

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM RENDSZERES TEOLÓGIA TANSZÉK

Szűcs Kinga

Növényi etika és teológia

Doktori értekezés

Témavezető: Dr. Béres Tamás

2021. január

Szerzői jogi nyilatkozat

Én, Szűcs Kinga (sz.: Budapest, 1975. jan. 27., a.n.: Prőhle Livia, szig.sz.: 953126EE) kijelentem, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel, és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

.....

Szűcs Kinga

Szentendre, 2021. január 5.

Tartalom

Tézisek	6
1. Bevezetés – A teológiai alapú növényi etika kidolgozásának szükségessége	7
2. A természettudományok új megfigyelései, ezek hatása a növényekről alkotott elképzelésekre	11
2.1. A botanikai/növényfiziológiai kutatás fejlődése	11
2.2. A növényélettan huszadik és huszonegyedik századi kérdései	14
<i>Növényi érzékelés</i>	20
<i>Növényi memória/tanulás</i>	24
<i>Növényi kommunikáció</i>	25
<i>Növényi tudat/növényi intelligencia?</i>	27
<i>Növényi intelligencia és mesterséges intelligencia – a jövő fitorobotjai</i>	30
3. Növényi lét a filozófiában	32
3.1. A hasonlóság és a másság aspektusai az ember-növény viszonyban	32
3.2. Növények az antik filozófiában	34
3.3. Kartezianus megközelítés: a növények mint automaták	38
3.4. A fenomenológia új belátásainak lehetséges öko-filozófiai konzekvenciái; a növényi lét lehetséges helye Merleau-Ponty, Heidegger és Lévinas fenomenológiájában	39
3.5. A posztmetafizikai filozófia és a weak thought „növényi fordulata”	51
3.6. Az ökofeminizmus perspektívái	61
3.6.1. Ökofeminista alapvetések	61
3.6.2. Az ember ökológiai beágyazottsága – a tápláléklánc etikája	64
3.6.3. A poszthumán feminizmus új hangsúlyai	66
3.6.4. Növényi lét – ökofeminista fénytörésben	68
4. Kortárs szekuláris növényi etikai megközelítések a gyakorlatban	69
<i>A „teremtényi méltóság” fogalma</i>	69
<i>A fák „jogai”</i>	75
<i>Ökológiai igazságosság</i>	78
5. A növényi etika lehetséges alapfogalmai	80
<i>Növekedés/kiteljesedés (Gedeiben, growth, flourishing)</i>	80
<i>Érzékenység</i>	82
<i>Együttélés</i>	84

	<i>Megosztás (sharing)</i>	87
	„Szeretet”	89
6.	Növények a Bibliában és az exegetikai hagyományban	90
6.1.	A bibliai növények besorolásának nehézségei	90
6.2.	Növények a Biblia költői képeiben	94
	<i>Növényi metaforák</i>	94
	<i>Növényi szimbólumok</i>	99
	<i>Növényi allegóriák</i>	111
7.	Növények és a növényi lélek a teológiatörténetben	113
7.1.	A növényi lélekről alkotott antik és középkori keresztény képzetek	115
7.1.1.	Növények a Bibliában és a patrisztikus kor szerzőinél	115
7.1.2.	Ágoston és a manicheizmus	118
7.1.3.	Johannes Scotus Eriugena	122
7.1.4.	„Vita plantarum occulta est” – az <i>anima vegetativa</i> a skolasztika korában	123
7.1.5.	Gyümölcsök, színes virágok, fűvek – Assisi Szent Ferenc	126
7.2.	A protestantizmus és a növények	127
8.	A különböző irányultságú környezeti etikák és a teológiai etika összeegyeztethetőségének kérdései	131
	<i>Antropocentrikus etikák</i>	132
	<i>Patocentrikus etikák</i>	134
	<i>Biocentrikus etikák</i>	135
	<i>Ökocentrikus/holisztikus/kommunitárius etikák</i>	137
9.	A növényi etika helye a teológiai etikában – alapfogalmak teológiai szemszögből	143
	<i>Növekedés/kiteljesedés</i>	143
	<i>Érzékenység</i>	147
	<i>Együttélés (társstermtményiség)</i>	150
	<i>Megosztás (koinónia)</i>	155
	<i>Szeretet (agapé, az idegen szeretete, Isten szeretet-lényege)</i>	159
10.	A sajátosan protestáns teológiai alapozású növényi etika lehetséges alapkérdései	165
10.1.	A protestáns környezeti etika nehézségei	165
10.2.	Útkeresés	170
10.2.1.	„Theologia naturalis reformata”	170
10.2.2.	Szófia és a képviselőlet/gondoskodás etikája	171
10.2.3.	Erényetikai közelítések	174

11. Következtetések – A növényi etika különböző megközelítései. Nehézségek és a kibontakozás lehetőségei	176
11.1. Céltévesztett extenzionalizmus	176
11.2. Nem kiterjesztésen alapuló alternatívák (utilitarista, relationalista és értékalapú megközelítések)	178
11.3. Hogyan ugorjuk át saját árnyékunkat? – A növényi etika terhei (tudathoz és nyelvhez kötöttség, az idegenség ambivalenciája)	179
11.4. A növényi etikai gondolkodás új nyelvi horizontja	182
11.5. A teológia gondolkodás rezilienciájának forrásai a növényi etika tükrében	184
 Összefoglalás	 185
Summary	188
Zusammenfassung	191
Irodalomjegyzék	194

Tézisek

A környezeti válság mélyülése, a létezők sokféleségének drasztikus csökkenése, az egyes fajok és egyedek korábbi életkörülményeinek alig követhető gyorsaságú változásának közepette indokolt, hogy minden korábbinál nagyobb figyelmet szenteljünk a teremtett világ körülöttünk létező, nem emberi lényeknek. Mivel szemmel látható pusztulásuk, életterük folyamatos szűkülése egyértelműen az emberi tevékenységre vezethető vissza, meg kell vizsgálnunk, mit és miért kell másképp tennünk, ha a minket ma körülvevő természeti környezetet az általunk megismerhetett gazdagságában, sokszínűségében és szépségében szeretnénk utódaink számára megőrizni.

A teológia, a teológiai etika a környezeti válság tudatosulásának immár több évtizedre visszatekintő időszakában igen érzékenyen reagált az új kihívásokra, ugyanakkor a mindennapok egyházi (teremtésvédelmi) gyakorlatát még mindig nagyobb hatással formálják a szekuláris irányból érkező környezetvédelmi impulzusok, mint a kortárs teológiai elméletek. A természeti környezettel nem számoló, elsősorban nem biblikus, hanem kulturális alapokon nyugvó hagyomány egyelőre erősebb, mint a jelen problémák tudatosítása és az itt és most adott helyzet etikai összefüggéseinek feltárására irányuló igyekezet.

A keresztény etika története során keveset foglalkozott a teremtett világ nem emberi létezőivel, de mivel egyre élesebb kontúrokat ölt, hogy a nem emberi létezők jólétén alapul saját jólétünk és további sorsunk is, így nem tehetjük meg, hogy nem szentelünk nekik kellő figyelmet. További nehézséget jelent, hogy a természet iránt tanúsított érzékeny magatartást a mindenkori mértékadó egyházi szemlélet számos esetben herezisként állította be, ill. értékelte. A természet megfigyelése és a nem emberi környezet iránti felelős odafigyelés ugyanakkor mégis folyamatosan jelen volt az egyház gondolkodásában – ha csak periférikus jelleggel is.

A környezeti etika egyes részterületeinek kidolgozásában nem nélkülözhető a különböző szaktudományok új felismeréseinek beható tanulmányozása; az etikai véleményalkotás – a legtöbb kortárs etikai kérdéshez hasonlóan – csak interdiszciplináris megközelítésen alapulhat.

A teológiai növényi etika az állati etikának nem lehet csupán egyszerű kiterjesztése – ez az eljárás a hierarchikus leíró modellek abszolút elsőbbségének fenntartását segítené csak elő. A növényi létforma újabban feltárt jellegzetességei nem erősítik tovább az embert a teremtett világ csúcsára pozicionáló struktúrákat, ugyanakkor olyan interpretációs modelleket kínálnak, amelyek hozzásegíthetnek egy több nézőpontú, többszólamú, az alteritás kérdéseivel is komolyan számot vető létértelmezés kibontásához.

A multiperspektivikus látásmód a Bibliának és a teológiatörténetnek is sajátja, az egy, örökké érvényes igazság az élet földi körülményei közt – minden nyelviségben gyökerező vágyakozásunk ellenére – csakis ebből a nem ritkán ellentmondásos többszólamúságból fakadhat – ennek elfogadásában is segíthet a növényi létforma jobb megértése és etikai értékelése.

1. Bevezetés – A teológiai alapú növényi etika kidolgozásának szükségessége

A növények és a teológia kapcsolatát feltérképező kutatás elsődleges célja, hogy a növények, a növényi létforma teológiai perspektívájú értékelésével új utakat keressen a természettudományok legfrissebb felismeréseinek, valamint a kortárs – magát gyakran posztmetafizikainak, posztmodernnek vagy egyenesen poszthumánnak – nevező filozófiai vizsgálódás tükrében a teremtett világ „rendjével” kapcsolatos, a teológiai hagyományban meggyökeresedett látásmódok analizésére, illetve korrekciójára/újrágondolására. Ez a vállalkozás nem csupán az elméleti érdeklődés gyümölcse, hanem annak a belátásnak a következménye, hogy az ökológiai krízis jelenünket és közeljövönket alapvetően meghatározó diskurzusában nem maradhatunk meg a reflektálatlan antropocentrizmus állapotában, hanem minden téren, azaz a teológia terén is foglalkoznunk kell a teremtett világ egyéb létezőinek a világban és saját életünkben betöltött szerepével. A növényekre vonatkozó kérdésselvetés a hétköznapi gyakorlatban legtöbbször etikai jellegű – gondoljunk csak a mezőgazdasági felhasználású növényi génmódosítás vagy génszerkesztés aktuális kérdéseire vagy a nagyipari, monokultúras, vegyszerhasználó élelmiszer-termelés időszerű etikai dilemmáira. Nyilvánvaló, hogy az e területeken meghozott napi szintű gazdasági és politikai döntések, amennyiben nem kizárólag a rövidtávú haszonszerzés érdekei vezérlik őket, nem nélkülözhetik az előzetes morális mérlegelést. Ehhez mindenekelőtt tisztázásra szorul, hogy megfontolásaink hogyan gondolkodnak az emberről mint morálalkotó lényről, illetve milyen státuszt tulajdonítanak a különböző nem emberi létezőknek.

A teológiatörténet fősodrába tartozó elméletek hagyományosan nem tekintik a növényeket az etika szempontjából lényeges szereplőknek. A Szentírás növényábrázolása első pillantásra leginkább illusztratív jellegű, a szövegek metaforikus elemekként bánnak a növényekkel, nem tartják őket a teremtett világban életfolytatásukat saját jogukon megvalósító, saját teloszuk kiteljesítésére törekvő létezőknek. Néhány elszórtan felbukkanó, kivételes igehelytől eltekintve a növény az emberi lét alapvetően szükséges velejárója, ám az étellel magával még úgy sem kerül közvetlen fogalmi kapcsolatba, hogy ember és állat táplálkozásának egyaránt alapvető feltétele. Nem véletlen tehát, hogy a növényekkel kapcsolatos reflexió a Szentírás-magyarázat és a tételes tanítás területén is hiányként jelenik meg leginkább. A dogmatika tradicionális ágai közül a teremtményekkel – a teremtéstant leszámítva – legfeljebb a teológiai antropológia foglalkozik, többnyire az is csupán érintőlegesen, és csak az utóbbi egy-két évtizedben találkozhatunk

néhány olyan óvatos próbálkozással, amely megkísérli valamilyen módon integrálni a teremtett létezőket a krisztológia, a szentháromságtan, az eszkatológia, valamint a hamartiológia és az ekkleziológia megkülönböztetett területeinek tanításába.¹ Hogy ez a vállalkozás sikeres lehessen, elengedhetetlenül szükséges a szentírási szövegek sajátos, a teremtményi létre minden korábnál érzékenyebb újraolvasása, valamint a lehetséges kapcsolódási pontok alapos feltérképezése, illetve az ezek magyarázatából létrejövő olvasat rendszerbe illesztése. Mindez együtt jár azzal a kockázattal, egyszersmind lehetőséggel, hogy a meglévő rendszer nem bírja az új terhelést, darabjaira hullik, és a mi felelőségünk, hogy tudunk-e, akarunk-e újat alkotni helyette.

A növényi létforma biológiai és filozófiai vizsgálata olyan új ismeretekkel szembesít a huszonegyedik század első két évtizedében, hogy a kockázatok józan felmérése ellenére sem térhetünk ki e feladat elől. A növényélettan legújabb felismerései – a tudományágon belül újra és újra fellángoló heves metodológiai és terminológiai viták ellenére is – arra engednek következtetni, hogy a növényekkel nem bánhatunk pusztán eszközként, létük nem tekinthető egyszerűen biológiai automata-létnek. Viselkedésük elmélyült tanulmányozása során az elmúlt évtizedekben olyan jellegzetességekre derült fény, amelyeket idáig egyáltalán nem ismertünk, vagy csak az állati viselkedés tantervében tárgyukörében tartottunk értelmezhetőnek. A növényélettani megfigyelések és kísérletek tanúsága szerint a növények környezeti ingerekre adott válaszaik nem csupán genetikailag megalapozott, előzetesen kódolt típus-válaszok, hanem az adott helyzet részletes és több szempontú értékelésén alapuló, specifikus döntések. A növények képesek tanulni, emlékezni, a probléma megoldásának érdekében (akár más fajokkal is) kommunikálni és együttműködni, valamint az ember öt érzékszervével felfogható benyomásokon messze túlmenő mértékben képesek a környezeti hatások befogadására és elemzésére. Nyilvánvalóan nem rendelkeznek az emberekéhez (és egyes állatokéhoz) hasonló szubjektivitással (már csak sajátos, moduláris rendszerű testfelépítésük okán sem), nemigen beszélhetünk velük kapcsolatban az emberihez hasonló tudatról és intencionalitásról, illetve ezek híján általában azt sem feltételezzük, hogy az emberekhez (és az állatok egy részéhez) hasonlóan szenvednének. A tudományos vélekedés egy meghatározó része mégis hajlik arra, hogy a növényeket intelligens lényekként kezelje, az intelligencia fogalmát elsősorban problémamegoldó-képességként értelmezve.² Ezek a növényeket – jobb híján – antropomorf terminológiával leíró elméletek érthető módon hamar kivívják a hagyományos természettudományos megközelítés szigorú

¹ Ld. többek közt NORTHCOTT, Michael S. – SCOTT, Peter M (eds.): *Systematic Theology and Climate Change: Ecumenical Perspectives*. Routledge, London and New York, 2014.

² Ld. tk. MANCUSO, Stefano: *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*. Atria Books, New York – London – Toronto – Sydney – New Delhi, 2018.

kritikáját (sokszor egyenesen tudománytalannak minősítve a növényi neurobiológia, a növényi idegtudomány és a kognitív tudományok irányából induló növénybiológia megközelítéseit), nem árt ugyanakkor már az elején emlékezetünkbe vésni, hogy a kritika elsősorban a leírás mikéntjét érinti, az új elméletek által vázolt tartalmakat jóval kevésbé.

A növényi létezés különböző tudományterületek felismeréseit átfogó, inter- és transzdiszciplináris tanulmányozása (ha úgy tetszik, az ún. Critical Plant Studies)³ egyenlő jogon foglalja magába a természet- és humán tudományok jelentős részét, nem utolsó sorban a teológiát. Ez a közös erőfeszítésekkel feltárt ösvény vezethet el bennünket az emberi gondolkodás főáramában mindezidáig meglehetősen alulértékelt növényi életforma észrevételéhez, a növényi lét iránti nyitottság fokozatos növekedéséhez, végső soron pedig egy új kapcsolat felvételéhez és elmélyítéséhez, amely – legalábbis számunkra – nemcsak érdekes, de nagy valószínűséggel életbevágóan fontos tanulságokat is tartogat. Ahhoz, hogy képesekké váljunk azonban e kapcsolat felvételére, korábbi beállítódásaink nagymértékű áthangolására van szükség. Nem maradhatunk meg az emberközpontú, egyes nézetek szerint egyenesen fajsoviniszta szemléletmód (*specieism*) mellett, és e nézőpontváltáson túl nem nélkülözhetjük a jelentős mértékű tempóváltást sem: le kell tudnunk lassulni ahhoz, hogy elgondolhatók, emberi nyelvünkön, elvonatkoztatott fogalmi szinten valamilyen módon kifejezhetők legyenek a növényi létmód alapvető sajátosságai. Ez a kíváncsi nagyon is komoly intellektuális kihívás napjainkban, mivel a klímaválság, a fajkihalás és az élőlények eszközszerű használatának kérdéseire kapcsolódóan erőteljesen szembe megy az azonnali és hatékony emberi cselekvés gyakran mindenképp elé helyezett imperatívuszával. A növényi létezés iránti szemléletváltás, a ráhangolódásnak teret és időt szentelő hozzáállás az eddig ismeretlen, idegenszerű létmódok alkalmazkodási és túlélési technikáinak ellesésén túl alkalmat adhat kiüresedett kapcsolataink újratöltésére, és a technikai civilizáció évezredei során megszilárdult, a teremtett világ fokozatos sorvadását és pusztulását előidéző téves emberi önértékelés helyreállítására egyaránt.

Ez a ráhangolódás ugyanakkor nem lehet egyszerű visszatérés valamilyen korábbi, kevésbé romlott humán létállapothoz, az emberi civilizáció során hozott, helytelennek bizonyuló döntéseink orvoslása nem ezek törlése, hanem ezek józan és körültekintő végiggondolása és a végiggondolás során nyert tapasztalatok új megközelítésekbe való integrálása révén valósulhat csak meg. Ebben az összefüggésben nem vonatkoztathatunk el egyszerűen az elmúlt évtizedek

³ A magyarra nehezen lefordítható Critical Plant Studies alternatív formái lehetnek továbbá a Human–Plant Studies vagy az egyszerű Plant Studies megnevezések, amelyek, hasonlóan a pár évtizeddel korábban kialakult Animal Studies tudományterületéhez, mind a multidiszciplináris megközelítésmódon alapulnak. GAGLIANO, Monica – RYAN, John C. – VIEIRA, Patrícia (eds.): *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2017.

robbanásszerű technológiai fejlődésétől, sem a technológiai fejlődés mindannyiunk leghétköznapibb tevékenységeire gyakorolt közvetlen hatásától. Úgy tűnik, a modern fejlesztések már jóval etikai rendszerbe illesztésük előtt elkezdik formálni és alakítani használóikat – egyes típusú társadalmak jobban törekszenek a mihamarabbi, a korábbi közmegegyezéssel alapozó szabályozásra, mások inkább hagyják, a használat során kialakult precedensek legyenek irányadók az erkölcsi megítélés kialakításakor.⁴ A társadalmi szintű szabályozás igényének mértékétől és mikéntjétől függetlenül azonban szinte mindig jelentős tanácsalansággal találkozhatunk akkor, ha arra keressük a választ, hogyan viszonyuljunk helyesen a különböző technikai újítások térhódításához többek közt a teremtett világhoz fűződő viszonyunk tekintetében.

A természettől, környezettől, a teremtett világ nem emberi létezőitől való elidegenedés és a technikai civilizáció egymást kísérő jelenségek. Hogy melyik okozója a másiknak, és melyik pusztá következmény, nem lehet egykönnyen eldönteni, és nem is biztos, hogy szükséges, a kettő mindenesetre párhuzamosan halad és egymást erősíti. Az ember kiszorítja a maga közvetlen környezetéből az idegen, a más, a ki nem ismert, bizonytalansággal fenyegető impulzusokat, bezárkózik a saját maga produkálta jelek és visszatükröződések közé, az így felhúzott falakon kívül kerültekkel pedig megszűnik a kommunikáció, felszámolódik a kapcsolat. Az egyre érzékenyebb technikai eszközök paradox módon nem a minket körülvevő világ egyre alaposabb megismeréséhez és a világhoz fűződő viszonyunk elmélyítéséhez segítenek hozzá elsődlegesen, sokkal inkább saját tükörképünkre fókuszálva mindinkább bezárnak saját magunkba. Pedig ugyanezek az eszközök alkalmasak lehetnének arra is, hogy a legszűkebben vett narcisztikus érdeklődés kielégítésén túl eddig nem ismert jelenségek és összefüggések irányába vezessenek bennünket. Ehhez mindössze annyi szükséges, hogy ezeket a mesterséges szenzorokat a megfelelő érzékelési irányba állítsuk be: ne magunk felé, hanem a még nem látott, a még nem hallott, a még fel nem tárult irányába – az ökofilozófus David Abram kifejezésével az „emberen túli”, a „több mint emberi” másság/”több mint emberi” világ (more-than-human otherness/more-than-human world)⁵ irányába.⁶

⁴ Ld. pl. a génszerkesztett növények mezőgazdasági és élelmiszeripari felhasználására vonatkozó előírások különbségeit az USA-ban és az EU-ban.

⁵ ABRAM, David: *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books, Random House, New York, 1997.

⁶ A filmes technológia legmodernebb eszközeinek ilyen típusú felhasználásával kísérletezik úttörő módon az Emma Davie és Peter Mettler által rendezett 2018-as *Becoming Animal* c. természetfilm. Ld. <https://www.becominganimalfilm.com/>

2. A természettudományok (genetika, botanika) új megfigyelései, ezek hatása a növényekről alkotott elképzelésekre

2.1. A botanikai/növényfiziológiai kutatás fejlődése

Noha a lassabban formálódó közvélekedés még nem feltétlenül érzékeli a tudományos élet hangsúlyeltolódásait jellemző változásokat, mindenfajta túlzás nélkül állítható, hogy a növények a huszonegyedik század elejére kitüntetett szereplőivé váltak a természettudományos érdeklődésnek. A tudománytörténetben a növényi létforma vizsgálata/a növényélettan sokáig nem jelentett igazi „húzóágazatot”, sokkal inkább az élettudományok melléküzemágaként funkcionált, eredeti felfedezéseit leginkább az elszigetelt, külön-külön kutatói megszállottságnak, semmint a növényekre irányuló élénk és kiterjedt tudományos érdeklődésnek köszönhető. A növények a tudományos szemlélődés határterületeit jelentették – mivel létmódjukat alapvetően meghatározza helyhez kötöttségük, a föld szinte minden pontját nagy változatosságban jelen vannak, a virágzás rövid időszakait leszámítva egyszínűek, valamint teljesen más életműködési jelenségeket mutatnak az emberhez képest, legyen szó táplálkozásról, energiaszolgáltatásról vagy információcseréről –, az élet jelenségeivel foglalkozó, kutató-kísérletező perspektíva körén sokáig kívül rekedtek.

Ez az alapállás a tizennyolcadik századra kiteljesedő episztemológiai áttörés, az empirikusan megtapasztalt világ nagy rendszerének leírására irányuló taxonómiai hullám során változik meg döntő módon. Foucault *A szavak és a dolgok* c. értekezésében⁷ részletesen elemzi ezt a korszakot, amelyben az élővilággal kapcsolatos kutatásokra a mai biológiától gondolkodási struktúráiban és fogalmi rendszerében lényegileg eltérő, azt megelőző „természetrész” vagy „természettörténet” néven hivatkozik. Foucault rámutat, a tudománytörténeti vizsgálódások helytelenül teszik, ha a tizennyolcadik századi biológia történetét akarják leírni, hiszen a biológia, s ezzel együtt a tudás ma ismert felosztása ekkor még nem létezett; „csak élőlények léteztek, amelyek a *természetrész* alkotta tudás rácsozatán keresztül jelentek meg.”⁸ A *taxonomia universalis* megalkotásának alapja a látható világ átfogó rendjének leírása egy, a megfigyelt azonosságok és különbségek alapján meghúzott választóvonalak segítségével létrehozott rácsszerkezetben. A rácsozat kijelöli a megfigyelt elemek helyét, egyúttal sötét mezőket is tartalmaz, amelyek az adott pillanatban hozzáférhetetlenek a megfigyelés számára, de a természet folytonosságának feltételezéséből

⁷ FOUCAULT, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

⁸ FOUCAULT 2000, 151.

automatikusan adódnak. Foucault szerint a botanika iránt ebben az időszakban megélenkülő érdeklődés, azaz a botanika „ismeretelméleti elsőbbsége” pusztán abból fakad, hogy a növények rendszertani tulajdonságai könnyebben leírhatók az egyszerű felszíni megfigyelés által, s így a rácsozatban sokkal kevesebb „fekete kockával”, lényegesen kevesebb ismeretlennel kell számolni. Mivel az állatok létfontosságú szervei a technikai lehetőségek korabeli fejlettségi fokán sokkal jobban ellenállnak a láthatóságnak s így a leírhatóságnak is, a botanika átmenetileg különleges státuszhoz jut a természettudományos keretein belül. Foucault hangsúlyozza: „meg kell fordítani azt, amit általában mondanak: a XVII. és XVIII. században nem azért terjesztették ki a vizsgálódást az osztályozás módszereire, mert érdeklődtek a botanika iránt. A növények ismeretének azért kellett felülkerekednie az állatokról gyűjtött ismereteknek, mert mindent csak a láthatóság taxonomikus terében lehetett tudni és mondani.”⁹

A tudománytörténet elsősorban Carl von Linné (Carolus Linnaeus, 1707–1778) svéd természettudós nevéhez köti a taxonomikus rendszerezés elvét. Noha szemléletének bizonyos elemeit (nem utolsó sorban a kettős nevezéktant) a mai tudományosság továbbra is alkalmazza, egy dologban mindenféleképp eltért a dolgok rendszerének modern leírásától: nélkülözte az idő (és a különböző időbeliségek)¹⁰ fogalmát. Még ha a tizennyolcadik század egyes tudósai számot is vetettek a világ egyfajta folyamatos fejlődésével, a statikus rendszer egyetlen kitüntetett időpillanatra vetítve volt csak értelmezhető, a fajok alakulásának, keletkezésének és eltűnésének dinamikája nem talált helyet a kategóriák között. (Természetesen akadt olyan, aki már Linnével egy időben számolt az élővilág folyamatos fejlődésével, Charles Bonnet [1720-1783] például úgy képzelte ezt, mint az élőlények láncolatának egyfajta folyamatos tökéletesedését, amelyben maga a rendszer halad a tökéletesedés útján – egyre jobban megközelítve, ám soha el nem érve Isten abszolút tökéletességét. Nem a hierarchián belül alakulnak ki újabb módozatok, átírva a korábbi struktúrát, hanem maga a rendszer fejlődik folyamatosan.¹¹ A rendszertani besorolás módszerét ez az elgondolás azonban nem érinti döntő módon.)

Ezt a természettudományos gondolkodási közeget forgatta fel elementáris erővel több mint másfél évszázada Charles Darwin *A fajok eredetének* első kiadásával, az élettudományok legtöbbet vitatott elméletének első publikációjával 1859-ben. Darwin elmélete a fajok kialakulását a

⁹ FOUCAULT 2000, 162.

¹⁰ Különböző időiség alatt a különböző létezők időhöz való eltérő viszonya értendő, a növények fejlődésére és életfunkcióira például teljesen más ciklusok jellemzők, mint az emlősökére. (Ezt a jelenséget nevezi Michael Marder a növények heterotemporalitásának, ld. MARDER, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Columbia University Press, New York, 2013. 95–106.) A modern technikának köszönhetően ugyanakkor elvégezhetünk olyan „fordítási” műveleteket, amelyek segítségével elemezhetővé tudjuk tenni például az emberi érzékelés számára értelmezhetetlenül lassú növényi mozgásokat is, gondoljunk csak a különböző növénykísérletek timelapse-videóira.

¹¹ Charles Bonnet ezt az elméletet a *Contemplation de la nature* c. 1764-es munkájában fejti ki, magyarul ld: *A természet vizsgálása*. Ford. Tóth Pál. Kriterion, Bukarest, 1974 (*Téka*). Idézi Foucault 2000, 178–179.

természetes szelekció elvével magyarázta, és kétségkívül ezzel a tudományos áttöréssel szerezte magának a legnagyobb hírnevet a természettudósok között. Ritkán említik ugyanakkor, hogy a botanika területén is legalább ilyen kiemelkedő teljesítmények fűződnek e jeles tudós nevéhez. A változatosságot nem nélkülöző egyetemi éveit tanult orvoslást, geológiát, majd teológiát és ezzel egy időben zoológiát és botanikát is. *A fajok eredetének* megjelentetését követően, idős korában már szinte kizárólag botanikával foglalkozott, de a növények korábban is fontos szerepet játszottak pályáján, többek között evolúciós elméletének alátámasztására is használta a növényekkel kapcsolatos megfigyeléseket. Önéletrajzából kiderül, életének utolsó két évtizedében javarészt növényekkel kapcsolatos műveket bocsátott közre (még ha sokszor hivatkozik is a botanikai munkára úgy, mint „szabadidős” foglalatosságra). A tíznél is több kiadvány (köztük hét több száz oldalas kötet) közül később is jelentősnek bizonyult a majd egy évtized megfigyeléseit bemutató és rendszerező, 1875-ös *Insectivorous Plants*, illetve a fiával, Francis Darwinnal közösen jegyzett 1880-as kiadású *The Power of Movement in Plants*. Mindkét munka olyan jelenségeit dolgozta fel a növényi életműködésnek, amelyek a korabeli tudományos gondolkodásban a legkevésbé sem számítottak tipikusnak.

A köztudatban elsősorban a természetes szelekción alapuló evolúció elméletének kidolgozójaként ismert Darwin növényekkel kapcsolatos műveinek következtetései között nem egy olyat találni, amely a huszonegyedik század növénybiológusaira is inspiráló erővel hat. (Tudományos értekezései mellett máig figyelemre méltó továbbá Darwin kutatói attitűdje. Munkásságát a korban rendelkezésre álló információk és módszerek szinte hiánytalan ismerete és célzott használata, valamint a sokszor évekig tartó részletes és aprólékos megfigyelés eredményeinek világos rendszerezése, végül a megfigyelésből adódó tudományos kérdések és következtetések logikus tisztasága jellemezte.)¹² Számos sejtését és felismerését megerősítették a későbbi, a technológia bonyolult eszközeit és eljárásait alkalmazó kutatások, a fototropizmus jelenségének (a növények fény felé fordulásának) darwini leírása a modern növényélettani szöveggyűjteményekben is megállná a helyét. Hasonlóan fontos az utókor számára a növények mozgásáról szóló publikáció, amelyben a fia, Francis által kivitelezett és dokumentált sok száz kísérlet eredményeképp arra a megállapításra jut, hogy a növények által végrehajtott mozgások irányító-központja a gyökércsúcsban keresendő. Munkája záró soraiban olvashatjuk:

„Meg vagyunk győződve róla, hogy nincs a növényben csodálatosabb struktúra – amennyiben feladatait tekintjük –, mint a gyökér csúcsa. [...] Valószínűleg nem túlzás azt állítani, hogy az így kialakult, a növény csatlakozó részeinek mozgását irányítani képes gyökércsúcs az alacsonyabb

¹² Darwin botanikai munkásságának méltatását ld. MANETAS, Yiannis: *Alice in the Land of Plants. Biology of Plants and Their Importance for Planet Earth*. Springer, Berlin – Heidelberg, 2012. 344–359.

rendű állatok agyához hasonlóan működik; a test elülső részében elhelyezkedő agyként, amely fogadja az érzékszervek benyomásait, illetve irányítja a mozgások különböző fajtáit.”¹³

A kísérletekben asszisztáló Francis Darwin (1848–1925) Charles Darwin harmadik fia volt, természettudományos érdeklődése korán megnyilatkozott, a botanika izgalmas kérdései pedig hamarosan őt is magával ragadták. 1875-től nyolc éven keresztül apja titkáráként is dolgozott – pontosan ebben az időszakban keletkeztek apja botanikai munkái. 1884-től a botanika kinevezett tanára lett Cambridge-ben, a növények rendszertani leírásának elsődlegességét ekkor kezdte háttérbe szorítani a növényfiziológia mint új tudományos diszciplína. Francis Darwin tankönyvet adott ki *The Practical Physiology of Plants* címmel 1894-ben, amely több kiadást is megért, s műfajában első volt az angol nyelvű tudományos életben. Stefano Mancuso és Alessandro Viola a növényi intelligenciáról szóló ismeretterjesztő könyvében egyenesen úgy jelenik meg Francis Darwin, mint aki biztos volt abban, hogy a növények rendelkeznek intelligenciával. Így írnak róla: „1906. szeptember 2-án, elérvén saját jogán a világhírt, a *British Association for the Advancement of Science* éves kongresszusának megnyitóján, félretéve minden óvatosságot, kijelentette: a növények intelligens lények!”¹⁴ A korabeli sajtóban megjelent tudósítások¹⁵ szerint beszédében többek közt azt is állította, hogy a növények, az állatokhoz hasonlóan, rendelkeznek memóriával, vannak szokásaik és kedélyállapotuk változása is megfigyelhető. Francis Darwin tézisei nagy port vertek fel, az ugyanabban az évben a *Science*-ben megjelentetett cikk folyamánként kibontakozó tudományos vita tulajdonképpen egy évszázadra megrajzolta az egymással szemben felsorakozó székértáborok határvonalait: a növényi intelligencia létezésének elfogadása vagy tagadása mentén.¹⁶

2.2. A növényélettan huszadik és huszonegyedik századi kérdései

A botanika modernitást megelőző fejezetéből kiderül, a növények, a növényi szervek és életműködések „átláthatóságán” alapuló rendszertani gondolkodás fejlődése adott a tudományterületnek első alkalommal komolyabb presztízst. A laboratóriumi technológia tizenkilencedik századi forradalmának köszönhetően a felszíni láthatóság szempontja lassanként

¹³ DARWIN, Charles: *The Power of Movement in Plants*. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=F1325&viewtype=text>

¹⁴ MANCUSO, Stefano – VIOLA, Alessandra: *A fák titkos nyelve. A növényi intelligencia megbökentő bizonyítékai*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2015. 25.

¹⁵ Az eseményről a *The New York Times* kétszer is, 1908. szept. 3-án és szept. 13-án is beszámol.

¹⁶ A mai szóhasználatban elsősorban a PNP (plant neurobiology proponents), illetve a PNO (plant neurobiology opposers) elnevezések ismertek, ezen csoportosulások jelen szembenállásáról ld. részletesen: TAIZ, Lincoln et al.: *Plants neither Possess nor Require Consciousness*. *Trends in Plant Science*, Vol. 24., Issue 8., 677–687.

háttérbe szorul, az első modern képalkotó eljárások lehetővé teszik addig láthatatlan és működés közben korábban nem megfigyelhető élő szervek és szervezetek vizsgálatát is. A növényekkel való kísérletezés a háttérben azonban tovább folyik, és egy újabb területen, az öröklődés kérdéseinek kutatásában kerül újra fontos szerepbe a botanika. Johann Gregor Mendel (1822–1884) a zöldborsóval kísérletezve jön rá az ivaros szaporodású fajok egyes tulajdonságainak öröklődési törvényszerűségeire, ezzel alapozza meg a későbbi genetikát. Az öröklődéssel kapcsolatos vizsgálatokra jellemző, hogy Mendel sem a növények iránti rajongástól vezérelve, sokkal inkább az evolúció jelenségeinek, a fajok keletkezésének kérdéseit kutatva használja a zöldborsó-növényeket: a kísérleti növényi anyag könnyen hozzáférhető, első pillantásra egyszerű struktúrákkal rendelkezik, és mivel az élőlények ezen csoportja nem tartozik sem az érző, sem a gondolkodó létezők kategóriájába, ebben az időszakban még különösebb erkölcsi aggályokat sem vet fel a velük folytatott tudományos manipuláció.

A növényekhez kapcsolódó élettani kutatások a rendszertani érdeklődés lecsengésével tehát újra háttérbe szorulnak, Mendel munkásságának jelentőségét is csak az utókor fedezi fel, mintegy két évtizeddel a halála után (ekkor nevezik el az általa felismert öröklődési törvényszerűségeket Mendel-szabályoknak). Mancuso és Viola korábban idézett műve több más példát is hoz arra, hogy hogyan mutatkozik meg a növények „örök második” szerepe a tudományos kutatások elismerésének történetében.¹⁷ Ezek közé tartozik például, hogy Barbara McClintock (1902–1992) a genom labilitásának felfedezéséért csak mintegy fél évszázaddal később kapott Nobel-díjat, akkor, mikor a növényi kísérletekből levont következtetéseit állatkísérletekkel is sikerült igazolni, de hasonló történetekkel találkozhatunk a sejt felfedezése vagy az RNS- interferencia elsőként petúniákon felfedezett, majd később az állatkísérletek kapcsán honorált jelenségével kapcsolatban is.

Kedvezőtlenül befolyásolta továbbá a növényélettan tudományos megítélését a huszadik század hetvenes éveiben az a rövid, de a közvélekedést tulajdonképpen a mai napig befolyásoló közjáték, amely a *The Secret Life of Plants* c.¹⁸ rendkívül népszerű, de a tudományosság kívánalmainak egyáltalán nem megfelelő kiadvány kapcsán bontakozott ki a növények viselkedésével kapcsolatos diskurzusban. A növények titkos életének szerzőpárosa olyan esetek és kísérletek leírásaival traktálta olvasóit, amelyekben a növény és az ember között különféle telepatikus kapcsolatok alakultak ki: a zene vagy az imádság befolyásolta a növények fejlődését, illetve a növények képesek voltak átvenni az emberek aktuális kedélyállapotát. (Az egyik bemutatott „kísérlet” azt példázta, hogy a növények által mutatott elektromos aktivitás

¹⁷ MANCUSO – VIOLA, i.m. 28–29.

¹⁸ TOMPKINS, Peter – BIRD, Christopher: *The Secret Life of Plants*. Harper & Row, 1973.

hazugságvizsgáló segítségével dekódolható – így a növények akár bűntények felderítésében is alkalmazhatók lennének.)

A könyv világszenzációt jelentett, egyúttal azonban a botanikát az ezotéria iránti nyitottság gyanújába keverve hosszú árnyékot vetett a további évek növényekkel kapcsolatos kutatásaira. Mivel a népszerű opusz legizgalmasabb kísérletei a növények elektromos aktivitásának mérésén alapultak, a gyanakvás elsődleges céltábláját az elektrofiziológiai vizsgálatok jelentették,¹⁹ ugyanakkor a kisiklás a mai napig hivatkozási alapot szolgáltat az újabb, a doktriner tudományosság határait feszegető elgondolások könnyű kezű félresöprésére is. Hogy ez a törésvonal mindmáig érezteti hatását, bizonyítják a *Trends in Plant Science* folyóirat hasábjain két évtizede folyamatosan egymásnak feszülő véleménykülönbségek. Az a tudományos közösség, amelyik a kétezres évek elején kutatási területének megnevezésére elkezdte használni a „növényi neurobiológia”, ill. „növényi intelligencia” kifejezést, jellemző módon sokkal nagyobb szabadsággal kezel olyan antropomorf kategóriákat, amelyek a növényekre vonatkoztatva elsősorban metaforikusan értelmezhetők: számos értelmezési lehetőséget megnyitnak, friss és termékeny asszociációkat hívnak életre – a merev kategorizációval és a különbségek aprólékos rögzítésével azonban nehezen békíthetők össze. A PNP-csoport (*plant neurobiology proponents*) szószólói nem látják problematikusnak, hogy a növényekkel kapcsolatban intelligenciáról, tanulásról, tudatról, memóriáról, érzékösségről és kommunikációról beszéljenek, a PNO-oldal (*plant neurobiology opponents*) ezzel szemben egyáltalán nem tartja a növényekre alkalmazhatónak ezeket a humán élet- és viselkedéstanból kölcsönzött fogalmakat.²⁰ Az ellenzők állítása szerint a növények (moduláris felépítésükön alapuló) relatív szerveződési egyszerűsége nem teszi lehetővé az állatokéhoz/emberéhez hasonló tudat kialakulását, ráadásul a növényeknek, más jellegű evolúciós stratégiáik miatt nincs is szükségük erre. A különböző intelligencia-meghatározások továbbá rendkívül nagy mértékben eltérhetnek egymástól, így az intelligencia-fogalom sem alkalmazható jelentős megszorítások nélkül a jelenségek pontos leírására. Vajon miért uralkodik el manapság ismét az antropomorf megközelítés a biológia tudományán? – teszik fel a kérdést az ellenzők.²¹ Az igény szerintük abból az egyébként nagyon is jogos emberi aggodalomból származik, hogy tönkretesszük a minket körülvevő élővilágot. Felszámoljuk az élőhelyeket, minimalizáljuk a sokféleséget, túlhasználjuk a természeti erőforrásokat, illetve okozói, tanúi és elszenvedői vagyunk a klímaváltozásnak. A PNO-csoport vélekedése szerint ez

¹⁹ A tabusításról ld. bővebben KOEHLIN, Floriane: *PflanzenPalaver. Belauschte Geheimnisse der botanischen Welt*. Lenos Verlag, Basel, 2008. 75–86.

²⁰ Ld. TAIZ et al. i.m.

²¹ A cikk szerzői az első nagy antropomorfizáló természettudományos irányzatot a XVIII-XIX. századi karteziánus-newtoni determinisztikus, fizikai törvényszerűségek alapján mechanikusan működő világképpel szemben fellépő romantikusoknak tulajdonítják, közülük is kiemelkedik Friedrich Wilhelm Joseph Schelling természetfilozófija.

az aggodalom, és kevésbé a növények valódi fiziológiai tulajdonságai és viselkedése vezet bennünket arra, hogy etikai szempontokat is figyelembe vegyünk a növények és a növényvilághoz fűződő saját viszonyunk tanulmányozása során.

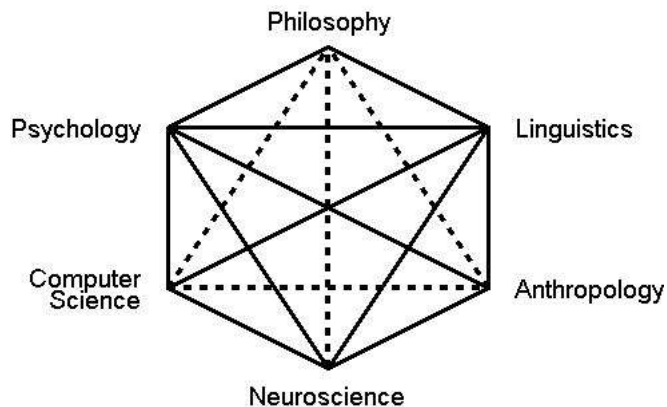
Az érvelés mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a növényekkel foglalkozó kutatók számottevő része még ma is a tudományossággal összeegyeztethetetlen, ingoványos területként tekint a kutatásuk tárgyával kapcsolatban felmerülő etikai (és filozófiai) kérdésekre. Félelmeik szerint a növényi intelligencia vagy tudat feltételezése ugyanis azt is implikálná, hogy a növényekre morális alanyként (vagy legalábbis az erkölcs tárgyaként) tekintsünk, így saját tulajdonságaink kivetítésével saját közösségi játékszabályaink alkalmazásától sem tekinthetnénk el. A tanulmány záró mondata így fogalmaz: „Míg abban tökéletesen egyetértünk, hogy a biodiverzitás védendő, határozottan elutasítjuk, hogy a növényi tudat, intencionalitás és kognitív képesség morális vagy etikai kérdések volnának. A természet tudományos megértése mindössze annyit követel, hogy keressük az igazságot.”²² Ahogy ebből a mondatból is kiviláglik, a PNP és PNO irányzatok nem egymás eredményeivel vitatkoznak (hiszen a tanulmány elismerően szól több növényi neurobiológiai kutatásról), hanem elsősorban a tudományosság fogalmával kapcsolatos felfogásuk különbözik élesen egymástól.

Az eddigiekből látható, az új, magukat az interdiszciplinaritás keretein belül elhelyező növénybiológiai kutatásoknak egyszerre kell szembenézniük egyrészt azzal a nehézséggel, hogy saját kutatási águkban nem is olyan ritkán ezoterikus irányzatként tekintenek rájuk, másrészt – tágabb perspektívából szemlélve – azzal a körülménnyel, hogy a növénybiológiai kutatások (a humán vagy zoológiai kutatásokkal szemben) alacsonyabb presztízse, a mellékesség vagy másodlagosság képzete napjainkig uralja a tudományos és közvélekedést. Ugyanakkor könnyen elképzelhető, hogy ez az állapot nem tart örökké: a növényekkel kapcsolatos újabb felfedezések résein beszivárog egy új, a nem emberi, a más, a különböző iránti fokozott kíváncsiság. (Ha gyakorlatiasabb szempontokat is figyelembe veszünk, valószínű, hogy a klímaválság kapcsán felmerülő élelmezési problémákra adott válaszok többsége is csak növénybiológiai kutatásokhoz kapcsolódóan lesz megfogalmazható.)

Ehhez a nyitáshoz hozzájárulhat a különböző tudományterületek nagyarányú fragmentálódásának ellenében ható élénkülés az inter- és transzdiszciplínáris vizsgálódások területén. A huszadik század hetvenes éveiben jellegzetesen ilyen, a különböző diszciplínák együttműködésén alapuló tudományos megközelítést alkalmaztak az ún. kognitív tudományok.

²² TAIZ et al., i.m. (Kérdéses, hogy vajon az igazság keresése etikai megfontolásoktól függetlenül gyakorolható-e egyáltalán.)

Az 1978-as Sloan-jelentésben²³ látott napvilágot az az ábra, amely az egyes tudományágak közötti gyengébb és erősebb együttműködési formákat szemlélteti.



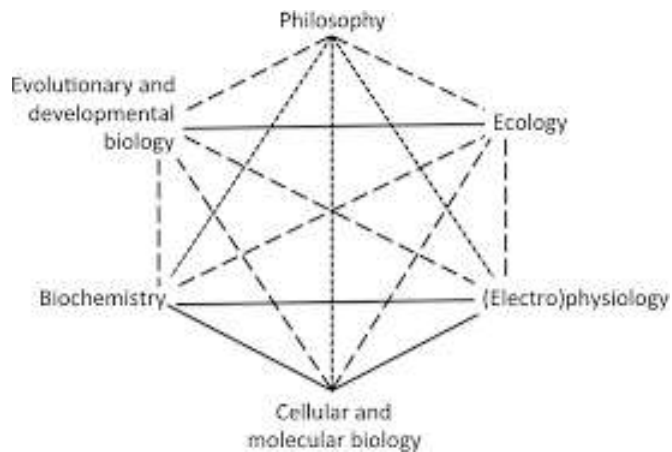
1. ábra. Cognitive Science Hexagon

A Sloan-jelentés bevezetése úgy fogalmaz, a kognitív tudományok együttműködési hálózata egy olyan esküvőhöz hasonlít, ahol a nem túl tehető családnak döntenie kell, kit hív meg a lakodalomba. Az együttműködő tudományágak kiválasztását tehát felelős mérlegelésnek kell megelőznie. Az ábrán plasztikusan kirajzolódnak azok az elsődleges és másodlagos kötések, amelyek a tudományos vizsgálódás hálózatát alkotják. Látható, hogy a legnagyobb számú erős kötéssel a nyelvészet és a pszichológia rendelkezik (5 erős kötés), ennél eggyel kisebb értéket mutatnak az idegtudományok (4), majd az antropológia és a komputertudományok (3), míg a filozófia csak két erős kötést mondhat magáénak (noha talán nem teljesen véletlen, hogy ennek ellenére a hatszög legfelső csúcsán helyezkedik el). A kognitív tudományok hatszögéről jól leolvasható, hogy ez a vizsgálódási forma átlép a tudományok hagyományos, természet- és társadalomtudományokra való merev felosztásán, sőt, ezek állandó interakciójában képes csak elgondolni bármilyen érvényes tudományos gondolkodást.

Míg a csak a huszadik század második felében kialakuló, a kezdetektől fogva interdiszciplináris jellegű kognitív tudományok esetében természetesnek tűnik a különböző területek eredményeinek és módszereinek integrált használata, meglepetésként hathat, hogy a fent bemutatott hatszögnek született a 2010-es években egy növénybiológiai adaptációja is.²⁴

²³ *Cognitive Science, 1978: Report of the State of the Art Committee to the Advisors of The Alfred P. Sloan Foundation.* csjarchive.cogsci.rpi.edu/misc/CognitiveScience1978_OCR.pdf

²⁴ CALVO, Paco: The philosophy of plant neurobiology: a manifesto. *Synthese*, 2016, Vol. 193, Issue 5, 1323–1343.



2. ábra. Plant Neuroscience Hexagon

Ez az ábra három kapcsolódási típust vonultat fel, folyamatos vonallal jelzi a meglévő, erős interdiszciplináris kapcsolatokat, szaggatottal a meglévő gyengébbeket, illetve pontozottal a jövőben kívánatos együttműködés lehetőségeit. A hatszög sarokpontjai közül egyedül a filozófia szerepel változatlan formában és változatlan helyen, egyebekben csak a hatszög csomóponttal rendelkező hálózatos struktúra azonos. (Látható továbbá, hogy vannak nyitott lehetőségek is: a filozófia és biokémia, a filozófia és a sejt- és molekuláris biológia, valamint a filozófia és az [elektro]fiziológia közötti együttműködés területén.) Ahogy korábban említettük, a magát a hatszög publikálásakor növényi neurobiológiaként definiáló tudományterület (amely sok, részben tudományos, részben világnézeti vitát követően ez idő szerint már a *Society for Plant Signaling and Behavior* nevet viseli)²⁵ a növényi viselkedés, a növényi intelligencia, a növényi tudat, a növényi kommunikáció és a növényi érzékenység kérdéseivel foglalkozik. A hatszög növénybiológiai alkalmazása egyfelől rámutat, hogy a növénytan (vagy legalábbis a növénytan egy sajátos területe) kinyílik más tudományágak irányába, másrészt az a tény, hogy a kognitív tudományok hálózatba illeszkedésének modelljét hívja segítségül saját összefüggésrendszere leírására, kijelöli az útkeresés egy jellegzetes irányát is. A kortárs növényi neurobiológia/viselkedéskutatás olyan kérdéseket helyez érdeklődése középpontjába, amelyeket csak jelentős (tudomány-)filozófiai nézőpontváltás révén tehet fel egyáltalán, ezzel egyszersmind elutasítja azt a világképet, amely a növényekre tudat, érzékek és kommunikáció nélkül „vegetáló” élőlényekként tekint.

A továbbiakban részletesen is felsoroljuk azokat a területeket, amelyeken az interdiszciplináris szemléletű növényélettani kutatás az elmúlt évtizedekben meglepő vagy legalábbis elgondolkodtató megállapításokkal vagy feltevésekkel szolgált, és amelyek fénytörésében

²⁵ A társaság tevékenységét bővebben ld. <https://www.plantbehavior.org/>

elkerülhetetlenül szükségessé válik a növényekhez való viszonyunk, ezen belül etikai viszonyulásunk alapvető újragondolása is.

Növényi érzékelés

Ha a természet naiv szemlélőjeként abból indulunk ki, hogy a növények nem rendelkeznek sem érzékszervekkel, sem az ingereket továbbítani képes rendszerrel (mint az állatoknál az idegrendszer), illetve az információ feldolgozására alkalmas központi szervvel (mint az állatok esetében az agy), rövid úton arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a növények nem képesek a környezet differenciált érzékelésére. Mivel azonban a környezet érzékelése, az információ értékelése és az arra adott megfelelő válasz még a legegyszerűbb élőlények esetében is az életben maradás alapvető feltétele, szükségszerűen feltételeznünk kell, hogy a növények is képesek e folyamat végrehajtására, csak éppen egy számunkra még meglehetősen ismeretlen rendszerben, kevésbé feltérképezett szabályszerűségek mentén teszik mindezt.

Noha a növényeket hajlamosak vagyunk az állatoknál egyszerűbb szervezeteknek tekinteni, a növényi érzékelést vizsgálva rögtön be kell látnunk, hogy a vártnál sokkal komplexebb érzékelési spektrummal állunk szemben. Az emlősök változó mértékben érzékeny öt érzékszerve lényegesen kevesebb ingert fog fel a külvilágból, mint a növények jóval differenciáltabb, többféle receptorral rendelkező érzékelő mechanizmusai. Stefano Mancuso bemutatásából kiderül, hogy a növények „látanak”, „szagolnak”, „tapintanak”, „ízlelnek” és „hallanak” is. Ezekon felül pedig érzékelik a légköri szén-dioxid koncentrációját, a gravitációt, az elektromágneses mezőket, a föld nedvességtartalmát, a talajban a víz áramlását, „méri” a szükséges ásványi anyagok koncentrációját és valószínűleg még számos egyéb dolgot, amiről mai emberi tudásunkkal egyelőre nem tudunk számot adni.²⁶

A növények „látása”, a fényérzékelés többféle képességéből tevődik össze, meg tudják különböztetni a kék és piros fényt, ebből fakadóan képesek szabályozni a csírázás, a növekedés és az anyagcsere különböző folyamatait, illetve mozgással reagálnak a fény irányára (fototropizmus).²⁷ Mivel felépítésük moduláris, a fényérzékelő fotoreceptorok (fitokrómok, kriptokrómok és fototropinok)²⁸ nem egy szervben, hanem a növény egész felületén megtalálhatóak (legnagyobb számban természetesen a leveleken, de előfordulnak a száron, a

²⁶ Mancuso szerint a növények még legalább 15 egyéb érzékszervvel rendelkeznek. Ld. MANCUSO–VIOLA 2015, 50.

²⁷ A növények „látásáról” bővebben ld. MANETAS 2012, 217–227.

²⁸ SMITH, H.: Phytochromes and light signal perception by plants – an emerging synthesis. *Nature*, 407 (2000) 8:585–591.

hajtásokon, sőt a magon és a gyökereken is – utóbbiak esetében az érzékelés a fény elkerülését, a negatív fototropizmust irányítja).

A növények azonban nemcsak a fényt és annak különböző minőségeit érzékelik, de a szagláshoz és az ízleléshez hasonlóan kémiai jeleket is feldolgoznak. A fotoreceptorokhoz hasonlóan a specifikus kémiai részecskéket érzékelő receptorok sem egy szaglásra/ízlelésre specializálódott szervben helyezkednek el, hanem a növény felületének elszórt pontjain. Érzékelniük kell, hol találják meg az anyagcseréjükhez szükséges olyan szervetlen tápanyagforrásokat, mint a víz, a szén-dioxid vagy a talajban található ásványok, illetve kémiai vegyületek segítségével érzékelik az őket körülvevő, életfolyamataik alakulását többé vagy kevésbé befolyásoló élő szervezetek nagy részét is, legyenek azok mikrobák, beporzók vagy növényevők. A kémiai jeleket azonban nem csupán befogadják, de ki is bocsátják: az állatok és az ember által is érzékelt bonyolult kémiai összetételű növényi illatanyagok egyfajta „növényi nyelvként”, az egyes fajok egyedei közötti információcserében és a tágabb (más növényi részeknél vagy fajtársaknál távolabbi) környezettel folytatott kommunikáció eszközeként is használatosak.

A növények a mechanikai ingerek számos fajtájára érzékenyek. Már Darwin leírta, hogy sok növény gyökere kikerüli az akadályokat. Bizonyított, hogy azok a növénykezdemények, amelyeket a kísérletek során többször megérintettek, fejlődésük során kisebb és tömörsőbb alakot vettek fel, mint azok, amelyekhez nem nyúltak hozzá.²⁹ Mechanikai ingerekre reagál a Vénusz légycsapója (*Dionaea muscipula*), mikor elejti áldozatát – a csapda akkor záródik, ha az áldozat bizonyos időintervallumon belül többször is megérinti az érzékelő tüskéket.³⁰ Hasonlóan több évszázad óta kedvelt kísérleti „alany” a mimóza (*Mimosa pudica*), már Jean Baptiste Lamarck (1744–1829), a biológia tudományának korai úttörője is foglalkozott vele – arra volt kíváncsi, hogy ha a növényt ismételtén ugyanolyan ingernek teszi ki, az egy idő után nem mutatja a korábbi válaszviselkedést. A jelenség okára Lamarck kortársa, René Desfontaines (1750–1833) francia botanikus érzett rá: diákjával egy szekéren utaztatott több cserép mimózát a párizsi kockaköveken, hogy bizonyítsa, a növény megtanulja, hogy a rázkódás nem árt neki, és kis idő múltán már nem tekinti vészhelyzetnek a zötykölődést, és nem zárja össze a leveleit.³¹ A mimóza a modern növény-viselkedéstani kísérletekben is kulcsszerepet játszik, Monica Gagliano és társai néhány éve modern kísérleti körülmények között látták igazolva a mimóza tanulási

²⁹ BIDDINGTON, N. L.: The effects of mechanically induced stress in plants – a review. *Plant Growth Regulation* 4 (1986):103–123.; BRAAM J.: In touch: plant responses to mechanical stimuli. *New Phytologist* 165 (2005): 373–389.

³⁰ Ahogy korábban említettük, a Vénusz légycsapójával már Darwin is foglalkozott 1893-as, *The Insectivorous Plants* c. munkájában. Az újabb kísérletekre példa: FORTERRE, Y. J. M. et al.: How the Venus flytrap snaps. *Nature*, 433 (2005): 421–425.

³¹ A korabeli kísérlet leírását lásd: MANCUSO–VIOLA 2015, 72.

képességeit.³² A kúszónövények szintén érzékelik a támasznövénnyel való érintkezést, egyes eredmények szerint az ilyen növények által növesztett kacsok mechanikai ingerekre való érzékenysége meghaladja az emberét.³³

A főként populációbiológiával, ill. az utóbbi években a növények kommunikációjával foglalkozó Richard Karban entomológus-ökológus szerint a gravitáció érzékelése is nagy valószínűséggel a mechanikai érzékeléshez hasonló módon zajlik.³⁴ Ahogy már több mint két évszázada megfigyelték, a gyökérzet mindig lefelé, a hajtások mindig felfelé növekednek, függetlenül a mag vagy a növény helyzetétől. A jelenség magyarázatainak zöme szerint a gravitáció érzékelését egy a plazmamembrán és a sejtfal érintkezésén alapuló mechanikai jel váltja ki. A gravitációt érzékelő sejtekben található sűrűbb anyagú ún. sztatolitok nagyobb nyomást gyakorolnak a plazmamembránra a sejt alján, és az így érzékelt állapotváltozás biokémiai kaskádreakciót hoz létre, amely befolyásolja a növény növekedésének irányát. A felsorolt példák ellenére Karban azt is megállapítja, hogy a kísérletek tanúsága szerint a növények reagálnak a mechanikai ingerekre, mégsem sikerült eddig semmiféle mechanoreceptort azonosítani esetükben.³⁵ A mechanikai inger egyes esetekben átalakulhat elektromos jellé (akciós potenciállá), és az elektromos jelek által szabályozott ioncsatornák megváltozott működése kiválthatja a reakciót, ugyanakkor igen valószínű, hogy a látszólag mechanikai ingerekre adott válaszok egy részét más típusú (nem mechanikai) hatások stimulálják.

A növények érzékelik továbbá a hőmérsékletet, az elektromos impulzusokat és a hangokat is. A hőmérséklet érzékeléséért felelős receptorokat még nem sikerült azonosítani, a hőszabályozó mechanizmus egy lehetséges modelljére már született kidolgozott javaslat.³⁶ Számos fiziológiai jelenséget elektromos jelzések irányítanak, nemcsak az állatoknál, de a növényeknél is. Az elektromos jel akciós potenciált hoz létre, amely a membránpotenciál inger hatására bekövetkező növekedése és lecsengése. A membránpotenciál megváltozása befolyásolja az ioncsatornák és ionpumpák működését, pl. a töltéssel rendelkező Cl^- és Ca^{2+} ionok gyors cseréjét, ami egyébként az eddig vázolt érzékelési mechanizmusok kísérőjelensége is. Az állatok idegrendszerének működése kapcsán részletes képünk van az akciós potenciál ingerületátviteli szerepéről, a növényeknél azonban még meglehetősen sok a tisztázatlan kérdés. Az elektromos

³² GAGLIANO, Monica et al.: Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters. *Oecologia*, May 2014, Vol. 175, Issue 1, 63–72.

³³ BRAAM 2005, CHAMOVITZ, Daniel: *Mit tud a növény? Útmutató az érzékekhez*. Park Kiadó, Budapest, 2018. 82.

³⁴ KARBAN, Richard: *Plant Sensing and Communication*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015. 23–26.

³⁵ KARBAN 2015, 25.

³⁶ Wagner, A. M. et al.: Regulation of thermogenesis in flowering Araceae: the role of the alternative oxidase. *Biochimica et Biophysica Acta* 1777 (2008): 993–1000.

jelzések szerepét és működési mechanizmusait elsősorban a fizikai sérülések kapcsán vizsgálták, de Richard Karban szerint a mostanában végzett kísérletek azt igazolják, hogy közreműködnek a fény, a mechanikai ingerek, a vízzel való ellátottság és a hőmérséklet-változás érzékelésében is.³⁷ Karban is megállapítja, hogy az elektrofiziológiai vizsgálatokhoz egészen az utóbbi időig sok növénybiológus szkeptikusan viszonyult, ennek ellenére jelentős fejlődést jósol ennek a kutatási területnek a közeli jövőben.

Régóta foglalkoztatja a biológusokat és a műkedvelő botanikusokat egyaránt, vajon hallanak-e a növények. Maga Darwin is vizsgálta, Francis fia fagottjátéka hatással van-e a fizikai rezgésekre rendkívül érzékeny *Biophytum* leveleinek összecukódására, de ez irányú kísérleteit nem koronázta értékelhető eredmény.³⁸ A hetvenes években több értekezés is napvilágot látott a különböző zenei műfajok növényi életműködésre gyakorolt hatásáról,³⁹ a komoly tudományos bioakusztikai kutatás azonban épp csak most kezdi bontogatni szárnyait. (A bioakusztika alapvetően a különböző ökoszisztémákon belül zajló akusztikus kommunikációt vizsgálja. Kiindulópontja, hogy nagyon sok jelenség magyarázatára nem alkalmas a vizuális megfigyelés: a legprecízebb kamerák sem tudják olyan nagy távolságból követni a különböző fajokat, mint a mikrofonok. A tudományterület módszerei elsődlegesen az ökológiai változások nyomon követését szolgálják, de alkalmasak a növények által kibocsátott hangok regisztrálására és elemzésére is.)⁴⁰ A növények kétségkívül kibocsátanak bizonyos hangokat, amelyeket környezetük bizonyos része jelzésként dekódol, de kérdéses, hogy a növények számára van-e jelentősége ezeknek a hangoknak (előnyt jelent-e számukra, ha a környezetük „megfejtí” a jelzéseket, azaz van-e a növény számára fontos célja a hangkibocsátásnak vagy egyszerűen valamilyen fizikai folyamat velejárója az akusztikus jel), valamint hogy meghallják-e a környezetük felől érkező hangokat. Bizonyos akusztikai jelenségek, mint például a fenyők és tölgyek által aszályos időben kibocsátott ultrahangok,⁴¹ vagy a kukorica gyökerének Gagliano és Mancuso által megfigyelt kattogása⁴² a kutatók egy csoportját annak feltételezésére indíthatják, hogy a növények esetében kiterjedt akusztikus kommunikáció is zajlik – mindössze a minden kétséget kizáró tudományos bizonyítás várat még magára.

³⁷ KARBAN 2015, 28.

³⁸ DARWIN, Francis (ed.): *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*. John Murray, London, 1887. 150., ill. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?keywords=bassoon&pageseq=168&itemID=F1452.1&viewtype=text>

³⁹ LD. TOMPKINS – BIRD 1973, valamint WEINBERGER, P. – GRAEFE U.: The effect of variable-frequency sounds on plant growth. *Canadian Journal of Botany*, Vol 55(1973): 1851–1856.

⁴⁰ WELZ, Adam: Listening to Nature: The Emerging Field of Bioacoustics. *Yale Environment 360*, 5 November 2019. <https://e360.yale.edu/features/listening-to-nature-the-emerging-field-of-bioacoustics>

⁴¹ ZWEIFEL, Roman – ZEUGIN, Fabienne: Ultrasonic Acoustic Emissions in Drought-Stressed Trees – More Than Signals form Cavitation? *New Phytologist*, 179 (2008), no. 4., 1070–1079.

⁴² GAGLIANO, Monica – MANCUSO, Stefano – ROBERT, Daniel: Towards Understanding Plant Bioacoustics. *Trends in Plant Science* 2012 June, 17 (6), 323–325.

Láthattuk, hogy a növények rendkívül összetett módon, és rendkívül széles skálán érzékelik környezetüket és az abban zajló különböző változásokat. Ha nem igyekszünk minden erőnkkel elszakadni a fiziológiai jelenségek antropomorf értelmezésétől, szinte automatikusan adódik az az etikai szempontból sem elhanyagolható kérdés, hogy vajon szenvednek-e a növények? A *The Secret Life of Plants* c. kötet ezen a területen sem maradt hatástalan, hiszen olvasók tízezreivel hitette el, hogy emberi érzelmekkel, a szeretet, a gyűlölet, a harag, az aggodalom, az öröm, a hála, a meglepetés, a szomorúság, a lehangoltság vagy a vidámság érzésének képességével rendelkeznek a növények. A legtöbb komoly kutató számára nem kétséges, hogy az érzelmek átélése és kifejezése evolúciós szempontból a növények számára szükségtelen képesség – jobb megértésükhöz elsősorban alaposabban meg kell ismernünk a rájuk jellemző életfolyamatok sajátosságait ahelyett, hogy a humán életműködésből kölcsönzött, eredeti kontextusokból kimetszett analógiákra támaszkodnánk.

Növényi memória/tanulás

Nem is olyan új keletű feltételezés, hogy a növények képesek az információ kódolására, raktározására és szükség szerinti előhívására. A mechanikai érzékelés kapcsán már szóltunk Lamarck és Desfontaines mimózával végzett kísérleteiről, amelyek századokkal ezelőtt illusztrálták a növények tanulási képességét. Darwin a növények fényérzékenységét kutatva rájött, hogy a fény felé fordulás mértéke és iránya függ a növény (*Phalaris canariensis*) által korábban megtapasztalt fény mennyiségétől.⁴³

Az újabb vizsgálatok megmutatják, hogy a növények nemcsak a fényre, de a szárazság, a szélsőséges hőmérséklet vagy a növényevő szervezetek okozta stresszre, illetve az érintésre is emlékeznek – ráadásul az „emlékek” nemzedékről nemzedékre is öröklődhetnek (ezt a jelenséget takarja a *transzgenerációs memória* kifejezés). A korábbi generációk tapasztalatához az epigenetikus közvetítés révén az utódnövények is képesek visszanyúlni, azaz az utódok fenotípusát az örökölt gének mellett a felmenők által szerzett tapasztalatok is befolyásolják anélkül, hogy a DNS-szekvencia megváltozna. Az epigenetikus változások kutatása az elmúlt évtizedekben vált a modern biológia egyik jelentős fókuszává, és mivel az ilyen típusú transzgenerációs módosulások nagy valószínűséggel nagyobb arányban fordulnak elő a növények életében, mint az állatokéban, a növénybiológia ismét úttörő szerephez juthat ezen a területen.

⁴³ DARWIN 1880.

A terminológiai vita ezt a területet sem hagyja érintetlenül: az ellenzők (PNO) megközelítésében a „memória” vagy „tanulás” a növényekre vonatkoztatva szintén tiltólistára kerül, túlságosan antropomorf jellegénél fogva. Ahogy Mancuso fogalmaz, „amikor agy nélküli növényekről beszélünk, általában speciális kifejezéseket találunk ki: akklimatizáció, kondicionálás stb. Mindegyik kifejezés a tudósok által kiesztelt nyelvi lelemény, csak hogy elkerüljék annak a kényelmes és egyszerű szónak a használatát, hogy »memória«.”⁴⁴

Növényi kommunikáció

A modern növényélettani kutatás azt támasztja alá, hogy a növények egyes részei között, a növények különböző egyedei és fajai között, valamint a növények és környezetük között sokrétű információcsere valósul meg. Ezt az információcsere metaforikus szóhasználattal a növények nyelvhasználatának is nevezhetjük. (Több kutató, köztük például Mancuso és Karban is „szókincsnek” nevezi a növények által kibocsátott jeleket, és feltérképezésükkel ezek „szótárát” szeretné megírni). Ugyanakkor a növényi létmód alapvetően különbözik az ember nyelviségben artikulálódó gondolkodásától, és a növények kommunikációjában a szókincs, a grammatika, szintaxis és textualitás fogalmait is csak igen tág értelmezésben alkalmazhatjuk. Fontos különbséget jelent továbbá az is, hogy az emberi nyelvhasználat alapvetően individuumok közti dialógusokban valósul meg. A növények hálózatos szerveződése azonban egészen más típusú közléseket tesz lehetővé és szükségessé, amelyeket részben nem értünk, részben nem tudunk leírni megfelelően. Nem feledkezhetünk meg ezen kívül arról a jelenségről sem, amelyet Marder a növények heterotemporalitásának nevez, azaz arról az emberitől messzemenően eltérő időiségről, amelyben a növények élete zajlik. Kérdéses továbbá, hogy a növények közt használatos jelrendszer mennyiben lehet szimbolikus jelhasználat (ami a legtöbb hagyományos definíció szerint az emberi nyelv egyik legfontosabb megkülönböztető jegye). Karban szerint a növényi kommunikáció esetében valószínűleg nem beszélhetünk elvont szimbólumokról, mert a jelek a legtöbb esetben közvetlenül kapcsolódnak az őket kiváltó okokhoz.⁴⁵

Mindezek rávilágítanak arra, hogy nézőponttól függetlenül fel kell tennünk a kérdést: vajon a „nyelv/nyelvhasználat” szó megfelelően leírja-e azt a folyamatot, amely a növényi világ kontextusában zajlik, illetve hogy alapvető, kvalitatív különbséget kell-e tennünk a növényi

⁴⁴ MANCUSO, Stefano: *Zöld forradalom. A növények már feltalálták a jövőnket*. Ford. Haász Gabriella. Kossuth Kiadó, Budapest, 2018. 20.

⁴⁵ KARBAN, Richard: The Language of Plant Communication (and How It Compares to Animal Communication). In GAGLIANO, Monica – RYAN, John C. – VIEIRA, Patrícia (eds.): *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2017, 10.

kommunikáció és az emberi és állati kifejezőmódok között. Karban úgy látja, az állati viselkedésben és az állatok kommunikációjának tudománya sok tanulsággal szolgálhat a növényi kommunikáció kutatásának épp csak kialakulófélben lévő tudományterülete számára.⁴⁶

Amint említettük, a növények többféle kódrendszert, többféle „nyelvet” használnak az információk közvetítésére, és ez az információcsere nem korlátozódik az egyes fajok egyedei közötti „párbeszédre”. Amennyiben a növények nyelvéről beszélünk, olyan nyelvfogalmat használunk, amely elsődlegesen nem verbális gyökerű. A *bioszemiotika* a különböző élőlények eltérő jelhasználatának alig egy évszázados múltira visszatekintő tudománya. Inkluzív nyelvfelfogásának értelmében a nyelv nem valamely „légi semmiség” („airy nothing”), hanem a világ továbbvitelére, a *poiesis*re irányuló evolúciós válasz, amely – tudatosságtól függetlenül – minden életformában jelen van,⁴⁷ illetve magában foglalja az egyedek és fajok közötti párbeszéd minden bonyolult formáját, emberi és nem emberi (növényi) megnyilvánulásait egyaránt. A bioszemiotika alapvetése, hogy az élet eredete a szemiózis kezdete. Günther Witzany osztrák tudományfilozófus szerint a bioszemiotika által használt terminusokat a molekuláris és evolúcióbiológia, valamint az ökológia és a genetika is metaforaként használja, abban a meggyőződésben, hogy előbb-utóbb helyettesíthetők lesznek kémiai vagy fizikai leírásokkal.⁴⁸ A fizikai/kémiai és bioszemiotikai leírások közötti áthidalhatatlan különbségek ugyanakkor lehetővé teszik az élő és nem élő közti világos különbségtételt. „Az élő a jelektől való függésben különbözik a nem élőtől” – idézi Howard Pattee-t⁴⁹ Witzany, aki a továbbiakban rámutat, a bioszemiotika alapjaiban változtatja meg a biológiai folyamatok értelmezését, mivel az életfunkciók nem a természeti törvényeknek szigorúan alárendelt fizikai-kémiai állapotváltozásoktól függenek elsődlegesen, hanem legalább olyan fontos szerephez jutnak a sejtek, szövetek, szervek és szervezetek közti kommunikációs és információtovábbítási folyamatok. Ezek sikere vagy sikertelensége dönt a növekedés, a fejlődés, a betegség és a halál kérdésében az összes élőlény esetében.

A növényekre saját fiziológiai és jelhasználati jellemzőkkel rendelkező, autonóm létezőként tekintő értelmezések szerint bioszemiotika egyik megkülönböztetett ága a fitoszemiotika. A fogalom 1981-es bevezetése Martin Krampen nevéhez fűződik,⁵⁰ aki – több más elméletalkotóval párhuzamosan – Jakob von Uexküll (1864–1944) biológus munkásságából

⁴⁶ KARBAN 2017, 17.

⁴⁷ WHEELER, Wendy – DUNKERLEY, Hugh: Introduction. In WHEELER, W. – DUNKERLEY, H. (eds.): *Earthographies: Ecocriticism and Culture. New Formations* 64 (2000), 7–14. [8.]

⁴⁸ WITZANY, Günther: Plant communication from biosemiotic perspective. *Plant Signaling & Behavior*, 1 (2006), 4. 169–178.

⁴⁹ PATTEE, Howard. The physics and metaphysics of biosemiotics. *Journal of Biosemiotics* 2005; 1:281-301.

⁵⁰ KRAMPEN, Martin: Phytosemiotics. *Semiotica*, 36, nos 3-4. (1981): 187–209.

kiindulva feltételezte, hogy a növények látszólagos immobilitásából és eltérő időiségéből származtatott „kényelmes nyugalom” képzete mögött az emberi szem számára láthatatlan, de annál buzgóbb poétikus aktivitás rejtőzik, ami a szemiotika érdeklődésére tarthat számot.

A növényi kommunikáció értelmezésében nemcsak a bioszemiotika hozott újat az elmúlt időszakban, de a magát a fizikai környezet és az irodalom közti kapcsolat feltérképezőjeként meghatározó ökokritikai irányzat is, amely a nyelvet emberen túli valóságként, egy „polivokális” világ egyik szólamaként értelmezi. Az ember szubjektivitás korlátozásain túllépni kívánó ökokritika azokat az érzéki, testi, materiális kifejezésformákat helyezi előtérbe, amelyeket valamilyen formában minden létező használ. A Gagliano–Ryan–Vieira szerkesztőhármassal korábban már említett könyvének előszavában leszögezi: ez az inkluzív nyelvfelfogás feltételezi, hogy készek vagyunk ráhangolódni a szavak nélküli beszédre, a hallás nélküli odafigyelésre egy olyan jövő kedvéért, amelyben velünk együtt más létezők is osztoznak.⁵¹

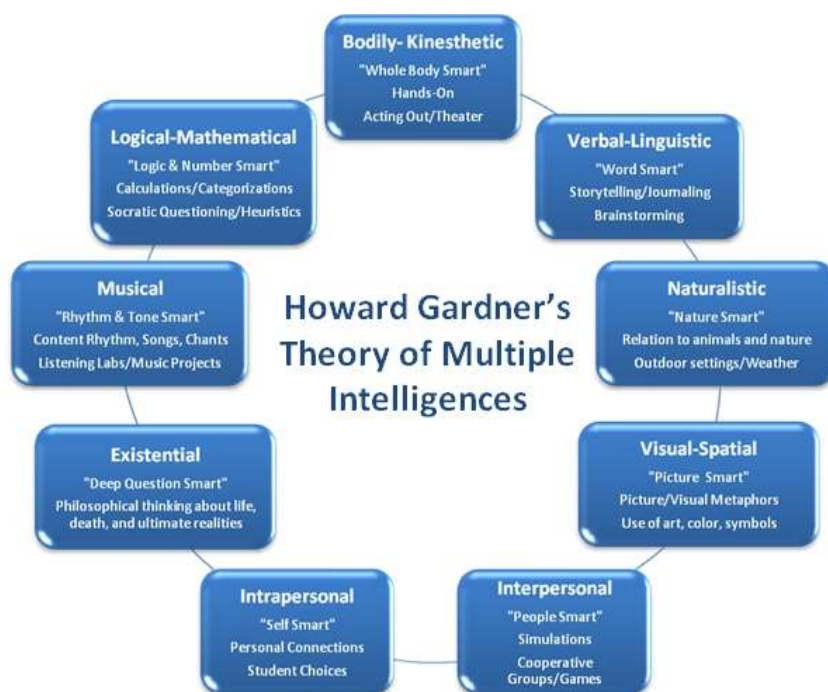
Növényi tudat/növényi intelligencia?

Az elmúlt évtizedek biológiai diskurzusának egyik legélénkebb – máig le nem zárult – vitája a növényi intelligencia kérdése körül bontakozott ki. Ahogy a növényi neurobiológia terminus használata során kirajzolódó nézetkülönbségek kapcsán már utaltunk rá, az intelligencia fogalmának többféle értelmezésével is találkozunk a növényi intelligenciát tételező és tagadó megnyilvánulásokban. A szó a latin ’intellego’ igéből képzett főnév, amelynek jelentésmezőjébe a ’belát’, ’érezkel’, ’észrevesz’, ’felfog’, ’gondol’, ’képzel’, ’megért’, ’megismer’, ’vél’ jelentések egyaránt beletartoznak. Ezek egy része nyilvánvalóan a racionalitás humán értelmezéséhez kötődik, de fontos kiemelni, hogy a különböző jelentésmódok legalább ilyen szorosan kapcsolhatók a szenzuális megismerés, az érzéki tapasztalás bizonyos fajtáihoz is. Az igéből képzett főnév, az intelligencia meghatározásai is hasonló szórást mutatnak, jellemző, hogy nincs olyan definíció, amely széles körben irányadó lenne, a legtöbb szerző a kutatás kívánalmaihoz mérten saját maga fogalmazza meg, hogyan értelmezi aktuálisan az intelligencia fogalmát. Hogy példát is hozunk az intelligencia lehetséges meghatározására, lássunk itt egy viszonylag részletes és átfogó definíciót: „Az intelligencia egy általános mentális képesség, amely magába foglalja a következtetést, a tervezést, a problémamegoldást, absztrakt gondolkodást, komplex gondolatok megértését, a gyors tanulást és a tapasztalatokból tanulás képességét.”⁵²

⁵¹ GAGLIANO–RYAN–VIEIRA 2017, XX.

⁵² LÁNYINÉ Engelmayer Ágnes: *Intellektuális képességzavar és pszichés fejlődés*. Medicina Kiadó, Budapest, 2012. 108.

A korábbiakban láthattuk, a növények esetében „mentális” képességekről legfeljebb metaforikus értelemben beszélhetünk, ugyanakkor számos olyan jelenség megfigyelhető, amely a következtetés, a tervezés, a problémamegoldás, a gyors tanulás és a memóriából előhívott emlékek (tapasztalatok) aktiválásának képességét igazolják. A humán intelligenciával kapcsolatos kutatásokban a fogalom jelentésének bővítésére irányuló igényeket jelzi Howard Gardner 1983-ban publikált (népszerű, ám sokat vitatott) elmélete,⁵³ amely szerint az intelligencia kevésbé tekinthető egy egységes képességnek, hanem különböző „modalitásai” vannak. Ezek közül Gardner eredetileg hetet különböztetett meg, majd későbbi műveiben még hárommal gazdagodott a lista. Ezek a modalitások a nyelvi-lingvisztikai, a logikai-matematikai, a vizuális-téri, testi-kinesztéziás, az interperszonális, az intraperszonális, a zenei-ritmikai, valamint a természeti, spirituális-egzisztenciális és a tanító-pedagógiai intelligenciátípusoknak felelnek meg. Noha a kritikusok szerint Gardner tetszetős elméletét nem sikerült meggyőző tudományos érvekkel alátámasztani,⁵⁴ az intelligencia egymással laza kapcsolatban álló modalitásainak feltételezése egy olyan irány, amely az intelligencia részének tekinti a nem tipikusan humán, a reflektált racionalitáson és a szimbolikus jelhasználaton kívül eső döntéshozatali mechanizmusokat.



3. ábra. Howard Gardner: A többszörös intelligencia. Forrás: commons.wikimedia.org

⁵³ GARDNER, Howard: *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Basic Books, New York, 1983.

⁵⁴ MC GREAL, Scott A.: *The Illusory Theory of Multiple Intelligences*. [The Illusory Theory of Multiple Intelligences | Psychology Today](#). (Megtekintés: 2020. dec.)

A növényi intelligencia egyik legismertebb szószólója Stefano Mancuso, aki a növények intelligenciájának meghatározására egy megfelelően tág definícióval szolgál: „az intelligencia a problémamegoldó képességet jelenti”.⁵⁵ Valamivel részletesebb Yiannis Manetas meghatározása, ő az intelligenciát az információ összegyűjtésének, rendszerezésének és felidézésének különböző döntésekben megnyilvánuló képességeként értékeli, ami ahhoz szükséges, hogy az adott egyed/faj életminősége javuljon, illetve növelje a túlélési és hosszú távú fennmaradási esélyeit. Ebben az értelemben – és ebben mindkét szerző egyetért – az intelligencia minden élő szervezetre jellemző.⁵⁶ Mancuso érvelése szerint a növények – a földön legerjedtebb életforma képviselői – kivételesen jó eredményeket mondhatnak magukénak a fennmaradásért folytatott evolúciós versenyben.⁵⁷ Eltérő felépítésükből és helyhez kötött életmódjukból adódóan azonban az állatokétól teljesen eltérő, kimondottan bonyolult stratégiákat dolgoztak ki a felmerülő nehézségek leküzdésére. Míg az állatok jellemző módon a gyors helyváltoztatás képességét alkalmazva elmenekülnek a problémák elől, a növényeknek minden alkalommal specifikus, adekvát és a növénykolónia egésze számára megfelelő (ha úgy tetszik: közösségi) válaszokat kell adniuk a kedvező vagy kedvezőtlen környezeti ingerekre.

A növényi intelligencia sajátosságainak összegzése során Mancuso egy további lehetséges analógiára is rámutat, mikor felveti a bizonyos állatkolóniák vagy rovarrajok viselkedésében megnyilvánuló kollektív intelligencia (raj-intelligencia, angolul *swarm intelligence*) fogalmának adaptálhatóságát. Mancuso így ír: „Kiderült, hogy a gyökérszelvény felépítése és a módszer, ahogy feltérképezi a talajt és kihasználja annak forrásait, nagy pontossággal leírható a rajként viselkedő állatok modelljével. Ebből következik, hogy a rovarrajok tanulmányozásában alkalmazott szempontok a növények esetében is használhatók.”⁵⁸ A raj-intelligencia egyik fontos tulajdonsága, hogy nincs központi irányítási rendszer, az egyenrangú résztvevők információcseréje, végül pedig a legtöbb támogatóval rendelkező döntési opció határozza meg a közösség működésének következő lépéseit.⁵⁹ Mancuso másutt is hajlamos egy-egy

⁵⁵ MANCUSO–VIOLA 2015, 124.

⁵⁶ „Ha az intelligenciát problémamegoldó képességként fogjuk fel, akkor nem lehetséges olyan mesterséges küszöb felállítása, ami felett megjelenik az intelligencia, alatta pedig olyan lények vannak, amelyek automatikus módon reagálnak a környezeti hatásokra.” MANCUSO–VIOLA 2015, 128.

⁵⁷ A Föld biomaszájának több mint 99%-át a fitomassza adja – ld. MANCUSO–VIOLA 2015, 122., ill. MANETAS 2012, 8.

⁵⁸ Mancuso 2018, 141., ill. BALUŠKA, F. – LEV-YADUN, S. – MANCUSO, S.: Swarm intelligence in plant roots. *Trends in Ecology and Evolution*, 25 (2010), 12, 682–683.

⁵⁹ A növényi intelligencia és az állatok bizonyos csoportjainak raj-intelligenciája közötti párhuzamok megvilágító erejük lehetnek bizonyos kérdésekben, ugyanakkor – ahogy azt a kritikusok kiemelik – az analógia több ponton hibás. A rajok tagjai szabadon mozoghatnak, míg a növények különböző sejtjei nem válnak le egymásról, továbbá a növényi egységek között nem alakulnak ki olyan genetikai érdekellentétek, mint például egy méhrajban a királynő

növényélettani jelenségből messzemenő (az emberi társadalmak működésének kritikáját megszóllató vagy azok kívánatos működésére vonatkoztatott) következtetéseket levonni, e helyt például igen rövid úton eljut odáig, hogy az állati és növényi kolóniák kollektív intelligenciájának megnyilvánulási formáit az emberi társadalmak demokratikus intézményeinek természeti előképeiként azonosítsa. „Az a tény, hogy ahol csoportok vannak, ott hasonló rendszerek fejlődnek ki, olyan általános szerveződési elvek létezéséről tanúskodik, amelyek a csoportokat *intelligensebbekké teszik az őket alkotó egyedeknél.*”⁶⁰ Lelesültségében Mancuso odáig jut, hogy a legapróbb kétely felmerülése nélkül képes letenni a voksát a természetben működő horizontális, rugalmas, hálózatos szerveződési és döntéshozatali rendszerek primátusa mellett. A centralizált, hierarchikus állati/emberi társadalomszervezési modellek ezzel szemben merev, nehézkes és mindenfajta innovációnak erőteljesen ellenálló struktúrákként tűnnek fel, amelyek megértek a bukásra.⁶¹ Noha a növényi intelligencia és a kollektív intelligencia egyéb formáinak további tanulmányozása bizonytalán ad még termékeny támpontokat társadalmaink diszfunkcionális működésének feltárásához is, valószínűleg nem árt, ha megőrizzük érdeklődésünk nyitottságát minden olyan (akár hierarchikus, akár horizontális) modell iránt, amely a természetben sokszor egyidejűleg és egymást támogatva működik.

Növényi intelligencia és mesterséges intelligencia – a jövő fitorobotjai

A növények környezetükhöz való viszonyának kérdéseit boncolgatva a kutatók jelentős része számára hamar világossá vált, hogy olyan intelligens viselkedésformákkal állnak szemben, amelyeknek működési mechanizmusai, döntéshozatali módszereinek belső logikája emberi gondolkodásunk hagyományaira támaszkodva jószerivel követhetetlenek, mégis kiegyensúlyozottan jól teljesítenek az erőforrásokért és a túlélésért folytatott evolúciós versengésben. Ebből az alapvetésből kiindulva izmosodhat meg az a remény, hogy a megfigyelés és értelmezés új útjainak feltérképezése olyan belátásokhoz segíthet bennünket, amelyek az ember által okozott ökológiai válság leküzdésében, illetve az emberi társadalmak válságjelenségeinek kezelésében is talán hasznosnak bizonyulhatnak.

(más rajok hímeinek örökítőanyagát is összegyűjtő) megtermékenyülésének folyamatában. A növények esetében legfeljebb az egyes részek erőforrásokért folytatott versengéséről beszélhetünk, amelyek „fiziológiai” konfliktusoknak tekinthetők. Ld. MORITZ, R. F. A.: *The Dark Side of the Hive.: The Evolution of the Imperfect Honey Bee.* Oxford University Press, 2018.

⁶⁰ MANCUSO 2018, 149.

⁶¹ Mancuso kiáltvány szerű megfogalmazásában: „A jövőnek a növényi szerveződés mintájára kell épülnie! A társadalmaknak, amelyek a múltban a merev munkamegosztás és hierarchikus struktúrák révén fejlődtek, decentralizálnak kell lenniük, és a döntési jog szempontjából piramisszerkezet helyett horizontális kiterjedésű hálóká kell rendeződniük.” MANCUSO 2018, 159.

Ennek a fejlődésnek az egyik ága a mesterséges intelligencia és a biológiai intelligencia hibrid rendszerekben megvalósított összekapcsolása. Ez a szemlélet a természetben előforduló problémamegoldó modelleket hozza közös nevezőre a modern technológia kínálta lehetőségekkel, mégpedig a *bioinspiráció* révén (a sugalmazott jelleg egyúttal azt is nyomatékosítja, hogy noha működtetni tudjuk, nem mindig értjük minden elemében ezeket a modelleket). Míg a természet által inspirált technológiai megoldások forrását korábban sokkal inkább az állatok viselkedésének megfigyelése jelentette, az utóbbi évtizedekben határozott irányváltás mutatkozott meg a robotikai érdeklődésben, mégpedig a növények javára. A növényeket moduláris szerkezetük, kolónia-jellegű felépítésük és hálózatos intelligenciájuk természetes környezetükben is bámulatos mutatóvagyokra teszi képessé, a folyamatosan fejlődő technológiával összekapcsolva pedig a jövőben nagy valószínűséggel adhatunk sokkal differenciáltabb válaszokat számos égető kérdésre, többek közt a talaj, a víz, a levegő állapotromlásával összefüggő környezeti problémák jelentős hányadára.

Prudence Gibson, a sydney-i egyetem kutatója *The Plant Contract* c., a kortárs művészetek és az általuk újrafelfedezett növények kapcsolatát elemző könyvében külön fejezetet szentel a „robotanika” és az esztétika kapcsolatának.⁶² Megállapítja, hogy a múltban a növényeket és a technológiát is pusztán használati értéke határozta meg, ma, a harmadik médiaforradalom korában azonban már tudomásul kell vennünk, hogy a technológia, a természet és a humanitás nem különül el. Ennek értelmében a növényekre és a technológiára is alkotó szubjektumokként, nem pedig közömbös, érdek nélküli tárgyakként kell tekintenünk.⁶³ Gibson meglátása szerint lassú haldoklás vár ránk, ha kitartunk természet és kultúra konzekvens szétválasztása mellett. A robotanika megoldást jelenthet e halálos szeparáció feloldására, mivel egy eredendően hibrid lényt hoz létre, ugyanakkor kérdéseink számának szaporodására is számíthatunk: ha az embert és a természetet is művi úton módosítjuk, milyen kapcsolat jöhet majd létre közöttük? Mi fejlődik a robotanika által létrehozott hibridek révén, az ember, a természet, esetleg mindkettő – vagy egyik sem?

⁶² GIBSON, Prudence: *The Plant Contract: Art's return to Vegetal Life*. Brill, Leiden – Boston, 2018.

⁶³ GIBSON 2018, 67.

3. Növényi lét a filozófiában

3.1. A hasonlóság és a másság aspektusai az ember–növény viszonyban

Ahogy a bevezetőben szoltunk már róla, az embert több szempontból is ambivalens viszony fűzi a növényekhez. Egyrészt a növényvilág teremti meg az emberi élet alapvető feltételeit, a belélegezhető levegőt, a táplálékot, a talajt, a különböző tevékenységekhez felhasznált energia jelentős részét, illetve az ezen tevékenységek során igénybe vett alapanyagok nagy hányadát is a növényi működésnek köszönhetjük. Közvetlenebbül nem is érinthetné saját jól-létünket a környezetünkben élő növények jól-léte. E közvetlenség ellenére azonban mindmáig alapvetően más, idegen és talányos lényekként tekintünk rájuk. Noha genetikai állományunkban a növényekkel is meglepően nagymértékű (mintegy 60%-os) egyezést mutatunk, a növény- és állatvilág mintegy 500 millió évvel ezelőtti szétválásával teljesen eltérő evolúciós irányba kezdtünk fejlődni. A növények a fotoszintézis képességének köszönhetően autotróf életmódot folytatnak (szerves anyagaik felépítéséhez a nap energiáját és a légköri CO₂-t hasznosítják), a heterotróf szervezetek ezzel szemben a növények elfogyasztásával jutnak energiához. A növények szesszilis, azaz helyhez kötött életmódra rendezkedtek be, míg az állatokat a helyváltoztatás képessége jellemzi. A környezeti állapotváltozásokra különböző módon reagálnak, az állatok elsődleges válasza a helyváltoztatás, a menekülés, a migráció, a növények ezzel szemben helyben, sokszor saját tulajdonságaik, viselkedésük, testméretük, alakjuk, anyagcseréjük változtatásával igyekeznek megfelelni az őket érintő környezeti kihívásoknak (a növényélettan ezt nevezi *fenotípusos plaszticitásnak*).

Ugyancsak fontos különbséget jelent az eltérő testfelépítés. A növényi test moduláris szerkezetű, osztható, nincs olyan része, amely a központi irányítás szerveként működne, a viselkedést sok kis hálózati csomópont összeadó döntése szabályozza. A moduláris testfelépítésből adódóan azt is nehéz pontosan körülírni, hol húzódnak a növényi egyed határai – egyedek helyett leginkább kolóniákról beszélhetünk. A növény nem egy centrum köré szerveződő, környezetétől élesen elhatárolódó egység, a ránézésre jól elkülöníthető nagyobb növényi szervezetek, pl. fák is sokkal jobban hasonlítanak olyan szuperorganizmusokhoz, mint a rovarkolóniák vagy rovarrajok. Az állatok ezzel szemben általában egyedként léteznek, szerveik az egyes részfeladatoknak megfelelően maximálisan specializálódtak, az állat különböző funkcionális egységei az életműködés folytatásához többnyire nem nélkülözhetők. Növények és állatok eltérően viszonyulnak az időiséghez – noha mindkét életformát meghatározza a nap- és

évszakok periodikus váltakozása –, nem azonos módon telik számukra az idő. Az előző fejezetben láthattuk, a növények érzékelése sem egyes szervekhez kötődik, illetve lényegesen több csatornán kommunikálnak egymással és a környezetükkel.

A növényi világ az ember számára egyszerre vonzó és taszító. Idegensége, alapvető mássága, talányos kódjai egyszerre jelentenek kihívást és keltenek szorongást – az élet lényegét szeretnénk megérteni, tudni szeretnénk, mi zajlik körülöttünk és bennünk, ugyanakkor aggodalommal tölt el bennünket, hogy sokat csiszolt fogalmaink és egyre finomabb különbségeket feltáró módszereink ellenére sem beszélhetünk valódi áttörésről – a növények kitartóan őrzik másságukat. Erről a kettősségről tanúskodnak a huszadik század végén egymással párhuzamosan megjelenő biofóbia- és biofília-elméletek. A biofóbia esetében a természettől való félelem a természet leigázására indít, a természetten való uralkodás pedig – az ördögi kört bezárva – legitimálja a természet megvetését.⁶⁴ A biofília-hipotézis ezzel ellentétben amellet foglal állást, hogy az ember genetikailag meghatározott módon, ösztönösen és nem utolsó sorban szeretettel vonzódik az élet egyéb formáihoz,⁶⁵ így minden más élőlényhez is, illetve fizikai és mentális jól-létéhez elengedhetetlenül szükséges a természeti ingerek sokfélesége.

Dorion Sagan és Lynn Margulis érzékeny kísérletet tesz a két, első látásra egymásnak ellentmondó elmélet integrálására.⁶⁶ Érvelésük értelmében nem indulhatunk ki az élet szeretetének, a más fajok iránt táplált állandó és változatlan szeretetnek valamiféle leegyszerűsített használatából, hiszen az egyéb életformákkal szemben tanúsított érzelmeink palettája igen széles, változékony és összetett. Bizonyos fajok mintegy „gombnyomásra” váltanak ki érzelmi reakciókat: undort keltenek (férgek, fertőző baktériumok), gondoskodásra indítanak (kismacskák, kölyökkutyák), elborzasztanak (kígyók, pókok), csodálata készítenek (tigrisek), jó érzéssel töltenek el (virágok, az esőillatot okozó aktinobaktériumok, az erdők) vagy felkeltik vágyakozásunkat/irigykedésünket (repülő madarak). A szerzőpáros szerint a biofília fogalma nem írja le megfelelően az élőlényekkel kapcsolatos pozitív és negatív érzelmeinket, illetve a köztük helyet foglaló sokféle lehetséges átmenetet. Ezért a biofília és a biofóbia jelenségeit egyaránt magában foglaló *prototaxis* terminus használatát szorgalmazzák,⁶⁷ amely „egy sejt vagy szervezet vele született hajlama, hogy meghatározott módon reagáljon egy másik

⁶⁴ ORR, David: *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington D.C., Island Press, 1994.

⁶⁵ WILSON, Edward O.: *Biophilia: The Human Bond with Other Species*. Harvard University Press, 1984.

⁶⁶ SAGAN, Dorion – MARGULIS, Lynn: God, Gaia, and Biophilya. In KELLERT, Stephen R. – WILSON, Edward O.: *The Biophilya Hypothesis*. Washington D.C., Island Press, 1993. 345–364.

⁶⁷ A fogalmat a huszadik század első felében vezeti be Ivan E. Wallin a szimbiózis vizsgálata során. Wallin úgy véli, a szimbiózis és a parazitizmus egyazon biológia elv, a prototaxis két különböző megnyilvánulása.

sejtre vagy szervezetre”.⁶⁸ Ebben a tekintetben a biofília és biofóbiai jelenségei a globális prototaxis különböző aspektusaiént válnak értelmezhetővé.

Közünk van egymáshoz – akár szenvedélyesen tagadjuk, akár rajongva hirdetjük. Ahogy a későbbiekben látni fogjuk, ez a viszony mindig is foglalkoztatta a növényi lét sajátosságaira érzékeny gondolkodókat, de sosem állt az ontológiai és etikai érdeklődés középpontjában – érdekes adalékként, meglepő illusztrációként bukkant fel legfeljebb. Mivel azonban a körülöttünk lévő világot úgy alakítottuk át, hogy az egyéb létezőkkel szemben mutatott érzéketlen és átgondolatlan bánásmódnak köszönhetően saját fennmaradásunkat is veszélybe sodortuk, nem kerülhetjük el a szembenézést, a szemléletváltást és a nem emberi létezőkhöz fűződő kapcsolataink újrateremtését. Ennek a belátásnak köszönhető a kortárs filozófia növények iránti fokozott érdeklődése is. Amennyiben érzékennyé tudunk válni a nem emberi, az abrami kifejezéssel „több-mint-emberi” létezés sajátunktól eltérő térbeli és időbeli ritmusára, nagy formáira és finom rezdüléseire, jobb eséllyel tekinthetünk az ökológiai krízis tükrében feltűnő fenyegető alternatívákkal szemben egy támogató sokféleségben megélt, lehetőségekben gazdagodó közös jövő elébe.

3.2. Növények az antik filozófiában

Az antik filozófia az i. e. ötödik századi görög természetfilozófia kialakulásával kezd az emberről az isteni rend összefüggései helyett a természet rendjének összefüggéseiben gondolkodni. A természet rendje ugyanakkor nem csupán a dolgok fizikai rendjét, hanem az élet univerzális rendjét is jelentette. Az ekkor kialakuló új emberkép a lélekkel rendelkező kozmosz egészéhez való viszonyulásában nyert értelmet. Az igazat, a szépet és a jót felfogni képes értelmes, anyagtalan, változatlan és örök lélek különböztette meg az embert a természettől (azon belül is elsősorban az állatoktól), és ez tette részben hasonlónak az istenekhez. Platón *Államában* a lélek hármas felosztásával találkozunk: a gondolkodás, az indulat és a vágyakozás lélekrészeivel (*logisztikon, thymoeidesz, epithymetikon*; 439d).⁶⁹ Ez a felosztás a különböző testrészekhez rendelődik hozzá, a fejhez, a mellkashoz és az altesthez, amelyben ezek hierarchiája is jól tükröződik, és évszázadokra meghatározza például az erényekkel kapcsolatos képzeteket. A morális rangsorban legalsó, vágyakozó lélekrész meggregulázása a másik kettő feladata:

⁶⁸ Sagan és Margulis idézi Wallint. Az eredeti szöveghelyet ld.: WALLIN, Ivan Emmanuel: *Symbiöticizm és az eredetiség*. Baltimore, The Willams & Wilkins Company, 1927. 58.

⁶⁹ PLATÓN: *Állam*. Ford. Szabó Miklós. *Platón összes művei II*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

„E kettő [...] aztán élére áll majd a vágyakozó résznek, amely persze mindegyikünk lelkében a legnagyobb helyet foglalja el, s amely természeténél fogva anyagiakban a legtelhetlenebb, s vigyáz rá, nehogy az úgynevezett testi gyönyöröktől eltelve, túlságosan nagygyá és erőssé legyen.” (442a-b)

A hármas hierarchia a platóni értelmezésben az ember és az ember felépítésével analóg állam helyes, a természet rendjének megfelelő tagolódása. A harmadik lélekrész az ideális államban a parasztlak rétegének felel meg, az ember vonatkozásában pedig több helyen az állatokhoz társított negatív tulajdonságokkal (mohósággal, vadsággal, erőszakossággal) kerül párhuzamba.

Platón *Államában* nem esik explicit módon szó a növényekről, a vágyakozó lélekrészre vonatkozó fejtegetések azonban legközelebb a növények kapcsán bukkannak fel a *Timaiosz* c. késői dialógusban.⁷⁰ Timaiosz aprólékosan kifejti, hogyan formálták meg a teremtett istenek a halandó emberi testet, majd milyen megoldást kerestek a test természeti erőinek való kiszolgáltatottságának mérséklésére: a táplálását.

„Miután a halandó élőlény összes részei és tagjai összenőttek, s életét szükségképpen tűznek és levegőnek kitéve kellett töltenie, így pedig ezek által feloldva és felemészítve elpusztult volna: segítséget gondoltak ki számára az istenek. Az emberi természettel rokon alkatot plántáltak, más tulajdonságokkal és érzékeléssel látva el, úgyhogy másik élőlény legyen. Ezek most szelíd fák, növények és magvak, amelyek a földművelés által tenyésztve meg vannak szelídítve számunkra. Hajdan azonban csak vad fajtáik voltak meg, melyek régebbiek a szelídeknel.

Minden, aminek csak része van az életben, joggal és helyesen nevezhető élőlénynek. A most említett fajta a lélek harmadik fajtájában részes, melyről elmondtuk, hogy a rekeszizom és a köldök között székel; véleményben, meggondolásban és észben nincs semmi része, csupán kellemes és fájdalmas érzetekben és a vágyakban. Minden benyomást folyton elszenved, de alkata természettől fogva nem engedi meg, hogy önmagában, önmaga körül forogjon, elhárítsa a kívülről jövő mozgást, saját mozgásával éljen, észrevegyen valamit a maga állapotából és azon elmélkedjék. Ezért él ugyan s nem más, mint élőlény, de egy helyben marad, és szilárdan le van gyökerezve, mert az önmozgástól meg van fosztva.” (76a–77c)

A szövegrészletnek elsődleges célja a dialóguson belül ugyan nem a növényi lét precíz leírása, mégis nagyon sok olyan részlet derül ki ennek a létformának az értelmezésével kapcsolatban, amelyről a platóni szövegtörzson belül kizárólag itt szerezhetünk tudomást. (A nyugati kultúra és a növényi lélek viszonyát bemutató monográfiájában Werner Ingensiep szerint a dialógus e szakasza a nyugati gondolkodás történetének első olyan összefüggő szövege, amely a

⁷⁰ PLATÓN: Timaiosz. Ford. Kövendi Dénes. *Platón összes művei III.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

növényi lélek mint olyan kérdéseivel foglalkozik.)⁷¹ A platóni leírás értelmében a növény alakában az emberi természettel rokon, azonban más tulajdonságokkal és más típusú érzékeléssel rendelkezik (csak a kellemes és fájdalmas érzetek megkülönböztetésére, illetve a vágyakozásra képes). Minden kétséget kizáróan élőlény, mégpedig olyan egyedülálló fajta, amelyik csak egyetlen lélekrésszel, a harmadik típusú, vágyakozó lélekfajtaival rendelkezik, az értelem és a helyváltoztatás képességének hiánya miatt pedig nem képes önmagára reflektálni. Feladata, hogy biztosítsa a sebezhető ember támogatását, és táplálékul szolgáljon neki. Egyfelől tehát elvitathatatlanul része az élők világának, más tekintetben azonban az összes többi élőlényvel ellentétben nem rendelkezik sem értelemmel, sem halhatatlan lélekkel. A növényeknek a kozmikus rend nagy egészében betöltött szerepéről hosszabban értekező Herner Máté arra a megállapításra jut, hogy a növények – az élőlények egyetlen értelemmel nem rendelkező fajtájaként – ugyan lehetővé tennék, hogy Timaiosz részletesen kifejtse a lélek és az értelem közti összefüggés jellemzőit, erre mégsem kerül sor, és a szövegből levezethető lehetséges interpretációk egyike sem alkot spekulatív elemek beillesztése nélkül összefüggő rendszert.⁷²

Más platóni szöveghelyeket is számba véve Ingensiep rámutat,⁷³ fontos jellemzője a növényeknek, hogy nem vesznek részt a többi élőlény reinkarnációjának körforgásában, ennek pedig éppenséggel a növények tápláló funkciójában találhatjuk az okát: ha a vétségek végső büntetéseképpen növény formájában születne újjá a lélek, nem kerülhetné el, hogy felfalják. Az állati testben reinkarnálódott lelkek számára kiutat jelenthet a vegetarianizmus, ám a növényi testbe zárt lelkek számára nem lenne menekvés, elfogyasztásukkal az ember tragikus vétsége elkerülhetetlenné válna.⁷⁴ Az emberi lélek növényi reinkarnálódása ellen szól emellett az is, hogy az értelmet (*noosz*) eleve nélkülöző lélek állandó helyhez kötöttségre és passzivitásra ítélve elvileg sem szabadulhatna ki ebből a fixáltságból.

A *Timaiosz* befejező szakasza így ábrázolja a mindenséget:

„Mert halandó és halhatatlan élőlényeket befogadva és velük megtelve, megszületett a világrend, mint látható élőlény, mely a látható lényeket magában foglalja: képmása a gondolatbeli élőlénynek, érzékelhető isten, a legnagyobb és legjobb, legszebb és legtökéletesebb, egyetlen egyszülött világunk.” (92c)

⁷¹ INGENSIEP, Werner: *Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2001. 29.

⁷² HERNER Máté: A növények titkos élete – A ἔτερον ζῷον helye és szerepe a Timaiosz élő világában. *Elpis*, XI. évf. (2018), 1. sz.

⁷³ Ilyenek pl. a *Phaidon*, a *Politeia*, ill. a *Phaidrosz*

⁷⁴ INGENSIEP 2001, 33.

Láthatjuk, hogy a kozmoszról rajzolt platóni képben még minden élőlény, köztük a növények is részei az élőlények nagy közösségének, az univerzális élőlénynek, és a teremtés folyamatában is rendelkeznek a határozott hellyel és szereppel. Ingensiep megítélése szerint ezzel együtt a világlélek csak csekély mértékben sugárzik ki a növényi lélekre, és az is homályban marad, milyen alapvető ontológiai kapcsolat fűzi a növényeket az egészhez.⁷⁵

Noha a *Timaios*-ban megjelenő növényekkel kapcsolatos platóni, a növényeket érző lényeknek tekintő koncepció hatása az újplatonista filozófián keresztül egészen az újkorig éreztette hatását, a növények nyugati filozófiai megítélését döntő módon Arisztotelész gondolatai formálták nagyon sokáig – Michael Marder meglátása szerint különösen azokban a filozófiai irányzatokban hullottak igazán termékeny talajra Arisztotelész gondolatai, amelyek a növényi lét metafizikai aspektusaitól mindenestül szabadulni igyekeztek.⁷⁶ Az i.e. 4. századi filozófus fennmaradt művei közül a növényi lélekről legrészletesebben a *De anima* c. munka értekezik.

„A léleknek említett képességei, mint mondtuk, némely élőben mind megvannak, másokban csak egy részük, némelyikben meg csak egyetlenegy. Az említett képességek ezek: táplálkozó-, törekvő-, érzékelő-, helyváltoztató, mozgást végző, gondolkodóképesség. A növényekben csak a táplálkozó van meg, más élőben ez is és az érzékelőképesség is. Ha pedig az érzékelés megvan benne, akkor törekvőképessége is lesz: a törekvés ugyanis vágy, indulat és kívánság.”⁷⁷

A legelső lélekrész a tápláló lélek (*ψυχική θρεπτική*) tevékenységében nyilatkozik meg az életet ösztönző alapvető erőként az élet legalacsonyabb fokán. A tápláló erő a lélek első és legáltalánosabb képessége, tulajdonképpen az élet alapja. A tápláló lélek teszi lehetővé az élőlények fennmaradását, növekedését és szaporodását – ilyen módon a növényeknél egy elsődlegesen biológiai-funkcionális lélekről beszélhetünk csak, ez a lélekfajta azonban, ahogy azt Arisztotelész a lélek általános definíciójával kapcsolatos nehézségek kapcsán írja, minden létezőben megtalálható.⁷⁸

A növények tehát rendelkeznek a legalacsonyabb rendű lélekfajtaival, ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést, vajon teljes értékű léleknek tekinthetjük-e a pusztán tápláló/vegetatív funkciókat mozgó lelket, különösen, hogy az egyik legtömörebb arisztotelészi meghatározás szerint a lélek „az állati lét alapja” (*ἀρκέ τον ζῶον*, 402a8). Úgy tűnik, az arisztotelészi hierarchiában a lélek a maga teljes valójában az állatokhoz tartozik, a növények lelkét leginkább

⁷⁵ INGENSIEP 2001, 34–35.

⁷⁶ MARDER 2013, i.m. 22.

⁷⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Lélekfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 59.

⁷⁸ „A mértani idomokkal és a lélekkel hasonló a helyzet. A sorban utána következőben ugyanis [...] potenciálisan megvan a korábbi, például a négyszögben a háromszög és az érzékelőképességben a táplálkozóképesség.” ARISZTOTELÉSZ 1988, 61.

a hiány és a tökéletlenség fogalmaival írhatjuk körül. A növények olyan élőek, amelyek nem osztoznak a mozgás és az érzékelés képességében (410b23–24) – hiányos állatok. Nehéz azonban feloldani azt az ellentmondást, amely abból rajzolódik ki, hogy az állatok érzékelési képességüknél fogva tekintendők élőlénynek (*ζῷον*; 413b2–4), a növényekről viszont – érzékelési képesség híján – csak annyit mondhatunk, különböznek a nem élőktől (*ζῆν*; 'élni látszanak'). Ez a fogalmi bizonytalanság Ingensiep szerint a létezők lelki lépcsőfokainak arisztotelészi beosztásában válik valamelyest tisztázhatóvá.

Láthatjuk, hogy a növényi létezés és lélek platóni fogalmához képest egy sokkal redukáltabb, sokkal funkcionálisabb lélekfogalommal találkozunk Arisztotelésznél. A növényi lélek e koncepciója a későbbiekben mint a vegetatív működés elve vonul végig a középkoron egész az újkori gondolkodásig, hogy aztán – feloldódva az életerő, a *vis vitalis* fogalmában – jó időre el is tűnjék a filozófiai gondolkodásból. Új lehetőségeket csak a posztmetafizikai értelmezés kezd keresni benne, mégpedig annak köszönhetően, hogy a növényi lélekben a lélek végletekig egyszerűsített, nem emberi és nem állati összetevőitől megfosztott modalitásaként mutatkozik meg, olyan értelemadó forrásként, amely nem antropocentrikus, mégis ontológiailag eleven.⁷⁹

3.3. Karteziánus megközelítés: a növények mint automaták

A tizenhetedik századra az élet platóni és arisztotelészi alapvetéseken nyugvó metafizikai-esszencialista fogalma olyan mértékben erodálódott, hogy Descartes a természeti életet pusztán cél nélküli kölcsönhatások eredményének, az élő organizmust pedig véletlenszerű együttállások testi összességének tekintette. A karteziánus felfogás értelmében az élet irányításáért nem valamilyen belső mozgás vagy erő volt felelős, hanem egy külső mozgató által működtetett idegen erő.

A vegetatív lélek kérdéseinek alaphangsúlya már a skolasztika idején – részint az arab medicina és alkímia európai ismertté válásának köszönhetően – áttevődött a növények fiziológiai tulajdonságainak vizsgálatára, így a mechanisztikus megközelítés széles körű elterjedésének nem maradt különösebb akadálya a tizenhetedik századra. A heves viták ellenére általánosan elfogadott nézetté vált, hogy az állatok automatákként működnek – az automata-elv kiterjesztése az egyébként is alacsonyabb rendű növényekre nem ütközött tehát különösebb nehézségbe.

⁷⁹ MARDER 2013, 22.

Mindennek ellenére a növényi érzékenységgel kapcsolatos vizsgálatok épp ebben az időszakban nyertek új lendületet, ahogy Ingensiep monográfiájából is kiderül, többek közt a növényeken végzett mikroszkópos anatómiai megfigyeléseknek, illetve a zoofiták működése körül felizzó tudományos vitának köszönhetően, nem utolsósorban pedig az Újvilágból frissen importált *Mimosa pudica* sajátos viselkedése (azaz a növényi érzőképeség kérdésének újrafelvetése) kapcsán kialakuló széleskörű botanikai lelkesültség következtében.⁸⁰

3.4. A fenomenológia új belátásainak lehetséges öko-filozófiai konzekvenciái: a növényi lét lehetséges helye Merleau-Ponty, Heidegger és Lévinas fenomenológiájában

A huszadik század legelső éveiben jelent meg Edmund Husserl (1859–1939) *Logikai vizsgálódások* c. kétkötetes munkája, amely új utakat nyitott meg az újkori tudatfelfogás kritikája előtt. Husserl fenomenológiája szakít a hagyományos, galilei-i és descartes-i gyökerekig visszavezethető modern valóságértelmezéssel, mégpedig abban a tekintetben, hogy megkérdőjelezi a kizárólagos, minden elemében meghatározható, objektív valóságot. Az empirikus megismerés lehetőségét kétségbe vonó fenomenológiai megismerésre jellemző, hogy nem feltételez matematikai és oksági viszonyok összefüggéseibe helyezett tárgyakkól álló objektív valóságot, hanem a világot mint tapasztalatot értelmezi, a világ léte az azt konstituáló élettevékenységből fakad.

A fenomenológia feladata egy olyan tudományosság megteremtése, amely a közvetlenül érzett, megélt tapasztalat talajából táplálkozik, vissza kell tehát térni az érzéki világhoz, amely a tudományos világ alapját alkotja. Az érzékelő test viszonyát az érzékelt testhez a fenomenológia *intencionális* viszonyként írja le, ahogy Ullmann Tamás elemzésében olvashatjuk: „az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező »valami« egymásra vonatkozása: szubjektum és tárgy ugyanis nem előzi meg a viszonyt, hanem a szubjektum mindig tudat és a tudat mindig valaminek a tudata. A tudati és tárgyi oldal csak az intencionális viszony mozzanataiként értelmezhető.”⁸¹

Ahogy Erazim Kohák *Az értelmes szív* c. tanulmányában a husserli fenomenológia ökoetikai alkalmazhatóságát vizsgálva megállapítja: „csak egy szándékkal rendelkező szubjektum viszonylatában jelenik meg a vonatkoztatásoknak az a hálózata, amelyben az adott tárgynak ilyen vagy olyan jelentése van.”⁸² A szubjektum jelenléte hozza tehát létre ezt az összefüggés-hálózatot, de ez az egyes szubjektum tetszésétől független folyamat, a szándék-vezérelt

⁸⁰ INGENSIEP 2001, 214.

⁸¹ ULLMANN Tamás: Interioritás nélküli tudat. In Uő: *Az értelem dimenziója*. L'Harmattan, Budapest, 2012. 57–74.

⁸² KOHÁK, Erazim: Az értelmes szív. In *Környezet és etika*, 311–327.

élettevékenység által létrehozott érték- és jelentésszerkezetet a szubjektum készen találja – a világ tehát nem „tisztán szubjektív”, de vitathatatlanul szubjektum-függő.

Husserl fenomenológiájának problematikus pontja a világot konstituáló szubjektumok egymáshoz való viszonya. „(...) bármely létező csak számomra létező és létértelmét kizárólag belőlem, saját tudati szférámból merítheti” – jelenti ki a *Karteziánus elmélkedésekben*.⁸³ Ez a megközelítés alapvetően kizárja a más szubjektumok által konstituált világ hozzáférhetőségét, noha Husserl ugyanitt a „saját szférára való redukció” fogalmát is használja, amely mintha mégiscsak feltételezné az alterego eleve adottságát. Sajó Sándor megfogalmazásában: „Az alterego analízisében Husserlnél egy lényegi és feloldatlan kétértelműség jelenik meg. Nem világos ugyanis, hogy a világ már mindig is szükségképpen közös világ, tehát az alterego is a világ része, azaz a világgal együtt adott, vagy éppen ellenkezőleg: a világgal együtt még nem adott az alterego, a világ eredendően nem közös világ.”⁸⁴

Az interszubjektivitás husserli, szélsőségesen egologikus felfogásának belső ellentmondásai a fogalom szükségzerű újragondolására készítetik a következő filozófus-generációkat. Ahogy arra David Abram *The Spell of the Senses* c. művében rámutat, Maurice Merleau-Ponty a testgondolat kifejtésével tesz kísérletet Husserl fenomenológiájának radikalizálására.⁸⁵ Mivel a megtestesült természet a tapasztaló szubjektum sajátja, a test az a pont, amelyen keresztül a szubjektum becsatlakozhat az interszubjektív tapasztalati világba. (Husserlnél a test csupán az érzékelés helye, megjelenési forma, de végső soron leválasztható a jelenségekről.) A test által közvetített szubjektív tapasztalati világ a többi szubjektum felé nyit – a saját *selbst* mellett felismeri más *selbstek* létezését.

A test bevonódik tehát a tapasztalati világba, a megtestesült szubjektum empátiája felfedi a tapasztalat további központjait, azaz más szubjektumokat. A jelenségek világa ugyan még mindig teljességgel szubjektív világ marad, de nem az ego elkülönült területeként, hanem a szubjektumok sokasága által benépesített, a tapasztaló szubjektumok által konstituált kollektív tájként. A világ érzetek és észleletek szövedéke, a tapasztalat több szemszögből megélt kollektív terepe, amelyben mások tapasztalata beleíródik saját tapasztalatunkba és viszont: saját tapasztalatunk beleíródik másokéba. A világ stabilitásának mindennapi tapasztalatát pontosan a másokkal való találkozások, más megtestesült szubjektumok tapasztalatai alakítják ki.

⁸³ HUSSERL, Edmund: Karteziánus elmélkedések, 167. Idézi: SAJÓ Sándor: Az interszubjektivitás problémája a Karteziánus elmélkedésekben. In Varga Péter András – Zuh Deodát (szerk.): *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013. 245–254.

⁸⁴ SAJÓ 2013, 243–244.

⁸⁵ ABRAM 1997, 45–72.

Merleau-Ponty elutasítja a testetlen, transzcendentális ego feltételezését, hiszen ha ez a test a világban való jelenlétünk, és csakis ez teszi lehetővé, hogy más jelenlétekkel kapcsolatba lépjünk, akkor e nélkül nem nyílna mód a tapasztalásra. Maga a test a tapasztaló szubjektum.

A látható és a láthatatlan c. utolsó művében Merleau-Ponty elsődlegesen már nem a testről beszél, sokkal inkább egy kollektív testről, egyfajta kollektív húsról, amely a saját húsunk, egyszersmind „a világ húsa” (*chair du monde*).⁸⁶ Ez a hús egyszerre érzékelő és érzékelt – eltüntetve a kettő közti minőségi különbségeket. Csak azért érzékelhetjük a dolgokat, mert magunk is része vagyunk az érzékeny világnak. Szervei vagyunk ennek a világnak, hús a húsból, és a világ rajtunk keresztül érzékeli önmagát. Világ és test, érzékelt és érzékelő kapcsolatáról így ír:

„El kell tehát utasítanunk azokat az ősrégi előítéleteket, amelyek a testet a világban, a látót pedig valahol a testben helyezik el, vagy éppen fordítva, a világot – és ezen belül a testet – beegyömöszölik a »látóba« mint valami dobozba. Hiszen hogyan jelölhetnénk ki a határt a test és a világ között, amikor a világ maga is hús? [...] A látható világ tehát nem a testemben van, mint ahogyan a testem sincs a világban, egymásba illeszkedő húsként egyik sem zárja körül a másikat. Kölcsönös egymásbailleszkedés és egymásbafonódás van tehát látó és látott között.”⁸⁷

A világ húsát Merleau-Ponty elemnek nevezi, egyfajta köztes mátrixnak, amely az egész létet (a lét összes „egymásra toluló” „derengő lehetőségét”) magában foglalja, és amelyben az egyes dolgok („pillanatnyi kikristályosodásokként”) a hálózat csomópontjainak felelnek meg. A világ húsa nem az érzékszervek által megtapasztalt test, hanem a közvetlen önátélés, az érzékelő test ezzel szemben az, ami külsőleg is alakot (látható formát) ölt. A világ húsa az érzékelő perspektívák mindegyikét magában foglalja, egyfajta „általános Láthatóság”, „magában való Érzékelhetőség”, amelyben az én nem kap megkülönböztetett szerepet, hanem egyfajta anonimitásban marad.

A tudomány által objektív létezőkként felfogott dolgok és folyamatok és a szubjektív érzékelő szembeállítás abból fakad, hogy hagyományosan nem vagyunk tekintettel a tapasztaló és a tapasztalt dolog (az érzékelő és az érzékelt) határfelületére, arra a membránra, amely elválaszthatatlanul összetartja őket, amelyen keresztül a kettő közötti folyamatos interakció végbemegy. Nem válnak külön, hanem csak viszonyukban ragadhatóak meg, egyik a másik nélkül nem értelmezhető. A testi lét a Lét „prototípusa”, a látható, érzékelhető, egyes test pedig ennek valamilyen aktuális változata. A test különböző észleletei (pl. a kettős érzékszervek egy-egy tagja által érzékelt tapasztalatok) nem sok kis tárgyészlelés összességéből szintetizálódnak,

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006.

⁸⁷ MERLEAU-PONTY 2006, 156.

hanem a tudat egységét a test prereflexív, preobjektív egysége hordozza – minden egyes rész-észlelet beágyazódik az egységes test tapasztalatába.

A látó és a látható kölcsönösen vonzza egymást, végtelen, egymást alakító kölcsönviszonyuk a húsban bontakozik ki. A hús nem anyagi és nem szellemi tényállás, ugyanakkor a hús teszi lehetővé, hogy létezessen tiszta idealitás. Az elvont fogalmak a hús struktúrájában adott csatornákon szivárognak („lopóznak”) be a világba, a látható hézagaiból jönnek elő, amelyet Merleau-Ponty másodlagos, áttetszőbb, könnyebb szerkezetű testként ír le: az elvont fogalmak esetében a láthatóság átköltözik a test húsából a nyelv húsába, amely nem valamilyen alapvetően más minőség, hanem csak eltolódás a létezés adott feltételein belül. A hús tehát egyszerre tömör és porózus, a hézagok adnak teret a gondolatoknak és ideáknak.⁸⁸

David Abram érvelése alapján a lét testiségének Merleau-Ponty-féle elismerése, egyszerismind a közvetlen érzéki tapasztalat komolyan vétele szétzúzza a nyugati filozófiai hagyományban megcsontosodott hierarchiákat, illetve azt az előítéletet, hogy az ember „racionális lelke”, amely testtől független, örökkévaló és képes az isteni dimenziókra ráhangolódni radikálisan elválaszthat minket más életformáktól. Abram szerint érzékelésünk nyilvánvalóvá teszi, hogy a tapasztalt világ kellős közepén vagyunk, nem a csúcán.⁸⁹

Témánk szempontjából kiemelt jelentőségű, hogy vajon hol helyezhetők el Merleau-Ponty rendszerében a nem emberi létezők. Az egyes egyedek nyilvánvalóan csomópontjai a világ húsának, ugyanakkor nem gondolhatjuk el őket másként, mint érzékelő és érzékelt, tapasztaló és megtapasztalt, a maguk módján látó és látszódó testekként. Ami él, az szükségképpen részese ennek a dinamizmusnak (még akkor is, ha nem tudunk a nem emberi megtapasztalás módozatairól kielégítően számot adni). A világ egyszerre tömör és porózus húsának részeként a nem emberi létezők is beleilleszkednek a beszédet lehetővé tevő, beszéd előtti világ szerkezetébe. Ebből fakadóan a felelősség fogalmát sem értelmezhetjük másként, mint minden megvalósult, egyszeri, sebezhető és múlandó test iránt viselt felelősségét a vele kapcsolatba kerülő többi fenyegetett és sebezhető test létéért.

Husserl egykori tanítványa, Martin Heidegger a világban-való-lét (*in-der-Welt-sein*) mint önfeltáró folyamat leírásával alapvetően más perspektívákat nyit meg természet és ember viszonyának értelmezésében. Az ember kitüntetett léthelyzettel rendelkezik, azaz tulajdonképpen nem maga az ember, hanem az emberi egzisztencia, a *Dasein* ez a megkülönböztetett szereplő, rajta

⁸⁸ „A látható ugyanúgy nem tekinthető anyagi, mint ahogy »szellemi« tényállásnak sem... A hús nem anyag, nem szellem és nem szubsztancia... Elem: általános létminőség, félúton a tér-idő lokalitások és az ideák között... végső, másra nem visszavezethető fogalom.” MERLEAU-PONTY 2006, 158–159.

⁸⁹ ABRAM 1997, 48–49.

keresztül megy végbe a létezők megnyilatkozása. A *Dasein* saját magát értelmező létező, az önmaga felfedésére irányuló indíttatása teszi képessé egyúttal a világ felfedésére is. Ahhoz, hogy ez a jelentés- és értelemkonstituáló folyamat végbemehessen, rendelkezni kell a *Gelassenheit* (elengedettséggel) hangoltságával, amely lehetővé teszi a létezőre való ráhagyatkozást. Ebben a ráhagyatkozásban jöhet létre a megőrző feltárulás. Az ember feladata a lét igazságának az őrzése, a lét feltárulásának lehetővé tétele. Ilyen értelemben a hagyományos szubjektum-fogalom sem használható tovább:

„Az ember közvetlenül sosem e világi »szubjektumként« felfogott ember, tekintsék a szubjektumot akár »én«-nek, akár »mi«-nek. Soha nem is csak szubjektum – jóllehet egyúttal mindig objektumokra vontakozik – úgy, hogy lényegét is a szubjektum-objektum viszony képezné. Ellenkezőleg: az ember előbb önnön létezésében ek-szisztens a lét nyíltságába. A nyílt pedig először azt a »közöttet« világítja meg, melyen belül a szubjektum és az objektum közötti »viszony« »lehet?». ⁹⁰

A lét feltárulása során tehát a szubjektum és az objektum viszonyára helyeződik a hangsúly, a „lét világló tisztában” ez az értelmező folyamat áll a fókuszban (nem az ember és nem a szubjektum). Az ember nem irányítója vagy protagonistája ennek a folyamatnak, hanem csak médiuma. A *Lét és idő* 31. paragrafusának megfogalmazásában:

„Egzisztálva a jelenvalólét nem más, mint saját jelenvalósága – ez azt jelenti, hogy a világ »jelen« van; *jelenvaló-léte* pedig a benne-lét. És ez hasonlóképpen »jelen« van, mégpedig mint az, aminek a kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárult fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük.” ⁹¹

Az alapvetően nem szubjektumként és nem biológiai lényként felfogott, hanem különleges helyzeténél fogva magát a létet szolgáló ember szerepéről tanúskodik a humanizmuslevél sokat idézett mondatpárja: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.” ⁹²

Az ember „ontológiai gondnokságáról” szóló heideggeri gondolatok termékeny kiindulópontul szolgáltak az olyan ökofilozófiai megközelítések számára, amelyek az ökológiai válság kontextusában az emberi önmegértés szükségzerű újraértelmezését továbbra is antropocentrikus keretek között látták csak végrehajthatónak. Leslie Paul Thiele *Természet és szabadság* c. munkájában a heideggeri szabadságértelmezésben véli felfedezni egy új, a biocentrikus és szociocentrikus környezetvédelem fogalmi keretein túlmutató ökológiai

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin: Levél a „humanizmusról”. In Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 322–323.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 283.

⁹² HEIDEGGER 2003, 316.

alternatíva alapjait.⁹³ Thiele szerint a mélyökológusok azon törekvése, hogy a természetnek jogokat adjanak, illetve a társadalomökológusok azon meggyőződése, hogy az ökológiai válság megoldható az emberi értelem kiterjesztésével: egyaránt tévedés. A természethez fűződő viszonyunk Thiele szerint szabadságértelmezésünkön múlik, amely se nem pozitív szabadságként (ahogyan a tárgyakkal és más létezőkkel szemben eljárunk), se nem negatív szabadságként (ahogyan mások illegitim cselekedeteivel szemben védekezünk) értelmezendő, hanem annak elfogadásaként, hogy a lét tanúi vagyunk. „A szabadság a létezők létének fölfedése, a lét megértésére való képesség állapota” – mondja Thiele. Ez az állapot kizárja, hogy a létezőkben csak a birtoklás és az uralom tárgyait lássuk, s ezzel mintegy a saját képünkre formáljuk őket; a szabadnak lenni nem más, mint úgy tárni fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét. Heidegger *Az igazság lényegéről* c. tanulmányában az igazság és a szabadság összefüggését így írja le: „A viszonyulás nyitottsága mint a helyesség belső lehetővé válása a szabadságon alapul. Az igazság lényege, a kijelentés helyességeként értve, a szabadság.”⁹⁴ A szabadság tehát nem csupán a lehetőségek közötti szabad választás képességét jelenti, hanem azt is, hogy az ember szabadon átengedi magát a feltárulni kívánónak a lenni hagyás, a létezőre való ráhagyatkozás módján.

Thiele szerint ha az ember szabadságának elsődleges megnyilvánulása a „lenni hagyás”, és a lenni hagyás nem közönyből vagy hanyagságból, hanem a lét szabad szolgálatán alapul, a természet, a földi élővilág épségének és sokféleségének megóvása nem szabadságunk korlátozásával, hanem éppen hogy szabadságunk növelésével válik lehetségessé.

Heidegger az ember szabadságát és méltóságát abban ismeri fel, hogy ő a különbség egyetlen tanúja. Az el nem rejtettség folyamatában való részvételt a nyelv teszi lehetővé. Ahogy a humanizmuslevélben olvassuk: „... a lét a gondolkodásban a nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember. A gondolkodók és a költők e hajlék őrzői.”⁹⁵ Az idézetből kiderül, a nyelv abban a mértékben bontakozik ki, amennyire átengedjük magunkat a gondolkodás általi létfeltárulás igényeinek – nem véletlen a gondolkodók és a költők felelősségének hangsúlyozása. Frank Schalow a heideggeri elmélet megvalósulását az állatjólét tükrében vizsgáló tanulmányának megfogalmazásában: „... a nyelvi képesség (...) nem kizárólagos tulajdonunk, hanem olyan hatalom, melyre abban a mértékben teszünk szert, amennyire hajlandóak vagyunk eleget tenni egy magasabb rendű megbízatásnak. Ez a

⁹³ THIELE, Leslie Paul: Természet és szabadság. A biocentrikus és szociocentrikus környezetvédelem heideggeri kritikája. In LÁNYI András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Budapest, 2000. 125–140.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin: Az igazság lényegéről. In Uő: *...költőien lakozik az ember...* Válogatott írások. T-Twins/Pompeji, Budapest – Szeged, 1994. 44.

⁹⁵ HEIDEGGER 2003, 293–334.

megbízatás azt parancsolja nekünk, hogy őrzői legyünk a Föld teremtményeinek, és szót emeljünk azokért, akik nem képesek kifejezni érdekeiket.”⁹⁶ Schalow szerint ez a képesség, amelyet a korábbi évszázadokban az állatoktól való különbözőségünk egyik legfőbb bizonyítékaként használtak, nem elválaszt, hanem összeköt, mégpedig abban a felelősségben, hogy általunk juthatnak szóhoz a beszélni nem képes teremtmények.

Heidegger „világló tisztása” támpontokat adhat az ember felelősségének kérdésében, de sajátos módon nem ad eligazítást arra nézve, hogy mit kereshetnek benne a nem emberi létezők. A lét önfeltárlása csak az ember viszonylatában értelmeződik, a többi létező legfőbb tulajdonsága pedig, hogy nem rendelkezik a jelenvaló lét módjával (azaz nem ember – az élettelen tárgyak, az ember által készített dolgok, valamint az élőlények ebben a tekintetben ugyanabba a kategóriába tartoznak). Vajda Mihály Derrida egy felvetése⁹⁷ nyomán így ír: „A *Lét és idő*ben az »állat« valahogy kísértetté lett.”⁹⁸ Vajda szerint Heidegger a metafizikai emberfogalom dekonstrukciójára törekszik, mégpedig azon a módon, hogy megkérdőjelezi az ember hagyományos *animal rationale* besorolását. A humanizmus-levél így fogalmaz:

„(...) végül fennmarad a kérdés, hogy vajon az ember lényege, kezdettől fogva és mindent eleve eldöntve, egyáltalán az animalitas dimenziójában rejlik-e. Egyáltalán helyes úton járunk-e az ember lényege felé, ha és ameddig az embert mint élőlényt egyebek között elhatároljuk a növénytől, az állattól és Istentől? Eljárhatunk úgy, hogy ily módon az embert mint egy létezőt a létezőn belül a többi közé helyezzük. (...) De tisztában kell lennünk azzal is, hogy így az ember végérvényesen az animális lények körébe kiűzött marad, akkor is, ha nem azonosítjuk az állattal, hanem valami sajátos megkülönböztető jegyet tulajdonítunk neki.”⁹⁹

Az ember tehát nem az állat és a *res cogitans* összege, ebben az esetben azonban, ahogy arra Vajda is rámutat, tisztázni kell mindenekelőtt az élő és az élettelen közti különbség mibenlétét,¹⁰⁰ majd ezt követően az (ilyen módon az „emberhez veszélyes közelségbe került”) állat és az ember különbségét. A szubsztanciákat attribútumaik alapján megkülönböztető metafizikai szemléletmód helyett a heideggeri javaslat a *létmód*, illetve a *viszonyulás* mikéntjét teszi irányadóvá, amely nem arról számol be, hogy valami micsoda és milyen tulajdonságai vannak, hanem arról, ahogyan az adott létező a világban van. „A metafizika elzárkózik annak az egyszerű lényegi ténynek [Wesensbestand] belátásától, hogy az ember csak akkor létezik [west] önnön lényegében

⁹⁶ SCHALOW, Frank: *Ki szól az állatok nevében? Heidegger és az állatok jólétének kérdése*. In LÁNYI-JÁVOR 2005, 351.

⁹⁷ Ld. részletesen DERRIDA, Jacques: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. Osiris, Budapest, 1995, 21.

⁹⁸ VAJDA Mihály: Heidegger és az állat kísértete. In *Környezet és etika*, 363.

⁹⁹ HEIDEGGER 2003, 301.

¹⁰⁰ Amelyek – mint a nem jelenvaló lét módjában létezők – egy kategóriába kerültek a *Lét és idő*ben

[Wesen], ha a lét szólítja” – írja Heidegger ugyancsak a humanizmus-levélben.¹⁰¹ De vajon megtudhatunk-e ehhez hasonlót a nem emberi létezők világhoz való viszonyulásáról? Heidegger *A metafizika alapfogalmai* c. munkájában¹⁰² három metafizikai tételt elemez. Ezek a tézisek a következők:

1. A kő világ nélküli (*weltlos*).
2. Az állat világban szegény (*weltarm*).
3. Az ember világképző (*weltbildend*).

Vajda szerint az első tézis megértése nem szorul különösebb magyarázatra, a harmadik állítás, ha nem is magától értetődő, de tisztázásában segítségünkre lehet Heidegger életművének szinte egésze. A második tétel azonban annál problematikusabb: hogyan értelmezhetjük a talányos *weltarm* kifejezést? (Az értelmezés nehézségeiről mindennél látványosabban tanúskodik a fordítók tanácstalansága: Angyalosi Gergely korábban említett Derrida-fordításában pl. ezt olvassuk: „az állat világa szegényes”).¹⁰³ Felmerülhet, vajon az állatok világban való szegénysége azt jelenti-e, hogy az ember a világban gazdagabb, és csak fokozati különbségekről beszélhetünk, de Heidegger ezt igyekszik cáfolni: „Az állat világa – ha már egyszer így beszélünk – nem ugyanolyan fajtájú, mint az emberé, nem az ember világának egy fokozata.”¹⁰⁴ Az állat létmódját Heidegger szerint a valamihez való hozzáférhetőség birtoklása határozza meg (noha ezt korábban csak az emberről állította). Ember és állat világhoz való viszonyulásának minőségbeli különbsége nem válik világossá később sem, mikor ezt olvassuk: „Az állatnak van világa. Az állatra épphogy nem a világ mint olyan nélkülözése jellemző.”¹⁰⁵ Az állatok létmódjával kapcsolatos kérdésekben jelentkező „zavarodottságot” (Derrida kifejezése) nem oldja fel a heideggeri életmű később sem.

Még nagyobb homállyal kell szembesülnünk, ha a növényi létmód sajátosságait próbáljuk beleilleszteni ebbe a sémába. Vajon a növény is világban szegény? És vajon szegényebb, mint az állat? Vagy egy teljesen különböző, a tézisek megalkotásakor fel sem merülő létmóddal állunk szemben, amelyet egy eddig nem definiált világhoz való viszony jellemez? Elgondolható-e – a növényi életműködés csak töredékesen ismert, de nagy távlatokat sejtető komplexitására való tekintettel –, hogy a nem emberi létezők számára is feltárja magát a létezés, csak olyan módon, amely az emberi gondolkodás számára nem értelmezhető?

¹⁰¹ HEIDEGGER 2003, 301.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30. 44§

¹⁰³ DERRIDA 1995, 21.

¹⁰⁴ Idézi VAJDA 2005, 368.

¹⁰⁵ Idézi VAJDA 2005, 369.

Lányi András *Miért nem éhes a Dasein Heideggernél?* c. cikkében¹⁰⁶ rámutat, Heidegger teljességgel a „szellem fenomenológusa”, a testi, érzéki létezés dimenziói kívül rekednek a lét önfeltárási folyamatainak vizsgálatán. Emmanuel Lévinas ember és létezés viszonyát a Dasein magányosságának körén túl, mindenekelőtt a létezők között megvalósuló kölcsönviszonyaiban látja leírhatónak. Az alteritás, a másik szempontja háttérbe szorul Merleau-Pontynál és Heideggernél egyaránt (egyiküknél a testi észlelés, másikuknál a világban való lét interszubjektív meghatározottsága marad homályban). *Teljesség és végtelen* c. művében¹⁰⁷ Lévinas metafizikai vágnak nevezi azt, ami a Másik, az abszolút Más felé hajt. Vermes Katalin Merleau-Ponty és Lévinas munkásságát vizsgáló elemzésében úgy fogalmaz, Lévinas a fenomenológia egészen új értelmezését adja, mégpedig abban, hogy „Lévinas szerint van valami, ami az észlelésnél eredendőbb, más szintről jön felénk: a Másik transzcendenciája.”¹⁰⁸ A Másik arca hívja elő a jelentést, az válik minden értelem eredetivé.

A nyugati filozófiai hagyomány érvényességét (ezen belül a metafizika és az etika elválasztását) a Másik transzcendenciája felől kérdőjelezi meg Lévinas. A transzcendenciát az etikai viszonyok feladata kifejezni, mivel „a lét panoramikus kitérüléséről szóló elméleti gondolat” nem tud túllépni az elméleti objektivitás szintjén.¹⁰⁹ Lévinas szerint a heideggeri ontológia, amely a valakivel való etikai viszonyt alárendeli a léttel való etikai viszonyoknak, alárendeli az igazságot a szabadságnak. Így folytatja:

„Ha a szabadság azt jelöli, ahogyan Ugyanaznak lehet maradni a Más kebelében, akkor a tudás (melyben a létező a személytelen lét közvetítésével adja magát) a szabadság végső értelmét tartalmazza. Így a szabadság szembeállítódna az igazságossággal, mely kötelezettségeket jelent a létező iránt, mely ellenszegül annak, hogy adja magát, azaz a Másik iránt, aki ebben az értelemben par excellence létező lenne.”¹¹⁰

Lévinas szerint a heideggeri szabadság (amely a létnek való engedelmességből ered) az Ugyanaz elsőbbségét feltételezi, amely a létező megértését helyezi magának a létezőnek az elébe, a megértésre azonban csak a létező semlegesítése árán, a Másiknak az Ugyanazra való visszavetítésével képes eljutni. (Ezt láthatjuk Husserlnél, aki szerint mások testét csak saját testünk duplikátumaként tudjuk felfogni, és ezt tekinti Lévinas az egész nyugati filozófiára jellemző tévedésnek.)

¹⁰⁶ LÁNYI András: *Miért nem éhes a Dasein Heideggernél?* Heidegger és a mélyökológiai mozgalom. *Kortárs*, III. évf. (2018) 1. sz. 75–83.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel: *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999.

¹⁰⁸ VERMES Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest, 2006. 106.

¹⁰⁹ LÉVINAS 1999, 12.

¹¹⁰ Uo. 28.

Ugyanaz és Másik kapcsolata a nyelv. „Az igazság ott bukkan fel, ahol egy másik léttől elkülönült lét nem belezuhan a másikba, hanem beszél hozzá.”¹¹¹ Az Ugyanaz és a Másik között úgy közvetít a nyelv, hogy a kettőt megőrzi eredeti különállásában, a Más transzcendens marad az Ugyanaz számára, a közöttük létrejövő kapcsolat ellenére is. Egy Lévinas-szal készült 1981-es beszélgetéssorozatban¹¹² az arc kérdésével kapcsolatban jelenti ki a filozófus, hogy az arc – a Másik irányából érkező felhívás elsődlegesen nem vizuális, hanem nyelvi viszonyt feltételez. „Az arc és a beszéd egymáshoz kapcsolódik. Az arc beszél. Beszél, és pontosan ez teszi lehetővé és ez kezdi meg a diskurzust.”¹¹³ A Másikkal való autentikus viszony a beszéd; a felelet és a felelősség. Az arc felhívás, amelyre válaszolni kell (az arc első szava: „ne ölj!”) – az arc parancsoló és kiszolgáltatott egyszerre. Az arc etikájának felfedése szakít a teljesség filozófiáinak hagyományával – ezek az abszolút tudás és az egyenlőség, a másik azonossá tételén alapulnak. A végtelennel való kapcsolat azonban nem tudás, hanem vágy.

A beszéd tehát – ellentétben a heideggeri értelmezéssel – nem „lenni hagy”, hanem vágyakozásában a Másikat sürgeti. A végtelen ideája, mondja Lévinas, az arccal való viszonyban, a beszédben adódó szembenállásban képződik meg. Az arc felhívásában („ne ölj!”) a végtelen abszolút nyitottságával találkozunk, „a végtelen megbénítja a hatalmat a gyilkossággal szembeni végtelen ellenállással, amely szilárdan és felemészthetetlenül a Másik arcában, tekintetnek totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendens abszolút nyitottságának meztelenségében ragyog.”¹¹⁴

Lévinas szövegeit nehéz nem szó szerint idézni – a hagyományos filozófiai fogalmak szisztematikus lebontása és újjáépítése során olyan különleges nyelvi hálót hoz létre, amelynek nem csak terminusai lesznek behelyettesíthetetlenek (ahogy például Heideggernél történik). A szöveg a maga is mintha a transzcendáló másságot jelenítené meg, nem redukálható, nem vetíthető ki, nem kettőzhető meg egy tetszőleges nyelvre (interpretációra) lefordítva. Vermes így ír a *Teljesség és végtelenben* megjelenő nyelvteremtő szándékról: „Nyelvezete, kifejezésmódja számtalan ponton enigmatikus annak ellenére, hogy egyáltalán nem valamilyen irracionális jelentést keres. Sőt, az általa keresett értelem nem más, mint a racionalitás kezdete. Azonban a racionalitás feltételeként felfogott értelem felül is írja a tematizáció, a téma rögzítésének biztonságát.”¹¹⁵

¹¹¹ Uo. 44.

¹¹² LÉVINAS, Emmanuel: *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Trans. by Richard A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985.

¹¹³ LÉVINAS 1985, 87–88.

¹¹⁴ LÉVINAS 1999, 165.

¹¹⁵ VERMES 2006. 106–107.

A Lévinasnál körvonalazódó, a Másik, ill. az arc felhívásából kiinduló, a nyelvben mint kapcsolatban konstituálódó, a metafizikával egy szintre helyezett sajátos felelősségetika nem csupán a beszédhez való viszonyában és nyelviségében – fogalomhasználatában, metaforáiban – kapcsolódik a biblikus hagyományhoz, de ahogy Mártonffy Marcell Lévinas-tanulmánya fogalmaz, Lévinas „messiási eszkatológiája” éppenséggel pont azt igyekszik meghaladni a tapasztalat egyetemessége irányában.¹¹⁶ A nem emberi létezők világban elfoglalt helyének, emberhez fűződő kapcsolatának és etikai státuszának teológiai-etikai tisztázásában tehát jó kiindulási alapot kínálhat ez a megközelítés – ugyanakkor hamar szembesülnünk kell azzal a nehézséggel, hogy a lévinasi szövegtörzsemben semmilyen konkrét utalással nem találkozunk a nem emberi létezőkre nézve. Áthidaló megoldást jelenthet esetleg, ha élünk a Más és a Másik mindenféle alteritásra kiterjesztett értelmezésével, itt is akad azonban egy feltétel, mégpedig, hogy a másik megjelenését arcként tudjuk látni.

Vajon van-e a lévinasi értelemben vett arca a nem emberi létezőknek? Az állatok egy részének nyilvánvalóan van. Az állati arc felhívó és parancsoló jelentésességét jól példázza Buber leírása a macska tekintetéről, e szöveg ráadásul a nyelv problémájára is kínál egy lehetséges megoldást. (Buber sok gondolatára reflektál Lévinas a *Teljesség és végtelenben*, az állati tekintet itt felvetett kérdéseit azonban nem érinti.)¹¹⁷ Az *Én és Te* lapjain a következőket olvassuk:

„Az állat tekintete egy nagy nyelv képességével rendelkezik. Önmagában, hangok és gesztusok közbejötté nélkül, a legékezzelőbban akkor, amikor a tekintetére hagyatkozik, a titkot annak természetes bezártságában, az alakulás szorongásában mondja ki. A titok ezen állapotát csak az állat ismeri, csak az tudja megnyitni előttünk – ez az állapot éppen csak megnyitni képes, megnyilatkozni nem. A nyelv, melyen ez történik, azonos azzal, amit kimond: szorongás – a teremtmény moccanása a növényi biztonság és a szellemi kockázat birodalma között. Ez a nyelv: a természet dadogása a szellem első kézzorítása alatt, mielőtt átadná magát neki arra a kockázatra, melyet embernek nevezünk. De nincs beszéd, mely valaha is megismételhetné azt, amit e dadogás képes közölni.”¹¹⁸

¹¹⁶ MÁRTONFFY Marcell: Az egyenlőtlen esélyei. Lévinas idéző. In Uő: *Folyamatos kezdet. Tanulmányok, esszék.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999.

¹¹⁷ Hogy Lévinas – filozófiájának alapvető antropocentrizmusa ellenére – érzékeny a nem emberi létezők és az ember viszonyának etikai vetülete iránt, kitűnik abból a sokat idézet rövid szövegből, amely a koncentrációs tábor kerítése mellett a foglyokat nap mint nap hűségesen kísérő kutyának állít emléket mint „az utolsó kantiánusnak a náci Németországban.” Mikor a logoszt és az etikát nélkülöző kutya az ember legjobb barátjaként saját méltóságáról tanúskodik, a transzcendencia mutatkozik meg az állatban. Ld. LÉVINAS, Emmanuel: *The Name of a Dog, or Natural Rights.* In Uő: *Difficult Freedom: Essays on Judaism.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 151–153.

¹¹⁸ BUBER, Martin: *Én és Te.* Ford. Bíró Dániel. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999. 117.

Buber az állat tekintetével való találkozást „pillanatnyi ragyogásnak” nevezi, ami nem lehet tartós és nem lehet részleteiben kifejthető (az állat állapotközlése nem megnyilatkozás, hanem megnyílás). Az állati tekintetben az evolúció kulcspillanataira derül fény, valami elkezdődik, valami új irányba fordul, valami határhelyzetbe kerül. A teremtmény moccan, a természet dadog. Kezdetleges formában ölt testet az ember-lét kétséges kimenetelű kalandja. Buber a „növényi biztonság” és a „szellemi kockázat” pólusai közé helyezi ezeket a határsértési epizódokat, az állati létformának egyfajta köztes helyzetet kijelölve az elbizonytalanodás tengelyén.

Az idézetből világosan kiderül, hogy Buber számára az állat tekintetéből felmerülő viszony – tökéletlen és esetleges formájának ellenére – nyelvi jellegű. A tekintet, jóllehet dadogva, kimond valamit (még akkor is, ha az emberi beszéddel való teljes azonosítás lehetőségét az idézet utolsó mondata részben visszavonja: az emberi beszéd nem képes reprodukálni azokat a tartalmakat, amelyeket ez a közlésforma átad). Az a gesztus, hogy az állatoknak mégis valamilyen nyelvet tulajdonít Buber, szembemegy a nyugati filozófiai hagyomány egészének logocentrizmusával, mégpedig nem az emberi nyelv egyedülállóságának tagadásával, hanem a nyelvhasználat kizárólagosságának felfüggesztésével: a nem emberi résztvevőknek a nyelvi viszonyba történő beemelésével.¹¹⁹

A hozzánk hasonló, mindenekelőtt az emberi archoz, az emberi tekintethez hasonló arccal és tekintettel bíró állatok esetében nincs igazán nehéz dolgunk, a találkozás pillanatait felfoghatjuk a rendszerre jellemző, természetes határsértéseknek, olyan szürke zónának, amelyben az elmélet által megalkotott szigorú határvonalak elmosódnak, és átmenetileg követhetlenné válnak. Minél távolabb kerülünk azonban az arc felismerhetőségétől, annál kérdésesebbé válik, van-e valamilyen jelleg vagy tulajdonság, ami ezt a felhívó szerepet betöltheti. Lehet-e egy rovarnak, lehet-e egy tulipánnak, lehet-e egy erdőnek vagy lehet-e egy tájnak arca? Válaszadásra és felelősségvállalásra szólíthat-e bennünket olyasvalami vagy olyasvalaki, aki nem beszél a nyelvünket? Ösztönös válaszunk természetesen lehet erre a kérdésre, ezt támasztják alá például Albert Schweitzer vagy Arne Naess tanúvallomásai.¹²⁰ E személyes történetek legfőbb hozadéka,

¹¹⁹ Derrida azt állítja, a logocentrizmus tétele megfosztja az állatot a logosztól, mi több, a logosz lehetséges birtoklásának képességét is megtagadja tőle – szerinte ez az álláspont vagy feltételezés végigvonul a filozófiatörténeten Arisztotelésztől Heideggerig, Descartes-tól Kantig, Lévinastól Lacanig. Ld. DERRIDA, Jacques: *The Animal That Therefore I Am*. Trans. by David Wills. Fordham University Press, New York, 2008. x.

¹²⁰ Ld. Schweitzer közismert leírását arról a hajóútról, amelynek során megfogalmazódott számára az élet tiszteletének (*Ehrfurcht vor dem Leben*) elve. SCHWEITZER, Albert: *Életem és gondolataim*. Ford. Balassa Sándorné. Gondolat, Budapest, 1974. 128–130. A norvég mélyökológus Arne Naess arról az élményéről számol be több helyen, hogyan azonosult a mikroszkóp tárgylencséjére tévedő, onnan szabadulni többé nem tudó bolhával. Naess szerint nemcsak a hozzánk hasonló élőlények esetében vagyunk képesek az identifikációra, hanem minden olyan helyzetben, amikor élőlényként tekintünk a velünk szemben állóra. A bolha haláltusájával például nem nehéz azonosulni, ugyanakkor Naess számára is kérdés, mi a helyzet a baktériumokkal. Ld. *Interview with Arne Naess*, Part 9. 1995. [Interview with Arne Naess \(naturearteducation.org\)](http://naturearteducation.org) (Megtekintés: 2020. jan.)

hogy rámutatnak a fenomenológiai gondolkodás vakfoltjaira, illetve előrevetítik az elméletalkotás eljövendő küzdelmeit.

3.5. A posztmetafizikai filozófia és a weak thought „növényi fordulata”

A macskatekintettel való buberi találkozás visszaköszön a közelmúlt filozófiatörténetében is: Derrida találkozása a macskával ugyanakkor egészen más gondolati utakat nyit meg a nem emberi lényekhez fűződő kapcsolatunkat illetően. A francia filozófus meglátása szerint az állati lét alternatív ontológiájának kidolgozásához (az ember és állat szigorú bináris megkülönböztetésének felszámolásán túl) az egyik legfontosabb lépés, hogy a nem emberit ne kezeljük olyan homogén csoportként, amelynek közös ismertetőjegye az „állatiság”, hanem egyedi létezők és kapcsolatok különféle alakzataiként tekintsünk rájuk.

„[...] »az állatiban« vagy az »állati életben« már ott van az élők heterogén sokfélesége, vagy pontosabban (mivel az »élő« már eleve túl sokat vagy keveset mond) az élő és élettelen szerveződések viszonyainak sokfélesége, a szerveződések viszonyai vagy a különböző területek közti szerveződések hiánya, amelyeket egyre nehezebb a szerves és a szervetlen, az élet és/vagy a halál mutatóival elválasztani egymástól. Ezek a viszonyok egyszerre szorosak és mélyek, és sosem objektiválhatók teljesen.”¹²¹

Ez a gondolat szétfeszíti ember és állat (ember és nem ember) bináris megkülönböztetésének kereteit, hiszen az emberi létezők ugyanúgy részét képezik a szerves és szervetlen létezők közti szerveződési kapcsolatok „heterogén sokféleségnek”.

Derrida felfogásban a szingularitás, illetve az emberi és állati találkozások egyedisége megkerülhetetlen kihívást jelent az ember–állat viszony etikai újragondolása számára. A derridai neologizmus, az *animot* több dologra utal egyszerre: egyrészt hangzásában megegyezik a francia *animaux*-val (többes szám), ugyanakkor nem általános többest fejez ki (ezt a feladatot az egyes számban használt főnév jelentése látja el), másrészt feltűnik benne a *mot* (szó), amely az állat és a nyelv viszonyát hívja be az új szóösszetétel jelentésmezőjébe. A Derrida-elemzések azonban arra is felhívják a figyelmet, hogy ebben az esetben nem egyszerűen arról van szó, hogy a szót „visszaadnánk” az állatoknak (Derrida sosem érvel amellett, hogy az állatokra az emberéhez hasonló nyelvhasználat lenne jellemző), hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás szükségességére mutat rá, amelyik „nem megfosztottságként gondolja el a szavak és a név

¹²¹ DERRIDA, *The Animal...* idézi CALARCO, Matthew: *Zoographies: The Question of the Animal From Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press, 2008. 141.

hiányát.”¹²² Fontos tehát látnunk, hogy Derrida a választóvonal etikai és ontológiai kérdőre vonása mellett sem utasítja el az állat(ok) és az ember közti különbségtétel szükségességét.

„Ha elégedetlen is vagyok a két homogén faj közti határ fogalmával, amelynek egyik oldalán az ember, másik oldalán az állat áll, ez nem ok arra, hogy – ostobamód – kijelentsem, nem létezik határ az »állatok« és az »ember« között, mégpedig azért, mert fenntartom, hogy egynél több határ, sok határ létezik. (...) A »magasabb rendű főemlősök« és az ember között szakadék tátong, de ugyanez igaz a »magasabb rendű főemlősök« és a többi állat közti különbségre is.”¹²³

Ahogy az idézet is mutatja, nem csupán különbségről van szó, hanem embert és állatot elválasztó szakadékról, szakadásról, radikális diszkontinuitásról. Derrida ugyan kételkedik abban, hogy az embert az állattól hagyományosan elválasztó tulajdonságok (nyelvhasználat, tudat, társadalmi szerveződés, eszközhasználat stb.) csak és kizárólag az emberre jellemző tulajdonságok lennének, mégsem kínál helyettük más, meggyőzőbb indoklást a határ fenntartására. Matthew Calarco szerint – a kérdést kimerítően tárgyaló szövegek hiányában – legfeljebb feltételezésekbe bocsátkozhatunk, hogy milyen irányban keresendő a válasz.¹²⁴ A derridai utalások alapján elképzelhető, hogy a választóvonalat a radikális végességhez való viszony, a válaszadás képessége és a felelősség fogalmainak következetes alkalmazása jelölte volna ki.

Calarco – a poszthumanizmus elméleti háttére felől közelítve – úgy véli, Derrida ragaszkodása az ember és állat közti különbségtételhez messzemenően elhibázott. A kortárs gondolkodók nem békélhetnek meg ezzel az örökölt és jól bejáratott megkülönböztetéssel, hanem komolyan kell venniük azt a perspektívát, amelyet Donna Haraway kínál *Kiborg kiáltvány* c. emblemikus írásában:

„A huszadik század végére [...] az ember és állat közti határvonalat teljesen áttörték. A kivételesség utolsó hídfőállásait is meggyalázták, ha ugyan vidámparkká nem változtatták – nyelv, eszközhasználat, társas viselkedés, mentális események, semmi sem rögzíti igazán meggyőzően az embert az állattól elválasztó határokat. És sokan nem is érzik többé szükségét egy ilyen elhatárolásnak.”¹²⁵

A poszthumanista filozófiai irányzatok közös kiinduló feltevése, hogy a robbanásszerű tudományos és technológiai fejlődés, valamint a modernitás gyökereiből sarjadó, modernitás

¹²² Ld. ORBÁN Jolán: Filozófiai önéletrajzok – Derrida, Nietzsche, Szókratész. *Világosság* 2007/1. 72.

¹²³ DERRIDA, Jaques: *Violence Against Animals*. In Derrida, Jaques – Roudinesco, Elisabeth: *For What Tomorrow?* Trans. by Jeff Fort. Stanford University Press, Stanford, California, 2004. 66.

¹²⁴ CALARCO 2008, 147.

¹²⁵ HARAWAY, Donna J.: *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*. Ford. Kovács Ágnes. *Replika*, 51–52. (2005. november), 108.

utáni kulturális tendenciák következtében darabjaira hullott a hagyományos humanista emberképben megfogalmazódó, szuverén, autonóm és koherens egyénről alkotott elképzelés. Az emberi identitást alapjaiban átstrukturáló folyamatok a humán tudományokat, ezeken belül a filozófiát sem hagyják érintetlenül. *A poszthumanizmus változatai* c. összefoglaló kötet a következőképp jellemzi az egymással párhuzamosan futó, ill. esetenként egymással szorosan összefonódó poszthumán diskurzusokat:

„Az ember hagyományos fogalmát tagadó, illetve megkérdőjelező poszthumanizmus esetében nem beszélhetünk egy koherens, szisztematikus gondolatrendszeréről, sokkal inkább egy formátlan, széttartó, heterogén, önmagát is folyamatosan megsemmisüléssel és az összeomlással fenyegető gondolkodásformával állunk szemben. Már ebből is látható, hogy mennyire összetett fogalmi hálóról van szó, melyen belül élénk demarkációs küzdelmek folynak.”¹²⁶

A poszthumanizmus, vagy elméletki konstrukcióként inkább kritikai poszthumanizmus minden vonulatára jellemző az antropocentrizmustól való radikális elhatárolódás. Antropocentrizmuson itt nem egyszerűen az az alapbeállítódás értendő, amely megkülönbözteti az emberi és nem emberi létezőket, hanem az, amely az embernek kitüntetett helyet biztosít a világ rendjében, amely szerint a világban megjelenő érték és jelentés forrása kizárólag az ember. A humanizmus elutasításának korai előzményei közé tartozik a Sartre és Heidegger közt a második világháború pusztítását követően lezajlott humanizmus-vita (amelynek egyik fő dokumentumával, Heidegger humanizmus-levelével a korábbiakban már részletesebben is foglalkoztunk). Sartre a humanizmus egyetlen elfogadható formájaként tekintett a végesség és talajtalanság tapasztalatából táplálkozó egzisztencializmusra, míg Heidegger a fogalom következetes dekonstrukciója révén mindenféle humanizmust elutasított. A humanizmus-level értelmében minden humanizmus metafizikán alapul, mivel az ember esszenciáját mindig egy előzetes metafizikai világképből eredezteti, s így nem reflektál sem a létező és a lét különbségére (a humanizmus a létfelejtés egy formája), sem az ember ebből fakadó – a humanizmus által neki tulajdonított – magasabb méltóságára.

A poszthumán világértelmezést az a tapasztalat táplálja, hogy az ember emberléte nem értelmezhető többé a megszokott sémák szerint; a technológiai fejlődés hibrid képleteket hoz létre, amelyekben nem különíthető el világosan ember és technológia, ember és gép. (A fitorobotok kapcsán már röviden kitértünk a kiborgok új értelmezési keretek után kiáltó világára.) *A poszthumanizmus változatai* c. kötet szerzői szerint elsősorban az ún. NBIC

¹²⁶ HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám – NEMES Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*. Prae Kiadó, Budapest, 2019. 9.

(nanotechnológia, biotechnológia, informatika, kognitív tudomány) együttműködése vezethet el az ember biológiai, informatikai átalakításán keresztül egy poszthumán állapothoz.¹²⁷

Ahogy említettük, a kritikai poszthumanizmusra jellemző, hogy nem privilegizálja az emberi szubjektumot, hanem a világot „természet-kultúra kontinuumként” fogja fel, amelyben az ember komplex hálózatok, heterogén kapcsolódások, kereszteződések és egymásmellettiségek más szereplőkkel egyenrangú résztvevője. Ennek a látásmódnak természetesen nem csupán súlyos filozófiai, de megkerülhetetlen politikai és kulturális konzekvenciái is vannak: a kritikai poszthumanizmus legtöbb irányzata az antropocentrizmus elutasítása mellett az eurocentrizmust és a maszkulinizmust is visszautasítja.

A struktúrák ilyen mély átrendeződése új etikai kérdésekkel, sőt, eddig használt etikai fogódzóink jelentős, ha nem teljes elbizonytalanodásával is jár. Ráadásul nem csupán maguk a struktúrák rendeződnek át, az átrendeződés folyamányaival is számolnunk kell: a poszthumánban benne rejlik az ember eltűnésének lehetősége. A kihálás nem az élet ellentéte, hanem az élet lehetőségeinek egyike – mondja Claire Colebrook az antropocén fogalmának és jellemzőinek elemzése kapcsán.¹²⁸ Colebrook nevéhez fűződik a „kihálás etikája” nevet viselő, az embert szélsőségesen decentralizáló elképzelés, amelyben az antropocentrikusan értelmezett közösség és individuum felszámolódik, az irányíthatatlan heterogén erők pedig megszüntetik az etikai szubjektum cselekvőképességét és jövőjét. Az ún. *nonhumán fordulat* az ember utáni világra, a dolgok heterogenitására és feltárhatatlan sokrétűségére helyezi a hangsúlyt, ezzel együtt előtérbe kerülnek a létezés nem emberi, „sötét” vagy „alantas” aspektusai is.

A nonhumán poszthumanizmus mint az eltűnés filozófiája egyszersmind a filozófia eltűnésével is együtt jár, a racionalitás és a nyelv szerepének jelentős háttérbe húzódásával – vagy legalábbis jelentős újraértékelésével. Témánk szempontjából különleges jelentőségű, hogy a poszthumanizmus középpont nélküli gondolkodásának egyik jellegzetes metaforája a Deleuze és Guattari által bevezetett *rizóma*.¹²⁹ A két filozófus olyan halmaznak tekinti a történelmet és a kultúrát is, amelyben a dimenzióknak és mozgásoknak nincs kezdetük és nincs teleológiájuk. A gondolkodás nem a valóság leképezése, hanem a gondolkodás része a világ heterogén folyamatainak, s így – ahogy *A poszthumanizmus változatai* c. kötet is rámutat – nincs többé ontológiai különbség gondolkodás és világ között, hiszen a gondolkodás mechanizmusa

¹²⁷ HORVÁTH et al. 2019, 10.

¹²⁸ COLEBROOK, Claire: We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual. In GRUSIN, Richard (ed.): *Anthropocene Feminism*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2017. 1–20.

¹²⁹ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by Brian Massumi. Bloomsbury, London – New York, 2016. A *Rizóma* c. bevezető fejezet magyarul is megjelent, Gyimesi Tímea fordításában: <http://www.c3.hu/~exsymposium/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm> (Megtekintés: 2020. január)

beágyazódik a világba. „A valóság különféleképpen megformált, heterogén anyagokból, eltérő temporalitásokból és különböző gyorsaságokból áll össze, és a szubjektum csupán beszűkíti, lekorlátozza és homogenizálja ezt a valódi, mély, radikális heterogenitást.”¹³⁰ A rizóma jellegének és működésének hosszú leírása közepén Deleuze és Guattari a következőképpen mutatja be a gondolkodást:

„A gondolkodás nem fa jellegű, továbbá az agy nem gyökeres, és nem is elágazó anyag. Amit tévesen dendritnek neveznek, egyáltalán nem biztosítja az összefüggő szövetben a neuronok kapcsolódását. A sejtek diszkontinuitása, az axonok szerepe, a szinapszisok működése, a szinaptikus mikronyílások léte, a tény, hogy minden egyes üzenet átugrik a nyílások felett, az agyat sokfélévé teszik, mely sokféle az egész bizonytalan valószínűsíthető rendszert – *uncertain nervous system* – a maga konzisztenciarendszerébe mártja. Sok embernek van fa a fejében, de maga az agy sokkal inkább fű, mint amennyire fa.”¹³¹

A fa Deleuze és Guattari megközelítésében a bináris oppozíciókon alapuló másolatkészítés és hierarchiaképzés metaforája, egy modell, ellentétben a rizómával, amely a nyitott, konstruktív (és nem reprodukív), változásra, újrendeződésre és újraírásra kész gondolkodási folyamat képe. A rizóma „antigenealógia”, a középben-lét felől nem értelmezhető sem a kezdet, sem a vég. „A rizóma nem kezdődik és nem végződik, mindig középben van, a dolgok között, köztes-lény, *intermezso*. A fa leszármazás, a rizóma viszont szövetség, csak szövetség. A fa kikényszeríti a létezés igéjét, a rizóma szövete az »és... és... és....« kötőszó.”¹³²

A sajátos növényi metafora (amely nem kapcsolódik semmi nagyszerűhöz, esztétikai értelemben széphez vagy fenségeshez, semmi olyasmihöz, aminek látszólagos szingularitásában a szubjektum felismerhetné önmagát) a gondolkodást nem a létezés és nem is a létezők felől ragadja meg, sokkal inkább a valamivé válás (*becoming*) folyamatában. Deleuze és Guattari számára ugyanakkor a növény még csak metafora, a növényi létforma ontológiai vizsgálata nem célja.

A kortárs filozófia különös „hajtása” az az irányzat, amely komolyan veszi a nem emberi létezés nehezen antropomorfizálható formáit is, és rajtuk keresztül újragondolhatónak tartja mindazt, amit a filozófia létről, létezőkről, létezők együttéléséről és egyediségéről állított. Michael Marder és Luce Irigaray *Through Vegetal Being* c. közös könyvében a következőket olvashatjuk:

¹³⁰ HORVÁTH et al. 2019, 54.

¹³¹ DELEUZE–GUATTARI: *Rizóma* (ld. feljebb)

¹³² Uo.

„Ha létezik a felvilágosodásnak egy más fajtája, egy olyan ébredés, amely képes az emberiséggel majdhogynem egyidős, halálos irányt megváltoztatni, és képes visszavezetni bennünket ahhoz a kis híján elpusztított világhoz, amelyetől oktan módon a lehető legnagyobb mértékben eloldoztuk magunkat, az növényi ébredés lesz.”¹³³

Irigaray és Marder közös könyve már formájában is szakít a klasszikus filozófiai értekezés hagyományaival: kétszer tizenhat fejezetes művük a növényi létezés ugyanazon témáit járja körül két teljesen eltérő elméleti, etikai és politikai perspektívából. Az eredeti elképzelés szerint a kötet két oldalról lett volna olvasható, és a szövegrészek középen találkoztak volna – ez a forma a kiadó beleegyezése híján, illetve technikai okok miatt mégsem jött létre, a szerzők az előszóban az olvasó képzelőerejére bízzák a szövegek egymásra vonatkoztatásának feladatát. Nem a két szerző, hanem a szövegek „beszélgetnek” egymással, két megközelítés, két nyelv, két látásmód kerül egymással olyan módon termékeny kapcsolatba, hogy közben megőrzik egyediségüket és mellérendelt helyzetüket. Ebben a „beszélgetőkönyvben” a fejezetek jóval közelebb állnak a meditáció, mint a filozófiai értekezés műfajához, a megszokottól eltérő hangütés és szövegstruktúra alighanem a növényi létformának a szerzők által érzékelt sajátosságaira is reflektál. Irigaray és Marder közös meggyőződése, hogy a növényvilág, mindenekelőtt a légzés lehetővé tételével és érzékeink táplálásával, hozzájárul az ember életének fenntartásához és kibontakozásához. A humán valamivé válás (*becoming*) folyamatait mindketten a növényi létbe való beágyazottságban, a növényektől való alapvető függőségben mutatják be, olyan processzusként, amely nem az egyéni, a természettől (és ezen belül a növények világától) megkülönböztetett identitás megalkotásának kérdésére fókuszál, hanem önmegértésének folyamatát a nem emberi létezők létmódjának elfogadására alapozza. „Az ember érettségét – azt, hogy az emberré válás („*becoming [a] human*”) jó úton halad – jelzi, ha ellent tudunk állni a növények és állatok emberi mérce szerinti megítélésének, és el tudjuk fogadni a növények és a természet csendes virágzását *mint az ő valamivé válásuk kifejeződését, ami nélkül mi sem tudnánk élni.*”¹³⁴

Marder egy másik, a növényi lét kortárs filozófiai értelmezésében megkerülhetetlen, *Plant Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* c. munkájában abból indul ki, hogy a növényi lét és maguk a növények is sokkal fontosabb szerepet játszanak gondolkodásunkban, személyiségünk formálódásában és életrratíváinkban, mint amennyire azt tudatosítjuk. Az emberre, az emberi létezés kérdéseire összpontosító nyugati filozófiai hagyomány számára a nem emberi létezők

¹³³ IRIGARAY, Luce – MARDER, Michael: *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. Columbia University Press, New York, 2016. 211–212.

¹³⁴ IRIGARAY–MARDER 2016, 206. (Saját ford.)

elsősorban a megkülönböztetés lehetőségét kínálták,¹³⁵ a nem emberi létmódok sajátosságaira és az összefüggések felmutatására az ökológiai válságjelenségek tudatosulásáig nemigen törekedtek. Az 1980-as években kezdődő filozófiai, társadalomtudományi és irodalomtudományi szemléletváltás, az ún. *animal turn* erre a hiányra reflektál, Marder szerint azonban nem megy elég messzire. A növények viselkedésére irányuló újabb növényfiziológiai és -élettani megfigyelések értékelésével a növényi lét, a „növényi gondolkodás” (*plant thinking*) tanulmányozása új horizontot nyithat a filozófiában és az etikában egyaránt.

A kötet Gianni Vattimo és Santiago Zabala által írt bevezetője világossá teszi, Marder filozófiai vállalkozása az ún. „weak thought” irányzatába illeszkedik.¹³⁶ A bevezető szavainak értelmében a *weak thought* célja eloldozni a „liberális kapitalista államot”¹³⁷ annak metafizikai filozófiai előfeltevéseitől, amelyek a természeti környezet öncélú manipulációjára adnak felhatalmazást. A *weak thought* irányzata nem alkot önálló rendszert, mert a rendszeralkotást magát is erőszakos beavatkozásnak tekinti. A „gyengék filozófiája” nemcsak az ellenállás logikáját követi, de a metafizika szigorú struktúráinak gyengítése is célja. A gyengítés, a dekonstrukcióhoz hasonlóan, nem egyszer és mindenkorra helyes megoldásokat keres, hanem az igazságtól és az igazsághoz hasonló fogalmaktól való ontológiai eloldozásban látja bármilyen filozófiai, tudományos vagy vallási megújulás lehetőségét. A tudományos (de akár a filozófiai vagy vallási) forradalmakat – a Thomas Kuhn-i értelmezésben – nem az igazsághoz való közelebb kerülés, hanem a paradigmaváltás jellemzi, a korábbi elméletek nem bizonyulnak helytelennek, legfeljebb időszerűtlennek. A metafizikától való eltávolodás nem a gondolkodás gyengülését, hanem a filozófia hermeneutikai lehetőségeinek sokkal szélesebb körű hozzáférhetőségét hivatott megteremteni.

Marder növényi gondolkodásról szóló könyvében az első rész címe: „Növényi anti-metafizika”, amelyben a szerző növényi lét hagyományos filozófiai értelmezését, illetve a növényi lélek koronként változó felfogását mutatja be, majd a növény „testét” hívja segítségül a metafizika destrukciójához. A növény alakjában – állítja Marder – testet ölt minden, amit a metafizikai hagyomány helytelennek, felszínesnek, lényegtelennek vagy pusztán külsődlegesnek bélyegzett – minden olyasmi, ami a posztmetafizikai lét sajátja. Deleuze és Guattari képével élve a növény:

¹³⁵ Ember és állat különbözőségének filozófiai tematizálásáról bővebben ld. HOULE, Karen L. F.: *Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming Plant. Journal for Critical Animal Studies* Vol. IX. (2011), 1–2. 89–116.

¹³⁶ A terminus (eredeti formájában *pensiero debole*) 1979-ben keletkezett, azóta széles körben elterjedt a posztmetafizikai filozófiai szóhasználatban. Részletes kifejtését ld. ZABALA, Santiago (ed.): *Weakening Philosophy*. Montreal, McGill-Queens University Press, 2007.

¹³⁷ Ez a bevezető szerzőinek megfogalmazása, jelenlegi viszonyainknak és az aktuális szóhasználatnak megfelelően helyettesíthetné akár a „neoliberális gazdaságpolitikán”, akár az „liberális demokrácián” alapuló államszervezet.

gyom a metafizika jól ápolt kertjében, kitölt minden hézagot, minden köztes teret, és lassanként elborítja a gondosan óvott és dédelgetett, „hasznos” kivételezetteket.

A második nagy egységben Marder arra a következtetésre jut, hogy jóllehet a jelenkori filozófia fontos feladata a növények komolyan vétele és ontológiai sajátosságaik megragadása, de a konceptuális-kisajátító hozzáállás nem lehet megfelelő módszer. A posztmetafizikai megközelítés azzal a lehetőséggel, egyszersmind kockázattal néz szembe, hogy a növényekkel való találkozás gyökeresen – akár a felismerhetetlenségig is – megváltoztathatja. Ebben a bizonytalan kimenetelű érintkezésben ugyanakkor a filozófia élőbb és erősebb lesz, de ami még fontosabb, úgy vesz részt a növények ontológiájában, hogy nem egy idealizált növényre vetíti ki saját racionalitását.

Mi következhet a vázlatosan bemutatott marderi fitocentrizmusból az etikára nézve? A *Plant-Thinking* epilógusa tíz lehetséges következménnyel számol.¹³⁸ Az első, hogy a növényi lét azáltal, hogy a növényi gondolkodás nem más, mint növényi cselekvés, gyakorlatilag felszámolja a lélek és test közti metafizikai hasadtságot, egyszersmind megszünteti elmélet és gyakorlat klasszikus szembenállását. A növényi gondolkodás anyagi, kiterjesztett és organikus jellege, amely minden élő teremtményben megvan, megegyezik a táplálás és a továbbörökítés tevékenységével. A növényi gondolkodás mindenestül aktív, nincs gyakorlati vetülete, mert nem más, mint az élet habitusa. A növényi gondolkodásban való részvételünk csakis a növény érdekét, a növényi lét proliferációját fogja szolgálni, az objektivitás, a semlegesség kategóriái nem lesznek érvényesíthetők.

A második etikai következmény, hogy az etika maga a növényi gondolkodásból fakad. Ha az etika, a lévinas-i értelemben, a másikkal való viszonyulás, akkor annak a növényi lét ontológiájában kell gyökereznie, az alteritásra való törekvésben. Mivel a vegetáció maga is ágens és viszonyba kerül a vele szemben álló mással (a szervesetlen környezettel, a fénnel stb.), nem tekinthetünk rá pusztán (morális vagy egyéb) tárgyként.

Harmadszor, a növényi lét tiszteletet követel. Nem csupán azért, mert a különböző ökoetikák a növényeknek saját értéket (*intrinsic value/intrinsic worth*) tulajdonítanak, hanem mert a növényi gondolkodás, azaz a növényi cselekvés az élet an-archikus elvét testesíti meg a táplálás és az átörökítés minden létezőre alkalmazható aktusaiban. A növényi lét élteti a növényeket, de az állatokat és az embert is, nem téve különbséget öncél és a más létezők vitalitásának biztosítása

¹³⁸ MARDER 2013, 179–188.

között. Ha a növényi életben kárt teszünk, nem csupán a növény pusztulását okozzuk, de valami elpusztul a bennünk rejlő növényi életből is.

Negyedszer, mivel a növény egyszerre a legegyszerűbb és a legáltalánosabb létező, a növényi léttel kapcsolatos etikai megfontolások a növényi élet minden egyes kifejeződésére és egészére egyaránt vonatkoznak. A növényi szingularitás egyszerre szubindividuális és szuperindividuális, egyszerre tartalmazza a növény részeit és a különböző növényi közösségeket (amelyek nem azonosíthatók az egyenként létező tagok csoportosulásaival). Ha a növény egy része érintett, akkor az egész növényi közösség és annak kiterjedt környezete is érintett, és fordítva.

Ötödször, a növényi lét tisztelete a növény eltérő időiségének tiszteletét is jelenti. A növénytermesztés megsérti ezt az időbeliséget. Noha a növények minden egyéb létezőt meghívnak saját időiségükbe, a tőke időisége (az áruvá tétel és a gyors profitszerzés kényszere) erőszakot tesz ezen a befogadói attitűdön.

Hatodszor, a növények meghatározott célú kihasználása azok ontológiai kimerüléséhez vezet. A növényi gondolkodás megengedi, hogy az ember a növény gyümölcsét, gyökerét vagy levelét étkezési célokra használja, ellentétben azonban azzal a megközelítéssel, amely a növényeket totálisan és válogatás nélkül elanyagiasítja az emberi fogyasztást kiszolgáló árutermelés sivar keretei között. Amennyiben a növényi létet tiszteljük, legfőbb törekvésünk, hogy többféle célt is elérhessenek, vagy egyáltalán ne kelljen őket semmilyen célnak alárendelni.

Hetedszer, a növények fogyasztási célú felhasználásának minden fajtáját össze kell hangolni azokkal a tanulságokkal, amelyeket a növényi gondolkodásból levontunk. A táplálkozással kapcsolatos etikai kérdések kapcsán felvetődő jogos aggodalmakra maga a növényi létforma adja meg a választ. A „mit ehetek?” kérdés helyett a „hogyan étkezhetek etikusan?” kérdést kellene felvetni, a legmegfelelőbb válasz pedig így hangoznék: „táplálkozz, ahogy a növények!”, azaz a másik elfogadásával, a másikkal rizómát alkotva, a másikon való erőszakot vagy uralkodás igénye nélkül, anélkül, hogy be akarnánk kebelezni a másik testi és pszichés máságát. A növények plaszticitása és rendkívüli megújulási képessége lehetővé teszi, hogy ezt az utat kövessük.

Nyolcadszor, a növényeket alárendelt szerepbe kényszeríti abszolút csendjük. A növények hangtalansága nem áll ellentétben térbeli és materiális önkifejeződésükkel, de tovább nehezíti a növényi lét etikai értékelését. Mivel a növényekkel nem tudunk hangok útján kommunikálni, könnyen tárgyiasítjuk őket. Jobb esetben szót emelünk értük, esetleg helyettük. Tisztában kell lennünk azonban e képviselő határaival, egyrészt hogy minden hermeneutikai erőfeszítésünk

ellenére sem tudunk az élő növényi önértelmezés közelébe férkőzni, másrészt hogy a növények érdekeinek képviselőjére nincs igazi felhatalmazásunk azoktól, akiknek a nevében beszélünk. Tiszteletben kell tartanunk a növény abszolút csendjét – az etikus megszólalás legszebb példája talán a költészet nyelve, amely nem képvisel semmit, és amely maga is a hallgatás határain bontakozik ki.

Kilencedszer, nem az érzőképeség, hanem a végesség határozza meg elsődlegesen az élőlényekkel kapcsolatos etikai bánásmódot. Amennyiben elfogadjuk, hogy a növényi lét egyenlő a nem tudatos és identitás nélküli gondolkodással, akkor az etikai viszonyulás nem merülhet ki a növényekkel kapcsolatos morális együttérzésben vagy elkötelezettségben, hanem valódi viszonyként kell felfognunk, amely éppen aszimmetrikus jellegénél fogva eredendően etikai viszony.¹³⁹

Tizedszer, a növényi lét lényegi befejezetlensége meghatározza a növényi gondolkodást és az etikai cselekvést. A növényi gondolkodás jellemzője a lényegi befejezetlenség: a növény állandó törekvése a másik felé, az önmagába soha vissza nem térés, a növényi lélek még fel nem tárt lehetőségei és változatos megjelenési formái más létformákban mind erre utalnak. Amíg megőrzi a növényi ontológia iránti nyitottságát, az ilyen jellegű gondolkodás sosem merevedhet doktrínákba. Aki kész gyakorolni a növényi gondolkodást, annak türelmesen ki kell várnia a növényi életformából kibontakozó új etika születését, amely minden egyes helyzethez külön alkalmazkodik, mentes a végső következtetésektől és ráhangolódik a növényektől való szüntelen tanulás lehetőségére.

Marder növényi etikája egy olyan fitocentrikus közelítésmódon alapul, amely a „növekvő létezők” filozófiájából hajt ki.¹⁴⁰ E filozófiától idegen az elvek stabilitása és megkérdőjelezhetetlen eredetisége, de mégis levezethető belőle egyfajta etika, mégpedig olyan, amelyik a növekedés fajokon és biológiai doméneken átívelő közösségeinek jól-létét mozdítja elő. A növekedés kisebb közösségei nagyobb növekvő közösségekbe ágyazódnak, ez a szerveződési forma az együttélés, a gondolkodás és a cselekvés olyan modelljeként szolgálhat, amelyben az etika nem csak privilegizált individuumok kiváltsága, hanem minden résztvevőre és a résztvevők kapcsolataira is kiterjedő, mozgékony és nyitott rendező elv.

¹³⁹ Marder ennél a pontnál idézi fel Buber találkozását a fával: a költői leírás értelmében egy fa kiválthatja a szemlélőben az instrumentális megismerés jól begyakorolt reflexeit, ám az is előfordulhat, hogy egyszerre (az akarat és a kegyelem egyidejű közreműködésével) minőségileg más viszonyba kerül vele, a fa megszűnik „Az” lenni. Az így kialakult viszony nem a képzelet játéka, hanem valódi kölcsönösség. A fával való találkozás egyfajta nyelv előtti viszony, amely Buber szerint az örök Te-hez való kapcsolódásban válik sajátos Én-Te viszonyná. Ld. BUBER 1999, 9–11.

¹⁴⁰ MARDER, Michael: For a Phytocentrism to Come. *Environmental Philosophy*, 11 (2014), 2. 237–252.

3.6. Az ökofeminizmus perspektívái

3.6.1. Ökofeminista alapvetések

A feminista gondolkodás hosszú múltra visszatekintő történetében jelentékeny fordulatot jelent az ökofeminista irányzat kialakulása és megerősödése az 1970-es évek második felétől kezdődően.¹⁴¹ A klasszikus feminista források a nők elnyomásának egyik legelemibb megnyilvánulásaként értelmezik a nők és a természet azonosítását, ill. a nők száműzését a természet szférájába. Az uralkodó nyugati hagyomány értelmében a férfi észszerű, a nő természetes. Az ész legfőbb törekvése, hogy függetlenítse magát a természettől. A homo sapiens a természet fokozatos háttérbe szorításával egyre láthatatlanabbá teszi az ember bioszférától való függését. Az ember a természeten kívül, de legalábbis azon felül áll, a természeti környezet nem a cselekvés határait kijelölő mozgástér, hanem korlátlanul rendelkezésre álló, igény szerint kiaknázható erőforrás. A nő és a természet azonosítása következtében a női szerepek háttérként és eszközként definiálódnak, így a nőkre jellemző tevékenységeknek (ezeken belül kiemelten a szaporodásnak) sem lehet magas társadalmi presztízse. Val Plumwood ausztrál ökofeminista megfogalmazásában: a nyugati kultúra elnyomta, megtagadta a szaporodás és a létfenntartás világotól való függést.¹⁴² Ezzel azonban nem csupán a nőket érte veszteség, hanem magát a nyugati kultúrát is, amely az egyoldalú elférfiasodás és a nőkhöz kapcsolt életszféra megtagadása következtében torz, agresszív, a természetre és az életre veszélyes formát öltött.

Az első generációs feminista mozgalmak azon célkitűzése, hogy nő és természet ilyen jellegű azonosítását a múlt maradványaként félreállítsák, felejtésbe taszítsák Plumwood szerint nem valósítható meg anélkül, hogy rákérdeznénk: valójában hogyan is konstruálódik ember voltunk modellje? Ha ennek a modellnek inherens része a nők kirekesztése, bonyolult feladat előtt állunk. A továbblépéshez óhatatlanul szükség lesz a férfiaság és az azzal társított tulajdonságok értékének felmérésére, a férfias és eszközszerű, elnyomó racionalitás kritikájára, valamint az ember természetfeletti uralmának, embersovinizmusának és a természetet pusztán eszközként kezelő antropocentrizmusának kritikájára. Plumwood azt állítja, hogy az emberideál nemi szempontból nem semleges, az uralkodó minta az uralkodó elit férfiasága, míg a nőiesség eltérés, ami ennek keretein kívüli esik. Ebből következően az emberi lét méltósága is a

¹⁴¹ Első – egyébként akadémiai körökben is érdeklődéssel fogadott – ökofeminista értekezésként Mary Daly *Gyn/Ecology* c. munkáját szokás említeni, jóllehet maga Daly anti-akadémikusnak, a tudományok hagyományos rendszerébe besorolhatatlannak nevezi saját munkáját, kutatása területét pedig az „un-philosophy”, ill. az „un-theology” kifejezésekkel írja körül. DALY, Mary: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, Boston, 1978.

¹⁴² PLUMWOOD, Val: *Feminizmus-ökofeminizmus*. Ford. Magyar Éva. <https://ligetmuhely.com/liget/feminizmus-okofeminizmus/>

kirekesztett, lealacsonyított létezőkkel (nőkkel, nem emberi élőlényekkel, általában véve a természettel) szemben fogalmazódik meg.

A nők feladata ennek értelmében nem az, hogy kiharcolják részesedésüket a férfiak által uralt kultúrában (ahogy ezt Plumwood szerint a feminizmus második hullámának tekintett liberális feminizmus kritikátlan egalitarianizmusa teszi), hanem hogy megkérdőjelezzék e kultúra magától értetődőségét, ill. lehetőség szerint dekonstruálják, és egy új, érzékenyebb, és igazságosabb működési modellel helyettesítsék. Ehhez nem elegendő az elnyomás problémáját a visszajára fordítani, azaz értéket tulajdonítani a megvetett, kitaszított csoportoknak (akár a nőknek, akár a természetnek), mivel ezzel nem a rendszert változtattuk meg, csak a nézőpontot, s ilyenformán az elnyomásnak csak egy árnyaltabb, kifinomultabb verzióját támogatjuk, továbbra is fenntartva a férfias és nőies stratégiák versengését. Ha nem lépünk ki a dualisztikus személeletmódból, amely az alá-és fölérendelések révén egymással ellentétes, egymással nem domináns és alárendelt helyzetbe kényszerített szembenállóként definiált fogalmakat, fogalompárokat hoz létre, és csak az alá-/fölérendeltségi viszony szereplőit cseréljük meg, akkor csak tovább mélyítjük annak a torzulásnak a kontúrjait, amelyet ez a mesterséges kettéosztás okozott.

A liberális feminista, teljes egyenjogúságot követelő irányzat Plumwood szerint csupán a nők és a természet azonosítását veti el, és bár a radikális feminizmus már elutasítja az ész felsőbbrendűségének (ezzel együtt a természet alsóbbrendűségének) előfeltevését is, egyik sem kérdőjelezi meg a dualista ellentétekben megnyilvánuló kultúraértelmezést.

Mindezek meghaladásaként fogalmazódik meg a „kritikus ökológiai feminizmusnak” nevezett irányzat programja, amely olyan alternatív kultúrát kíván létrehozni, amelyben a kiindulópont az emberi személyesség teljessége, nem pedig valamilyen dualisztikus identitásfogalom.¹⁴³ A kritikai ökofeminista törekvések célja, hogy újradefiniálják a reprodukciót mint „hatékony, kreatív rátermettséget, gondosságot és tudást igénylő tevékenységet”, ill. erőfeszítéseket tegyenek a destruktív, további kettősségeket generáló természet–kultúra dualizmus meghaladására egy új ember- és kultúrafogalom körvonalazásával.

¹⁴³ A kirekesztést mintegy szerkezetükből fakadóan előidéző dualisztikus sémáktól való elhatárolódás hasonló igényét fogalmazza meg Judith Butler is a ’nők’ kategóriájának meghatározásáról elmélkedve: „[...] ha a feminizmus feltételezi, hogy a »nők« kifejezés a különbségek megnevezhetetlen összeségét jelöli, amit egy leíró identitáskategória nem képes összefoglalni, egyesíteni, akkor maga a kifejezés állandó nyitottság és újraértelmezhetőség terepévé válik. Azt gondolom, hogy meg kell őrizni és meg kell becsülni a fogalom tartalma körüli ellentéteket a nők táborán belül, sőt ezt a folytonos szembekerülést kellene a feminista elmélet megalapozás nélküli alapjává tenni. A feminizmus szubjektumának dekonstruálása tehát nem használatának cenzúrázását jelenti, hanem ellenkezőleg, lehetővé teszi a fogalom jövőbeli többszörös jelentésadását, megszabadítja a fogalmat az anyai vagy rasszista ontológiáktól, melyekre korábban korlátozódott, és szabad mozgásteret ad neki, ahol előre nem látott jelentésekkel is gazdagíthat.” Ld. BUTLER, Judith: Esetleges alapok: a feminizmus és a „posztmodern” kérdés. Ford. Örlösy Dorottya. *Thalassa*, (8), 1997/1, 11–31. 27.

Karen Warren 2000-ben megjelent *Ecofeminist Philosophy* c. kötete mélyebb bepillantást enged az említett új típusú ember- és kultúrafogalom ökofeminista értelmezésébe.¹⁴⁴ A kötet egyik elemzőjének summázata szerint az ökofeminizmus alaptétele, hogy „minden mindennel összeköttetésben áll”, azaz az ember valósága az ökológia valóságába ágyazottan létezik, és mindannyian fizikai és fogalmi kapcsolatokból és összeköttetésekből épülünk fel.¹⁴⁵ Az ökofeminizmus, Warren metaforájával élve, egyfajta filozófiai patchwork, amely pluralista és multikulturális jellege ellenére elköteli magát olyan alapvető értékek mellett, mint az igazságosság vagy a gondoskodás. Az irányzat indulásakor elsődlegesen kritikai elméletként tartott a szélesebb közönség érdeklődésére számot; célját a status quo mélyreható kritikájában, illetve az elnyomás minden fajtájának eltörlésében jelölte ki,¹⁴⁶ ebből fakadóan azonban sokan egy riasztó világkép kirajzolódását vélték benne körvonalazódni: bármily éleslátó interpretációban is tárul szemünk elé a feltartóztatathatatlanság közeledő összeomlás, valamint az erkölcsös élet lehetőségébe vetett bizalom véglegesnek tűnő elvesztése, a következtetésekből megalkotható jövő víziója nem lesz vonzó. Warren kötetének elemzője, Chris Cuomo ugyanakkor leszögezi, maga a szóösszetétel (amelyben az 'öko-' pont ugyanolyan hangsúlyos elem, mint maga a feminizmus) garantálja, hogy nem egy újabb, leegyszerűsítő elnyomás-kritikával van dolgunk. Az ökofeminizmus Cuomo szerint a természetben rejlő szépség iránti nyitottságnál, valamint az ember együttérzésre és gondoskodásra való hajlamánál kezdődik. Az ökofeminista filozófia tehát sokkal inkább a komplexitás és a kapcsolatok pozitív filozófiája. Ez a gondolkodásmód tisztában van a tudás határaival és az eltérő perspektívák részlegességével, ugyanakkor egyáltalán nem tudásellenes, az etikus létezés és a tudás közti kapcsolatot nem tagadja. Az általa keresett tudás ugyanakkor nem feltétlenül illeszkedik az akadémikus tudományosság rendszereibe (a tudomány elméleti és gyakorlati keretei közé), mivel a tudományosság mint társadalmi konstrukció maga is eszköze a hatalom és a kiváltságok érvényesítésének, valamint érvényben tart olyan téves elképzeléseket, melyek szerint a természetnek mint a tudomány passzív és változatlan tárgyának a leírása objektív és értéksemleges lehet.¹⁴⁷ Az ökofeminizmus a tudás „nem tudományos” forrásaiból is kész meríteni, például mikor az őslakos kultúrákat az ökológiailag fenntartható rendszerek lehetséges modelljeként tanulmányozza.

¹⁴⁴ WARREN, Karen J.: *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000.

¹⁴⁵ CUOMO, Chris: On Ecofeminist Philosophy. *Ethics & Environment* 7 (2), 2002. 1.

¹⁴⁶ Ld. többek között Warren ide vonatkozó megállapításait: „A keretfeltételekből következik, hogy az ökofeminista etika szükségszerűen szexizmus-, rasszizmus-, osztály- és természetes meghatározottság-ellenes, illetve elutasít minden olyan »izmust«, amely feltételezi vagy támogatja az elnyomás logikáját.” Illetve: „Az ökofeminista filozófia alapvető kiindulópontja, hogy a nők, az emberi másság és a nem emberi természet elnyomása egymással összefügg, rossz és megszüntetendő.” WARREN 2000, 99., 155.

¹⁴⁷ WARREN 2000, 159.

3.6.2. Az ember ökológiai beágyazottsága – a tápláléklánc etikája

Warren patchwork-takarójának egyik jellegzetes alkotóelemeként gondolhatunk a már említett Val Plumwood (1939–2008) munkásságára is, aki sajátos fogalomhasználatával és eredeti meglátásaival máig fontos hivatkozási pontja az ökofeminista irodalomnak. Plumwood a természet és az ember „hiperszeperációja” ellen emel szót, annak a hérakleitoszi töredéknek a szellemében, mely szerint „[a halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy] élők azoknak a halálát, azoknak életét pedig halják.”¹⁴⁸ Hiába próbálunk minden erőnkkel elfeledkezni róla: az ember is táplálék, ugyanakkor az ember eledele is több, mint élelem. A modern nyugati civilizáció – az őslakosokéval ellentétben – határvonalat húz ehettő és nem ehettő, erkölcsi értelemben fontos és irreleváns között, míg az őslakosok megítélése szerint minden ételnek lelke van, amellyel rokonsági viszonyban állunk, ezért elfogyasztásukra szükségképpen különféle mítikus és rituális elemek keretei között kerül sor.

Plumwood aláhúzza, a kommunikációs kapcsolódási formák alkalmasak arra, hogy a bizalom és a semlegesség talaján az érdekelletétek tárgyalásos megoldásával, az egyezségkereséssel olyan etika alapjául szolgáljanak, amelynek keretei közt egyik résztvevő sem tárgyiasítja a másikat, és akaratát nem érvényesíti erőszakkal a másik fél kárára. Ez a modell természetesen nem feleltethető meg annak a racionalista elképzelésnek, amelynek értelmében a kommunikáció nem más, mint a tiszta, absztrakt, semleges és univerzális ész egyik alapvető megnyilvánulási formája. Az új etika kommunikációs modellje nem zárja ki az információcsere nem nyelvi (testi, érzelmi stb.) aspektusait, s ennek megfelelően a nem emberi létezők sem rekedhetnek – a humán nyelvi kommunikáció képességének részleges vagy teljes hiányára hivatkozva – a morális megfontolások körén kívül. Plumwood ugyanakkor arra is felhívja a figyelmünket, hogy a kommunikációs modell, megkerülhetetlen emberközpontúságából fakadóan, nem lehet kizárólagos eszköz a nem emberi létezők morális státuszának mérlegelése során, illetve a kommunikáció nem emberi, az ember által eddig fel nem térképezett fajokon belüli és fajok közti formáit is számításba kell vennünk.

Fontos kiemelnünk, hogy Plumwood nem akar egyszer és mindekorra leszámolni az antropocentrizmussal, sokkal inkább a finom distinkciók mellett tör lándzsát: az emberközpontúság erős és gyenge változatait kell megkülönböztetnünk egymástól annak

¹⁴⁸

HÉRAKLEITOSZ:

Töredékek.

B62.

Magyarul:

https://teol.lutheran.hu/tanszek/rendszeres/oktatas/eloadasok/filtort/herakleit_toredek.htm. Angolul

idézi:

PLUMWOOD, Val: *The Eye of the Crocodile*. ANU E Press, Canberra, 2012, 60–61.

függvényében, hogy milyen célra használjuk, és mekkora kárt okozunk vele. Noha az ausztrál szerző a nem emberi létezőkkel kapcsolatos erkölcsi kérdésekben elsősorban az állatokra, illetve az ember–állat kapcsolatra fókuszál, néhány megállapítása a nonhumán életszféra egyéb létezőire (köztük a növényekre) nézve is tanulságos lehet. Az ember és állat között fennálló táplálkozási viszonyrendszer elemzése során az újabb etikai megközelítések két, egymással részben párhuzamos, részben ellentétes pozícióját különbözteti meg, az *ökológiai animalizmust* és az *ontológiai veganizmust*.¹⁴⁹ Mindkettőre jellemző, hogy megkérdőjelezi az emberi húsfogyasztás magától értődő jogosultságát, a húsfogyasztástól való tartózkodás mértéke, valamint az ezt megalapozó érvek azonban jelentős eltérést mutatnak a két irányzatban. Az ontológiai veganizmus a húsevés minden formájától tartózkodik annak érdekében, hogy megóvja az állatokat az emberi uralom káros hatásaitól. Az ökológiai animalizmus ezzel szemben „támogatja és ünnepli az állatokat, az ember és állat közti megosztás, kommunikáció és partnerség dialógusalapú etikájának előmozdításával, s eközben a humán identitás fogalmát az állati és ökológiai szférákba való illeszkedés elismerésével írja újra.”¹⁵⁰ Ebből az etikai pozícióból nem fakad a húsfogyasztás teljes tiltása, étkezési gyakorlatát leginkább a kontextusérzékeny szemivegetarianizmus jellemzi. Plumwood szerint a nyugati kultúra legfőbb kihívása, hogy az embert képes legyen újra ökológiai meghatározottságai függvényében látni, ugyanakkor a nem emberi létezőket is képes legyen bevonni az erkölcs és a kultúra világába. Míg az ontológiai veganizmus kizárólag a feladat második felére koncentrálna, az ökológiai animalizmus nem téveszti szem elől az elsőt sem, mikor a tisztelettel kölcsönösségről, egymás kölcsönös táplálásáról beszél.

Az ember és állat megkülönböztetése a táplálékhoz való viszonyban is kifejeződik, a nem emberi állatokat elfogyaszthatjuk, mi azonban sosem lehetünk az ő eledelük. A nyugati kultúra mindent megtesz azért, hogy fogalmilag kívül helyezze az embert a táplálékláncon – erről a törekvéstről árulkodnak Plumwood szerint temetkezési szokásaink is –,¹⁵¹ az ember a táplálkozás univerzális körforgásán kívülre helyeződik, nem része, legfeljebb külső irányítója a kölcsönösség „nagy lakomájának”. Az ökológiai animalizmus ezt a kölcsönösség-felfogást hivatott helyreállítani az ehetőt és nem ehetőt ontológiai alapon elkülönítő dualista megkülönböztetések és az erkölcsi értékelés hierarchikus rendszerei helyén, a mértékletesség, a tisztelet és a hála

¹⁴⁹ PLUMWOOD 2012, 77–80.

¹⁵⁰ PLUMWOOD 2012, 78.

¹⁵¹ A halál a szerző szerint az elkülönülés és az egyéni üdvösség kitüntetett helye lesz, az életteli földrétegnél mélyebbre ásott sírgödrök, a hermetikusan lezárt koporsók, a gyomirtóval körülszórt, betonkeretbe foglalt sírhelyek szimbolikusan mind az élővilág többi részétől, az organikus élet egészének körforgásától való szeparáció megjelenítői. ld. PLUMWOOD 2012, 93–94.

keretei között. Ez az etika, amely a tápláléklánc minden elemét magába foglalja, a viszonyosság és a kölcsönös táplálás etikája.

3.6.3. A poszthumán feminizmus új hangsúlyai

A feminizmus legújabb, magát poszthumán feminizmusként megnevező vonulata minden korábbinál több figyelmet szentel a nem emberi világ létezőinek, illetve az emberi és nem emberi létezők közötti lehetséges kapcsolatok felkutatásának és értelmezésének. A poszthumán feminizmus központi tárgya már nem az ember (ilyen értelemben tehát nem humanista), a hangsúly nem a βίος-ra, hanem a nem emberi életre, a ζωή-ra helyeződik. A perspektívaátlásból fakadó legfontosabb konzekvenciákról részletes képet kaphatunk Rosi Braidotti *Four Theses on Posthuman Feminism* c. tanulmányából.¹⁵²

Braidotti érvelése értelmében a kortárs feminizmus nem humanista. Míg a feminizmus korábbi áramlatai nem kérdőjelezték meg a felvilágosodás alapjain nyugvó humanizmus természetére vonatkozó alapvető elképzeléseit, azaz elfogadták, hogy a természet rendjének része a szolgaság, az erőszak és a brutalitás, s így az egyenlőtlenségeket mintegy természetesként fogták fel, az elmúlt évtizedekben jelentős átalakulásnak lehettünk szemtanúi, a humanizmus ember- és természetfelfogása a különböző feminista áramlatok átható kritikai vizsgálódásának keresztútjába került. Az európai kultúra a fehér, heteroszexuális, egészséges férfi ideáljára alapozott normatív modellje ellen fellépő hangok az 1970-es évektől kezdődően kezdtek felerősödni az antirasszista, környezetvédő és feminista körökben, mindenekelőtt az Azonos és a Más megkülönböztetésének dialektikájával, illetve a faji, szexuális vagy a természeti létezésből fakadó hátrányos megkülönböztetéssel szemben. Ez az antihumanista feminista nemzedék a különbség fogalmának újraértelmezését tűzte ki egyik legfőbb feladatául, mégpedig a szubjektum (a racionális és önszabályozó ítéletalkotásra alapozott) egységes felfogásának fellazításával, amelyben a többféleség alakzatai és a különböző kapcsolódási formák – a szubjektumon belüli törésvonalakkal együtt – plasztikusan megmutatkozhatnak.

Braidotti – Foucault-ra utalva – megállapítja, hogy „a szubjektum halála” szükségszerűen magával hozza a férfi/nő képzetének dekonstrukcióját is, és hagyományos kategóriáink egy sokszínű, soknyelvű, a kapcsolódások sokaságában manifesztálódó hibriditásban oldódnak fel. Braidotti erősen provokatív megfogalmazásában a poszthumanizmus feladata Európát a

¹⁵² BRAIDOTTI, Rosi: Four Theses on Posthuman Feminism. In: GRUSIN, Richard (ed.): *Anthropocene Feminism*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2016, 21–48.

kisebbségivé és (a deleuze-i értelemben véve) nomáddá válás felé kormányozni, valamint hatékony ellenállást tanúsítani a birodalmi Európa régi rossz szokásaival, a nacionalizmussal, a rasszizmussal és az idegengyűlölettel szemben.

A poszthumanista feminizmus másik fontos jellemzője, hogy nem számol többé az ember központi helyzetével. Braidotti szerint az antropocén korszak beköszöntével az ember egy olyan hierarchikusan szerveződő, erőszakos faj képviselőjévé vált, amelynek centrális jelentőségét a saját maga által létrehozott technológiai újítások, illetve az azzal szoros összefüggésben álló gazdasági érdekek aknázzák alá. Emberi sajátosságai alárendelődnek a technológia vezérelte, korábban sosem látottan széles körű hibridizációnak. A csak az emberi életre vonatkoztatott $\beta\tau\omicron\varsigma$ és a nem emberi létezők életét jelölő $\zeta\omega\eta$ közti különbség ezzel jelentőségét veszti, az így kialakuló humán-nonhumán kontinuumot pedig a mindent átható technológia szilárdítja elválaszthatatlanná. Ahogy arról Donna Haraway korszakos műve részletesen beszél,¹⁵³ a fajok közötti kapcsolatok radikális megerősödésével, illetve a kategorikus (ember és nem ember, természet és kultúra, férfi és nő stb. közti) különbségek egyre nagyobb mértékű elmosódásával kell számolnunk. A poszthumán szubjektivitás feminista elméletei a nem emberi és a technológiai Más perspektíváit is integrálják, előkészítve a talajt a poszthumán etikai fordulat számára.

A poszthumán megismerő szubjektum nem elszigetelt entitás, hanem valamilyen komplex, emberi–nem emberi, természetes–technológiai, földi–kozmosz együttes (*assemblage*). Az antropocentrikus értékektől való eltávolodás nem csupán a korábbi szubjektumértelmezésektől való eloldozódást jelenti, hanem együtt jár a hagyományos női és férfi szerepekre alapozott reprezentációk és az ezeket fenntartó intézményrendszer lebontásával is. A társadalmi nemek bevett rendszerére gyakorolt átformáló hatás mellett a szubjektivitás új felfogása a tudományos megismerést sem hagyja érintetlenül, a tudás szerkezete is átalakul. Braidotti mindenekelőtt a fogalmi sokszínűség rizomatikus elgondolását, illetve a módszertanra is kiterjedő transzdiszciplináris hibridizációt tartja előmozdítandónak, az intézményes ész kidolgozott protokolljainak üres ismételtetésétől pedig minél körültekintőbb távolságtartásra int.

Valószínűleg nem értjük (nagyon) félre Braidottit, ha konklúzióját a következőképp értelmezzük: a poszthumán átalakulás olyan közösséget hoz létre, amelynek kohéziós erejét nem a közös sebezhetőség, az ősök által elkövetett kollektív erőszak vagy az ontológiai adósságok felett érzett melankólia negatív érzelmei adják, hanem a sokféle – többnyire még csak nem is

¹⁵³ HARAWAY, Donna J.: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. Ford. Kovács Ágnes. *Replika*, 51–52. 2005. november, 107–139.

antropomorf – másság közti összefüggések együttérző megtapasztalása. A környezeti válság és a klímaváltozás közepette kiemelten fontos, hogy ez az affirmatív közösség szemlélet vezéreljen, mivel a kihalástól való félelemre, illetve az ember sebezhetőségre építő, alapvetően öncélú neohumanista narratívák csak a hatalmi viszonyok makacs újraírását eredményezik.

3.6.4. Növényi lét – ökofeminista fénytörésben

Az ökofeminista irányzatokra jellemző, hogy nagy érdeklődéssel fordulnak egy új ökoetika megalkothatóságának kérdései felé. Ezek a vizsgálódások legtöbbször a problematikus gyakorlat terepéről, a táplálkozás és/vagy az állattartás kérdéseiből indulnak ki, a növények ritkán válnak főszereplővé. Noha a vegetarizmus/veganizmus, illetve a nagyipari állattartás (de akár még a házi kedvencekhez fűződő kapcsolat) sem tárgyalható a növényekkel való bánásmód kérdéseinek tisztázása nélkül, a vonatkozó feminista szakirodalom meglepő módon egyelőre csekély figyelmet szentelt az élővilág azon kitüntetett részének, amellyel a leváltani (eltörölni, megújítani) kívánt diskurzusok a nőket előszeretettel azonosították: a növényekkel.

4. Kortárs szekuláris növényi etikai megközelítések a gyakorlatban

A technológiai fejlődés és az ökológiai válság számos olyan, korábban nem ismert jelenséggel szembesít bennünket, amelyet nem, vagy csak nagy nehézségek, esetleg ellentmondások árán vagyunk képesek beilleszteni hagyományos etikai rendszereinkbe. A növényekkel kapcsolatban ilyen jelenségnek minősülnek az élelmiszer-termeléssel szemben táplált növekvő igények kielégítését célzó fejlesztések, többek közt a monokultúras növénytermesztés, a szintetikus kémiai úton előállított gyomirtók használata, illetve a génmódosítási és génszerkesztési eljárások egyre szélesedő körű alkalmazása. Az alábbiakban bemutatunk néhány olyan etikai közelítésmódot, amely képet nyújthat az útkeresés sajátos eredményeit és buktatóit illetően, valamint azt is megmutatja, milyen mértékben érvényesülnek a kortárs filozófia belátásai a mindennapi gyakorlat terepén.

A „teremtényi méltóság” fogalma

A növények használatának etikai vetületeit érinti a svájci alkotmány 1999. évi 120. cikkének második bekezdése.¹⁵⁴ Ez az alapvetően szekuláris, jogi szöveg és a hozzá kapcsolódó terjedelmes vitaanyag azért is különösen izgalmas, mert egy teológiai (teológiai kontextusból kölcsönzött) fogalom használata révén felvillantja az átjárhatóság lehetőségét a szekuláris és teológiai etikai gondolkodás között.

Az alkotmányban rögzített szakasz a következőképp fogalmaz: „[a] szövetség előírja, miként lehet eljárni az állatok, a növények és más élő szervezetek csíra- és örökítőanyagával. Számol továbbá a teremtmények méltóságával, illetve az ember, állat és környezet biztonságával, és védelmezi az állat- és növényfajok genetikai sokféleségét.”¹⁵⁵ A teremtmény méltósága (*Würde der Kreatur*) kifejezés felbukkan a nem emberi területen alkalmazott géntechnológiára vonatkozó 2003-as törvény szövegében is, az 1. cikk 2/c bekezdésében. „A törvény különös tekintettel ügyel a teremtmények méltóságának megőrzésére.”¹⁵⁶ Az idézetekben szereplő kulcsfogalom, a teremtmények méltósága különösen cseng a jogalkotói kontextusban. A szintagma mindkét tagja meglehetősen összetett és problematikus jelentésmezőt idéz fel, a méltóság fogalma

¹⁵⁴ Az alkotmány szövegét ld. <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html#a120> (Megtekintés: 2020. február)

¹⁵⁵ Ld. az előző jegyzetben

¹⁵⁶ <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19996136/index.html> (Megtekintés: 2020. február)

csakúgy, mint a teremtményiségé, akár a filozófiai, akár a teológiai fogalomkészlet felől közelítünk.

Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában szereplő méltóság, az ember veleszületett méltóságának mibenléte sem magától értetődő, a nem emberi létezők méltóságának értelmezése azonban ennél is több akadállyal szembesít. Az alkotmány szövegezését elemző svájci szerzők többsége a méltóság definiálási kísérlete során negatív közelítési módhoz folyamodik: azt állapítják meg elsőként, hogy mi áll szemben az emberi méltósággal. Az emberi méltóság megsértése Balzer, Rippe és Schaber szerint a személy lealacsonyítása,¹⁵⁷ Goetschel érvelésében a méltóság olyasmi, ami nem összeegyeztethető például a sértés, a zaklatás vagy a diszkrimináció eseteivel, illetve a méltóság „alapvető ellentéte a hatalom arroganciájának”.¹⁵⁸ Lealacsonyításról akkor beszélhetünk, ha az illető olyan helyzetbe kerül, amelyben képtelenné válik az önbecsülésre. (Az önértékelésre nem képes emberi létezők, például a csecsemők vagy a fogyatékkal élők esetében a szerzők azzal érvelnek, hogy az önbecsülés képessége egy fokozatosan kifejlődő tulajdonság, tehát jó okkal védelmezhetjük azokat is a lealacsonyítással szemben, akik az adott pillanatban valójában nem alacsonyíthatók le.) A nem emberi létezőkkel kapcsolatban azonban nem sokra megyünk a fogalom így meghatározott minimumával, hiszen ezek az önbecsülés képességének előfeltételével sem rendelkeznek.¹⁵⁹ Az emberi méltóság-fogalomtól különböző, a nem emberi létezők sajátosságaihoz és viszonyaihoz illeszkedő meghatározásra van tehát szükség. Balzer és társai szerint áthidaló megoldást jelenthetne a méltóságot a létezők önértékére (*inherent value*) alapozni. Eszerint a nem emberi létezők méltóságának zsinórmértéke a saját jólétre való törekvésből eredeztethető önérték. A nem emberi létezők esetében ez az önérték (azaz a méltóság) nem abszolút, nem tiltja az emberi célok érdekében végrehajtott különféle manipulációkat, legfeljebb az érzőképességgel rendelkező állatokkal való bánásmód morális szempontokat követő korlátozását indokolhatja. A svájci szerzőhármás gondolatmenete tehát nem lép túl a hagyományos utilitarista megközelítésen: etikai szempontból csak azok az élőlények számítanak, azaz csak azok rendelkeznek méltósággal, amelyek képesek a szenvedésre. Az érzőképességgel nem rendelkező

¹⁵⁷ BALZER, Philipp– RIPPE, Klaus Peter–SCHABER, Peter: Two Concepts of Dignity for Humans and Non-Human Organisms in the Context of Genetic Engineering. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13 (2000), 7–27.

¹⁵⁸ GOETSCHEL, Antoine F.: *Würde der Kreatur als Rechtsbegriff und rechtspolitische Postulate daraus*. https://www.tierimrecht.org/documents/881/2002_Wuerde_Aufsatz_Basel_mit_uebersichten.pdf (Megtekintés: 2020. december)

¹⁵⁹ Az önbecsülés képességének meglétére alapozott megkülönböztetés esetében is találkozunk persze átmeneti kategóriákkal; a kortárs primatológia által szolgáltatott bizonyítékok alapján okunk van ugyanis feltételezni, hogy a nagyobb emberszabásúak rendelkeznek a tudatosság bizonyos formáival, s így kezdetleges szinten saját személyiségüknek is tudatában vannak.

állati szervezetek és a növények kívül rekednek a szerzők által támogatott etikai gondolkodás alapvető viszonyrendszerén.¹⁶⁰

Heike Baranzke a teremtményi méltóság alkotmányba illesztett fogalmát önálló kötetben járja körül.¹⁶¹ Baranzke szerint minél többet hivatkozunk az „emberi méltóság” fogalmára, annál vitatottabb lesz, mit is értünk rajta valójában. A teremtményi méltóság esetében is megfigyelhető, hogy a bioetikai kérdések és az azokra adott válaszok számának hirtelen növekedése komoly próbára teszi a fogalom korábbi magától értetődőségét. A német teológus a svájci alaptörvényben megjelenő méltóságfogalmat több forrásból eredezteti, egyrészt az istenképesség (*imago Dei*) különféle teológiai magyarázataiból, másrészt a felvilágosodás korának filozófiájából, mindenekelőtt Kant etikájából. Ezek közös vonása, hogy az ember méltóságát a kozmoszban elfoglalt különleges helyzete adja. A teremtményi méltóság törvénybe foglalása Baranzke értelmezésében nem kevesebb, mint az ember kivételes helyzetének megkérdőjelezése. Mivel filozófiai hagyományaink az ember megkülönböztetett méltóságát és morális cselekvőképességét elsődlegesen az emberi értelemre alapozzák, azok a létezők, amelyek potenciálisan vagy aktuálisan nem képesek a gondolkodásra, a morális cselekvésnek legfeljebb tárgyai lehetnek. Ezt a következtetést kérdőjelezi meg az állati etika és a növényi etika eltérő perspektívája és méltóságfogalma, amely Baranzke szerint szükségszerűen elvezet az ember ön- és világértelmezésének alapvető újragondolásához.

A teremtményi méltóság szintagmában nemcsak a méltóság fogalma hordoz a szekuláris szöveggörnyezetben nehezen értelmezhető implikációkat, de a teremtményiségé is. (Mielőtt messzemenő következtetéseket vonnánk le a teológiai eredetű szóhasználatból, utalnunk kell rá, hogy a francia nyelvű változatban a teremtmények méltóságát az *intégrité des organismes vivants*¹⁶² fejezi ki. További terminológiai tisztázatlansággal találkozunk akkor is, amikor a méltóságot a géntechnológiai kérdéseket szabályozó törvény az *intégrité* fogalmával, az állatvédelmi törvény azonban a *dignité* fogalmával jelöli.)¹⁶³ A *creatura* kifejezés a Vulgatában jelenik meg, majd az egyházi latinban ver gyökeret, és az egész teremtett világot magában foglalja. Mai köznyelvi használata sajátosan eltér eredeti jelentésétől: nem terjed ki minden teremtett dologra, inkább csak az élőlényekre, sokszor pedig az élőlények közül is csak bizonyos fajtákra (állatokra,

¹⁶⁰ Nem ez az egyetlen érvelés, amely szerint a szenvedésre való képesség jelöli ki a teremtményi méltóság értelmezési kereteit, ld. pl. Mepham, Ben: „Würde der Kreatur” and the Common Morality. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13 (2000), 65–78.

¹⁶¹ BARANZKE, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

¹⁶² Magyarul: 'az élő szervezetek integritása'

¹⁶³ A terminológiában rejlő ellentmondásokra Stephan Häslér 2007. június 8-i *Tierschutzgesetz und Würde der Kreatur* c. beszámolója hívja fel a figyelmet. <https://www.ethik.uzh.ch/dam/jcr:00000000-1716-b7a3-ffff-ffffb265c862/EK-StH-Wuerde-der-Kreatur.pdf> (Megtekintés: 2020. december)

emberekre), elsősorban pejoratív mellékjelentéssel.¹⁶⁴ A törvény szövegéből kiindulva ezzel szemben a következőket állapíthatjuk meg a teremtmény kategóriájáról:

- az ember nem tartozik bele;
- a környezet nem része;
- magában foglalja az „állatokat, növényeket és egyéb szervezeteket”;
- nem kizárólag állatokra vonatkozik;
- nem azonosítható csak a növényekkel.¹⁶⁵

A fogalom tisztázására irányuló jogi vitaanyagok általában kiemelik, hogy a terményi méltóság nem rendelkezik egyértelmű meghatározással, mint jogi terminus bizonytalan, pontosabb kifejtésére csak utólag kerülhet sor.¹⁶⁶ Első látásra azt gondolhatnánk, nem szerencsés, ha egy jogi terminus nem elég egzakt. Baranzke azonban mégis amellett érvel, hogy a teremtmények méltósága kifejezés nagyon is pontosan tükrözi az érdekek különbözőségét, s ily módon a politikai kompromisszum megfelelő hordozója. Baranzke szerint a teremtmények méltósága nem más, mint az értékek átalakulásának szimbóluma, jogi és morálfilozófiai területen egyaránt.

Ahogy a svájci dokumentumból is kirajzolódik, nem (még szekuláris környezetben sem) magától értetődő többé, hogy a növények egyetlen célja és feladata a többi élőlény (mindenekelőtt oxigénnel és élelemmel való) kiszolgálása, és felmerül, hogy morális szempontból sem indifferens, mit teszünk velük. A teremtmények méltóságán alapuló megközelítés, noha nem emeli a nem emberi létezőket az erkölcsi cselekvő rangjára, az erkölcsi mérlegelés *közvetlen* tárgyaként tekint a növényekre.¹⁶⁷

A svájci alaptörvény 120/2-es cikkének életbe lépése után másfél évtizeddel a nem emberi létezőkkel kapcsolatos etikai kérdéseket vizsgáló szövetségi etikai bizottság tájékoztató füzetet adott ki, amelyben a növények teremtményi méltóságával kapcsolatos állásfoglalásokat és dilemmákat tette közzé.¹⁶⁸ A bizottság egyhangú elfogadására az állásfoglalások közül csak egy talált, mégpedig, hogy növényeket nem szabad akarattal károsítani, ill. elpusztítani. A brosúra bemutatja és értelmezi a növények méltóságával kapcsolatos etikai döntéshozatal ötlépcsős

¹⁶⁴ PRAETORIUS, Ina – SALADIN Peter: Die Würde der Kreatur. (Art. 24novies bs. 3. BV) *Schriftenreihe Umwelt*, Bd. 260, BUWAL, Bern, 1996. 75.

¹⁶⁵ BARANZKE 2002, 45.

¹⁶⁶ Ld. HÄSLER 2007. 1., ill. GROETSCHEL 2002, 1.

¹⁶⁷ Bővebben ld.: ODPARLIK, Sabine: *Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010. 91–110.

¹⁶⁸ EKAH: *Die Würde der Kreatur bei Pflanzen – Die moralische Berücksichtigung von Pflanzen im ihrer selbst willen.* EKAH, Bern, April, 2008.

ágrajzát.¹⁶⁹ Az általános etikai kérdés így hangzik: kell-e, és ha igen, kitől vagy mitől kell védeni a növényeket? A második lépcsőben eldöntendő, van-e a növényeknek morális értéke, és ezért saját jogukon jár-e nekik a védelem. Ha elismerjük a növények morális értékét, el kell döntenünk, hogy az önértéket a növények fajaira, populációira vagy egyedeire nézve határozzuk meg.¹⁷⁰ Hogy a növényeknek morális értéke van, a dokumentum szerint két etikai irányzat, a patocentrikus, ill. a biocentrikus megközelítés szerint gondolható el.¹⁷¹ (A tájékoztató anyag további két szempontot is felsorol, amelyek kizárják a növények erkölcsi értékét: a teocentrikus megközelítés értelmében csakis Isten rendelkezik saját jogán ilyen értékkel, az élőlények csak Istenhez való viszonyulásuk révén számítanak; az értelemcentrikus megközelítés pedig csak azokat a létezőket tekinti ilyennek, akik rendelkeznek a gondolkodás, illetve a nyelv képességével.)

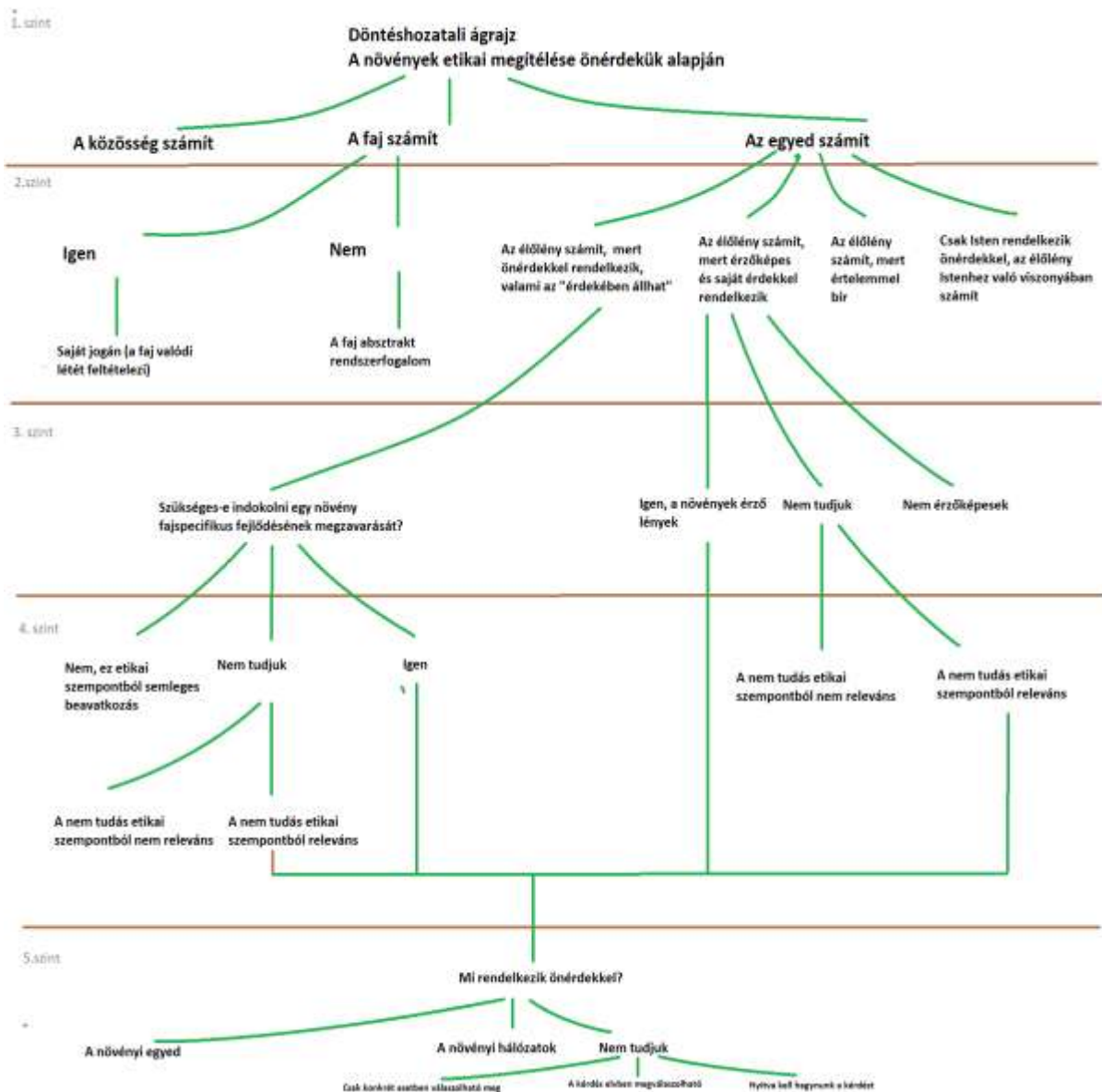
A bizottság egy része hajlott arra, hogy érző lényeknek tekintse a növényeket, másik része kizárta ezt, egy jelentékeny kisebbség eközben fenntartotta, hogy a kérdés (éreznek-e a növények) nem megválaszolható. A döntési ágrajz e szintjén az a fontos kérdés is felmerült, hogy a nemtudás etikai szempontból releváns-e (ti. ha igen, akkor nem hozhatunk döntést az adott szinten). A biocentrikus közelítés döntő érve, hogy a növény saját fajtaspecifikus érdekeinek elérésére és saját jól-létének kiteljesítésére törekszik – elsődlegesen ez a törekvés ruházza fel morális értékkel.¹⁷² A bizottság végül azt a kérdést is megvizsgálta, hogy a növények érdeke milyen súllyal eshet a latba más élőlények érdekeivel összevetve. Az egalitárius álláspont szerint ugyanazok az elvek érvényesek minden élőlényre, tehát nem beszélhetünk minőségi különbségekről a különböző élőlények érdekei között, a hierarchikus szemléletmód értelmében azonban a tulajdonságok fejlettségének és komplexitásának eltérő volta okot ad az egyes létezők különböző morális megítélésére. A növényi egyedek esetében a bizottság döntő többsége a hierarchikus megközelítést tartotta követendőnek, míg a növényfajok esetében a többség egalitáriánus álláspontra helyezkedett.

¹⁶⁹ EKAH 2008, 6.

¹⁷⁰ Az elemzés során nem merült fel, hogy a növényt magában foglaló tágabb környezet (amellyel a növény viszonyba kerül, kommunikál) rendelkezhet-e önértékkel.

¹⁷¹ Mint azt korábban láttuk, a fitocentrizmus radikálisan új fénytörésbe helyezi ezeket a kérdéseket – előbb-utóbb talán ez a megközelítés is polgárjogot nyer a különböző etikai pozíciók között.

¹⁷² A növény saját érdekének kulcsfogalma a kortárs növényi etikában a fejlődés vagy gyarapodás (*Gedeihen, flourishing, proliferation*). Bővebben ld. KALLHOFF, Angela: Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect. *Environmental Values*, 23 (2014), 685–700.



4. ábra. Döntéshozatali ágrajz: a növények etikai megítélése önérdekük alapján

Az etikai bizottság végül hét pontban foglalta össze a növényekkel kapcsolatos bánásmódra vonatkozó következtetéseit:

1. Szándékosság. Az etikai bizottság tagjai erkölcsi szempontból egyhangúan helytelenítik a növényeknek szándékosan ártó viselkedést.
2. Instrumentalizáció. A többség számára a növények (legyenek azok életközösségek, fajták vagy egyedek) eszközként való használata erkölcsi indoklásra szorul.

3. A növény mint tulajdon. A többség értelmezésében a növények (legyenek azok életközösségek, fajták vagy egyedek), erkölcsi okokból nem tekinthetők teljes mértékben tulajdontárgyaknak. A kisebbség arra jutott, hogy a tulajdonolt növények használatára nem alkalmazható semmiféle korlátozás.
4. Genetikai módosítás. A többségi álláspont értelmében a növények genetikai módosítása nem ellentétes a teremtményi méltósággal, amennyiben a növény önálló léte (szaporodási és alkalmazkodási képességének kifejeződése) biztosított.
5. Szabadalmaztatás. A többség szerint a növények szabadalmaztatási kérdéseinek etikai megítélése a szociáletika tárgykörébe tartozik, nincs köze magához a növényhez. A kisebbség állásfoglalása értelmében a növényekkel kapcsolatos szabadalmak etikailag nem elfogadhatók, mert a növény teremtményi méltóságát sértik.
6. Sokféleség. A növények genetikai módosítása a többség véleménye szerint mindig szorosan kapcsolódik a természetes, azaz nem ember által létrehozott élő rendszerek működési feltételeinek biztosításához és fenntartásához.
7. Arányosság. A növényekkel kapcsolatos bármiféle beavatkozás, amely az ember önfenntartását szolgálja, a többség számára erkölcsileg igazolható, mindaddig, amíg az arányosság és az elővigyázatosság elve érvényesül.

A fák „jogai”

Darwin az *Ember származása* c. művében nem csupán a biológiai evolúció kérdésével foglalkozik, de számol az erkölcs evolúciójának lehetőségével is. A mű negyedik fejezetében, *Az ember és az alsóbbrendű állatok szellemi erőinek összehasonlítása (Folytatás)* címmel a következőket veti papírra:

„De abban a mértékben, amint az embernek szellemi képessége fokként növekedett, és cselekedetei további következményeit előrelátni tudta: amint elegendő tudásra tett szert, hogy a kárhóztos szokásoktól és babonáktól elálljon; amint embertársainak nemcsak javát, hanem egyúttal boldogságát is mindjobban szem előtt tartotta; amint rokonérzete a jó példa megszokott követésével, a tanítás, valamint a tapasztalat útján folyton gyöngédebbé vált és kibővülve, valamennyi faj egyéneire, a társadalomnak még gyöngé, ügyefogyott és más hasznavehetetlen tagjaira, sőt végül magukra az állatokra is kiterjedt: az ő erkölcsösségének színvonala is mindinkább magasabb színvonalra emelkedett.”¹⁷³

¹⁷³ DARWIN, Charles: *Az ember származása és az ivari kiválás*. Ford. Seress László. Vass József Könyvkiadóhivatala, Budapest, 1906. 108–109.

A természeti létezők jogaival az elsők között foglalkozó Christopher D. Stone megállapítása szerint a jogtörténet is hasonló fejlődést mutat.¹⁷⁴ A kezdetek ugyan homályba burkolóznak, de valószínűsíthető, hogy már a társadalomszerveződés legkorábbi fokán, a nemzetségi-törzsi keretek között is jellemző volt, hogy a nem családtagokra jogokkal nem rendelkező idegenként tekintettek, de még a családon belül is voltak olyanok, akiket nem illettek meg jogok (pl. a gyerekeket vagy egyes esetekben az időseket). A római jogban az apa élet és halál ura volt, gyermekei nem számítottak személynek. A gyermekek jogai azóta sokat változtak, használatuk meggyökeresedett a joggyakorlatban, és ugyanez a jogkiterjesztő tendencia volt érvényes a foglyokra, idegenekre, nőkre, fogyatékosokra, feketékre, ill. a magzatokra. Jogai azonban nemcsak embereknek vannak, absztrakt fogalmak is lehetnek „jogi személyek”, vállalatok, különféle szervezetek, társasházak, önkormányzatok, államok stb.

Stone értekezésében kifejti, a jogok kiterjesztése egy-egy új csoportra a történelem során minden esetben elsősre ijesztőnek és nevetségesnek tűnt. Ez az érzés azon a paradoxonon alapul, hogy nehéz jogokat adni bárkinek (bárminek), akinek (aminek) korábban nem tulajdonítottunk önértéket, viszont nehéz felismerni és elismerni ugyanennek az önértékét addig, amíg nem kap jogokat. Stone egyértelműen amellett érvel, hogy a „természeti objektumokra”, óceánokra, folyókra, erdőkre stb., illetve a természet egészére is szükséges kiterjeszteni a jogértelmezést. Úgy látja, a korabeli jogalkotásban (az 1970-es években) megfigyelhetők már olyan apró elmozdulások, amelyek előkészítik a talajt a természet jogainak elismeréséhez. Ezek a jogok ugyanakkor, Stone értelmezésében, nem terjednek ki minden elképzelhető jogra, és nem is egyezhetnek meg azokkal a jogokkal, amelyek az emberre vonatkoznak, sőt a természet egészén belül sem illelnék meg egyforma jogok a különféle létezőket.

Nem magától értetődő, hogy a természeti objektumoknak nincs jogorvoslati lehetősége. A beszéd képességének hiánya nem lehet érv, hiszen a vállalatok, az államok, az egyetemek, de a gyerekek sem tudnak magukért kiállni: ügyvédek beszélnek helyettük. Hasonló a helyzet azokkal a személyekkel, akik valamilyen okból gyámság alá kerültek, őket is más, kompetens személy képviseli. Stone szerint hasonlóan lehetne eljárni a természeti objektumok esetében is, a gyámság intézménye működőképes alternatívát jelenthetne a bíróságon magukért szólni nem képes természeti létezők számára. A gyakorlatban ez azt is jelentené, hogy a természeti objektumoknak is járnának abszolút (vagy majdnem abszolút) jogok, ezek érvényesülését ellenőrizni lehetne egy környezeti minőségbiztosítási szabályozás kidolgozásával. Az a társadalom, amelyik elég környezettudatos ahhoz, hogy jogokat adjon a természeti

¹⁷⁴ STONE, Christopher D.: Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45 (1972), 450–501.

objektumoknak, képes lehet ezeknek a jogoknak a definiálására – jóllehet ez a gondolkodási irány az egész jogrendszer átalakulását is maga után vonhatja.

Az általános törvénykezési gyakorlat abból indul ki, hogy a természet van az emberért, és noha az ökológiai válság következtében egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy az ember jól-léte nem képzelhető el a természet jól-lététől függetlenül, a természeti objektumok még mindig valamilyen anyagtalan, megfoghatatlan minőséget képviselnek a jogrendben.¹⁷⁵ Pedig minden jel arra mutat, hogy érdemes lenne az emberi érdekeket a természet saját érdekeivel összhangba hozni – ez egyúttal azt is jelenti, hogy a természet érdekei sok esetben megelőzhetik a tisztán emberi érdekeket. Stone szerint a jogok kiterjesztését megelőzendő érdemes lenne a „mi” fogalmát kiterjeszteni, hogy beférjenek a nem emberi létezők és a természeti objektumok is. A korszak sok más, ökológiai kérdések iránt elkötelezett gondolkodójához hasonlóan Stone javaslata a következő: teremtsünk új narratívát,¹⁷⁶ amelyben minden szereplő egy nagy organizmus részének tekintendő. Noha az agy funkcionális részfeladatát ebben a nagyobb egységben is az emberiség látja el, rendes működése a többi részterület aktív hozzájárulása nélkül nem biztosítható. A különböző részterületek más és más jellemzőkkel rendelkeznek, más szabályok szerint működnek, egymástól függetlenül azonban nem gondolhatjuk el őket.

A természeti objektumok jogainak kérdésben, ahogy arra korábban utaltunk, még nem következett be az a fordulat, amelyet Stone már mintegy fél évszázaddal ezelőtt kívánatosnak tartott. A növények jogaihoz azonban nemcsak az általa vázolt úton juthatunk el (hogy ti. a tudatosság formáinak átalakulásával átalakul maga a jogrend is), de elképzelhető egy másik irány is, amelyet Michael Marder vázol egy rövid esszéjében.¹⁷⁷ Ez az elképzelés nem köti kötelességekhez és felelősséghez a jogok birtoklását, hanem a „jogokhoz való jog” Hannah Arendt-i metajogának kiterjesztését javasolja.¹⁷⁸ Arendt az emberi jogok kidolgozása előfeltételének tekintette, „hogy létezik egy jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”, ez a jog pedig nem kötődik a cselekvés meghatározott módjához, csakis az emberi létezéshez. A méltóság fogalma is ebből a jogból következik (hogy ti. az ember joga független a történelemtől és a történelem során szerzett privilégiumoktól). Marder szerint ez az ontológiai alapozottság elegendő lehet, hogy a jogokhoz való jogot az emberiség körén túl is értelmezni tudjuk. Ha a

¹⁷⁵ Stone cikke az 1970-es években íródott, a környezet és a jövő generációinak jogaival kapcsolatban azonban jogalkotói részről még a 2000-es években is találkozunk ezzel a szemlélettel. Ld. MAJTÉNYI Balázs: A jövő nemzedékek és a természeti objektumok köztársasága? *Fundamentum*, 2008/1., 17–28.

¹⁷⁶ A szerző a régi mítoszok leváltásáról, és egy „új mítosz” kialakításának szükségességéről beszél, ami képes integrálni mindazt, amit a tudomány mai eredményei és felismerései megmutatnak számunkra.

¹⁷⁷ MARDER, Michael: The Time is Ripe for Plant Rights. In Uő: *Grafts: Writings on Plants*. Univocal, Minneapolis, 2016. 55–61.

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 349–374.

tudományos eredmények felismeréseit figyelembe véve a növények (és állatok) speciális alanyiségéből indulunk ki, amely a növényi (állati) szubjektivitást nem tekinti „szegényebbnek” vagy „az emberinél csökevényesebbnek”, akkor a növényi jogok megalkotása sem ütközik többé kikerülhetetlen akadályba. Mérföldkő jelentőségű lehet – Marder megítélésében is – az EKAH 2008-as, az előző fejezetben részletesen tárgyalt állásfoglalása a növények méltóságával kapcsolatban. A jogok és a méltóság közötti szoros összefüggésből kiindulva a méltóságfogalom kiterjesztése lehetőséget adhat arra, hogy a növényekre jogokhoz való joggal rendelkező erkölcsi létezőként tekintsünk.

Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata a II. világháború után a legkiszolgáltatottabbak és legsebezhetőbbek védelmének garantálására jött létre, mégpedig a nemzetállami szintű szabályozás meghaladásával. A huszonegyedik század elején azzal vagyunk kénytelenek szembesülni, hogy nem csak az ember sérülékeny; az ember által okozott környezeti károk a nem emberi létezők kiszolgáltatottságára is ráirányítják a figyelmet. A brit Royal Botanical Gardens 2016-os és 2017-es jelentése szerint a növények a föld legsebezhetőbb élőlényei: mintegy minden ötödik növényfaj a kihalás szélén áll.¹⁷⁹ A jogok növényekre való kiterjesztése és a növények jogalanyként való elismerése ugyanolyan fontos szerepet játszhat a növényi léttel és mássággal kapcsolatos pszichés gátlások feloldásában, mint a környezetünkre gyakorolt negatív hatások csökkentésében.

Ökológiai igazságosság

A fák (a növények, a természeti objektumok stb.) jogaira tekinthetünk egyszerűen úgy is, mint a meglévő jogrendszer újonnan kidolgozandó részterületeire, ám a fent vázolt ellentmondásokból kiderül, az ökológiai válság a hagyományos jogértelmezés egészét is jelentős kihívásokkal állítja szembe. Az újonnan felismert összefüggések rendszerbe illesztéséhez a rendelkezésre álló keretek újragondolására lesz szükség. Brian Baxter az ökológiai igazságosságról szóló könyve annak a tarthatatlan megközelítésnek a közelképével indul, amely a fajkihalás problémáját kizárólag az ember szempontjából értékeli: az eljövendő generációkat érintő esztétikai, kulturális, tudományos, orvosi, gazdasági és rekreációs jellegű veszteségek listája felől.¹⁸⁰ Az alapvető igazságtalanság elszenvetői Baxter szerint azonban nem a következő nemzedékek, hanem a nem emberi létformák. Baxter megállapítja, hogy a más életformák iránti figyelem nem

¹⁷⁹ KEW ROYAL BOTANIC GARDENS: *State of the World's Plants*. <https://stateoftheworldsplants.org/2016/>, ill. <https://stateoftheworldsplants.org/2017/> (Megtekintés: 2020. január)

¹⁸⁰ BAXTER, Brian: *A Theory of Ecological Justice*. Routledge, London – New York, 2005.

új keletű jelenség, az emberrel együtt élő létezők elismerésének vagy tiszteletének bizonyos formái mindig is jellemezték az emberi társadalmakat. A különböző vallásos világképek gyakran hangsúlyozták az emberit és nem emberit összekapcsoló közös elemeket (gondolhatunk itt a közös ősökre vagy a reinkarnáció lehetőségére), illetve szentnek tekintettek egyes állatokat vagy növényeket. Más vallási rendszerekben (ahogy a zsidó–keresztény világképben is) az isteni ajándékként felfogott teremtett létezők iránti felelősség (a sáfárság) képzele domborodott ki erőteljesebben. A szekuláris gondolkodás térnyerésével a sáfárság-elméletnek nem vallási formái is megjelentek, mindenekelőtt a tizenhét-tizenkilencedik századi utilitarianizmusban, amely a szenvedésre és örömeztetésre való képesség megléte és hiánya közt próbálta meghúzni a morális kötelezettségek határait. Modern gondolkodásunkban is egyre több helyen felbukkan a nem emberi létezők megóvása iránti igény, a nemzetközi környezetvédelmi egyezmények hosszú és egyre növekvő sora is ezt a felfogást tükrözi.

Ezek a hagyományos megközelítések azonban mind mutatnak hiányosságokat – érvel Baxter. Vagy nem foglalnak az erkölcs rendszerébe minden nem emberi létformát, vagy rossz indokkal teszik azt. Csak akkor kerülhetjük el az igazán súlyos következményeket, ha túl tudunk lépni azon a megközelítésen, hogy „szomorú” lenne más életformák kihalása, illetve ha meg lennénk győződve arról, hogy kipusztulásuk valódi igazságtalanság következménye. Baxter szerint a disztributív igazságosság követelményeinek érvényesülése lehet az a konkrét keret, amelyben a környezeti erőforrásokból való igazságos részesedés minden életforma számára biztosítható. Az ökológiai igazságosság fogalma tehát magában foglalja a társadalmon belüli, nemzetközi, intergenerációs igazságosság kérdésein túl a nem emberi létezőkkel kapcsolatos igazságosság kérdéseit is. Ehhez az szükséges, hogy a nem emberi létezők is az erkölcs szereplőivé váljanak, azaz lehessenek követeléseik az erkölcsi ágensekkel (az emberrel) szemben, mindenekelőtt az életfolytatásukhoz szükséges környezet fennmaradásához, fajspecifikus életvitelük folytatásához és szaporodásuk biztosításához való jogaik elismerése révén. Az ökológiai igazságosság felől nézve tehát az igazságosság közösségének tagja és a disztributív igazságosság rendes alanya minden élőlény, a különböző tulajdonságokra és képességekre való tekintet nélkül.

5. A növényi etika lehetséges alapfogalmai

Az eddigiekből kitűnik, a kortárs filozófiai és etikai vizsgálódást nem hagyják érintetlenül a nem emberi létezők világban létének, illetve egymáshoz és az egyéb létezőkhöz való kapcsolódási módozatainak kérdései. Mi több, számos forrás a növényi létminőségben lát egyfajta megoldást jelenkori súlyos környezeti és társadalmi problémáink orvoslására. Vajon saját keretein belül képes lehet a teológia is a „növényi szempont” érvényesítésére? A továbbiakban elsőként azokat a kulcsfogalmakat vizsgáljuk meg közelebbről, amelyek talán támpontokat adhatnak a növényi etikai kérdések teológiai nézőpontú feldolgozására.

Ezen a ponton érdemes összefoglalnunk, melyek azok a tényezők, amelyeket a növényi léttel kapcsolatos filozófiai vizsgálódásokból és a szekuláris etikai megközelítésekben haszonnal emelhetünk át egy lehetséges teológiai alapon alapozású növényi etika fogalomkészletébe.

Növekedés/ kiteljesedés (Gedeihen, growth, flourishing)

Mivel a növények nem rendelkeznek személyiséggel, nincs tudatuk, nem racionális lények, az általános vélekedés szerint nem használnak szimbolikus fogalmakon alapuló nyelvet, ráadásul érzőképeséggel sem rendelkeznek, morális státuszuk megállapításához más fogódzókat kell keresnünk, olyanokat, amelyek kívül esnek a hagyományos antropocentrikus (egyszersmind csak az emberi létezők érdekeit számításba vevő) moralitáson/etikán. A növényi etika szükségképpen túllép a rokoni kötelekeken vagy hasonlóságon alapuló morális közösségek hagyományos keretein. A nem emberi világ emberen túli értékeinek elismerésével az *oikosz* tere kiszélesedik. De ha a növények kommunikációját nem vagy csak töredékesen értjük, hogyan fogalmazhatjuk meg mégis saját nyelvünkön, mi a növény legsajátabb érdeke?

Angela Kallhoff a növényi etika lehetséges alapelveit összefoglaló disszertációjában abból indul ki, hogy a növény jól-létét kifejező alapfogalom a *növekedés*.¹⁸¹ Jellemzője, hogy nem pillanatnyi

¹⁸¹ KALLHOFF, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Campus Verlag, Frankfurt – New York, 2002. Kallhoff egy másik, korábban idézett tanulmányában leszögezi, a fogalmat a „magasabb rendű”, azaz vaszkuláris növényekre alkalmazza (a páfrányok, túlevelűek, virágos növények csoportjára), azaz azokra, amelyek speciális szállítószövetekkel rendelkeznek a víz, az ásványi anyagok és a fotoszintézis során előállított vegyületek továbbítására. Hogy a növekedés kritériuma alkalmazható lehet-e más növényekre, esetleg nem növényekre, egyelőre nem tisztázott. Ld. KALLHOFF 2014. A növekedés fogalma kapcsán fontos megjegyeznünk, hogy a növényi növekedés jellegét tekintve alapvetően eltér az önmagát gerjesztő gazdasági növekedéstől, mivel az előbbi a környezettel folyamatos összhangban teljesíti ki magát, míg az utóbbi kizárólag

állapotot jelöl (mint az emberi vagy állati jól-lét, amely egy adott időpillanatra vagy meghatározott életszakaszra vetíthetően is megállapítható), hanem hosszabb időbeli folyamatot ölel fel és ír le. A növény fejlődése, a magban rejlő lehetőségek kibontakozása elválaszthatatlan az időiségtől. Ahogy arra már korábban utaltunk, Marder a növények és az ember eltérő időhöz való viszonyát a növények heterotemporalitásaként írja le. A filozófus a növények időbeliségének három különböző értelmezési lehetőségét írja le, az egyik a növények évszakok által meghatározott heterotemporalitása, a másik a növekedés végtelen időbelisége, a harmadik a növényi fejlődés ciklikussága.¹⁸² Mindhárom időbeliség eltér emberi időtapasztalatunktól, ezért ahhoz, hogy jobban értsük, miben is rejlik a jó növényi életminőség, oda kell figyelnünk a növények saját, az emberi időtapasztalattal nem egybevágó idejére. A növények fejlődésének manipulációja, legyen szó melegeházi növénytermesztésről vagy genetikai beavatkozásról, ebbe a másfajta időbeliségbe avatkozik bele meglehetősen erőszakos módon.

A növényi lét fontos jellegzetessége továbbá, hogy a környezettel való folyamatos anyagcsere révén a növekedés nem merül ki a növényben rejlő genetikai lehetőségek zavartalan megvalósulásában; a jól-lét a környezethez való szüntelen alkalmazkodásban, a növény és környezete állandó kommunikációjában nyer értelmet. Ennek a kommunikációnak egyik kitüntetett eleme a külvilág által kiváltott stressz. Leggyakrabban az optimumtól eltérő hőmérséklet vagy a vízellátottság változása vezet stressz-reakciókhoz, de ugyanilyen stresszfaktort jelenthet a növényevők vagy bármilyen kártevő támadása. Általánosságban elmondható, hogy amíg a növény képes aktívan reagálni, ezek nem jelentenek veszélyt, bizonyos mértékű stresszre szükség is van a növény ellenálló képességének kifejlődéséhez. A növény aktuális állapotához képest túlzott mértékű stressz azonban a növény pusztulásához vezet. A növekedés ebben a tekintetben tehát a növényi egyed fajspecifikus életciklusának kiteljesedése egy többé-kevésbé stressz-szegény környezetben.¹⁸³

A növény jól-létéről (*flourishing*) Kallhoff megítélése szerint három feltétel teljesülése esetén beszélhetünk:

1. A növény egész életén keresztül megfigyelhetően képes reagálni a külső stresszhatásokra anélkül, hogy veszélybe kerülne önfenntartási képessége.
2. A növény képes kivitelezni tipikus életciklusait (fiatal és a szaporodásban kiteljesedő érett életszakaszok).

saját céljainak rendeli alá mindazt, amiből fakad – e helyt részben fordítási nehézséggel állunk szemben: ezért használjuk alternatív módon a 'kiteljesedés' fogalmát is.

¹⁸² MARDER 2013, 95.

¹⁸³ KALLHOFF 2002, 67.

3. A növényi létformára és saját fajspecifikus tulajdonságaira nézve is képes kifejezésre juttatni jellemző karakterjegyeit.¹⁸⁴

Kallhoff a következőképpen indokolja, hogy miért lehet a növekedés a növényi etika számára alkalmas kiindulópont. Egyrészt, a fogalom szorosan kapcsolódik a növényi viselkedéssel kapcsolatos újabb természettudományos belátásokhoz; mégpedig hogy a növények az életformájuknak megfelelő tulajdonságok kialakításával alkalmazkodnak a környezetükhöz. Segítségével meg lehet különböztetni az egészséges és életerős, ill. beteg és hanyatló viselkedést, ill. azt is illusztrálja, hogy a növény mint élő szervezet egy fejlődési folyamatot valósít meg. Másrészt, a növekedés fogalma ugyan pre-morális fogalom, mégis van értékelő dimenziója, amennyiben leírja, mi az, ami „jó” a növényi szervezet számára. Ezen az alapon a növekedés összevethető az állati jólét fogalmával, még akkor is, ha olyan tulajdonságokhoz kapcsolódik, amelyek között a tudatosság vagy az érzőképeség nem szerepel. Az állati jólét és a növény növekedése egyaránt olyan léthelyzet, amelyre az élő szervezet törekszik. Harmadszor, mivel a növekedés megvalósulása empirikus úton ellenőrizhető, a növényi egyed számára káros és előnyös hatások világosan elkülöníthetők egymástól. A káros események megzavarják a növény növekedését, és az egyed, de akár a faj pusztulásához is vezethetnek.

A növekedés fogalma azért lehet megfelelő kiindulópont egy új etika kidolgozásához, meg tovább Kallhoff, mert megfelel a növény speciális életmódjának; nem antropomorfizáló módon közelít, hanem a növényi működés kifejeződéseinek tapasztalatából nyert meglátásokra épít. A növekedés a növényi jól-lét, a növényi érdek legsajátabb mutatója, így lehetővé teszi, hogy számításba vegyük a növényi létforma alapvető másságát.

Érzékenység

A növényfiziológiai kutatások jelen állása szerint különbséget kell tennünk érzékenység és érzőképeség között: a növények roppant kifinomult módon érzékelik környezetük állapotát és változásait, a szenvedés vagy öröm érzetére azonban nem képesek. Ennek elsődleges oka, hogy nem rendelkeznek központi idegrendszerrel. Mivel a kutatók a fájdalomérzetet az agy meghatározott területeihez kapcsolják, nehezen feltételezhető, hogy bármilyen hasonló érzet kialakulhatna a növényekben. „Ha tehát a szenvedés tapasztalata csakis a magasabb rendű gerinceseknél meglévő homloklebeny igen összetett idegrendszeri sturktúráinak és

¹⁸⁴ KALLHOFF 2014, 3.

kapcsolatainak működését feltételezi, nyilvánvaló, hogy a növények nem érezhetnek szenvedést, hiszen nincs agyuk” – írja Daniel Chamovitz a növények érzékeléséről szóló tudományos ismeretterjesztő könyvében.¹⁸⁵ Az izraeli növénybiológus megállapítja, minden olyan törekvés, amely a növényeknek érzőképességet próbál tulajdonítani, félrevezető és sokszor nevetséges antropomorfizáció, az érzékszervi tapasztalatok a növények számára teljesen mást jelentenek, mint az embernek.

A növényi érzőképesség egész más megközelítést tárja elénk Michael Marder.¹⁸⁶ Noha a közvélekedés úgy tartja számon, hogy a növények idegek és központi idegrendszer híján nem képesek a szenvedésre, érdemes közelebbről szemügyre venni azokat a morfológiai és viselkedésbeli párhuzamokat, amelyek a stresszhelyzetben adott növényi és állati (emberi) reakciókat jellemzik. Ahogy korábban már idéztük is, Darwin az alacsonyabb rendű állatok agyához hasonlította az érzékeny növényi gyökércsúcsokat – a növényi szervezet olyan specializálódott részének, amely felelős a környezeti lehetőségek és veszélyek megfelelő érzékeléséért, illetve az ezekre adott válaszreakciók helyességéért. Marder felteszi a kérdést: Lehetséges-e, hogy az ilyen típusú növényi sejtek jobban hasonlítanak a neuronokra, mint gondolnánk?

E szempontból elgondolkodtató részletekkel szolgálnak a növényi anesztéziával kapcsolatos megfigyelések. A botanika két kedvenc növénye, a *mimóza* és a *Vénusz légycaféja* is átmeneti érzéketlenséggel reagál az emberi és állati fájdalom kezelésében jó hatásfokkal használt anesztetikumokra.¹⁸⁷ Ráadásul úgy tűnik, a növények képesek saját magukat is érzésteleníteni, mechanikai sérülés esetén például azonnal elkezdik a fájdalomcsillapító hatású növényi hormon, az etilén termelését. A gyökerekben stressz hatására termelődő etanol ehhez hasonló érzéstelenítő hatással bír. Az önérzéstelenítés (vagy legalábbis az érzéstelenítő hatású vegyület előállítás) a növényeknél nemcsak lokális válasz lehet, hanem más növényrészek, ill. más növényi egyedek számára leadott biokémiai vészjelzésként is szolgálhat. Ezek alapján vajon kijelenthetjük-e, hogy a növények számára nincs jelentősége saját érdekeiknek, jól-létüknek és fennmaradásuknak? Marder szerint a növények fájdalommal járó ingerek hatására nem jajveszékelnek, hanem „kémiai sikoly” tör fel belőlük – ez a metafora talán az utilitarista filozófusokat is gondolkodóba ejtheti (amennyiben formai okokból – az antropomorf megközelítés vadhajtásaként – nem vetik el azonnal a feltételezést).

¹⁸⁵ CHAMOVITZ 2018, 184.

¹⁸⁶ MARDER, Michael: Sensitivity (with František Baluška). In MARDER 2016, 87–91.

¹⁸⁷ Az anesztetikumok és a növények kapcsolatáról bővebben (és a Marder-féle messzemenő következtetések nélkül) ld. YOKAWA, Ken – KAGENISHI, Tomoko – BALUŠKA, František: Anesthetics, Anesthesia, and Plants. *Trends in Plant Science*, Vol 24. (2019), Issue 1, 12–14.

Az interdiszciplináris megközelítés asszociációs szabadságából fakadóan Marder olyasmit is felvet, ami távolabb esik a zoológusok és a botanikusok egy-egy részterületre szakosodott vizsgálódási módjától, ez pedig a neuronok és a növényi sejtek közti morfológiai hasonlóság. Az állati és emberi idegsejtek, a növényi sejtekhez hasonlóan nem rendelkeznek centriólumokkal (amelyek az állati sejtekben a sejt mozgatásáért felelős sejtvázelemek előállításában és a sejtosztódás irányításában játszanak szerepet). A neuronok, a vértelen növényi sejtekhez hasonlóan nem érintkeznek közvetlenül a keringési rendszerrel, valamint az idegsejtek nem eltérő végződésekkal rendelkező, poláris alakja is hasonlít a gyökérszőrök és a pollentömlők szerkezetéhez. Hogy ez a szemmel (mikroszkóppal) látható hasonlóság nem pusztán projekció, meggyőző tudományos érvek híján egyelőre nem alátámasztható, de talán egy lehet azon impulzusok sorában, amelyek új közelítésmódokra és vizsgálati módszerekre sarkallják a természettudósokat.

A növények teljes instrumentalizációjára semmiféleképp sem jogosít fel bennünket, hogy nem rendelkeznek az emberéhez hasonló tudattal vagy nem beszélnek hozzánk hasonló nyelvet. Tudományos kísérletek és megfigyelések bizonyítják, hogy eszközszerű használatuk felesleges stresszhatásnak teszi ki őket, illetve megakadályozza őket saját érdekeik (a növekedés, kiteljesedés, szaporodás) megvalósításában, amelyben elsődlegesen szenzitivitásuk segíti őket. Hogy hogyan „élik meg” a tudattal nem rendelkező növények az őket érő sérelmeket, arra nézve kevés a támpont. Emberi empátiánk és fantáziánk képessé tesz bennünket arra, hogy mások szenvedését – saját tapasztalatinkból kiindulva – többé-kevésbé átérezzük, de természettudományos módszerekkel nem tudjuk leírni, mi és miért történik egy másik létező tudatában –¹⁸⁸ tudattal nem rendelkező létezők esetében pedig még azt is nehéz körülírni, mi az, amivel egyáltalán azonosulni szeretnénk. Mégis, az a tény, hogy érzékeny, környezetükkel aktív kapcsolatban álló, sebezhető és kiszolgáltatott élőlényekkel állunk szemben, arra készíttet, hogy tudásunk jelenlegi állapotát ne tekintsük véglegesnek, és a bemutatott okok alapján feltételezzük, hogy a nem emberi létezők környezetükhöz való viszonya sem egyszerűen semleges.

Együttélés

A Linné-féle taxonómia rendreprezentációja az élőlényeket morfológiai jegyeik alapján sorolta be különböző fajokba és nemekbe. Ez a rendszer egy időpillanatra vetítve mutatta meg az élők nagy sakktabláját, amelyen minden leírt faj egy külön mezőt foglalt el. Foucault úgy látta a

¹⁸⁸ Thomas Nagel az objektív és redukcionista tudományosság kritikájaként született cikke ezt a problémát járja körül. Ld. NAGEL, Thomas: What is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (1974), 4, 435–450.

tizenhét-tizenkilencedik század fordulóját, mint megszakítottságot abban, ahogy az ember a rend létmódjáról gondolkodik. Az azonosságok táblázata felbomlik, mivel a tudás „új térbe költözik”, ez az új tér „szerveződések”ből, vagyis elemek közti belső viszonyokból álló tér, amelyeknek összefüggése funkciót biztosít; az archeológia ki fogja mutatni, hogy a szerveződések megszakítottak [*discontinues*] tehát nem a folytonos egyidejűség táblázatát hozzák létre, hanem míg egyesek egymással azonos szinten vannak, mások sorozatokat vagy lineáris egymásutániságot alkotnak.”¹⁸⁹ A természetrajzot felváltja a biológia, a szerves és szervetlen közti választóvonal radikalizálódik, a különböző szerveződések egymáshoz közelítő analógiákat a történelem bontakoztatja ki. A rend új, időbeli létmódjában gyökerezik az evolúcióelmélet is, amely a szinkrón táblázatok helyett leszármazási törzsfákon helyezi el az élő szervezeteket. A huszadik század első felében a leírás a *kladisztika* irányába finomodik tovább, amely az evolúciós szempontból fontosnak tartott karakterjegyek vizsgálatából kiindulva tárja fel a fajok rokonsági rendszerét. A *kladogramm* csúcsain helyezkednek el a ma ismert szervezetek, az őket összekötő csomópontok hipotetikus közös őseket jelképeznek, így írható le történeti bizonyítékok (pl. fossziliák) hiányában egy feltételezett leszármazási sor. A kladogramok nem a leszármazás aprólékos mikéntjére, hanem az egy időben élők rokonsági relációira derítenek fényt. A mai kladisztika már nem külső morfológiai jegyek alapján osztályoz, mert ezek gyakran egymással párhuzamos evolúciós fejlődésben is megjelenhetnek, hanem az aminosavak és a nukleotidok vizsgálatából von le a fa elágazásaira vonatkozó következtetéseket.

A huszadik századi evolúcióbiológia legfontosabb belátásai közé tartozik, hogy a fajok nem elszigetelten, egymástól függetlenül bontakoztatják ki a bennük rejlő potencialitásokat életfolytatásuk során, hanem más fajokkal szoros együttműködésben, egy-egy nagyobb ökológiai közösség részeként. A szimbiózis – ha nem is vagyunk tudatában – az élet minden területén jelen van, nemcsak az olyan nyilvánvaló életközösségekben, mint pl. az erdő, de saját szervezetünkben is.¹⁹⁰ Az endoszimbiózis-elmélet egyik megalkotója, Lynn Margulis szerint „szimbionták vagyunk egy szimbiotikus bolygón, és ha jól odafigyelünk, mindenütt szimbiózisra bukkanunk.”¹⁹¹ Margulis könyvének bevezetőjéből kiderül, már a huszadik század elején felmerült a gondolat, hogy az új fajok szimbiózis útján keletkeznek. Az 1920-as évek végén Ivan E. Wallin gondolatmenete vetette fel először, hogy az újfajta szövetek, szervek, szervezetek, sőt

¹⁸⁹ FOUCAULT 2000, 246.

¹⁹⁰ Az emberi testben tízszer annyi mikrobiális sejt található, mint testi sejt. A humán mikrobiom genetikai állománya százszorosa a testi sejtekének. NIH HMP Working Group, PETERSON J. – GARGES S., et al. The NIH Human Microbiome Project. *Genome Research*, 2009;19(12):2317–2323.

¹⁹¹ MARGULIS, Lynn: *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books, A Member of the Preseus Book Group, New York, 1998. 5.

az új fajok létrejötte is hosszan tartó vagy állandósult szimbiózison alapul.¹⁹² Azóta ez az elmélet széles körű elfogadottságra talált, így a fajokra ma már nem tekinthetünk úgy, mint amelyek legfeljebb a viselkedés szintjén kerülnek interakcióba más fajokkal, hanem számításba kell vennünk ezt e mélyebb, a létezés és a létesülés szintjén megvalósuló kölcsönösséget is. Mélységes és eltéphetetlen egymásrautaltságban élünk, és csak lassan tudatosul, hogy a táplálkozásbeli függőségnél sokkal többről van szó.

A különböző létezők közt kialakuló közösségeknek és kölcsönhatásoknak van még egy aspektusa, ami az együttélés szempontjából jelentős szerepet tölt be, és ami szintén csak az idő dimenziójának bevonásával értelmezhető: ez a *koevolúció*. Az egymástól eltérő fajok többféle viszonyt is kialakíthatnak egymással, egyrészt lehetnek egymás természetes ellenségei (és akkor a támadás és a védekezés mechanizmusait kell egymáshoz hangoltan folyamatosan tökéletesíteniük, másrészt fennállhat köztük a mutualizmus (ha a kapcsolatból mindkét fél profitál). A mutualizmus evolúciós szempontból nem mindig stabil, mert gyakran fellépnek olyan „csalók”, akik kizárólag saját előnyeiket óhajtják biztosítani, és jól boldogulnak egész addig, amíg nem lesznek túl sokan. A szelekció ugyanakkor nem részesíti előnyben a túlhasználókat, és inkább támogatja a „becsületes” genotípust.

Michael Pollan elmélete egyes növényfajok és az ember koevolúciójáról nem nélkülözi a spekulatív elemeket, mégis megér némi töprengést, mivel a különböző életformák olyan interakcióira hívja fel a figyelmet, amelyek korábban teljességgel kívül rekedtek a lehetségesnek gondolt kapcsolódási formák körén.¹⁹³ Az amerikai tudományos újságírás fenegyereke négy jellegzetes kultúrnövény példáján keresztül azt veti fel, hogy bizonyos növények legalább annyira aktívak voltak az ember–növény kapcsolat formálásában, mint maga az ember, és közös történetük során a növényi fél legalább annyi előnyhöz jutott, mint emberi partnere. Pollan szerint egyáltalán nem is olyan könnyen eldönthető kérdés, hogy ebben a koevolúciós fejlődésben melyik fél „házasítja” a másikat. Az alma, a tulipán, a kannabisz és a burgonya új szemléletű, az emberi vágyakkal (az édes, a szép, a méreg és a kontroll iránti vágygal) párhuzamba állított kultúrtörténete arra világít rá, hogy az emberi és a növényi sors sokkal szorosabban fonódik össze az általában feltételezettnél. A szerző úgy véli, hajlamosak vagyunk túlértékelni saját tevékenységünk súlyát. A földművelés feltalálása, bizonyos növényfajok eliminálása vagy nemesítése mind abból a nyelvtanból fakad, amely a növényeket passzív objektumokként, a növény természetűit pedig aktív szubjektumokként különbözteti meg, pedig a koevolúciós folyamatban minden szubjektum egyben objektum is – és fordítva. A

¹⁹² WALLIN, Ivan E.: *Symbioticism and the Origin of Species*. Baltimore, Williams & Wilkins, 1927.

¹⁹³ POLLAN, Michael: *The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World*. Random House, New York, 2002.

mezőgazdaságra – állítja Pollan – tekinthetünk úgy is, mint a gabonafélék evolúciós előnyökért folytatott versenyének egyik eszközére. Az antropocén korára az ember és az ember vágyai a szelekció egyik legfőbb hajtóerejévé léptek elő, a fitness azt a képességet jelenti, amennyire az adott létező képes alkalmazkodni az ember által teremtett körülményekhez. A természetet nem azonosíthatjuk már a „vadon” képével, hiszen gyakorlatilag semmi sem érintetlen már az emberi tevékenységtől, de talán pont ez lehet az a képzet, amely segíthet a földi élet kölcsönösségen alapuló hálózatába visszaintegrálódni. Ha megszűnünk kívülállóként tekinteni magunkra, akkor a növény sem lesz többé alapvetően idegen vagy radikálisan más.

Az együttélés szempontjából további fontos belátásokra indíthat a növénykolóniák vagy növényi társulások szerveződésének közelebbi vizsgálata. A növényi létfolyamatokat vizsgáló cikkében Karen Houle arra a következtetésre jut, hogy a növény telosza – vagy ha úgy tetszik, „önmegvalósítása” – nem szigorúan individuális, de még csak nem is fajspecifikus, hanem egyfajta „radikális közösségben” jön létre, a történések sokaságának harmonizálására való készségben. A növények legnagyobb képessége – állítja Houle -, hogy komplex módon élnek együtt a világgal, egyfajta eredeti társaságban. A növényi lét alapegysége nem az individuum, nem is a diád, hanem az „összegyülekezés” (*assemblage*). E társaságnak alapeleme nem a tulajdonlás, hanem a (feltételekhez nem kötött) megosztás.¹⁹⁴

Megosztás (sharing)

A növényi létről való párhuzamos elmélkedésében Luce Irigaray és Michael Marder a megosztásnak (az élet művelésének és megosztásának) is különálló fejezetet szentel.¹⁹⁵ Az Irigaray által jegyzett fejezet megállapítja, hogy viselkedésünket és gondolkodásunkat egyre nagyobb mértékben határozzák meg a külsődlegességek, amelyek háttérbe szorítják magát a létezését. Élettartalékaink és a föld tartalékai kimerülnek, s ezzel az élő világ egészének jövőjét veszélyeztetjük. Nem hunyhatjuk be a szemünket ezzel a fenyegetettséggel szemben, kultúránkat és csereviszonyainkat sürgősen új alapokra kell helyezni. Vissza kell találnunk az élethez, hiszen ez az egyetlen olyan érték, amely univerzálisan megosztható, és olyan módon kell ápolnunk, hogy közben minden más létező fennmaradására és jól-létére tekintettel maradunk. Irigaray szerint általában nem tudatosul bennünk, hogy a környezetünkről gondoskodni ugyanolyan elengedhetetlen, mint saját életünkről, hiszen ugyanabból az anyagból vagyunk. Az élők világával való osztozás (*communion*) azonban az ember esetében nem lehet folyamatos: a

¹⁹⁴ HOULE 2011, 98k.

¹⁹⁵ IRIGARAY–MARDER 2016, 92–97.; 207–212.

kommúnió és az individuáció folyamatai egymásnak ellentmondó feltételekből táplálkoznak. Az egyéniesülés csak a folyamatból és az közösségből való kiszakadás révén érhető el, ugyanakkor csak ezen a módon léphetünk természetünkhöz hű módon kapcsolatba környezetünk egyéb létezőivel. A metafizikai gondolkodás nem alkalmas valódi természetünk kibontakoztatására, mert az elérhetetlen ideálokra fókuszálva ezt a szakadást el akarja tüntetni, a világra kényszerített elméleti séma viszont ilyen módon felszámolja a nem emberi létezőkkel való együttélés és kommunikáció lehetőségeit.¹⁹⁶ Irigaray tömören költői megfogalmazása arra enged következtetni, hogy ez az emberre jellemző szakadás, azaz az individuációhoz szükséges „üresség” (*void*) az ember-lét, az emberi fejlődés vagy kiteljesedés természetes velejárója, és csak ennek a szakadásnak a fel- és elismerése teszi lehetővé, hogy a többi élővel a létben osztozzunk – „ahhoz, hogy osztozni tudjunk, meg kell maradnunk különállóságunkban.”

Marder az osztozás kapcsán az arisztotelészi vegetatív lélek koncepciójából indul ki. A tápláló lélekrész (*threptiké pszükhé*) az élőlények mindegyikében megtalálható, ez az a lélektípus, amely minden egyéb fajtát megelőz, és amelyben a legtöbb létező osztozik.¹⁹⁷ A nem növényi életformák, ahogy az emberi is, a növényi vitalitás a növényvilág határait túllépő megosztásából származnak. Marder szerint azonban nemcsak életenergiánkat, hanem a megosztás képességét is a növényektől „örököltük”. A növényi lélek legfontosabb tulajdonsága ugyanis az osztozás: az ember a benne található vegetatív lélektől eredő energiának köszönhetően él, az élet megosztására pedig azért vagyunk képesek, mert e lélek által részesei vagyunk a növény ontológiai önátadásának. A növényi lét ajándéka kívül marad a csereviszonyok logikáján, mivel nem az élet (más élők megkárosításával kéz a kézben járó) tulajdonlásán, hanem annak megosztásán alapul. „Az élet és a lélegzet megosztása kiterjeszti és növeli az élet köreit, míg az élet »humán« és »természeti« erőforrásokra való felosztása csökkenti.”¹⁹⁸ A nyugati metafizikai hagyomány által előszeretettel alkalmazott szétválasztás (*division*) helyett a különböző létezők közti, a szingularitásokban rejlő lehetőségek legjobb kibontakoztatását lehetővé tevő megosztás téríthet vissza bennünket ahhoz a világhoz, amelytől olyan messzire szakadtunk, és amelyet a pusztulás szélére sodortunk.

¹⁹⁶ IRIGARAY–MARDER 2016, 94.

¹⁹⁷ ARISZTOTELÉSZ: *De Anima* 415a, 23–26.

¹⁹⁸ IRIGARAY–MARDER 2016, 211.

„Szeretet”

Vajon kifejeződhet-e a szeretet a nem emberi létezők között vagy nem emberi létezők irányában is? Marder szerint ki kell szélesítenünk a szeretet fogalmát az „érzelmi befektetés” gazdasági színezetű megközelítését túlhaladva a vonzódás, a valami felé törekvés egyszerre fizikai és egyszerre pszichés jelenségére.¹⁹⁹ Az ókori és középkori gondolkodásban, folytatja Marder, a szeretet elsődlegesen nem érzelemnek, hanem egy olyan erőnek számított, ami a követ a föld irányába vonzza, a növényt a napfény irányába, az ember szívét pedig Isten felé. Ha a szeretet fogalmát kiüresítjük az emocionális (vagy legalábbis a szentimentális) tartalmaktól, közelebb kerülhetünk a növényekhez. Marder elgondolásában a növények a legszeretőbb létezők, hiszen minden irányba törekednek, a napfény és a nedvesség irányába éppúgy, mint a megfelelő légáramlatok és a talaj sötétsége felé. A filozófia (a bölcsesség szeretete) a létezés felé törekszik ugyanezzel az igyekezettel, így a növényi szeretet idealizált másaként is tekinthetünk rá. Megtörténhet-e – teszi fel a kérdést a szerző –, hogy a növények iránti vonzalmunktól vezérelve nem korlátozzuk kizárólag saját létmódunk megismerésére ezt a törekvést, hanem a szerves és szervetlen élet valamennyi egymást át- meg átszövő megnyilvánulására nyitottak maradunk?

Marder szerint a növények külvilág iránti viszonya eleve erotikus jellegű, már a virágos növények sajátos szexualitásának megjelenését messze megelőző evolúciós fázisokban is. A talajjal, a nedvességgel, a nap energiájával létesített közvetlen kapcsolatuk (illetve az ezeknek való kitettségük) nem más, mint a gyengédség növényi módozata. Erre a provokatív állításra annál is inkább szükség van, mert nem árt ellensúlyoznunk azt a közvélekedésben oly elterjedt nézetet, amely szerint a növények mohó gyarmatosítók, akik egy csapásra belakják a rendelkezésre álló teret, hogy „önző génjeiket” a lehető leghatékonyabban terjesszék. Az agresszív gyarmatosító viselkedéssel állítja szembe Marder a szeretetből, a külvilág iránti (elvileg) kiapadhatatlan vonzalomból fakadó viselkedést – mint két olyan, eltérő hermeneutikai opciót, amely a növényekkel kapcsolatos emberi projekciókat, egyszersmind az ember önmagáról alkotott képét is jellemzi. Ha a növényi szeretet részesítjük előnyben, biztosan jóval kevesebb kárt okozunk, mintha ragaszkodunk démonizációjukhoz – még akkor is, ha netán túlzásokba esnénk.

¹⁹⁹ MARDER 2016, 24.

6. Növények, növényi lét a Bibliában és az exegetikai hagyományban

6.1. A bibliai növények besorolásának nehézségei

A Biblia világának növényképe elválaszthatatlan az ókori Izrael természetföldrajzi adottságaitól. Mivel Izrael földje több kontinens metszéspontjában, tenger és szárazföld találkozásánál fekszik, domborzati és éghajlati viszonyai változatosak, nem meglepő, hogy a növényekre nézve nagy fajgazdagsággal találkozunk. Botanikai szempontból igazi ritkaságnak számít, hogy területén négy növénygeográfiai régió találkozik.²⁰⁰ A kutatások tanúsága szerint kb. 2250 növényfaj létezett a bibliai korban – bár ezek közül csak kb. 110-et nevesít az Ó- és az Újszövetség.²⁰¹

A bibliai szövegek keletkezése óta eltelt idő ugyan növényi léptékkal nem is olyan beláthatatlan, az éghajlat természetes változása, illetve az olyan emberi beavatkozások, mint az erdőirtás vagy a mezőgazdasági célú teraszosítás éghajlatra gyakorolt hatásai azonban a flórát sem hagyják érintetlenül: előfordulhat, hogy egy-egy növénynévhez nem tudunk ma létező fajt vagy nemet társítani. Michael Zohary Izrael flóráját bemutató könyvének bevezetőjében a következőképp fogalmaz: „A helyi vegetáció egyik leghatékonyabb alakítója a vidéket már lassan egy millió éve lakó ember. Az ember a mezőgazdaság feltalálásával, ill. bevezetésével, valamint a növényi források kizsákmányolásával olyan mértékben változtatta meg a tájat, hogy az egykor termékeny ország egyes részei mára ember alkotta sivataggá váltak.”²⁰²

A Szentírásban előforduló növények pontos rendszertani besorolása is sokszor nehézkes, a fordítási hibák, a homonim és szinonim változatok elkülönítésének nyelvészeti problémái pedig további akadályokat gördítenek a modern botanika (és a modern rendszertanok) felől közelítő kutató elé az egyes növényfajok azonosításában. A bibliai kor óta eltelt idő során az ószövetségi reáliák, többek közt a növények interpretációs bizonytalansága jelentősen megnőtt. A középkor emberét – ahogy azt Zwi Silberstein a héber Biblia növényábrázolásáról szóló cikkében leírja – nem foglalkoztatták különösebben a történetiség kérdései, a Szentírásban szereplő alakokat naiv módon saját környezetükbe, saját természeti tájaikba helyezték.²⁰³ További, jelentős nehézségeket gördítettek az egyes növények azonosítása elé az újkor hajnalán a Biblia nemzeti

²⁰⁰ Ezek a földközi-tengeri, az irano-turáni, a szaharai-arábiai és a szudáni-dekkáni régiók. Ld. ZOHARY, Michael: *Vegetation of Israel and Adjacent Areas*. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1982.

²⁰¹ Ld. RIEDE, Peter: *Pflanze*. WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30892/> (Megtekintés: 2020. február), magyarul ld. még FRÁTER Erzsébet: *A Biblia növényei*. Scolar Kiadó, Budapest, 2017. 57.

²⁰² ZOHARY 1982, 12.

²⁰³ SILBERSTEIN, Zwi: Die Pflanze im Alten Testament. In NEUMANN-GORSOLKE, Ute – RIEDE, Peter (Hg.): *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*. Calwer-Neukirchener, Stuttgart – Neukirchen-Vluyn, 2002. 23–60.

nyelvi fordításai, amelyek számos későbbi interpretációs zavar és félreértés forrásául szolgáltak.²⁰⁴ Ezen félreértések jelentős hányada még ma is része a különböző bibliafordításoknak, noha a modern rendszertani gondolkodás kialakulásával számos botanikus, teológus és filológus kísérletezett a bibliai növények helyes meghatározásával, Linné tanítványaitól kezdve a tizenkilencedik-huszedik század úttörő kutatóiig – ez utóbbiak kiemelkedő alakjai közé tartozott a szegedi rabbi, Löw Immánuel is.²⁰⁵ A kortárs vizsgálatok jelentős része Izrael területén zajlik, ahol lehetőség van a kérdéses fajok életjelenségeinek szoros megfigyelésére és hosszabb távú nyomon követésére.

A bibliai növénynév-használat, noha távol áll a szisztematikus klasszifikáció bármely modern formájától – például nem rendelkezik ’növény’ jelentésű gyűjtőnévvel –, nem nélkülöz néhány alapvető, konzekvensen használt megkülönböztetést. Éles választóvonal húzódik a vadon élő és a kultúrnövények között, illetve az „alacsony” és a „magas” vegetáció különféle formái, a „füvek” és a „fák” között. További alkategóriákkal találkozunk az egyes növényi társulások, „az erdő fái”, „a mező virágai”, a „tövis és bozót”, illetve a „füvek és gyomok” esetében is. Riede megjegyzi, hogy bár az Ószövetség a növényeket (az állatok többféle rendszerezésével ellentétben) nem sorolja semmiféle egzakt rendszerbe, van tudása arról, hogy a növényeknek is vannak különböző fajai (erre utal Gen 1,12-ben a ’faj, fajta’ jelentésű *mîn* használata).²⁰⁶

A növények a Bibliában nem számítanak az élőlények közé: Gen1-ben teremtésükre indirekt módon kerül sor, a föld feladata, hogy növényeket növesszen, Gen2-ben pedig nem részesülnek a teremtő isteni leheletből, a *nefes*ből. Ez az elképzelés az általános ókori keleti megközelítéssel egybecseng: a növények a föld részei, a föld adományaként táplálják és óvják az élőlényeket.²⁰⁷ Az özőnvíz utáni szövetségkötésnek a növények legfeljebb tárgyai, nem alanyai – ellentétben az állatokkal, akik az emberrel szinte egyenrangú partnerek az Isten által diktált megállapodásban (a „minden földi élőlény”, ill. a „minden élőlény, amely veletek van”, ill. a „minden élőlény, amely

²⁰⁴ Az egyes fajok azonosításának korabeli fordítási nehézségeit jól illusztrálja Luther Spalatinhoz intézett levele, amelyben a különböző vadon élő állatok nevének fordításával kapcsolatban kér tanácsot. Luther így ír: „A héberben és a latinban ezek a nevek teljesen össze vannak keverve, úgyhogy az állatok besorolása és tulajdonságai alapján kell találgatnunk.” Georg Spalatinnak, 1522. In *Luther Válogatott Művei* 7. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2013. 341.

²⁰⁵ Löw Immánuel (1854–1944) a Lipcsei Egyetem filozófia fakultására 1881-ben benyújtott doktori értekezésében az arámi növénynevekkel foglalkozott *Aramäische Pflanzennamen* címmel. Tudományos munkássága később a zsidó irodalom reáliákra vonatkozó szókincsének tisztázására irányult, a növény-, állat- és ásványvilággal kapcsolatos utalások multidiszciplináris feldolgozása fűződik nevéhez. Löw Immánuel életéről és munkásságáról bővebben ld. HIDVÉGI Máté – UNGVÁRI Tamás (szerk.): *Virág és vallás. Löw Immánuel Válogatott Művei I.* Löw Heritage Alapítvány – Scolar, Budapest, 2019.9–112.

²⁰⁶ RIEDE 2016.

²⁰⁷ A metaforának komoly etikai vetülete is van: ha ugyanis a növények nem élőlények, akkor az élőlényeknek nem kell egymás életére törniük fennmaradásuk érdekében. Ld. ZENGER, Erich: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart, 1987. 98.

testben él” egyértelműen csakis az állatokra vonatkozik, ld. Gen 9,10; 12; 16–17). Noha a Biblia nem élőlényként szól róluk, az étellel elválaszthatatlanul összekapcsolódnak. Egyrészt tápláló funkciójuk miatt (elsődleges feladatuk az állat és az ember fennmaradásának biztosítása, ahogy Gen1,29–30-ban olvashatjuk), másrészt egyedülálló regenerációs képességük okán kapcsolódnak a teremtmények étellel teli világához.²⁰⁸

Noha a növények még csak nem is élőlények, egyes típusaik, mindenekelőtt a fák rendelkeznek a felsőbbrendűség bizonyos vonásaival – Riede egyenesen a *numinose Mächtigkeit*-tel (isteni hatalmassággal) való szoros kapcsolódásról beszél.²⁰⁹ Az élet fenntartásához elengedhetetlenül szükséges növények növekedését és fejlődését előmozdító termékenységistenek tisztelete az összes ókori kultúrára jellemző volt. Bár a termékenységistenektől való elhatárolódás szándéka végigvonul az Ószövetség könyvein (a Baal-kultusz kritikáját ld. pl. Hós 2,10-ben), az összeütközés drámai csúcspontja kétségkívül a Karmel-hegyi istenítélet (1Kir 18,20–46). Az ugariti időjárás-istenség, Baal, aki a fennmaradt ábrázolásokon kezében többnyire rügyező ág alakját formázó lándzsát tart,²¹⁰ alulmarad az egy Istennel, JHVH-val szemben: sem szikrát nem lobbant, sem esőt nem fakaszt. Ezeket az életadó tulajdonságokat – állítja Neumann-Gorsolke és Riede – JHVH inkorporálja, ezáltal azonban meg is nehezíti a termékenységi istenségektől való leválasztását (még a jósiási kultuszreform idején is egyértelműen élő gyakorlatnak számítottak a termékenységi rítusok, ld. 2Kir 23, és hasonló jelenségre utal Jer 7,16–20 vagy Jer 44,15–19).²¹¹

Az eddig felsoroltakból úgy tűnik, mintha a Bibliát (is) ambivalens viszony fűzné a növényekhez. A növény egyrészt láthatatlan vagy a látványban indifferens elem (a természeti háttér jelen levő, de az írással és a szóval kapcsolatba nem lépő, „néma” része), másrészt olyan másság és idegenség, amelynek létmódja az emberével legfeljebb távoli párhuzamba állítható: kibontakozása nem vagy csak ritkán kerül éles ellentétbe az ember alapvető érdekeivel. A növények bibliai „lényegtelensége” és etikai súlytalansága azonban nem elsősorban a korabeli hétköznapi tapasztalatból táplálkozik (hiszen az ókori ember még sokkal közvetlenebbül érzékelhette a természetnek való kiszolgáltatottságot), nem is abból, hogy a bibliai szöveg ne reflektálna bőségesen és többféle szempontból erre az életformára, hanem elsősorban a modern

²⁰⁸ Ld. pl. Jób 14,7–9 – a fának reménysege van (ti. az új életre), még akkor is, ha megöregedett, vagy ha kivágták.

²⁰⁹ RIEDE, Peter: *Von der Zeder bis zum Ysop. Zur Bedeutung der Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel – eine Einführung.* In NEUMANN-GORSOLKE–RIEDE 2002, 11.

²¹⁰ A villám – lándzsa – rügyező ág szimbolikájában rejlő összefüggések részletes elemzését ld. KEEL, Othmar: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. 193-194.

²¹¹ NEUMANN-GORSOLKE–RIEDE 2002, 19.

olvasó „növény-vakságából”, azaz az értelmezés hosszú évszázadai során keletkezett és a közmegegyezés szintjén elfogadott hézagokból.²¹²

Az írásértelmezés hagyományosan igen kevés figyelemben részesítette a Biblia növényekkel kapcsolatos viszonyát. Bár az ökológiai krízis széles körű tematizálódása, valamint a huszadik század nyolcvanas éveiben a humán tudományokban lejátszódó perspektívaváltás, az ún. *animal turn* hatása napjainkra már a bibliai hermeneutika terén is érezhető – az utóbbi néhány évtized során számos alapvető munka látott napvilágot az állatok szerepének értelmezését illetően –, a növényekre vonatkozóan csak elvétve találkozunk nagyobb szabású kutatásokkal. Pedig a növények a Biblia szinte minden pontján felbukkannak, és sokkal súlyosabb szerepet játszanak a bibliai ember képzeletvilágában, mint azt ma széles körben gondoljuk. A táplálkozás alapját jelentő növények nem csupán gazdasági és társadalmi tényezőként játszottak kulcsszerepet, de egészen sajátos lenyomatot hagytak a vallásos szimbolikán és metaforahasználaton is.

A növénymetaforák részletesebb elemzése előtt azonban érdemes szemügyre venni, milyen képe lehetett a Biblia korának a növényi létformáról, hogyan mutatkozott meg a kor embere számára a növények morfológiája és életműködése. Silberstein joggal állapítja meg, hogy nem beszélhetünk a növény alakjának, felépítésének vagy viselkedésének tudatos leírásáról és a névadás is sokszor esetleges, noha meglehetősen sok növénynévvel és még több olyan fogalommal találkozunk, amely a növény egyes részeire, azok funkcióira vagy alapvető életjelenségeire vonatkozik.²¹³ A növényi felépítés leírásaiban gyakran találkozhatunk a gyökérrel, illetve annak alapvető feladataival (vízfelvétel, helyhez rögzítés, hajtás kezdete stb. Ld. többek közt Péld 12,3b; Ézs 11,1; Ézs 37,31; Jer 12,2; Ez 17,6.). Nagyszámú példát találunk a törzs, az ág, a gally, a vessző, a sarj vagy a szár különféle változatos előfordulásaira – jóllehet ezek sem rendeződnek egy közös gyűjtőfogalom alá (ld. pl. Bír 9,48; Jób 14,8–9; Ézs 17,6; Jer 23,5; Ez 15,2 -3; Ez 17,8; Ez 31,5). Érdekes eltéréssel találkozhatunk a növényi szárhoz és a virághoz kapcsolható fogalmak számarányában – mutat rá Silberstein. A szár egyes megjelenési formáira több mint 30 kifejezés vonatkozik, míg a virág esetében összesen hat ilyet találunk. A virágok szerepének alulértékelése nem a Biblia sajátja, az antik szerzőkre ugyanúgy jellemző (Theofrasztosz vagy Arisztotelész a virág funkcióját illetően ugyanilyen hallgatásba burkolózik).²¹⁴ Silberstein szerint noha a Biblia korában már ismert volt a növények ivaros

²¹² A 'plant blindness' fogalmát Wandersee és Schussler vezeti be: a szerzőpáros cikkében azt elemzi, hogy az amerikai társadalom számára miért és hogyan válik láthatatlanná vagy mellékes látványelemmé a vegetáció. Ld. WANDERSEE, James H. –SCHUSSLER Elisabeth E.: Toward a Theory of Plant Blindness. *Plant Science*, 47, no.1 (Spring 2001): 2–9.

²¹³ SILBERSTEIN 2002, 25–28.

²¹⁴ *Historia Plantarum* I. 1; 7, 9; *De Anima* II. 4,12.

szaporodása,²¹⁵ a virág szerepe és jelentősége nem tudatosult a megfigyelőkben. A gyümölcs és a mag ezzel szemben sokkal fontosabb kifejezői a szaporodással és generációkon átívelő létfenntartással kapcsolatos képzeteknek. A különböző érettségi fázisoktól a termés egyes részeinek megnevezéséig többféle különbségtétellel találkozunk (ld. többek közt: Gen 1,12; Ex 9,13; Num 6,4; Én 4,3, Ézs 18,5; Jóel 1,17). A növények felépítése mellett a növényi fejlődés és a növényi életjelenségek is aprólékos ábrázolásban részesülnek: a mag pihen, majd kihajt vagy elszárad, a termés beérik, a fa ágakat növeszt és levelet hajt, a szőlőtő kisarjad, a mező virágzik, a levelek lehullanak, a rügyek elfagynak, a fa kiszárad vagy csodálatos módon megújul és ismét friss ágakat hajt (ld. Jób 14,7; Zsolt 72,16; Préd 12,5; Én 6,11; Ézs 1,30; Ézs 17,11; Jer 8,13; Jóel 1,7; Jóel 1,17; Jón 6,4).

A növények besorolása szempontjából az Újszövetség nem mutat lényeges eltéréseket az ószövetségi gondolkodáshoz képest, a növényekkel kapcsolatos igehelyek egy letelepedett agrártársadalom világát tükrözik. A növények a jézusi etikában nevesített szerepet nem játszanak (ellentétben pl. az ószövetségi törvényekkel), ám sok olyan példázattal és metaforával találkozhatunk, amelyek a növényi életműködés jellegzetességeinek alapos ismeretéről és a növényi létformával való mély azonosulás képességéről árulkodnak. Ezekre és ezek etikai jelentőségére a későbbi alfejezetekben részletesebben is visszatérünk.

6.2. Növények a Biblia költői képeiben

Növényi metaforák

A metafora nem csupán egy nyelvészeti/irodalmi alakzat, hanem tükre, egyszersmind formálója hétköznapi gondolkodásunknak.²¹⁶ A metaforák lehetőséget teremtenek olyan bonyolult összefüggések megvilágítására, amelyek egzakt magyarázata meghaladná kognitív képességeinket: ismerős jelenségek bevonásával tesz érthetővé és jelentéssé komplex, elvont vagy éppen éles kontúrokkal nem rendelkező fogalmakat. Az emberi nyelv jelrendszerén belül a metafora összetett szerkezetének és innovatív erejének köszönhetően különleges szerepet játszik, fokozottan igaz ez a vallásos nyelvben betöltött szerepére. Ahogy Petra von Gemünden

²¹⁵ Egyes növények, pl. a datolyapálma kétlakiségéből következtek erre.

²¹⁶ A metafora életünk minden területén jelen van, tudásszervező erőként fontos szerepe van a megismerésben és a fogalmi nyelvi közvetítésben egyaránt. Korábban nem tudatosított összefüggéseket és kapcsolatokat világít meg kreatív módon, az azonosítás ára azonban a szabályszerűség (egy jelentést nem szabályszerűen használunk), így egyfajta bizonytalanság is jellemezni fogja (ez különösen a tudományos nyelvekben használt metaforák esetében vet fel komolyabb nehézségeket). Bővebben ld. *Alakzatlexikon*. Főszerk. Szathmári István. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2008. 390–402.

a Biblia növényi metaforáit feldolgozó monográfiában összefoglalja, a vallásos nyelv és a metaforikus beszéd közötti kapcsolat azért is szorosabb, mivel a vallásos metaforáknak nincs immanens kategóriákban megragadható referenciapontja, továbbá a metaforák nemcsak az értelmet, de az érzelmet és az akaratot, így a viselkedést is befolyásolják, a vallás pedig a kognitív tartalmak közvetítése mellett legalább ennyire próbál hatni az érzelmeire és korábbi viselkedési beállítódások megváltoztatására.²¹⁷ Gemünden abból a huszadik század közepi alapvetésből indul ki, hogy minden nagy vallás vagy vallási közösség életfelfogását és világnézetét meghatározzák az ún. „gyökér-metaforák” (*root metaphors/Wurzelmetaphern*), amelyek számos tématerületre kivetülnek, és bizonyos képi mezőket intenzíven igénybe vesznek.²¹⁸ A Biblia esetében a növényi képi mező ezek közé tartozik, s feltérképezése hozzásegíthet bennünket a korai kereszténység világlátásának jobb megértéséhez.

Noha a kortárs metaforaanalízis már nem a „gyökér-metafora” és más, ehhez hasonló metaforakoncepciók centrális és alárendelő sémáiból indul ki, hanem sokkal inkább a metaforák rejtett („földalatti”) hálózatosságából,²¹⁹ a Gemünden által feltárt és elemzett képi mezők rámutatnak a Biblia növényi metaforáinak egy lehetséges, belső rendjére – és ezzel talán megnyitják az utat a más szempontú rendszerezések előtt is. Ez a munka két nagy képi mezőt különít el a bibliai növényi metaforák kapcsán, mégpedig a ’fa – termés’, illetve a ’vetés – növekedés – aratás’ mezőket. (Természetesen külön csoportot képeznek a kivételek és a használatban megcsontosodott „exmetaforák”). A növényi metaforák használata legkevésbé a történeti könyvekre jellemző, a prófétai könyvekben azonban rendkívül gyakran találkozhatunk velük: a hétköznapi valóságból vett képek és a hagyományból kölcsönzött, bevett metaforák folyamatos megújuláson mennek keresztül ezekben a szövegekben, míg a fogság utáni időkre többségük megmerevedett, sztereotíp fordulattá válik. Az Ószövetségben előforduló, a két nagy jelentésmezőbe besorolható metaforák között négy alcsoportot különít el Gemünden, a közösségképeket, az ítélet képeit, a fejlődés képeit és a múlandóság képeit. A közösségképek elsősorban a prófétai könyvekben jutnak domináns szerephez. A közösség általában az Isten által ültetett fa képében jelenik meg, és a törvény szavai vonatkoznak rá, a rossz gyümölcs vagy a termés hiánya ítéletet von maga után (ld. pl. Ézs, 17,6; Ézs 18,5; Ézs 24,13; Jer 8,13; Jer 17,8). A fogság utáni időkből ezek a képek már inkább az üdvösség kérdésre koncentrálnak, az ítélettel

²¹⁷ GEMÜNDEN, Petra von: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993. 2.

²¹⁸ A „gyökér-metafora” kifejezés Stephan Pepper 1942-es *World Hypotheses: A Study in Evidence* c. cikkéből indult több évtizedes hódító útjára.

²¹⁹ Ez utóbbi leginkább a Deleuze és Guattari által bemutatott rizómatisz struktúrákat idézi. A „gyökér-metafora” problematikus logikájáról ld. részletesen: SCHMITT, Rudolf – SCHRÖDER, Julia – PFALLER, Larissa: *Systematische Metaphernanalyse. Eine Einführung*. Springer VS, Wiesbaden, 2018. 35.

szemben az üdvösséges kezdet képeivé formálva ezeket a metaforákat (az egykor volt édenkert növényeiként, ld. pl. Ézs 27,1–6; Ám 9,15). Az ítélet képei sok egyezést mutatnak a közösségképekkel, illetve szorosan kapcsolódnak az élet gyors elmúlásának felidézéséhez (Ézs 17,6; Ézs 24,13; Jer 8,13). A fejlődés képei mindenekelőtt a bölcsességirodalmi könyvekre jellemzőek, általában a víz mellé ültetett fa szárba szökkenését, zöldellését, termőre fordulását jelenítik meg (Jer 17,8). A múlandóság viszonylag ritka képei elsősorban a bölcsességirodalomban fordulnak elő (ld. pl. Jób 7,9; Préd 11,3).

A 'vetés – növekedés – aratás' jelentésmezőben a közösségre vonatkozó növényi képek kevésbé dominánsak, legfeljebb a prófétai könyvekben bukkan fel belőlük elvétve néhány (Ez 16,7). A 'fa – termés' jelentésmezőtől eltérően a közösségképek nem esnek egybe az ítélet képeivel, ebben az esetben ezek önálló képcsoportot alkotnak. Az ítélettel kapcsolatos 'vetés – növekedés – aratás' típusú metaforák a történeti könyvekben ritkábban, a bölcsességirodalomban valamivel gyakrabban, a prófétai-apokaliptikus szövegekben pedig kimondottan nagy változatosságban fordulnak elő, utóbbiakban a mezőgazdasági jellegű képek sokszor a szárazság okozta katasztrófák és a háború képeivel olvadnak össze (Jóel 4,23; Mik 4,12; Hab 3,12). Az ítélet általában Izrael népére vonatkozik, Ézs 24-ben azonban a kozmikus ítélet víziója bontakozik ki az apokaliptikus látásmódot előlegezve. A növekedés képei ebben a jelentésmezőben a tett és következmény polaritását tükrözik (Ám 5,12; Ézs 28,23–29). Külön metaforakomplexumot alkotnak az Énekek éneke szerelmi költészetében előforduló képek, amelyek mindkét jelentésmezőben a szerelmesek szépségét hivatottak megvilágítani. Noha elszórtan minden műfajban találhatunk példákat, a múlandóság képei e csoportban is a bölcsességirodalmi szövegeket jellemzik elsősorban. A hamar pusztuló mezei füvek és virágok Isten végtelen nagyságával és jóságával szemben mutatnak rá az ember múlandóságára (sajátos kivétel ez alól Jób 5,26, ahol a halál – az aratás – a kiteljesedett élet természetes végét jelenti).

Az Újszövetség növényekkel kapcsolatos képi világára jellemző, hogy a metaforák nagyobb rendszerekbe, összetettebb formákba, példázatokba, allegóriákba rendeződnek. Gemünden megállapítja, hogy míg az egyszerű metaforák leginkább a 'fa – termés' képi mezőhöz kapcsolódnak, és mindenekelőtt individuális és eszkatológiai mellékjelentéseket hordoznak, a 'vetés – növekedés – aratás' csoport tagjai sokkal többször fordulnak elő a példázatokban, és elsősorban közösségi dimenzióban értelmezendők. Az Újszövetségben használt növényi metaforák közül a példázatok hordozzák a legtöbb innovatív elemet; ezek simulnak bele legkevésbé a hagyományos metaforahasználat értelmezési horizontjába, és ezek állnak legélesebben szemben a valóság hétköznapi rendjével. A levelek metaforáinak újszerűsége és

függetlensége lényegesen csekélyebb, mint az evangéliumoké (kivételt jelenthet ez alól a tapasztalati tényeknek merőben ellentmondó Róm 11,17–24 vagy Júd 12).²²⁰

A jézusi példázatok elsődlegesen olyan növényi képekből indulnak ki, amelyek érzékenységet mutatnak a növények önálló, más létezőktől jellegzetesen különböző létformáját illetően (pl. valamilyen formában reflektálnak a növények emberi időbeliségétől különböző időbeliségére, a különböző fajták eltérő növekedési módjaira vagy éppen ez elmúlás és újjászületés sajátosan növényi periódusaira). A hellenista városiasodott kultúra közegében fogant levelek e tekintetben már sokkal kevesebb közvetlen tapasztalatról árulkodnak, a növények elsődlegesen az agrárgazdaság eszközei, mindenekelőtt az ember által irányított és uralt termelékenység arctalan, egyediségtől és fajtaspecifikus jellemzőktől megfosztott kiszolgálói. Az újszövetségi szövegek fókuszpontja Isten országának közeledte, a teremtés betetőzése, az új ég és új föld megalkotása, innen nézve a teremtés és az üdvösség szinte kizárólag egymásra vonatkoztatva értelmeződik. Noha az új teremtés képeiben – kiemelten is a Jelenések könyvének új Jeruzsálem-ábrázolásában – a nem emberi létezők nem jelennek meg igazán hangsúlyosan,²²¹ az újszövetségi igehelyek egyike sem ad meggyőző indoklást arra a hagyományban mélyen rögzült, szélsőséges antropocentrikus értelmezésre, amely szerint a teremtett világ emberen kívüli létezői ne lehetnének egyenrangú részesei az új teremtés teljességének, szépségének és igazságosságának.

A bibliai szövegekben előforduló növényi metaforák más szempontú megközelítésére tesz kísérletet Alec Basson, aki az Ószövetség ember és növény hasonlóságára épülő fogalmi metaforáját elemzi.²²² Basson szerint a növényi képek elsődlegesen Izrael népének aktuális helyzetét, illetve a választott nép és JHVH kapcsolatának állapotát írják le.²²³ Ennek a fogalmi metaforának a forrástartománya a növény, céltartománya pedig az ember, a növényi életciklusok, az ültetés, a csírázás, a gyümölcshozás és a hervadás az emberi élet különböző fázisait, a születést, a felnövekedést, a megállapodást, az öregedést és végül a halált hivatottak

²²⁰ Róm 11,17-ben a szelíd alanyra oltatnak be a vad ágak – a korabeli és mai növénynevelési gyakorlattal pont ellentétesen. Júd 12-ben gyökerestől kiszakított, ősszel is gyümölcstelen fákról olvasunk, amelyek „kétszer hálnak meg” – a tévelygő, istentelen életvitel megjelenítőiként. A metaforák mindkét esetben azzal érik el hatásukat, hogy az egyes növényeket olyan kontextusba helyezik, amilyenbe a növény, élettani és/vagy ontológiai sajátosságainál fogva tapasztalataink alapján biztosan nem kerülhet.

²²¹ Ellentétben Ézs 65,17–25-tel, amely a nem emberi teremtmények és azok jövőbeli viszonyait katalógusszerűen mutatja be. Az új teremtésre vonatkozóan a Jelenések könyvében kivételt talán csak az új Jeruzsálem közepén álló élet fája képez (Jel 22,2). (A könyv korábbi részeiben szereplő mitikus állatfigurák, illetve az Emberfia ítéletét megjelenítő aratás-allegória e világ végének jellegzetes alakzatai – az új Jeruzsálemben nyomuk sem marad.)

²²² BASSON, Alec: 'Peole Are Plants' – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible. *Old Testament Essays*, Vol. 19, Nr 2, Jan 2006. 573–583.

²²³ A kognitív metaforakutatás szerint a metaforák nem pusztán nyelvi alakzatok, hanem gondolkodásunk alapvető alakítói – ilyen formán fogalmi jellegűek. A fogalmi forrástartományból egy újfajta leképezés révén társítunk egy fogalmat a céltartomány egy fogalmával, azaz az utóbbit az előbbi segítségével konceptualizáljuk. Bővebben ld. LAKOFF, George – JOHNSON, Mark: *Metaphors we Live by*. The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

megjeleníteni. Érdekes, hogy ebben az esetben nem evidens, hogy a forrástartomány és a céltartomány fogalmi között a tapasztalat teremt kapcsolatot: a kognitív nyelvészet ugyanis – a testesültség kulcsfogalmának bevezetésével – alapvetően az emberi test fizikai tapasztalataihoz köti a jelentésség kialakulását.²²⁴ Mivel Basson szerint a növények esetében „nem rendelkezünk olyan közvetlen tapasztalati alappal, amely strukturálná a céltartományt,”²²⁵ így a tartományok között eleve adott kapcsolatot máshol kell keresnünk – mégpedig a tudás területén. A mezőgazdasági jellegű társadalom növényekkel való együttélés során nyert részletes és rendszeres tudása lenne tehát az alapja a növényi létből kölcsönzött fogalmiságoknak. Basson négy nagy területet körvonalaz, amelyben „AZ EMBEREK NÖVÉNYEK”²²⁶ fogalmi metafora megjelenik:

1. Az elültetett fa a helyreállított ember (Ex 15,17; 2Sám7,10; Zsolt1,3; Zsolt 44,3; Zsolt 80,9; Ézs 60,21; Jer 11,17; Jer 24,6; Ez 36,36; Ám9,15; Hós 9,13);
2. A fa meggyökeresedése az ember új helyre való beilleszkedése (JónÉzs 27,6; Ézs 40,23–24; Jer 17,8; Hós 14,6; Jób 8,16 – 17, Zsolt 80,9–10);
3. A növény rügyezése és virágzása az ember növekedése, vitalitása és prosperitása (Gen 17,6; Gen 26,22; Zsolt 37,35; Zsolt 52,10; Zsolt 72,7; Zsolt 92,8; Zsolt 92, 13–15; Ézs 11,1; Ézs 11,16; Ézs 27,6; Jer 11,16, Ez 19,10–12; Hós 14,6;7);
4. A növény hervadása és pusztulása az ember romlása és pusztulása (Deut 29,28; 1Kir14–15; 2Krón7,20; Jób 15,32–33; Zsolt 37,2; Zsolt 102,11; Zsolt 129,5–6; Ézs 1,30; Ézs 3,14; Ézs 5,5–6; Ézs 14,30; Ézs 17,5–6; Ézs 40,6–8; Jer 11,6; Jer 11,19; Jer 12, 14–17; Jós 9,16; Ám 2,9).²²⁷

Ahogy a korábbiakból kitűnik, a metaforaelemzés területén is gátlás alá esik a növényekkel közös léttapasztalat lehetőségének felvetése, hiszen a tapasztalat helyére be kell iktatni a tudást. Ha azonban nézőpontot váltunk, és „AZ EMBEREK NÖVÉNYEK” fogalmi metaforát a többi fogalmi metaforához hasonlóan a testesülés tapasztalatára épülő konceptualizációs lehetőségként (azaz nem kivételként) kezeljük, talán közelebb jutunk a Biblia eredeti látásmódjához, és a növényekkel való kapcsolatunk jövőbeni helyreállításához.

²²⁴ A testesültségről ld. még KÖVECSÉS Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. *Világosság*, 2006/8–9–10. 87–97.

²²⁵ BASSON 2006, 576.

²²⁶ A kiskapitális betűtípus a kognitív nyelvészetben a fogalmi metaforák speciális jelölésére szolgál.

²²⁷ BASSON 2006, 577–581.

Növényi szimbólumok

Egyes növények, illetve bizonyos növényekhez kapcsolódó jelenségek esetében a kép nem pusztán tárgyias kifejezése a megjelenítendő tartalomnak, hanem elsődlegessé válik, a használat során önállósul. Ezekben az esetekben szimbólumokról beszélünk. A szimbólum olyan szókép, amelyben tulajdonképpen nem jön létre névátvitel, mert a kép saját jelentése nem tűnik el, a képi és elvont jelentés egymás mellett él.²²⁸ A szimbólum nem a két dolog közti megfelelés vagy hasonlóság egy vonatkozását teszi hangsúlyossá és kifejezővé, hanem egy sajátos, mással fel nem cserélhető képcsoportot alkot, amely összetettsége és sokrétűsége révén nem feleltethető meg a valóság egy bizonyos elemének. A sokrétűség csak egy adott csoporthoz vagy közösséghez való tartozás függvényében lehet jelentéssel, a szimbólum tehát minden esetben kultúra- és társadalomfüggő. A szimbólum nem állít, csak sejtet, egyértelmű megfejtési lehetőséget nem kínál. Mivel a kifejező tárgyiasságok és a kifejezendő tartalom között fennálló kapcsolat sosem kifejtett, hanem rejtett, a szimbólum a vallási/transzcendens tartalmak megjelenítésének egyik legfontosabb eszköze.

Tillich szerint minden, amit Istenről állítunk, csak szimbolikus lehet. Egyedül Isten az önmagától, egyedül ő abszolút, ezen túl minden más csak közvetett és pontatlan megállapítás (azaz szimbólum). A szimbólum és a jel megkülönböztetése kapcsán a következőket írja:

„...a jel nem áll szükségszerűen kapcsolatban azzal, amire utal, viszont a szimbólum részesedik abban a valóságban, amelyre vonatkozik. A jelet bármikor szabadon kicserélhetjük az adottságok igénye szerint, de a szimbólum – mintegy korrelációban – együtt él és hal meg azzal a valósággal, amit szimbolizál, és azokkal az emberekkel, akik szimbólumként fogják fel. A vallásos szimbólum, vagyis az istenire utaló szimbólum tehát csak akkor lehet igazi szimbólum, ha részesedik abban az isteni erőben, amire utal.”²²⁹

Tillich szerint az Istennel kapcsolatos állítások szimbolikusak, mert a véges tapasztalatból kölcsönzött konkrétum révén állítunk valamit az abszolúttal kapcsolatban. A véges valóság egy-egy részlete az *analogia entis* révén lehet alapja a végtelenről szóló bármely állításnak, azaz annak köszönhetően, hogy minden véges valamilyen módon részesedik a végtelen önmaga-létben

²²⁸ A szakirodalom nem egységes a szimbólum meghatározását illetően, vannak, akik a szimbólumot a metaforából eredeztetik (vagy egyenesen egy sajátos, az absztrakciótól a konkrétummal helyettesítő metaforaként értelmezik), mások a metonímia egyik alfajaként tekintenek rá. Noha a Bibliában szereplő, növényekkel kapcsolatos nyelvi alakzatok között számos, az egyértelmű besorolásnak ellenálló, átmeneti esettel találkozunk, a szimbólumra e helyt mégis önálló, a metaforától és a metonímiától különböző kategóriaként hivatkozunk.

²²⁹ TILlich 1996, 197.

(Istenben).²³⁰ A szimbólumok azonban nem állandóak, sőt a vallásos szimbólumok is ki vannak téve a jelentésvesztésnek, elsősorban olyan esetekben, amikor megváltozik a kijelentési szituáció, illetve az ember korrelációja a kijelentéssel. A teológia feladata a szimbólumok értelmezése: egyrészt a különböző szimbólumok közötti ellentmondások felismerése, másrészt a szimbólumok kreatív és új összefüggéseket feltáró használata.

Mivel a szimbólumok a végtelent és a végest egymás felé fordítják, és megnyitják egymás számára, a szimbólum egyik felét alkotó valóságtartomány „a szentséges tartományba emelkedik. Többé már nem világi. Istentörvényű.”²³¹ Igaz ez a ’királyságra’, a ’gyógyításra’, az ’ígére’ – és logikus következtetés alapján igaznak kell lennie az egyes szimbólumokban szereplő növényekre is. Tillich úgy látja, a szekuláris kultúrában az istenszimbólumok eltűnésével az ezek alapjául szolgáló anyag „istentörvényű jellege” is eltűnik. A növényi szimbólumok esetében a szociokulturális keretek folyamatos változásával (a szekularizációval és a technológiai átalakulással) ez a jelentésvesztés szintén számottevő, megtanulhatjuk, milyen megfeleltetéseket használtak vallásos eleink, de a szimbólum két oldala közti rejtett összefüggések már bővebb magyarázatra szorulnak.

A bibliai növényi szimbólumok közül kiemelkedő jelentőségű a kert, a fa, a szőlőtő, a búza (gabona), a tövis/tüske, a mag, a fű/mezei virágok/gyomok és a nád. Ezek mindegyike hordoz önmagán túlmutató, a transzcendensre utaló jelentést, a szimbólum sajátosságainak megfelelően egyszerre feltáró és elrejtő jelleggel. Ezek egy része az ókori kelet szimbólumkincséből ered, ugyanakkor mindegyiknek van sajátosan bibliai, Istenre és Isten és népe viszonyára vonatkozó jelentése. A következőkben a teljesség igénye nélkül mutatunk be néhány szemléletes, etikai kérdésekhez is kapcsolódó példát a Bibliában előforduló növényi szimbólumok közül.

Kert. A héber *gan* megművelt földdarabot jelent, az eredeti sumér szó jelentése ’kerítéssel körülvett földdarab’. A kert szimbólumával a Bibliában először a második teremtéstörténetben találkozhatunk. A Gen2-ben megjelenő Éden az Isten által teremtett kert – nem maga a mindenség, hanem annak kicsinyített és idealizált mása. Ez a kert a korabeli közel-keleti kertek

²³⁰ A történeti mozzanatot nem hangsúlyozó, statikus *analogia entis*-szel szemben a végtelenről való beszéd/tudás alapját krisztocentrikusan és dinamikusan közelíti meg az *analogia relationis* Barthnál, ill. az *analogia imaginis* Tillichnél. Az *analogia relationis* és az *analogia imaginis* esetében is érvényes azonban, hogy a hasonlóságról dierkt módon nem tudunk számot adni, továbbra is a szimbólumokra vagyunk utalva. A növényekre vonatkozóan nem lehet teljesen mellékes annak végiggondolása, hogy vajon milyen módon részesednek a kapcsolati hasonlóságból, ill. milyen módon közvetítik – Tillich kifejezésével – az Új Lét teremtő erejét. Noha a Biblia növényi szimbólumainak jelentős részéhez a kultúra változásának és a szekularizáció hatásainak következtében már nem olyan egyszerű hozzáférnünk, erejüket és jelentőségüket inkább csak fokozza a növények sebezhetőségének felismerése, illetve a növényi létforma és viselkedés mélyülő ismerete, amelyek révén egyre fontosabb vonatkoztatási pontjává válhatnak a jövő írásértelmezésének.

²³¹ TILlich 1996, 198.

felismerhető eszményképe, az elbeszélés Izrael földjének megteremtésén keresztül szemlélteti a világ teremtését.²³² Ez a narratíva nem csupán perspektívájában tér el az első teremtéstörténettől, de a teremtmények életre hívásának sorrendje sem egyezik meg a Gen1-ből ismerttel (amelyben a növényeket az állatok, majd az ember követi). A Gen2-ben foglaltak értelmében az ember (és állat) megformálása előtt nincs növényi élet, mert az Úr még nem bocsátott vizet a földre. A termőföldet csak közvetlenül az ember megteremtése előtt teszi alkalmassá Isten feladatának betöltésére, és csak az ember megformálása és életre keltése után kerül sor a kert létrehozására (Gen1-ben a növények már készen „várják” az élet egyéb formáit). Ádám ennek a mikrokozmosznak lehet a kertésze, ennek a művelését és őrzését kapja kitüntetett feladatául. Az egyetlen isteni tilalom megszegésével azonban az embernek el kell hagynia a kertet, munkája a kiűzetést követően a földdel való fáradtságos és jelentős részben hiábavaló küzdelemmé alacsonyodik. A kölcsönös, gyengéd gondoskodást (amelyben a kertész vet, öntöz, gyomlál, a növény pedig élhető és szemet gyönyörködtető környezetet teremt, ill. tápláló gyümölcsöt hoz), a természettel való elkeseredett harc váltja fel. A békés együttélést, a tulajdonságok és képességek különbözőségéből eredően különböző módon megszerezhető javak cseréjét az örömtelen haszonhajtas, a kölcsönösség szempontjait messzemenően nélkülöző tárgyasítás váltja fel.

Az Édenkert a békés sokféleség helyszíne, a benne szereplő növények mindegyikének van jelentősége, szerepe, önértéke, valamilyen jó tulajdonsága. Van, amelyik táplálékot nyújt, van, amelyik megfelelő klímát teremt, esetleg esztétikai élménnyel ajándékoz meg, vagy egyszerűen csak továbbadja, átörökíti az életet.²³³ A bűnbeesés is szorosan kapcsolódik a növényi létehez – a jó és a rossz tudásának fája olyan gyümölcsöt terem, amely az ember számára halálosan mérgező. A veszélyforrás nem a kert határain túl helyezkedik el, hanem az élet fája mellett, a kert szíve közepén. Ez az egy fa eminens módon emlékeztet arra, hogy az ember nem fogyaszthat el mindent korlátlanul. A bűnbeesés ezt a határsértést is magában foglalja, végső soron a zabolázatlan emberi bírvágy számolja fel a békés sokféleséget. A következmény nem csupán az ember Istentől és önmagától való elidegenedése, de a természettől, a növények világától való elidegenedés is. A vegetáció jó és rossz, hasznos és haszontalan növények csoportjaira bomlik, a haszonelvű gondolkodás osztályozásának esik áldozatul. Azok a növények, amelyek nem az ember gyarapodását szolgálják, ellenségnek, irtandó gyomnak minősülnek.

²³² BERG, Werner: *Israels Land, der Garten Gottes*. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 61–79.

²³³ Az életadás és létfenntartás elsődlegesen az életfához kapcsolódó funkció, Gen1-ben azonban a „maghozó fűvek” is hasonló szerepet játszanak.

A szimbolikus kert más típusú ábrázolásával találkozhatunk az Énekek énekében. Ezt a szerelmi költészetet teljes mértékben átszövik az élővilágból kölcsönzött metaforák, amelyek egyes esetekben a szerelmesek vagy a szerelmesek egyes testrészeinek beszédes leírására szolgálnak, máskor a szerelmi beteljesülés csendes tanúi. A kint és a bent szembeállítás fontos eszköze a könyvnek, ebben az értelemben a kert is kettős jelentést hordoz: egyszerre kint, ahol a természet szépségei a maguk teljességében átélhetővé válnak, s egyszerre bent, ahol csakis a szerelmeseknek van helye, ill. a kert a szerelmes maga, egyfajta belső Édenként. Az Énekek éneke kertje fűszernövényeknek, virágoknak, gyümölcsfáknak és díszfáknak ad otthont. A háttérben egy rövid pillanatra felvillan ugyan az erdő, a liliom tövisek közül bújnak elő, és a mező élővilágára jellemző vadvirágokkal is találkozunk, a helyszín mégis elsődlegesen kultúrtáj. Mint luxuskert nem a napi megélhetést szolgálja, feladata – az alapvető szükségletek kielégítésén messze túlmenően –, hogy gyönyörűséggel halmozza el a benne tartózkodót. A növények esztétikai minősége legalább annyira hangsúlyos elem, mint az elfogyasztásukból fakadó közvetlen fizikai élvezet. Az Énekek éneke szereplői úgy lakják be ezt a kertet, hogy nem kell megdolgozniuk az őket körülölelő ajándékokért, és nem kell tartaniuk semmiféle tilalomtól vagy a tilalom megszegésének esetleges következményeitől.²³⁴ A megváltó szerelemben, akár csak a növényvilágban, folyamatos és magától való a növekedés, a megosztás alapja nem a csere, a fogyasztás mértékét nem a felhalmozás vágya diktálja, hanem a természetes abundancia teszi korlátok nélkülivé. A szerelmesek úgy élnek a külső és belső kert végtelen gazdagságában, hogy közben nem akarják birtokolni vagy önös érdekeiknek megfelelően átalakítani azt.

A prófétai szövegekben számos helyen jelenik meg az üdvtörténet végállomásaként. A nagy pusztulást követő helyreállítás központi jelentőségű része a kert újraplantálása. Ezek az igehelyek kivétel nélkül gyümölcsfák képeivel élnek, nem szépségük, hanem az életet fenntartó, tápláló erejük a vonatkoztatási pont; a gyümölcs Isten áldását jelképezi.²³⁵ A kertjében, fügefája és szőlőtökeje árnyékában ülő ember az Isten által teremtett eljövendő béke jellegzetes képe (Ézs 36,16 – 17; Mik 4,4; Zak 3,10). Hóseás és Ámós jövendölése további részletekkel gazdagítja a kert-szimbólumot: Isten kertészként ülteti el a népet Izrael földjébe, ahol gyökeret verhet, virágozhat, gyümölcsöt hozhat. Isten maga lesz a harmat, amely a kert növényzetét táplálja, a növényeket (Izrael népét) pedig senki nem tépheti ki többé földjéből (Hós 14,5–9; Ám 9,14–15).

²³⁴ A feminista bibliaértelmezés sajátos perspektívájában az Énekek énekében lefestett kert a patriarchális társadalmi berendezkedés kritikáját szólaltatja meg: nincs a kertnek felsőbb ura, a nemek közti egyenlőtlenségek teljesen elmosódnak, a köztük feszülő társadalmi és anyagi konfliktusok jelentőségüket veszítik. Ld. többek közt: BRENNER, Athalya: Das Hohelied. In SCHOTTROFF, Luise – WACKER, Marie-Theres (Hg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 3. Aufl. 2007. 233–245.

²³⁵ Ld. BERG 2002, 72–73.

Az Újszövetségben a kert szimbolikus szerepe továbbra is megmarad, de a kép az Ószövetséghez képest sokkal kevesebb helyen bukkan fel. Jézus szenvedéstörténetében mint az utolsó vacsora utáni imádság, ill. az elárultatás helyszíne jelenik meg (Mt 26,36kk; Mk 14,32kk; Lk 22,39kk; Jn 18,1kk). Jézus sírja is kertben állt (Jn 19,41): a kert a földi élet végének és az azzal elválaszthatatlanul összekapcsolódó feltámadásnak is elsődleges helyszíneként jelenik meg. Eszkatológiai vonatkozású használatával találkozhatunk a bal lator történetében (Lk 23,43), illetve a második korinthusi levélben (2Kor 12,4), Pál paradicsomi elragadtatásában, végül pedig a Jelenések könyvében, ahol az új Jeruzsálem – teljességgel városias környezetének – közepén találkozunk a kerttel, amelyben az élet fája áll (Jel 2,7; Jel 22,1kk). Az új Jeruzsálem kertje az abszolút mikrokozmosz: a folyó két ágának ölelésében fekvő területen egyetlen fa áll, ez azonban megszakítás nélkül (az év minden hónapjában termést hozva) táplál és nem utolsó sorban gyógyít minden élőlényt.

Fa. A Bibliában szereplő különböző fafajták közös és fajtájuknak megfelelő szimbolikus jelentést egyaránt hordoznak. A nagy termetű, lombos, árnyat adó fák a túlélés, az ellenálló-képesség, a reziliencia és az állandó megújulás, teológiai közelítésben a remény, a feltámadás és az örök élet szimbólumai, emellett a hatalom, a védelem, az igazság – az áldás és az üdvösség megjelenítői. A nagy fák tisztelete az ókori keleten általánosan elterjedt jelenség volt, hűsítő árnyékuk, az általuk biztosított táplálék, valamint a növekedésükhöz szükséges víz jelenlétére való utalás az élet elemi feltételeinek összességét foglalta magába. A nagy termetű fák már az ősidőkben kultikus központokként működtek, és ha nem is istenségként, de az istenség lakhelyeként vagy az istenség szimbólumaként tekintettek rájuk.²³⁶ (Erről tanúskodik, hogy a fákat magukat sosem szólították meg a kultuszban.) Az Ószövetség világában is hasonló utalásokkal találkozunk: a hatalmas fák körül szentélyek, kultuszi helyek találhatóak, itt kerül sor az ítékezésre és a nép összegyülekezésére (Bír 4,5; 1Sám14,2; 1Sám 22,6), de fontos személyiségek sírhelyeül is gyakran választják őket (Gen 35,8; 1Sám31,13). A levelek susogása Isten hangját idézheti meg (2Sám 5,24), árnyékukban az embernek látomásai támadhatnak (Hós 4,13). A fennmaradt bizonyítékok tükrében ezekre a helyekre bizonyosan nem tekinthetünk kizárólag korábbi kánaáni kultuszok maradványaiként, hiszen meghatározó szerephez jutnak JHVVH és népe történetének kitüntetett pontjain.

A fa szimbólum ugyanakkor nem csupán pozitív jelentéselemeket foglal magába. Összefüggésben áll a bűnbeeséssel (az első emberpár a jó és a rossz tudásának fájáról eszik), valamint olyan kultikus cselekményeknek szolgál helyszínéül, amelyek mellett nem mehet el szó

²³⁶ KOTTSEPER, Ingo: *Bäume als Kultorte*. In NEUMANN-GORSOLKE–RIEDE 2002, 169–187.

nélkül a próféta kritika: Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel és Hóseás is ostromozza ezeket a gyakorlatokat (ld. többek közt Jer 2,20 vagy 2Kir 17,10). Ezek az igehelyek a szexualitással hozzá kapcsolatba a fa körül képződött kultuszokat, és noha pontosan nem választható szét, hogy a próféták támadása a házasságtörés, a szakrális prostitúció vagy az egyéb istenségek tisztelete ellen irányul-e, mégis igen valószínű, hogy ezek a metaforák mind az Isten és Izrael közötti kapcsolat megromlására utalnak.²³⁷ A zöldellő fák mellett említést kell tenni az ún. Asérákról is, amelyek nagy valószínűséggel stilizált faoszlopok voltak, és amelyek a kánaáni Aséra istennővel hozhatók kapcsolatba. Míg egyes feliratok arról látszanak tanúskodni, hogy az Aséra-kultusz beépült JHVH tiszteletébe (olyan isteni hatalomként, amelytől az emberek védelmet és áldást vártak), az ószövetségi szövegek kizárólag bíráló hangvételben szólnak róla.²³⁸ Neumann-Gorsolke és Riede szerint a próféta kritika alapja, hogy az Aséra-tisztelet időközben önállósodott és a JHVH-kultusz konkurenciájává vált. Hóseás ebben a kontextusban, a kánaáni kultuszok ellenében nevezi Istent örökzöld ciprusnak (Hós 14,9).

Az elsődlegesen negatív jelentéstartományba sorolható Jézus Krisztus halálának helyszíne, a keresztfa is. Képe szorosán összekapcsolódik az életfáéval: az élet fája – amelynek alakja az üdvtörténet elején és végén egyaránt felbukkan, a keresztfa tükörképe, így válhat az új szövetségben a kereszt a megbékélés helyévé (Kol 1,20). A kereszt fája megmunkált, végérvényesen halott anyag, mégis új élet sarjad rajta. A mózesi törvények értelmében nemcsak átkozott, de az Isten által az ember számára örökül hagyott földet is tisztátalanná teszi a fára akasztott (kivégzett) ember (Deut 21,23) – ezt az átkot veszi magára halálában Krisztus a keresztfán (Gal 3,13) és szabadít meg a szolgaságból.

A fák a hatalom, a király, a királyi Isten szimbólumai is. A király az üdvös rend szavatolója és őrzője, ám a királlyal kapcsolatos negatív képzetek ebben a szimbólumban is kimutathatók (ld. Ézs 10,18–19; Zsolt 80,9–14, Ez 19,10–14, Ez 31,10–14, Dán 4,7–13). Különösen érzékletes példáját nyújtja ennek az immanens kritikának a Bírak könyvében Jótám meséje: a fák királyválasztását leíró történet (Bír 9,8–15).²³⁹

A fák fajtájak szerint is rendelkeznek különböző szimbolikus többlettel, ez a többlet ugyanakkor az esetek túlnyomó részében nem csupán sokrétegű, hanem etikai szempontból is ambivalens.²⁴⁰

A (datolya)pálma stilizált formáival többnyire az életfa-illusztrációkban találkozunk, az igazak

²³⁷ NEUMANN-GORSOLKE-RIEDE 2002, 246.

²³⁸ Erről tanúskodnak azok az ie. kilencedik–nyolcadik századi leletek, amelye Kuntillet Agrudból, ill. Hirbet el-Qomból származnak. Bővebben ld. NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 246.

²³⁹ Jótám meséjére a növényi allegóriák kapcsán térünk ki bővebben.

²⁴⁰ A Biblia növényi szimbólumairól és azok lehetséges jelentéseiről részletesen ld. DÁVID Katalin: *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest, 2002.

jelképe (Zsolt 92,13), ill. a győzelmi és örömnépek kísérője (vö. Jn 12,19; Jel 7,9), a kivágott vagy kiszáradt pálmafa azonban Isten haragját jeleníti meg (Ézs 9,13; Jóel 1,12). A cédrus a királyi fenség, a hatalom és a méltóság legkifejezőbb szimbóluma (Zsolt 92,13; Én 5,15; Ézs 35,1k; Ez 17,22–24; Hós 6,7), de a kevélység és a gőg jelképe is (2Kir 14,9; Ézs 37,23–24). A gránátalma színénél és morfológiai sajátosságainál fogva a termékenység, a bőség és a szépség megjelenítője, Isten áldásának jelképe (Deut 8,8; 1Kir 7,18; Én 4,13), elszáradása Isten büntetése (Jóel 1,12). A füge a bőség és az áldás képe, pusztulása Isten büntetése (Zsolt 105,33; Jóel 1,7.12; Hab 3,17), a rossz füge Isten haragja (Jer 24,2–9); illetve (általában a szőlőtővel együtt) az eljövendő, messiási béke egyik hangsúlyos képi eleme (1Kir5,5; Mik 4,4; Zak 3,10). A teremtéstörténetben az ártatlanság elvesztéséhez, a szégyenérzet első megtapasztalásához is kapcsolódik a fügefalevele, Ádám és Éva „első ruhája”. A füge az Újszövetségben is központi szimbólum, az eszkatonra és a parúziára utaló jel (Mt 24,32), a terméketlen fügefapéldázatában a fügefakivágása Isten büntetése (Mt 21,18–22; Mk 11,12–14.20–24).

Szőlő/szőlőtő. Sajátos átmeneti kategóriát alkot a szőlő és a szőlőtő szimbóluma. Noha a szőlő sem rendszertani, sem alaktani értelemben nem fa, elsősorban mégis a fákra jellemző tulajdonságai szolgálnak a szimbolikus jelentéstulajdonítás alapjául. A régészeti források arra utalnak, hogy a (bortermő) szőlő már az i.e. harmadik évezred közepén jelen volt Palesztina területén.²⁴¹ A „szőlő vére” metafora Cebulj tanulmánya szerint arra enged következtetni, hogy a bibliai tájakon leginkább piros szőlőfajtákat termesztettek (vö. Gen 49,11; Dtn 32,14). A messiási béke időszakának kertleírása (a szőlő és a fügefafa alatt való gondtalan időtöltés képe)²⁴² pedig arra utalhat, hogy a szőlőt magasra futtatták, a perzselő nap hevétől óvó, enyhet adó lugasokat alakítottak ki belőle. Az Ószövetségben Izrael gyakran tűnik fel Isten szőlőtőkéjeként (Zsolt 80,9; Ézs 5,1–7; Jer 2,21; Hós 10,1). A szőlő Isten szeretetét fejezi ki, egyszersmind a kiválasztottság jelképe (Ézs 5,7 „dédelgetett ültetvényről” beszél). A többi gyümölcsfához hasonlóan a szőlőtő a szépség, a bőség és az isteni áldás közvetítője. A szőlőre mint szimbólumra az Újszövetség is több fontos helyen utal; egyrészt a gonosz szőlőművesekről szóló példázatban (Mt 21,33–41), amelyben a szőlőskert gondozása Isten országának előkészítése, másrészt Jézus „*egó eimi*” mondásainak egyikében, Jn 15,1–27-ben („Én vagyok a szőlőtő, az én Atyám a szőlősgazda.”). Ez utóbbi formailag is szorosan kötődik Jézusnak ahhoz a kijelentéséhez, mely szerint ő az élet kenyere (Jn 6,35.48–51), ebben a párhuzamban pedig az úrvacsora szimbolikájának elemeire ismerhetünk rá. A szőlőtermés betakarítása, a szüret a végidők, az utolsó ítélet jelképe (Jer 6,9; Jel 14,17–20).

²⁴¹ A szőlő mint kultúrnövény elterjedéséről bővebben ld. CEBULJ, Christian: *Vom edlen Wettstreit der Natur. Zur Pflanzenwelt im Neuen Testament*. In NEUMANN-GORSOLKE-RIEDE 2002, 259.

²⁴² A kapcsolódó igehelyeket ld. a fügefalevele mellett.

Gabonafélék. Az ókori Izraelben a búza és a kalászos növények a termékenységet, a bőséget szimbolizálták (ld. pl. Gen 41,5–27-ben, a fáraó álmában a hét bő és hét szűk esztendő megjelenítéseként, ill. Én 7,3). Az aratás után a földön hagyott kalász (ugyanúgy, ahogy a tőkén hagyott szőlő) az elesettek és szükségét szenvedők iránti irgalom kifejezője (Lev 19,9–10, Ruth 2,1–23). A búza áldás, Isten szeretetének bizonyítéka (Zsolt 147,14; Péld 3,10). Az Újszövetség egyik legerőteljesebb szimbóluma a mag, a gabonaszem földben való elrothadása, „elhalása”, majd kihajtása, szárba szökkenése és kalászhozása egyrészt az élet folyamatainak ciklikusságát jeleníti meg, másrészt az új élet, az új teremtés hírnöke: feltámadás- és Krisztus-szimbólum is (ld. pl. 1Kor 15,36–38). Az evangéliumi történetek és példázatok közül több is kapcsolódik valamilyen formában a gabonafélékhez, ilyen a szombati kalásztépés története (Mt 12,1–8; Mk 2,23–28; Lk 6,1–5), magvető (Mt 13,1–9; Mk 4,1–20.25; Lk 8,4–15.18), a búza és a konkoly példázata (Mt 13,24–30), ill. a magától növekedő vetésről (Mk 4,26–29), valamint a földbe esett búzaszemről szóló példázat (Jn 12,20–33).

A gabona összeköttetésben áll a belőle készülő kenyérral is, amely Isten áldásának, tápláló és gondoskodó szeretetének kifejezője, egyszersmind Isten szavának jelképe (Deut 8,3; Mt 4,3–4). A kenyér megosztása, az együtt étkezés a barátság és a vendégszeretet megnyilvánulása (Péld 9,1.5; Zsolt 41,10; de ide tartoznak a csodálatos kenyérszaporítás történetei is, ld. Mt 14,13–21; Mt 15,29–38; Mk 6,30–44; Mk 8,1–10; Lk 9,12–17; Jn 6,1–15). A kenyér János evangéliumában (Jn 6,33; Jn 6,35.40; Jn 6,52–59) és az utolsó vacsora igéinek értelmében, az úrvacsorában Krisztus teste (Mt 26,26, 1Kor 10,16–17).

Nád. A közönséges nád (*kalamos, Phragmites australis*) az egész földön elterjedt, álló vagy lassan folyó vizekben, leginkább nagy állományokban élő növény. Kiterjedt gyöktörzseivel (rizómaival) gyorsan képes terjedni, a mechanikai sérülésre azonban igen érzékeny – ha gyakran irtják, rövid idő alatt kipusztul. Az ókori Izraelben építkezéseken használták, ill. tetőfedő és tüzelőanyagként alkalmazták. A nád szerepet játszik egyes szakrális aktusokban,²⁴³ így egyszerre jelképe a hűségnek és a hűtlenségnek (Ézs 43,24). Ézsaiásnál a messiási idők egyik jele is (Ézs 35,7; Ézs 42,1–4 – utóbbira utal vissza Mt 12,20). A törékeny nád egyes szöveghelyeken a gyengeség, az ingadozás és az álnokság kifejezője is lehet (1Kir 14,15; Ez 29,6; Ézs 36,6; Mt 11,7). A szenvedéstörténetben Krisztus megalázásának egyik eszköze (a helytartó katonái uralkodói pálca helyett nádat adnak a kezébe, majd miután kigúnyolták, a nádat a fejéhez vágják, ld. Mt 27,29–30).

²⁴³ „Az illatos nád része annak a szent kenetnek, amellyel a találkozás sátrát, a bizonyág ládáját, az asztalt a felszerelésével, a mécsestartót, az illatoltárt, az égőáldozat oltárát és a medencét felszentelték, és ezzel kenték fel a papot, hogy szolgálhasson az úrnak (Kiv 30, 23–30).” DÁVID 2002, 167.

Fű/gyomnövények. A mező füve és a különböző gyomnövények néhány szabályt erősítő kivételtől eltekintve leginkább negatív konnotációban jelennek meg, a mulandóság, a gyengeség, a törékenység és a pusztulásnak való kiszolgáltatottság jelképeként. Mivel a mező (különösen a bibliai tájak éghajlati jellegzetességei közt) hamar kiszárad, de hamar újra is zsendül, a halál és az élet örök egymásutánisága is megjelenik a szimbólumban. Az elmúlásra utal a fű és a mezei virágok hervadása (Zsolt 37,2; Zsolt 90,5–6). A földhöz közel élő, kicsiny termetű növények ugyan önmagukban jellegtelenek és jelentéktelenek, tömegükben azonban nagyon is számottevőek: az élők közül elsőként megteremtett maghozó füvek képezik minden élet alapját (Gen 1,11). (A második teremtéstörténetben a vadon élő növények legfeljebb utalásszerűen jelennek meg: az ember teremtése előtt még nem léteztek mezei növények, mert Isten még nem bocsátott esőt a földre. Az ember számára lakhelyül ültetett kertben csak fákról szól a tudósítás, illetve egyetlen igehely implikálja a mezők létezését, a mezei állatok emlegetése Gen 3,2-ben. A bűnbeesést követő büntetés fontos része, hogy a fáradsággal megművelendő földön a „mező növényét” kell a továbbiakban az embernek ennie [Gen 3,18] – a fák gyümölcsei helyett.) A gyomok elszaporodása nemcsak Isten közvetlen büntetése lehet, hanem az ember restsége következményeként is értelmezhető, Péld 24,30–32-ben a lusta, a bölcs előrelátás erényét nem gyakorló ember földjét veri fel a gaz.

A mező növényei nem haszonnövények, legfeljebb a „füves legelő” értelmében, karbantartásuk és művelésük azonban nem az ember feladata, létük és az általuk biztosított (elsősorban állati) táplálék Isten ajándéka. Nem alkalmasak építkezésre vagy tüzelésre, nincs kiemelt gazdasági értékük. A füvek közé tartoznak a mezők liliomai is, amelyek legfontosabb sajátossága a mulandó szépség. A mezők liliomai nem termesztett, kerti növények, hanem tulajdonképpen gyomok, fűfélék. Nem hagyhatjuk ugyanakkor figyelmen kívül, hogy a ’liliom’ kifejezés esetleg nem mindig ugyanazt a növényt – a keresztény ikonográfiából jól ismert fehér liliomot (*Lilium candidum*) – takarja.²⁴⁴ Ottmar Keel szerint az Énekek éneke lilioma, a héber *sosanna* nem azonos a görög *kerinnon*, hanem inkább lóbuszvirág (*Nymphaea alba*) vagy tavirózsa (*Nymphaea caerulea*) értendő alatta.²⁴⁵ Zohary szerint az Újszövetségben említett liliomok nagy valószínűséggel Galilea legkedveltebb, ezrével nyíló, többféle színben is pompázó tavaszi virágai voltak (*Anemone coronaria*),²⁴⁶ mivel a fehér liliom meglehetősen ritka lehetett akkoriban is Palesztina területén. A liliomok az Ószövetségben az esztétikum hordozói, Salamon templomának kiemelt jelentőségű

²⁴⁴ A liliom a képi ábrázolásokon mindenekelőtt a tisztaságot és a szüzességet jelképezi, az angyali üdvözlés jelenetében Gábrriel arkangyal kezében jelenik meg. Krisztus-szimbólumként is használatos, de vonatkozhat a kegyelemre és az uralkodásra is. Mária állandósult jelképeként is gyakran megjelenik. Ld. bővebben DÁVID 2002, 154.

²⁴⁵ KEEL, Ottmar: *Das Hohelied*. (ZBK.AT 18), Zürich, 1986, 79f.

²⁴⁶ ZOHARY, Michael: *Pflanzen der Bibel: vollständiges Handbuch*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1995, 170.

díszítőelemei (1Kir 7, 19.22), az Énekek énekében a szerelmes szépségének kifejezői (Én 5,13; 7,3). A jézusi példázatokban a földi javak feletti aggodalmaskodás feleslegességét jelenítik meg (Mt 6,26–30), egyszersmind a mennyei Atya minden emberi szükségét bősséggel kielégítő gondoskodását. A végidők elközeledtének szimbólumaként a mezők liliomainak (és az ég madarainak) viselkedése (Isten gondoskodó kegyelmének magától értődő és hálás elfogadása) egyszerre helyteleníti az egyén naiv passzivitását és a létfenntartásra irányuló túlzott szorongást.

A vadon élő növények, gyomok közé tartozik az Újszövetségben hangsúlyos szerepet játszó mustármag (*Brassica nigra*). A mustár ősidők óta ismert és kedvelt fűszernövény és gyógynövény az ókori keleten, több fajtája ismert, de mivel a fekete mustár magja a legkisebb, okkal feltételezhető, hogy a példázatok erről a növényfajról szólnak. A mustármagot a szinoptikusok említik, összesen öt helyen (Mt 13,31–34; Mk 4,30–32; Lk 13,18–20; Lk 17,5–6). A mustármag Isten országának növekedését jeleníti meg, a kicsiny magból rövid idő alatt meglehetősen nagy növény fejlődik, melynek magját – ahogy a jézusi példázat is utal rá – a madarak szívesen fogyasztják.²⁴⁷ Ahogy az eddig felsorolt szimbólumok esetében láttuk, minden jelkép hordoz magában negatív mellékjelentéseket. Ezek a mustármag esetében nem kerülnek részletes kifejtésre, ugyanakkor a mustár gyors és intenzív növekedése arra a gyomokkal kapcsolatos tapasztalatra is utalhat, hogy az ilyen növény, ha valahol egyszer gyökeret vert, akkor csak nagy nehézségek árán irtható ki.

A gyomok közé tartozik a bibliai konkoly, amely a kalászos termést, búzát, árpát, zabot fenyegető gazok egyike. A Szentírásban szereplő konkoly nem azonos az ezen a néven ismert lila virágú szegfűfélével, helyes neve magyarul konkolyperje (*Lolium temulentum*).²⁴⁸ Ez a gyomnövény a búzához hasonlóan kalászos termést hoz, fejlődése korai szakaszában nagyon hasonlít a búzához, gyökérszete nem választható szét a búzáétól a sérülés veszélye nélkül. Magja viszont mérgező, fejfájást, hányást, bénulást okozhat, valamint már az ókorban ismerték, hogy pszichoaktív hatású drogként is működik. Teológiai jelentősége abban áll, hogy a jó és a rossz szétválasztására az aratásig (végítéletig) várni kell. A konkoly az Ószövetségben Jób könyvében fordul elő (nagy valószínűséggel erről a növényről van szó, amikor a szöveg gyomot emleget, ld. Jób 31,40), valamint Jézus konkolyról és búzáról szóló példázatában (Mt 13,24–30; Mt 13,36–43).

Tövis és tüske. A tövis és tüske bibliai gyűjtőfogalmai összesen húsz különböző héber megnevezést foglalnak magukba. Botanikai besorolásuk nem egyértelmű, elsősorban jellegzetes

²⁴⁷ Az 1 mm-es magból egy vegetációs időszak alatt 2–3 méter magas növény fejlődik ki. Ld. FRÁTER 2017, 167.

²⁴⁸ Részletesen ld. FRÁTER 2017, 299–300.

közös tulajdonságaik révén válnak a szinte kivétel nélkül negatív szimbolikus tartalom hordozóivá. A tövises növények és tüskés bozótok egész Palesztina területén elterjedtek, ma mintegy hetven ilyen növényfaj él itt, az utak mentén és a szántóföldeken egyaránt. A vadállatokat és a rablókat elriasztó kerítésként, gyorsan elhamvadó tüzelőként, illetve korbácsba fonva kínozóeszközként használták őket, de több kárt okoztak, mint amennyi hasznot hajtottak. A hétköznapi életvitelben, különösen a mezőgazdálkodásban a tövises és tüskés növények különösen nagy nehézséget jelentettek, erre utal Gen 3,18 is: a kiűzetés után Ádámnak és Évának a mező tövist és bogáncsot hajt, elnyomva az értékes és tápláló termény növekedését (ugyanerről tanúskodik Jer 12,13; Mt 13,7). A gyomok kapcsán már idézett jóni szakasz (Jób 31,40: „tövis teremjen búza helyett, és gyom árpa helyett”) szintén ide sorolható, ezek a textusok Isten haragjának kifejeződéseként, Isten büntetéseként tekintenek a vetést megfojtó szúrós növényzetre.

A tövis és a tüske az ítélettel kapcsolatos képekben jelenik meg leggyakrabban, ezek a gyomnövények először kiirtatnak, majd tűzre vettetnek (2Sám 23,6; Ézs 33,12; Náh 1,10). Elburjánzásuk nemcsak egyértelmű istenítéletként, de (az isteni renddel szemben) a természet kaotikus erőinek felülkerekedéseként is ábrázolódik: Ézsaiásnál az értékes szőlőtőke helyén gaz nő (Ézs 7,23), Hóseásnál az Izrael által bálványimádásra használt áldozóhalmokat gaz és bogáncs növi be (Hós 10,8). A nem kívánt, öncélú, gyümölcsöt, termést nem hozó növekedés az emberre leselkedő veszélyforrásként jelenik meg. A magától növő, minden kultúrnövényt elborító és kipusztítással fenyegető tövis- és tüskebozót az ültetett kert ellenpárja – nem csupán a hasznosság szempontjait illetően, de esztétikai nézőszögből is. Ezek a növények gyakran kerülnek negatív kontrasztba más, szépségük okán is dicséretre méltó fajtákkal: az Énekek éneke a liliummal állítja szembe (Én 2,2), Jótám példázata pedig a nemes fákkal (Bír 9,8–15). A kép inverz formában is felbukkan egyszer, a messiási korban „a tövis helyén ciprus nő, a bogáncs helyén mirtusz nő” (Ézs 55,13).

A tüske, amellet, hogy haszontalan és a vegetáció egyéb részeire veszélyes, fájdalmat is okoz. Nem fogják meg kézzel (2Sám23,6), és a szurkálás által okozott fájdalom a skorpiócsípés okozta fájdalommal kerül egy szintre (Ez 2,6). A tövisből készült korbács kínozóeszközként is ismeretes volt (Bír 8,7.16). Az Újszövetségben ez a jelentésárnyalat válik leginkább hangsúlyossá: a tövis Krisztus szenvedésének kiváltója (a csúfolódó katonák által Krisztus fejére helyezett töviskoronáról három szöveghely emlékezik meg: Mt 27,29; Mk 15,17; Jn 19,2). A magvető példázatában a tövis a kísértés jelképe (Mt 13,7.22; Mk 4,7.18–19; Lk 8,7.14), a gazdagság, a hatalom, a kívánság vagy éppen a felesleges aggodalmaskodás tövise nem hagyja, hogy a

befogadott ige magja az emberben kifejlődjék és termést hozzon. A hasznos gyümölcsöt nem termő tövis és a bogáncs Máténál a hamis prófétákra is vonatkozik: „tövisről nem szednek szőlőt, a bogáncsról nem szednek füget” (Mt 7,16).

Fűszer- és gyógynövények. A növények gyógyító hatásának ismerete egyidős az emberrel. Az ókori keleten nagy jelentőséget tulajdonítottak a különböző illatos, különleges ízű és gyógyhatású fajtáknak. Noha a bibliai növénynevek rendszertani besorolhatósága ebben az esetben sem egyértelmű, valószínűsíthető, hogy a következő fajok az ókori Izraelben is ismertek és használatosak voltak: az orvosi aloé (*Aloe vera*), a mirha (*Commiphora gileadensis*, *Commiphora myrrha*), a gyantás husáng (*Ferula galbaniflua*), a kálmos (*Acorus calamus*), a fahéj/kasszia (*Cinnamomum cassia*), a tömjén (*Boswellia sacra*), illetve a henna (*Lawsonia inermis*).²⁴⁹ Ezek egy része drága importcikknek számított, amelynek használatát csak királyok vagy királyi rangú személyek engedhették meg maguknak (a királyi menyegző leírása kapcsán Zsolt 45,9; Én 1,1–13), nem véletlen, hogy a napkeleti bölcsek királyi ajándékai is ezek közül kerülnek ki (Mt 2,11). A gyógyító és szent kenetek, balzsamok összetevői közé tartozik a mirha, a fahéj, a kasszia és a kálmos (Ex 30,22–25), a füstáldozathoz tömjént, gyantát és borostyánt használtak (Ex 30,34–36). A bemutatott áldozat jó illata az engesztelés jelképe (Ex 29,18). A kiválasztottság és az áldás képzete szintén szorosan kapcsolódik az illathoz (Gen 27,27; Hós 14,7). Ahogy arra Dávid Katalin rámutat, az illat az életerő kifejezője is (Jób 14,8–9): a víz illatától kihajt a kivágott fa.²⁵⁰ Az Újszövetségben is megjelenik az illat, a második korinthusi levélben Pál az evangéliumnak – Krisztus általunk hordozott ismeretének – tulajdonít jó illatot (2Kor 2,14–16). Az áldozat ebben az esetben maga Krisztus, Ef 5,2 szerint „éljetez szeretetben, ahogyan a Krisztus is szeretett minket, és önmagát adta értünk »áldozati ajándékkul, az Istennek kedves illatként.«” A hívők ajándékai is minősülhetnek kedves áldozatnak és kellemes illatnak (Fil 4,18).

A mirhát (a balzsamfa illatos gyantáját) Egyiptomban elsősorban a halottak balzsamozására használták, de az izraeli halotti rítusokban is szerepet játszott: Jézus temetésekor Nikodémus száz fontnyi (mai számítások szerint tetemes, mintegy 32 kg-nak megfelelő mennyiségű) mirhából és aloéból készült kenetet hoz, amelyet valószínűleg a halotti leplek átítatására használtak fel (Jn 19,39).²⁵¹ A mirha kellemes illatánál fogva profán és vallási közegben egyaránt kedvelt füstölőszer volt (ld. pl. Én 3,6), különféle olajokkal elegyítve parfümként és afrodisziákumként is alkalmazták (a képi ábrázolásokból jól látszik, kis zsákocskákban nyakba

²⁴⁹ A válogatást és az annak alapjául szolgáló szempontokat ld. NEUMANN-GORSOLKE–RIEDE 2002, 80–81. Az említett növényfajok magyar neveinek forrása: FRÁTER 2017.

²⁵⁰ DÁVID 2002, 208.

²⁵¹ Wibilex: *Myrrhe*. Ld. www.bibelwissenschaft.de. A szócikk szerint a Nikodémus által biztosított kenet királynak kijáró temetést idéz, vö. 2Krn16,14.

akasztva viselték, ahogyan erről az Énekek éneke is tudósít, ld. Én 1,13).²⁵² Különböző elegyekben a test illatosításán kívül a ruha (Zsolt 45,9) vagy az ág (Péld 17) jó szagát is szavatolhatta a mirha. Mint gyógynövényt fájdalomcsillapítóként és gyulladáscsökkentőként alkalmazták. Jézus történetében három helyen, három különböző alkalmazási formában is felbukkan, a napkeleti bölcsek egyik ajándékeként (Mt 2,11), a szenvedéstörténetben Márknál (Mk 15,23), illetve a temetés leírásában Jánosnál (Jn 19,39).

A tömjén füstölése általánosan elterjedt kultuszi kelléknek számított az ókori keleten, kereskedelme virágzott (a tömjénfa eredetileg Északkelet-Afrika, ill. Az Arab-félsziget déli részén volt honos). A gyantájából készült füstölőszer az imádás, a hódolat, illetve az engesztelés és a megbékélés kifejezője (Lev 2,1–3, Num 17,9–13). Az Újszövetségben a bölcsek egyik ajándéka, valamint a Jelenések könyvében az imádság (a szentek aranycsészébe töltött imádságainak) megjelenítői (Jel 5,8; 8,3–4).

Növényi allegóriák

A növények nemcsak metaforaként és szimbólumként, hanem összetett költői alakzatokban, allegóriákban is előfordulnak a Bibliában. Az allegória nem egyszerű hasonlóságon, érintkezésen vagy valamilyen fogalmi megfeleltetésen alapuló szókép, hanem olyan hosszabb gondolatsor vagy leírás, melynek egésze egy másik gondolatsorra, történetre vagy képre vonatkozik – megfejtésének záloga egy (vagy több) előzetesen ismert szöveg (*praetextus*), gondolat vagy kép.²⁵³ Noha az allegória különböző értelmezései még az egyes tudományterületeken belül is meglehetősen nagy eltéréseket mutatnak, jellemző, hogy ennek a költői eszköznek a használata valamilyen rejtett értelemre, ki nem mondott vonatkozásra mutat rá, megfejtése olyan kihívás, amelybe elkerülhetetlenül bevonódik az olvasó. Az értelmezés mélysége az allegória praetextusainak ismeretétől, az előzetes tudás gazdagságától függ. A növényeket megjelenítő, a növényeken „keresztül” beszélő allegóriák között találunk mesét, példázatot és próféciaát egyaránt. Mivel az allegóriák szimbólumokat is használhatnak, ill. az allegóriaértelmezés révén szimbólummá is válhat a gondolatfolyam egy-egy eleme, pontos elkülönítésük nem minden esetben megoldható feladat. E helyt néhány olyan szövegrészletet mutatunk be, amelyek jól példázzák, mikor válik a növény vagy a növények bizonyos csoportja hosszabb szövegrészekben, összetett gondolati tartalmak kifejezőjévé.

²⁵² KEEL 1986, 20–22. ábr.

²⁵³ Az allegória mint költői alakzat részletes ismertetését ld. *Alakzatlexikon* 2008, 63–70.

Növényi allegóriával találkozhatunk a Bírák könyvében Jótám már említett meséjében. A példázatos mese az égi és földi hatalom közti alapvető különbségre mutat rá, az önjelölt, trónját testvérgyilkosságok árán megszerző király (Abimélek) Isten hatalmának nem közvetítője, hanem egyenesen torzképe. A mesében a nagyravágyó túskebokor tör hatalomra a bölcs és mértéktartó gyümölcsstermő és díszfák ellenében. A történetben felsorakozó fák, mindenekelőtt a cédrus, a fügefafa, valamint a szőlőtőke bibliai említéseikben mindig hordoznak valamit az édenkertbeli életfa, valamint az ókori keleten általánosan ismert világfa tulajdonságaiból, e mellett mégis elsősorban a hatalom, a királyság jelképei. A Bírák könyve tanmeséje azonban mélységes ellenérzéssel viseltetik a királyság intézménye iránt. A figyelemfelkeltés elsődleges és roppant hatásos eszköze a tapasztalattal szemben kijátszott alapszituáció. A fák királyt akarnak, noha a mindenkori olvasó számára nyilvánvaló, hogy a növények világa nem a földi hatalmi hierarchiáknak megfelelően szerveződik, s így a státuszkülönbségekből fakadó konfliktusok sem jellemzik. Ez a feszültség az egész történetet áthatja: az olvasó tudván tudja, hogy a növények nem mozognak, nem használnak emberi nyelvet és életüket nem emberi törvények irányítják, a fák itt mégis helyet változtatnak (elmennek, hogy királyt válasszanak), beszélnek és az életüket felülről szervező intézményrendszerre áhítoznak. Nem valódi lényegükből táplálkozó törekvésük eleve megszégyenítő kudarcra van ítélve (az alkalmatlan önjelölt, a fák rendjébe egyébként nem is tartozó király vagy a teljes pusztulás közt választhatnak). A fák helytelen szerepválasztása a lehető legkedvezőtlenebb végkifejletet eleve magában rejti.

A jézusi példázatok közül allegóriaként szokás hivatkozni a magvető (Mt 13,3–23; Mk 4,1–20; Lk 8,4–15), illetve a búza és a konkoly példázatára (Mt 13,24–30; 36–43). Különös jellegzetessége e két példázatnak, hogy elhangzásuk után maga Jézus fejt fel részleteiben az allegorikus összefüggéseket, az első kézből származó allegorézissel szemléltetve, hogyan juthathatnak közelebb hallgatói tanításainak valódi értelméhez. Az első esetben a magvető az Ige hirdetője, a mag az Ige, a jó és a rossz föld az Ige befogadója, a tövisek a befogadást ellehetetlenítő külső körülmények. A búza és a konkoly példázatában „a magvető az Emberfia, a szántóföld a világ”, a magok azonban maguk az emberek, a búzamagok a mennyek országának fiai, a konkolyszemek a gonosz vetése. Az aratás a világ vége, az aratók az angyalok. Az elhaló és új életre kelő mag az egyik példázatban maga az Ige, a másikban pedig az utolsó ítélet során megmértett ember, a növényi létforma ebben az esetben egyaránt alkalmas az isteni és az emberi természet megjelenítésére.

A Jelenések könyvének nagy aratás-allegóriájában a szőlő termesztésének és betakarításának képei jelennek meg az utolsó ítélet előkészületeiként. „Isten haragjának boráról”, illetve „Isten

haragjának nagy borsajtójáról” esik szó (Jel 14,10.19; 15,7; 16,1), ami a megtöretés, a gyötrelem, illetve a kiontott vér képzetét is feleleveníti.

7. Növények és a növényi lélek a teológiatörténetben

A teremtett világ létezőivel kapcsolatos nyugati keresztény attitűd a környezeti krízis felől visszaolvasva sokaknak tűnt és tűnik mélyen környezetellenesnek. A nyugati, zsidó-keresztény-hellenista gyökerű gondolkodásmód elleni első nagy támadást Lynn White Jr. 1967-es, a *Science* folyóirat hasábjain megjelent cikke jelentette.²⁵⁴ A medievista White néhány oldalas érvelésében annak a tézisnek a bizonyítására tesz kísérletet, hogy a környezeti válság oka nem más, mint a folytonos haladásba vetett hit, amely a zsidó-keresztény teleologikus gondolkodás sajátja, ám gondolkodásunkat a kereszténység utáni korban is alapvetően meghatározza. „Keresztény elvek összefüggésrendszerében” élünk ma is, állítja Lynn White. A technikai és tudományos fejlődés történeti összefüggéseit vizsgálva a következő megállapítást teszi:

„Mivel mind a tudomány, mind a technika korunk szent szavai közé tartoznak, egyeseknek kedvére lehet az, hogy egyrészt történetileg a természettudomány nem más, mint a természeti teológia bizonyos meghosszabbítása, másrészt hogy a modern technika legalább részben értelmezhető úgy, mint az ember természetre vonatkoztatott transzcendenciája és a természet fölött jog szerint gyakorolt uralom keresztény dogmájának nyugatias, voluntarisztikus megvalósítása. De fel kell ismernünk, hogy valamivel több mint száz évvel ezelőtt a tudomány és a technika (amelyek eddig teljesen különálló területek voltak) összefogásával olyan hatalmat adott az emberiségnek, amelyik fölött mára, az ökológiai hatások láttán elmondhatjuk, elvesztettük az uralmat – ha pedig ez így van, akkor a kereszténységet hatalmas bűnök terhelik.”²⁵⁵

White két bibliai alapokon nyugvó elvet emel ki helyzetelemzésében, egyfelől az Isten teremtményein keresztül való megismerhetőségének páli szakaszát (Róm 1,20), másfelől a

²⁵⁴ WHITE, Lynn Jr.: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In LÁNYI András: *Természet és szabadság*. Humánökológiai olvasókönyv. Osiris, Budapest, 2000. 27–35.

²⁵⁵ WHITE 2000, 34.

dominium terrae-parancsot (Gen 1,28–29), az első a tudomány, második a technika primátusát hivatott alátámasztani. E kettő szerencsétlen összefonódása révén az ember természet feletti hatalma korábban sosem látott mértékben növekszik meg, minek következtében a természet puszta eszközzé és erőforrássá degradálódik, a hatalom pedig túlnő saját magán és hatásait tekintve beláthatatlanná, működését tekintve pedig kontrollálhatatlanná válik. Mivel a modern nyugati társadalmak értékrendje a mai napig nem talált olyan eltérő alternatívát, amely teljes értékű módon átvehetné a keresztény értékrend szerepét, a felelősség nem egykönnyen hárítható másra a white-i szemlélet alapján. Megoldási javaslata ennek értelmében visszatér a teológia terepére: „Mivel a baj gyökerei nagyban vallásiak, a gyógyírnak is lényegében vallási természetűnek kell lennie.”²⁵⁶ A cikk záró bekezdései a megoldáskeresés, az ember és a természet viszonyának újragondolása jegyében felvillantják a keleti vallási hagyományokhoz (elsősorban is a keresztény gondolkodásmód tükörképeként feltüntetett Zenhez) való közeledés lehetőségét, de hamarosan el is vetik mint fogódzók híján az európai kultúra számára nehezen befogadhatót. White végül a keresztény hagyomány keretein belül is talál megfontolásra méltó példát, mikor Szent Ferenc alakját állítja az olvasó elé: a ferenci gondolkodásmód és életvitel lehetőséget kínálhat a növekedésfixált nyugati szemléletmód felülvizsgálatára és korrekciójára.

Rosemary Radford Ruether, az 1970–80-as évek feminista kritikájának meghatározó teoretikusa a hetvenes évek derekán – azaz az ökológiai paradigma megszilárdulási fázisában – a nyugati kultúra környezetet tárgyasító szemléletének kialakulását azzal hozza összefüggésbe, hogy a nyugati keresztény tanítás, a zsidó messiási apokaliptika és a klasszikus neoplatonizmus örököseként, a természettől való általános elidegenedés útját választotta. Mindez a természet uralását vagy teljes elutasítását, a test és a lélek, az individuum és a közösség, a szubjektum és az objektív valóság, illetve a férfi és nő elidegenedését vonta maga után.²⁵⁷ Radford Ruether szerint azonban a természet technológián alapuló kizsákmányolásának valódi oka nem magában a keresztény tanításban keresendő, a kereszténység tulajdonképpen csak átvette a késő antikvitásnak az érett klasszikus civilizációra, illetve az emberi tudat aktuális állapotára jellemző elidegenedett világnézetét.²⁵⁸

Noha a nyugati teológiai hagyományra valóban jellemző a természet és a teremtett létezők háttérbe szorítása és elsődlegesen emberközpontú (az ember vágyai, céljai és szükségletei felőli) megközelítése, a többségi hangok mellett mégis kihallhatunk olyan rejtett szólásokat, amelyek ember és természet más jellegű szemléletét mondhatják magukénak, amelyekben az ember

²⁵⁶ WHITE 2000, 35.

²⁵⁷ RADFORD RUETHER, Rosemary: *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power*. Paulist Press, New York, 1972. 115.

²⁵⁸ RADFORD RUETHER 1972, 122.

törekvésének célja harmóniába kerülni a természettel mint egységes és a helyes emberi viselkedés mikéntjét is meghatározó renddel. A fejezetben bemutatott teológiai közelítések között van, amelyikre egyértelműen jellemző ez a hagyományostól eltérő perspektíva, más esetekben csak nyomokban fedezhetjük fel a természetet és a teremtett létezőket az embertől függetlenül is értékesnek tekintő látásmód hatását vagy éppen igényét.

7.1. A növényi lélekről alkotott antik és középkori keresztény képzetek

7.1.1. Növények a Bibliában és a patrisztikus kor szerzőinél

A növények filozófiai megítélése kapcsán már hivatkoztunk Werner Ingensiep úttörő munkájára, amely a növényi lélekről alkotott különböző elképzeléseket elemezve a keresztény teológiatörténetben is hasznos fogódzókat jelöl ki.²⁵⁹ Kiindulópontja, hogy a teremtés és a teremtett világ bibliai ábrázolása csak a hatástörténet fényében tekinthető magától értetődően hierarchikusnak és antropocentrikusnak. A teológiai hagyományban a teremtett világ fölötti uralkodásra való isteni felhatalmazás (*dominium terrae*), illetve az istenképűség (*imago Dei*) motívumának önkényes kiragadása figyelmen kívül hagyja mindkét bibliai teremtéstörténet számos egyéb olyan jellegzetességét, amely sokkal inkább békés utópiaként, a kölcsönösen egymásra utalt teremtmények valódi ellentétektől mentes együttéléseként mutatja be az isteni rendet (Gen1), illetve a folyamatos kiegészítést, korrekciót igénylő teremtett világot (Gen2).

A Bibliában a növények mindenekelőtt az állat és az ember táplálására teremtettek. A növényvilág létezői nem számítanak az élőlények közé, teremtésükre közvetett módon, a föld közreműködésével kerül sor, és egy teljes nap választja el a növények létrejöttét a többi élőlény megteremtésétől (a negyedik napon a világító testek megteremtése választja el e két csoportot egymástól). A növények nem részesednek az isteni leheletből, a korabeli felfogás szerint nem is lélegeznek, valamint híján vannak az élet másik elengedhetetlen alapjának, a vérnek. A növények teremtéstörténetbeli megközelítése nem áll ellentétben az ókori elgondolások többségével, amelyek legfeljebb csak korlátozott mértékben tulajdonítanak lelket ezen élőlényeknek, mivel a lelki életet az érzékeléssel és az érzelmekkel hozzák összefüggésbe. A Bibliában azonban a teremtéstörténeten túl olyan szöveghelyeket is bőven találunk, amelyek mintha másképp

²⁵⁹ INGENSIEP 2001, 105–167.

vélekednének a növényi életforma mibenlétéről és alapvető tulajdonságairól – gondolhatunk e helyt a teremtmények dicsőítő kórusának különféle változataira (Zsolt 96,12–13; 148,9, ill. Dán 3,76), vagy arra a jelenségre, hogy a növénynevek gyakran szerepelnek személynévként is.²⁶⁰

Ingensiep szerint a keresztény gondolkodás az antik filozófiai megközelítések integrálása mellett a teremtmények lelkének kérdésében is egyre növekvő figyelemmel fordult a bibliai és a bibliai szövegvilághoz kapcsolódó ókori keleti források felé. E tekintetben – a (héber) Biblia és a késő antik filozófia első nagy vegyítőjeként – Alexandriai Philón (i.e. 25/20 – i.sz. 41/45) tekinthető az egyházatyák korai előfutárának. A világ teremtéséről szóló írása (*De opificio mundi*) a teremtés folyamatát minden kérdésen felül, egyértelműen antropocentrikus eseménysornak láttatja, ezt a szemléletmódot pedig ellentetés nélkül teszi magáévá a későbbi keresztény teológia. Isten kertjének allegorikus elemzése során a fákat „élettelenség” nevezi, az Édenben feltűnő növényeket (az élet és a tudás fáját) pusztá szimbólummá degradálja (ld. *De opificio mundi* LVI).²⁶¹ A növény fogalma Philónnál kevésbé a platóni, mintsem a sztoikus filozófia keretei között találja meg a helyét: a növényi lélek(rész) nem bír erkölcsi jelentőséggel, etikai szempontból teljességgel semlegessé válik. A növények a tapasztalati világ részeként jelennek meg számunkra, az ember hozzájuk fűződő viszonyát kizárólag hasznosságuk határozza meg.

A korai patrisztika irodalma csekély érdeklődést mutat a nem emberi lélek létezése és lehetséges megnyilvánulásai iránt, a növényekkel kapcsolatos képzetek elsősorban olyan szöveghelyeken fogalmazódnak meg, ahol az emberi természet a természet egészétől való elhatárolása a cél. Ingensiep szerint az Arisztotelésznél és Platónnál is megjelenő hármas lélekábrázolást Alexandriai Kelemennél (kb. 150 – 215) a lélek dichotomikus leírása váltja. Az értelmes, emberi lélek a *pszükhé logiké*, amelynek alárendeltje a *pneuma szarkhikon*, azaz az állati lélekrész. Ennek értelmében az állat *ζῷον αλογον* (és csak az ember *ζῷον λογικον*). Ingensiep feltételezi, hogy az állati létforma fogalmának ez az elmosódottsága vagy meghatározatlansága készíteti a kortárs gondolkodókat a növények természetével kapcsolatos állásfoglalásra.²⁶²

Órigenésznél (185–254) a növényt a létezők piramisában a „vitális növekedés elve” különbözteti meg, ez az elv vezérli belülről a mozgásukat, ugyanakkor nem rendelkeznek lélekkel. A Kelszosz elleni apológiában tagadja, hogy a növények a lélekvándorlásban szerepet játszatnának (mivel

²⁶⁰ A Wibilex tizenkét héber növénynévről állapítja meg, hogy személynévként is használatos, felsorolásukat ld. *Pflanzennamen* szócikk, www.bibelwissenschaft.de

²⁶¹ PHILÓN: *De opificio mundi*. A görög szöveget ld. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-020_0050_Philu_Judaeus_De_Opificio_Mundi_GR.pdf, angol fordítása: PHILO: *On the Creation*. https://web.archive.org/web/20090218145855/http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_On_The_Creation.html

²⁶² INGENSIEP 2001, 112.

nincs eszük és nincsenek érzelmeik).²⁶³ Ugyancsak a lélekvándorlás kritikája kapcsán említi a növényeket Tertullianus (160–220), aki szerint az állatok esetében még komoly érvekkel kell megküzdeni, a növények esetében azonban a komolytalanság szférájába sorolandó minden ilyen próbálkozás.²⁶⁴

Ahogy arra Ingensiep rámutat, a kappadókiai atyák munkáiban a növények bemutatása és szerepértelmezése sokkal komolyabb és tárgyyszerűbb formát ölt. Nagy Szent Baszileiosz (331–379) prédikációiba beépíti kora természettudományos ismereteit, többek közt Plinius *Naturalis Historiáját*. Baszileiosz *Hexaemeronjának* ötödik homíliájában hosszan értekezik a dúsan burjánzó növényzetről, amely szerinte nem véletlenül és cél nélkül teremtett, hanem azzal az indítékkal, hogy élelemként, gyógyszerként, illetve jelképként szolgáljon. Szimbólumként még a gyom sem céltalan: feladata, hogy „az Úr tanítását meghamisítókat, az egyház egészséges testébe vegyülőket, az azt titokban, cseppenként megmérgezőket” megjelenítse.²⁶⁵ A növényi létformával és a növényi lélek létezésével kapcsolatos nézeteinek egyértelmű kifejtését adja a következő sorokban:

„»Pezsdüljenek a vizek *élőlények* nyüzsgésétől.« Most először az animális, értelemmel rendelkező létező teremtett meg. A növényekről és a fákról azt szokás mondani, élnek, mivel osztoznak a táplálkozás és a növekedés képességében. Csak éppen nem animális, nem lélekkel ellátott létezők.»²⁶⁶

Ingensiep kiemeli, hogy noha a szövegben indirekt módon felsejlik az arisztotelészi életfogalom, ezt mégis felülírja a test és a lélek szétválasztásának egyre erősödő tendenciája.

Nüsszai Szent Gergely (kb. 335–394) szerint sem rendelkeznek a növények többel, mint a növekedés és táplálás erejével. Életerejük van, de érzőképeség híján nincs tökéletes lelkük, mégpedig a természet lépcsőzetes hierarchiája, a *scala naturae* értelmében. A növények vegetatív képességeit magában foglalja és meghaladja az állatok érzőképesége, az utóbbihoz pedig ugyanígy viszonyul az ember értelme.

²⁶³ ÓRIGENÉSZ: *Kelzsoz ellen*. Ford. Somos Róbert. Budapest, Kairosz Kiadó, 2008. III.75.

²⁶⁴ TERTULLIANUS: *De anima*. XXXII.1. http://www.tertullian.org/works/de_anima.htm (Megtekintés: 2020. dec.)

²⁶⁵ Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften. Bd. 2. *Bibliothek der Kirchenväter* 47. Kösel & Pustet, München, 1925. 71.

²⁶⁶ BASILEOS 1925, 110.

7.1.2. Ágoston és a manicheizmus

A késői antikvitásban a gnosztikus gyökerű manicheizmus volt az az utolsó irányzat, amely komolyan foglalkozott a növények és az állatok lelkének kérdésével. A Mani (216–276) nevéhez fűződő szinkretista, zsidó-keresztény, buddhista, zoroasztriánus elemeket magába olvasztó vallásos jellegű filozófia a harmadik–negyedik században fejtette ki legerősebben hatását a Földközi-tenger medencéjében. Az egyetemes igazság igényével fellépő tanítás alapja, hogy a világot jó és rossz dualizmusa kormányozza. Isten és az anyag két egymásra vissza nem vezethető princípium, a természet pedig a sötétség és a világosság örök küzdelmének színtere. A világ a jó vereségének következménye – a fény az anyag csapdájába került, ahonnan ki kell szabadulnia. A manicheista ontológiából fakadó etika a radikális aszkézis etikája, amely két lépcsőben, a hallgatók (*auditores*) és a kiválasztottak (*electi*) szintjén ültethető át a hétköznapi gyakorlatába. A hallgatókra kevesebb kötelezettség hárul, de rájuk is szigorú böjtöléssel, adakozással és önmegtartóztatással kapcsolatos szabályok vonatkoznak. A kiválasztottaknak folyamatosan úton kell lenniük, missziós tevékenységet kell végezniük, szüzességben kell élniük, nem tartalékolhatnak többet, mint egy napra elegendő élelmiszert és egy évre elegendő ruházatot. Ezeken felül nem ehetnek húst, nem ölhetnek állatot és nem ihatnak bort.

Ágoston fiatalon kilenc évig volt Mani tanainak követője auditorként, megtérése után azonban a manicheusok egyik legelszántabb és legnagyobb hatású ellenfelévé vált. A kora középkor formálódó keresztény vallása Ágostonnak köszönhetően nyerte el újplatonista alapozottságát, a manicheus tanítás elleni küzdelem ágostoni érvei pedig hosszú évszázadokra meghatározták a nem emberi teremtményekkel kapcsolatos viszonyról való keresztény gondolkodás lehetséges kereteit. A *Vallomások* egy részlete is foglalkozik a manicheus erkölcs „túlkapásaival”, mégpedig éppen a növényekhez való hozzáállást illetően. A III. könyv tizedik fejezetében a következőket olvassuk:

„Lépésről lépésre jutottam el az ostobaságokig. Elhittem, hogy a füge szüretelésekor az anyató is tejes könnyeket hullat. És ha valami szent ember ette meg a nem saját, hanem a mások bűnével szakított fügét, akkor a vérével elegyedik a füge és angyalokat lehel ki belőle, sőt még az Isten részecskéit is, ha imádsága közben sóhajt vagy böfög. Mintha a fölséges, igaz Isten részecskéi lekötötten volnának abban a gyümölcsben, ha a választott szentek föl nem oldanák őket foguk és gyomruk erejével. És jaj, nyomorúságos fejjel elhittem, hogy inkább a föld gyümölcsén kell megkönyörölnünk, semmint az embereken, pedig a gyümölcsök őreztük érnek. Ha ugyanis valami

éhez, de nem manicheus kér tőlünk, akkor az ő szemükben főbenjáró büntetésre méltó a neki nyújtott harapás gyümölcs is.”²⁶⁷

Az idézett szövegrészletben Ágoston a tévtanításból megtért ember igazságigényével és fölényével ostromozza a sajátos manicheus „növényi etikát”. Ágoston szerint a manicheusok a növényekben is az isteni fényt, a fény szabadulásra váró partikuláit látják a földi létre jellemző anyagba zártságban. Nem lehet mellékes, hogy a manicheusok úgy képelték, a fényvel egyébként is szorosabb viszonyban lévő növényekből minden más létezőhöz képest könnyebben képes kiszabadulni az isteni részecske. (Ingensiep arra a rendkívül érdekes részletre hívja fel a figyelmet, hogy e képzet értelmében a létezők rangsora is módosul a manicheista hierarchiában: a hagyományos ’növény – állat – ember’ rangsor helyett itt az ’állat – növény – manicheus kiválasztott’ sorrend lesz érvényes.)²⁶⁸ A manicheus elképzelés szerint a gyümölcs leszakítása szenvedést okoz a növénynek (a növény tehát érző lény!), ezért az embernek kötelessége könyörölni rajta: a felesleges szenvedés okozásának elkerülésével szigorúan csak olyan mértékben használhatja vagy fogyaszthatja, amennyire azt saját létfenntartása szükségessé teszi. A manicheista erkölcs a természet létezőit minden olyan bántó vagy ártó szándéktól védi, amely nem törekszik az anyagba zárt fényt felszabadítani. Ágoston szenvedő, nevetséges ostobaságnak állítja be a manicheus magatartást, mégpedig attól a meggyőződéstől vezérelve, hogy a növények emberi jellemzőkkel való felruházása és túlzott tisztelete az ember és ember közti könyörület megvalósulásának vethet gátat a teremtett dolgok hierarchikus rendjének megsértése által (vö. a gyümölcsök létének egyetlen célja az emberi igények kiszolgálása).

A növényekkel és állatokkal való manicheista bánásmód belső ellentmondásait pellengérez ki Ágoston a keresztény és a manicheista erkölcsöket összehasonlító értekezésében is, amelyben a manicheista vegetarianizmus elméleti alapjait igyekszik lebontani, lélekfilozófiai és gyakorlati érvekkel egyaránt. ²⁶⁹ „Miért tartjátok hát nagyobb igazságtalanságnak az élőlények (állatok) legyilkolását, mint a növényekét, hogyha ez utóbbiaknak tisztább lelke van, mint az állatoknak?”²⁷⁰ – teszi fel a kérdést, majd a manicheista kompenzációs gyakorlatot (hogy ti. a gyümölcs kiválasztott általi elfogyasztása során az isteni fényrészecske kiszabadul) elutasítva megállapítja: „semmi sem támasztja alá, hogy a jóból több kényszerült a növényekbe, mint az állatok húsába.” A növényeket erkölcsi előnyben részesítő manicheista értékrend

²⁶⁷ AUGUSTINUS: *Vallomások*. Ford.: Városi István. Gondolat, Budapest, 1987. 90.

²⁶⁸ INGENSIEP 2001, 117.

²⁶⁹ AUGUSTINUS: *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manicheorum*. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430_Augustinus_De_Moribus_Ecclesiae_Catholicae_et_de_Moribus_Manichaeorum_\[Schaff\]_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430_Augustinus_De_Moribus_Ecclesiae_Catholicae_et_de_Moribus_Manichaeorum_[Schaff]_EN.pdf)

(Megtekintés: 2020. dec.)

²⁷⁰ *De moribus* 17. 60.

tarthatatlanságát mutatja be később annak a dilemmának a leírásával is, hogy vajon mi a teendő a vetést megfojtó gyomokkal, illetve az azt megtámadó állati élősködőkkel szemben? Van-e mentsége a maniechistáknak a haszontalan növények elpusztítására vagy az állati kártevők kiirtására? Ágoston szerint a nem cselekvés (a kártevők megtűrése) nem jelent mást, minthogy több érzéssel viseltetünk a vetemény iránt, mint az emberek iránt, és előbb tesszük tönkre a bűnösnek mondott embert, mint bánthanánk a növényt. Ágoston ezúttal is kérdés formájába önti kételkedését: „Vajon kívánatos és dicséretreméltó igazságosságról vagy ártó és elítélendő tévedésről van szó? Vajon javallott együttérzésről vagy megvetendő barbárságról?”²⁷¹

Átfogóbb képet kaphatunk Ágoston természetfelfogásáról a lélek különböző megjelenési formáit az erkölcsi fejlődéssel párhuzamba állító művéből, a *De quantitate animae*-ből.²⁷² Ágoston e műve a lelket egy töretlen és egy végső cél felé tartó tökéletesedési folyamat alanyaként ábrázolja, amelynek összesen hét fokozatát különbözteti meg. Az első a vegetatív lété (*animatio de corpore*), amely a táplálás, a növekedés és a szaporodás feladatát látja el – ebben az esetben még nem beszélhetünk lélekről. A második az animális lét (*sensus per corpus*), ehhez kötődik az érzékelés, az álom és a fantázia világa. A harmadik az emberi lét és az abból fakadó kultúra lépcsője. A negyedik lépcsőtől kezdődik meg az érzéki világról való leválás, az ötödikben valósul meg az átformálódás és a megtisztulás, a hatodikban teljesedik ki az igazság megismerése iránti törekvés, végül a hetedikben következhet el Isten üdvözítő látása. Az első három lépcső a természethez, a második három a kegyelemhez, míg a hetedik lépcső a túlvilági élethez kapcsolódik. A lépcső alsó harmadának hármastagolása az élőlények különböző csoportjaihoz és azok különböző motivációihoz kötődik, ez a felosztás egészen a reneszánsz koráig meghatározó az élőlények és lelki diszpozíciójuk kategorizálási sémáiban.

Látványos és sokat idézett illusztrációja a létezők lépcsőzetes hierarchiájának Bovillus 1510-es metszete, amely a létezés különböző megvalósulási formáit ([ásványi], növényi, állati és emberi), az egyes lépcsőkhöz kapcsolódó létformákat ([esse], vivere, sentire, intelligere), illetve képességeket és bűnöket jeleníti meg.

²⁷¹ *De moribus* 17. 62.

²⁷² AUGUSTINUS: *De Quantitate Animae*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_De_Quantitate_Animae_MLT.pdf (Megtekintés: 2020. dec.)



6. ábra. Charles de Bouelles [Bovillus, 1479-1553], Liber de intellectu

A késő reneszánsz képalkotás tükrében szembeűnő, hogy az ágostoni természetszemlélet nem vesz tudomást az élettelen létezőkről (a valamilyen célra irányuló törekvéssel nem rendelkező, a restség bűnével jellemzett ásványokról), csak az élőlényekről. További fontos különbség, hogy míg Bovillus metszetén jól azonosíthatók a lélek arisztotelészi formái (többek közt a növényekre jellemző vegetatív lélekforma is), és plasztikusan megjelenik ezek egymáshoz való, bennfoglaló viszonya, Ágostonnál az ontológiai határ nem az 'élő' és 'élettelen/nem élő' között húzódik, hanem sokkal inkább az 'élő/lélek nélküli' és az 'élő/lélekkel rendelkező' közötti lényegi különbséget hangsúlyozza. A növények is élnek, lelkük azonban csak az állatoknak van. Ez a lélekfelfogás a lelket nem a létezéssel magával, hanem sokkal inkább az érzékelő és reflektáló tudattal kapcsolja össze, a modern lélektani megközelítések korai előfutáraként.

Ahogy az eddig felsoroltakból kirajzolódik, a vegetatív (lélek nélküli) lét ágostoni fogalma elsősorban a manicheus tanítástól való minél radikálisabb elhatárolódás szándékából fakad, Ágoston a növény és ember közti lelki rokonság messzemenő tagadását – Ingensiep kifejezésével – valláspolitikai eszközként használja fel.²⁷³ Elsősorban ennek a lépésnek köszönhető, hogy a keresztény filozófia fősodrában a növényi lélek és a növényi lét nem játszik többé említésre méltó szerepet. Ágoston – a manicheizmussal szembehelyezkedő – lélekfilozófiája nagyban hozzájárult a nyugati civilizáció azon szemléletmódjához, amely a növényben csak erőforrást és nyersanyagot lát.

²⁷³ INGENSIEP 2001, 125.

7.1.3. Johannes Scotus Eriugena (810–877 k.)

A karoling reneszánsz kiemelkedő teológusa, az „első skolasztikusként” is emlegetett ír származású szerzetes azzal is kitűnt kortársai sorából, hogy jól tudott görögül és járatos volt az alexandriai iskola filozófiai és teológiai hagyományában. Francia földre kerülve Kopasz Károly vele fordíttatta Dionysius Areopagita görög nyelvű írásait, továbbá fontos műveket fordított Nüsszai Szent Gergelytől és Maximus Confessortól is. Ezeknek a műveknek a beható ismerete bizonyosan hozzájárult ahhoz, hogy saját műveiben is jól kitapintható az a természettel kapcsolatos keleti attitűd, amely az ember és természet harmonikus együttélésére törekszik, és amely a természetet mint minden létezőt egyesítő és irányító rendet fogja fel.

Eriugena *De divisione naturae* c. munkája jelenti az első fontos mellékszálát, amely újra felveszi a növényekről, a növényi lélekről való keresztény gondolkodás fonálát.²⁷⁴ Műve a középkori természetfilozófia alapművének számít egészen az 1200-as évekig, Arisztotelész *Fizikájának* újrafelfedezéséig. Művét 1225-ben a panteizmus vádjával Párizsban elégetik, noha Eriugena állításai nem mondanak ellent a keresztény teremtéstan alapvetéseinek. Csak a tizenhetedik században figyelnek fel újra a korai skolasztikus vitairatok e kiemelkedő darabjára. Eriugena e munkája meggyőzően és hatásosan egyesíti a görög természetfilozófiát és az üdvösségről szóló keresztény tanítást, és ebben az elegyben a növények sem maradnak jelentéktelen háttérszereplők. Alakjának és írásainak határhelyzetét jelzi, hogy tanait a katolikus egyház még 1925-ben sem tartotta későnek elítélni.

A teremtéstörténet első három fejezetének elemzése során Eriugena az ember négy alapvető meghatározottságát mutatja be. Ezek értelmében (1) a paradicsom az ember eredetileg közvetlen istenismeretét; (2) a bűnbeesés ennek elvesztését; (3) a paradicsomból való kiűzetés az istenismeret világismeretté redukálódását; (4) a megváltás ígérete az istenismeret visszaszerezhetőségének megújított ajánlatát szimbolizálja. Ebben a folyamatban nem nehéz ráismerni a sokféleség egybe való visszatérésének neoplatonista gondolatára, Eriugena mégis eredeti módon helyezi a nagy körforgás eszményét keresztény kontextusba. Az eredeti isteni egység megjelenik, láthatóvá válik a teremtett világ sokféleségében (*theophania*), majd a teremtett létezők újra visszatérnek hozzá (*deificatio*). Eriugena szerint minden létezőben Isten nyilatkozik meg. *A Magyarázatok Szt. Dionysius Égi hierarchiájáról* c. művében Róm 1,20 alapján a következőképp fogalmaz:

²⁷⁴ ERIGENA, Johannes Scotus: De divisione naturae. In Patrologiae cursus completus. *Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III.*, 122. kötet. https://books.google.hu/books?id=q2mQHvy4_usC&printsec=frontcover&hl=hu#v=onepage&q&f=false (Megtekintés: 2020. dec.)

„Ez a kő vagy az a fa az én számomra – fény. [...] Ugyanez érvényes valamennyi teremtményre, a legfelsőtől a legalsóig, azaz a szellemi teremtménytől a testig; azok számára, akik az egész teremtett világot és önmagukat is a Teremtő dicsőségére vonatkoztatják, és lázasan keresik a maguk Istenét, és égnek a vágtyól, hogy mindenben, ami csak létezik, Őrá találjanak, és azon igyekeznek, hogy minden létező felett Őt dicsérjék – tehát mindezek számára minden egyes teremtmény vezérlő fény, amely a maga szemlélhető és a szellem kristálytisztá tekintetével meg is látható okaihoz vezet. Ekképpen lehetséges, hogy a mi egész világépületünk egy nagy-nagy fényesség, amely sok részből, megannyi kis lámpásból van összeillesztve, és a szellemi dolgok tiszta formáinak feltárására és szellemi szemlélésére szolgál – hiszen a bölcs hívők szívében az isteni kegyelem együtt munkálkodik az értelem erejével.”²⁷⁵

Erigena a teremtmények esetében platóni világlélek gondolatához kapcsolódik, a világlélek mint „lélekalatti” mozgató elv jelenik meg – mivel a lélek nem létezhet értelem, ész vagy felfogóképesség nélkül. Ebben az értelemben – mutat rá Ingensiep – Erigena keresztény neoplatonizmusában nem beszélhetünk pánpszichizmusról, legfeljebb hylozoizmusról. A létezés e típusú rendjében négy szintet különít el Erigena: a gondolkodó angyalokét, az értelmes emberekét, az érző állatokét és az értelem nélküli növényekét (valamint egyéb testekét), amelyekben az élet nyomainak csak egy bizonyos fajtája található meg.²⁷⁶ Míg Platónnál a növényi léleknek még voltak erkölcsi és ontológiai vonatkozásai, helye volt az ember altestében és rendelkezett a vágyakozás és az érzékenység képességével, Arisztotelésznél a növény mint létforma már elvesztette érzőképességét és elsősorban a növekedés, a táplálás, ill. a fajfenntartás létfenntartó feladatainak kiszolgálójává vált. Erigenánál a platóni világlélek teológiai alkalmazásában felismerhetetlenné oldódik a növényi lélek: nincs többé érzőképessége és elvesztette megkülönböztetett helyét az emberben és a teremtett világ egészében is. Ahogy Ingensiep fogalmaz, a növényi lélek Erigenánál „Isten egy elfeledett gondolata”.

7.1.4. „Vita plantarum occulta est” – az *anima vegetativa* a skolasztika korában

Arisztotelész természetfilozófiai művei 1200 körül, arab közvetítéssel kerültek az európai tudományos érdeklődés középpontjába. Az egyház, érthető módon, meglehetősen bizalmatlanul viszonyult ahhoz a tendenciához, amely e stúdiumoknak köszönhetően az értelmet a hit és az egyházi tekintély fölé helyezte. (Az Erigena műveinek elégetését elrendelő 1225-ös pápai bulla szintén ennek a törekvésnek kívánt gátat szabni.) Az 1210-es zsinat megtiltotta Arisztotelész

²⁷⁵ ERIGUENA, Johannes Scotus: Magyarázatok Szt. Dionysius Égi hierarchiájáról. In Redl Károly (közread.): *Az égi és a földi szétről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez.* Gondolat, Budapest, 1988. 245–246.

²⁷⁶ ERIGUENA: De divisione, idézi INGENSIEP 2001, 132.

természetfilozófiai munkáinak olvasását, de az ókori mester gondolatai iránti érdeklődést ez az intézkedés csak tovább gerjesztette. A tiltás német földön nem bizonyult igazán hathatósnak, Kölnben Albertus Magnus (1193 k. – 1280 k.) akadálytalanul foglalkozhatott a filozófus műveivel. Arisztotelész újra felfedezett művei között szerepelt az egyébként tévesen neki tulajdonított *De plantis* c. mű is, amelyet valójában Nicolaus Damascenus (i.e. 64 – i.sz. 4) írt, és 1210-ben fordították arabról latinra. Ez a munka képezte elméleti alapját Albertus Magnus növénytanának, amely a *De vegetabilibus* címet viselte, és amely a növényi lélek skolasztikus felfogásának egyik legjelentősebb lenyomata.

A természettan irányában kortársaihoz képest szokatlanul nyitott Albertus Magnus munkája újra bevezeti a növényi lélek fogalmát a nyugati keresztény diskurzusba, mégpedig jóval konkrétabb formában, mint az Eriguenánál a világlélekbe beleolvadó, de határozott körvonalait vesztő növényi lélek esetében láthattuk. A racionális, szenzibilis és vegetatív lélek közti viszony Albertus Magnus szerint úgy írható le, hogy a szenzibilis lélek a racionális lélek árnyéka, a vegetatív pedig a szenzibilisé.²⁷⁷ Ezzel csatlakozik Arisztotelész bennfoglaló lélekfelfogásához, amely szerint a szenzibilis lélek nem létezhet a vegetatív nélkül, de a vegetatív működhet a szenzitív hiányában is. Három erőt vagy potencialitást különböztet meg a növényi lélek kapcsán Albertus Magnus: a tápláló, a növekedő és a szaporodó erőt (ezek Arisztotelésznél a *psyché threptiké* képességének különböző megnyilvánulási formái). A *De plantis* szerzője, noha a platóni lélekrészek tanából indul ki, nem fogadja el, hogy a növények *sensus*-szal, érzőképességgel rendelkeznek, Albertus Magnus változatában azonban kétszer is találkozhatunk a növények *sensus naturalis*ával. Ez utóbbi az állatok érzőképességéhez képest tökéletlenebb képesség, a növény Albertus szerint „fordított állat” (*conversum animal*), amely a tapintásra és ízlelésre nem *animaliter*, hanem csak *naturaliter* képes.

Az állatokkal szemben a növények alacsonyabb ontológiai státusszal rendelkeznek, mivel „érzéklni előkelőbb dolog, mint egyszerűen csak élni”.²⁷⁸ Az állat a bennfoglaló lélekfelfogás értelmében a növényi lélek minden erejével (*vis/potentia*) rendelkezik, s ezeken túlmutató képességei nem csupán kvantitatív, de kvalitatív többletet is jelentenek. A tökéletlenebb, azaz érzőképességgel nem rendelkező növények csak a tökéletesebb, érző állatok kedvéért léteznek. Ugyanez a viszony jellemzi az állat és az ember viszonyát, valamint a nő és a férfi viszonyát is, hogy ti. az alacsonyabb rendű természettel rendelkező a magasabb rendű kiszolgálására teremtetett.

²⁷⁷ Idézi INGENSIÉP 2001, 154.

²⁷⁸ Idézi INGENSIÉP 2001, 165.

Albertus Magnus legjelesebb tanítványa, Aquinói Szent Tamás (1225–1274) műveiben jóval kevesebbet foglalkozik a nem emberi teremtményekkel és azok lelkének lehetséges tulajdonságaival. A biológiai problémák és ezekkel együtt a nem emberi létezők legfeljebb antropológiai vagy teremtésteológiai vonatkozásokban foglalkoztatták. A nem emberi létezőkkel, ezen belül is a növények természetével kapcsolatos kijelentéseit nem foglalta egységes rendbe, így a különböző forrásokban elszórt megjegyzések alapján alkothatunk csak képet Aquinói növényfelfogásáról. Az élet kritériuma Aquinóinál az önmozgásra való képesség. A növényeknél a mozgás korlátozott formája valósul meg, ezért életük is tökéletlen. Minél magasabb szintű valamilyen élőlény mozgása, annál tökéletesebb az életforma, amelyet magáénak mondhat. A létezők hierarchikus rendje tehát a természetben előforduló mozgásformák teleologikus rendjén alapul. A növekedő, majd elenyésző növények köztes szintet jelentenek a természetes (élettelen) testek és az állatok között.

Albertus Magnus rendszeréhez hasonlóan a teremtett dolgok rendjében a tökéletesedés útján a tökéletlenebb létezők a tökéletesebbeket szolgálják, ezért nem ütközik etikai akadályba, ha a magasabb rendű teremtmény saját céljaira felhasználja az alacsonyabb rendűt. Fontos látnunk, hogy a tökéletesedés Aquinóinál nem a pusztán az individuum fejlődésére vonatkozik, hanem sokkal inkább a rendszer egészének folyamatos tökéletesedésére. Az egyes létezők ennek a nagy, közös célnak az elérésében működnek közre, ki-ki a maga lehetőségeihez és adottságaihoz mérten. Aquinóit nem foglalkoztatja különösebben, hogy vajon a növények rendelkeznek-e bármilyen típusú vagy rendű érzőképeséssel, nála a legfőbb választóvonalat a racionalitás megléte jelenti. A növény a teleológiai értékskála legalján helyezkednek el, és még ha rendelkeznének is a *sensus* valamilyen formájával, akkor sem lehetnének többek az állatok és az ember utolsó szolgájánál. Saját célok híján sem a növények, sem az állatok nem rendelkeznek saját jogokkal, mivel a jog és a méltóság alapját kizárólag a ráció jelenti. A létezők közt a ráció birtoklása mentén különbséget tevő Szent Tamás-i szemléletmód, illetve annak erősen leegyszerűsített változatai a skolasztika fénykora után is meghatározóak maradnak a nem emberi létezőkről való gondolkodás különböző áramlataiban. Mégis, fontos szem előtt tartanunk, hogy – jóllehet a racionalitás megléte határt húz ember és nem ember között, valamint nem merül fel a felelősség kérdése sem a nem emberi létezőkkel szemben – az ember valójában elég alacsony polcon foglal helyet a teremtés rendjében.²⁷⁹ Az intellektussal rendelkező lények között ő áll legalul; Isten teremtésének nagyobb rendszere felől nézve pedig az embert a nem emberi létezőktől elválasztó különbségek nem is tűnnek olyan jelentősnek. Noha a skolasztikus

²⁷⁹ A nem emberi lények Aquinói-féle megközelítéséről és a szemlélet továbbéléséről részletesen ld. Berkman, John: Towards a Thomistic Theory of Animality. In DEANE-DRUMMOND, Celia – CLOUGH, David: *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals*. SCM Press, London, 2009. 21–40.

teológiában a teremtés rendje szigorúan hierarchikus szerkezetű, semmiképp sem nevezhetjük antropocentrikusnak.

7.1.5. Gyümölcsök, színes virágok, füvek – Assisi Szent Ferenc (1181/82–1226)

Ahogy a korábbiakban arra már hivatkoztunk, Lynn White emblemikus cikkében Szent Ferencet javasolja „az ökológusok védőszentjének”. A szent ferenci mintát White a kereszténység Krisztus utáni legnagyobb forradalmának nevezi, amelynek során újra kulcsszerephez jut az alázat erénye – nem csupán az egyes emberé, de az egész emberiségé a teremtés egészével szemben. A teremtett lények nagy dicsőítő kórusának egyenrangú résztvevője az ember, egy hang a sok közül. Ferenc az alázat mellett a hála és a Teremtő közös dicséretére helyezi a hangsúlyt, tudatosan szembeszegülve minden olyan tendenciával, amely az emberi uralkodás, a materiális gyarapodás és az individuális előnyszerzés alapjaira építi túlélési és üdvözülési stratégiáit. Az üdvösség nem az egyes ember ügye, még csak nem is az emberiségé, hanem a teremtett világ egészéé. A kollektív bűnbánat és vezeklés, valamint a kollektív hálaadás legszegényebbek és legkiszolgáltatottabbak által gyakorolt módja vezetheti el az embert Istenhez. Ez a fordított hierarchia tükröződik a *Naphimnus* doxológiájának felépítésében is²⁸⁰ (hasonlóan a szöveg bibliai előképeihez, például a 148. zsoltár első feléhez²⁸¹ vagy a Dániel könyvének deuterokanonikus szakaszához, „*A három ifjú énekéhez*”, ld. Dán 3,51–65). Szent Ferenc költeményére és az általa megidézett szövegekre is jellemző ez a sajátos perspektíva: a teremtmények hierarchiáját fentről lefelé, az égtől a föld irányába járják be, a skálán az ember foglalja el a legalsó helyet. Míg a kórus hangja felfelé száll, a kórus tagjain végigfutó költői tekintet az égi szférából alászálló Krisztus, azaz a megtestesülés útját járja be.

A *Naphimnus*-ban az ember nem a teremtett létezők piramisának csúcsa, nem is a teremtett dolgok létezésének fókuszpontja, hanem csak egy a teremtmények közül, csak egy a polifón dicsőítő kórus hangjai közül. Csak a teremtett dolgok és lények (élettelenek és élők) közösségében, a velük való együttműködésben válhat az emberi dicsőítés Istennek tetszővé, csakis teremtett társainkra tekintettel lehetünk részesei a méltó hálaadásnak. Az ember megkülönböztetett szerepe nem több (és nem kevesebb), mint az alázatos szolgálat. A teremtmények éneke először az égitesteket, a napot, a holdat és a csillagokat, majd a szelet, a

²⁸⁰ Assisi Ferenc *Naphimnus*ának több magyar fordítása is fellelhető, e helyt a *Laudato si'* kezdetű pápai enciklika magyar fordítása által felhasznált Tózsér Endre-fordításra hivatkozunk.

²⁸¹ A mennyei és földi teremtmények kara különválnak a zsoltárszövegben, a mennyei karon a zsoltáros fentről lefelé tekint végig, a földi karon viszont többé-kevésbé a teremtés sorrendjében, tehát az élettelen dolgoktól a növényeken és állatokon át az emberig.

levegőt (az időjárást), a vizet és a tüzet szólítja közös dicséretre. A növények, a bibliai teremtéstörténet szemléletének megfelelően a földanya által nyernek polgárjogot a kórusban – személyes megszólításukra nem kerül sor. A föld közreműködésével létrejövő teremtmények közül a gyümölcsök, a színes virágok és a fű nyernek név szerinti említést. Ha ezek szimbolikus jelentése felől közelítünk, akkor az életet fenntartó táplálás, a teremtett világ szépsége és a teremtmények kicsinysége, végeessége, sebezhetősége – valamint kollektív életvitele kap kiemelt hangsúlyt. A magas méltóságot vagy királyi hatalmat megtestesítő fák, illetve a bibliai szövegekben inkább az individuumhoz kötött növényi tulajdonságok kívül rekednek a szent ferenci tájékozódás körén.

A *Naphimmusz* világlátását illetően érdekes lehet, hogy ebben a kozmoszban az állatok nem jelennek meg, a növényeket adó föld után a felsorolás azokról szól, akik „másoknak megbocsátanak, s a bajban, megpróbáltatásban kitartanak!” A legendák szövege alapján az állatokkal is szokatlanul szoros közelségben élő Ferencről nehéz feltételezni, hogy mindez a feledékenységre vagy a felületesség számlájára lenne írható. Aki a madaraknak mint húgocskáinak prédikál, aki a mindenki által rettegett gubbiói farkast egyszer és mindenkorra szavával és a kereszt erejével megszelídíti, aki Isten minden lelkes teremtményével úgy beszélget, mint bármelyik embertársával, az valószínűleg nem tesz lényegi különbséget ember és állat teremtményi minősége között.

Fontos megjegyeznünk, hogy ez az inkluzív szemlélet, amely minden teremtmény közösen megteendő útjával számol Isten végtelen világossága felé,²⁸² a *Laudato si'* kezdetű 2015-ös pápai enciklika sajátja is. Első bekezdése a *Naphimmusz* földanya-nővérré vonatkozó sorait teszi meg e korszakos jelentőségű egyházi dokumentum kiindulópontjaként, s ezzel egy régi közelítésmód új kontextusban való felelevenítésének a növényi létformával szemben sem semleges alaphangját is megadja.

7.2. A protestantizmus és a növények

A reformáció – egy, a nyelviség központi témája köré szerveződő intellektuális forradalom – korában a nem emberi létezők világa nem szembesítette az alapvetően városias körülmények közt élő embert igazán fontos, gyors választ sürgető kérdésekkel. A városi lét egyre távolabb került a mezőgazdasági termelés közvetlen megtapasztalásától, a szellemi élet városi életmódot

²⁸² A metafora az enciklikát záró *Ima földünkért* c. szövegből származik. Ld. *Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája*. Szent István Társulat, Budapest, 2015. 142.

folytató szereplői a természettel leginkább csak utazásaik vagy szabadidős tevékenységeik (pl. lovaglás, vadászat) közben kerültek igazán testközelebe kapcsolatba. A korabeli életmódról sokat elárulnak Luther asztali beszélgetései és levelei, mely szövegek a hétköznapi élet fennköltnek nem mondható aspektusait is gazdagon illusztrálják, s így módot adnak Luther máshol ki nem fejtett természetfelfogásának legalább részleges rekonstruálására.

Az *Asztali beszélgetések* magyar kiadásának tárgymutatója szerint a 'természet' címszó összesen 65 szöveghellyel hozható kapcsolatba, ezek túlnyomó többsége (30 utalás) az állatokra vonatkozik, és mindössze 13 helyen bukkanhatunk növényekkel kapcsolatos megnyilatkozásokra (a fennmaradó 22 hivatkozás az égitestekre, az időjárásra és az őselemekre vonatkozik).²⁸³ Az állatokkal és növényekkel kapcsolatos kijelentések egy része ráadásul egybe is esik (több szövegrész beszél egyszerre állatokról és növényekről). A *Levelek* magyar kiadásában 5 állatokkal és 4 növényekkel kapcsolatos utalást említ a tárgymutató, itt külön kereshető a 'kert' tárgyszó is (11 szöveghellyel).²⁸⁴ A számadatok természetesen nem árulnak el mindent, olyan szövegösszefüggésekből is következtethetünk a teremtett létezők Luther által tételezett jellemzőire és kapcsolataira, amelyek nem tartalmaznak konkrét állat- vagy növényneveket, továbbá figyelembe kell vennünk, hogy az állati és növényi hivatkozásokat Luther gyakran kizárólag metaforikus értelemben használja. Noha a metaforák tükrözhetik egy adott egyén, kor vagy kulturális közeg hozzáállását, költői többletük általában túlmutat a használónak a forrástartományhoz fűződő eredeti viszonyulásán. A továbbiakban röviden áttekintjük, milyen közös jellegzetességei vannak ezeknek a hivatkozásoknak, milyen típusokba sorolhatók, illetve milyen belső ellentmondásokat tükröznek Luther és kora természetszemléletében.

Luther írásaiból, illetve a neki tulajdonított *Asztali beszélgetések*-beli szövegekből kiderül, a reformátor nem tartozott a nagy természetbúvárok közé, a modern városlakó naivitásával és tudatlanságával csodálkozott rá a természet szépségére vagy épp rútságára. Amit csodálnivalónak lát, az legritkább esetben az emberi kultúra által érintetlen természet (erdő, mező, hegy, víz, völgy, vadon), sokkal inkább az ember alkotta táj, illetve az ember közelségében otthonra lelő növény- és állatközösség. Több helyen dicséri ékes szavakkal a természet gyümölcsök, az alma, a körte, a Barack esztétikumát, máshol a gabonatermesztés ciklusainak szépségét vagy épp kutyája, Tölpel tökéletességét zengi.²⁸⁵ Az állatok közül Luther szimpátiája egyértelműen a házasított állatoké, még ha néhány esetben a vadállatok szószólójaként is lép fel,

²⁸³ LVM 8.

²⁸⁴ LVM 7.

²⁸⁵ Pl. LVM 8, 167.

egy korát megelőző állatjogi/vadászatellenes aktivista retorikai eszköztárával.²⁸⁶ A vad- és háziállatok megkülönböztetése ugyanakkor teológiai alapokon áll: Luther felfogásában a bűnbeesés következménye, hogy a vadállatok többsége árthat az embernek, a háziállatokat ezzel szemben Isten a büntetés enyhítésére és ember szolgálatára teremtette.

A természeti létezőkre való hivatkozásokat általánosságban jellemzi, hogy szinte sosem a természetleírás a cél, hanem valamilyen teológiai és/vagy etikai tartalom kézzelfoghatóvá tétele. Olykor csak röviden, utalásszerűen, máshol kibontott allegóriaként vagy ezópuszi tanmese keretében jelennek meg a növények és az állatok, de minden esetben kapcsolhatók valamilyen teológiai kérdéshez. Első látásra kivételt jelenthetnek a kártékony, veszélyes vagy visszataszító fajok nevének használata a sokszor rendkívül cirkalmas szidalmakban – közelebről vizsgálva azonban legtöbbször ezek is mind valamilyen teológiai keretbe ágyazódnak.

Az állatokkal kapcsolatos szöveghelyek elemzése kapcsán David Clough megállapítja, hogy a lutheri megnyilvánulások két nagy csoportba oszthatók: az egyikben az emberi felsőbbrendűség és az uralom perspektívája jelöli ki az emberi és nem emberi létezők közti viszony kereteit, a másokban viszont a részvét és az alapvető sorsközösség szempontja is hangsúlyosan érvényesül.²⁸⁷ Az első csoportba tartozó locusok értelmében a nem emberi létezők fölötti emberi uralom az a jellegzetesség, amely az ember teremtésben elfoglalt különleges pozícióját a legplasztikusabban kifejezi. (Ez a felfogás érdekes, korai előfutára az ember különleges helyzetét nem a képességekhez vagy a tulajdonságokhoz, hanem a feladatokhoz és a felelősséghez kapcsoló huszadik századi funkcionista imago Dei-értelmezéseknek.) Luther Genezis-előadásaira hivatkozva Clough kifejti, hogy a reformátor a nem emberi létezők fölött gyakorolt emberi uralmat az új teremtésben nem megszűnni látja, hanem még sokkal tökéletesebbnek, mint jelenlegi, földi állapotában. A teremtett lények közt megvalósuló messiási béke tehát nem a hatalom eltörlésében/megosztásában, hanem a hatalom jó gyakorlásában valósul meg, a teremtmények közti hierarchia nem kérdőjeleződik meg, csupán tökéletesedik. Az új teremtésben folytatott élet vonatkozásában számos szöveghely utal arra, hogy az örökkévalóság kizárólag az ember megkülönböztetett osztályrésze, ugyanakkor ellenpéldákkal is találkozhatunk: az *Asztali beszélgetések*nek van olyan darabja is, amelyikben az eljövendő élet fákkal lesz ékes.²⁸⁸ Emberi és nem emberi létező külön kategóriát képvisel ugyan az örökkévalóságban is, de ezen részletek alapján mégis okkal következtethetünk arra, hogy Luther szerint a nem emberi létezőknek is jut saját, külön hely az új teremtésben.

²⁸⁶ Ld. pl. LVM 7, 269–270.

²⁸⁷ CLOUGH, David: *The Anxiety of the Human Animal: Martin Luther on Non-human Animals and Human Animality*. In DEANE-DRUMMOND–CLOUGH 2009, 41–60.

²⁸⁸ TR 305.

A másik szövegcsoporthoz nem ezt a radikális antropocentrizmust képviseli: ezek a részek sokkal inkább arról szólnak, hogy az emberek több dologban is osztoznak a földön élő állatokkal, ugyanolyan módon teremtettek, és ugyanazt a közös asztalt terítette meg nekik az Úr a teremtés során. Luther számára nyilvánvaló, hogy Isten bensőséges viszonyt ápol minden teremtményével, és ugyanúgy gondoskodik a nem emberi létezőkről, mint az emberről.

A növényekkel kapcsolatban lényegesen kevesebb megnyilatkozással találkozunk, Luther mégis elismeri Istentől való teremtettségüket, sőt részesülésüket az isteni jelenlétből. „Isten nincs helyhez kötve, és nincs semmiből kizárva. Ott van mindenütt, a legkisebb teremtményben, egy falevélben, egy fűszálban, és még sincs sehhol.”²⁸⁹ Nem csupán az isteni jelenlét jellemző a növényekre, de még a házasság intézményében is osztoznak minden földi teremtménnyel. Luther így fogalmaz:

„Mindenki tudja, hogy még a fák között is található férfi és nő, úgymint az alma és körte, melyek közül az almafa a férfi és a körtefa a nő, és más hasonló párokat is találunk a fák között. És ha egymás mellé ültetik őket, akkor gyorsabban fejlődnek és erősebben nőnek együtt, mint külön-külön. A férfi az összes ágat a nő felé nyújtogatja, mintha át akarná karolni; és viszont, a nő az ő ágait a férfi felé irányozza.”²⁹⁰

A metaforikus használat kitüntetett példája, hogy Luther a Bibliát többször hasonlítja erdőhöz vagy terebélyes fához, melyen az egyes gallyak gyümölcsfák ágai, almát és körtét teremnek, és minden róluk szakított gyümölcs a bibliaolvasó ember javát szolgálja.

Az *Asztali beszélgetések* és a *Levelek* vonatkozó részleteiből, illetve Luther Genezis-előadásainak szövegéből egy olyan átmeneti természetfelfogás rajzolódik ki, amelyben egyaránt meghatározó az antik gyökerű középkori filozófiai és teológiai hagyomány, bizonyos pontokon ugyanakkor kimondottan modern elgondolásokat előlegez (többek közt, hogy a természet, ill. a természet létezői önmagukban is értéket hordoznak). A teremtmények szigorú haszonelvűsége alapuló megközelítése, a kérlelhetetlen emberközpontúság és a hierarchikus, a létezők lépcsőzetes rangsorolásán alapuló világrend már korántsem hézagmentes: a réseken keresztül bepillantunk az ember – állat – növény kapcsolat modern, együttérzésre, gondoskodásra és felelősségvállalásra épülő felfogásába.

²⁸⁹ LVM 8, 101.

²⁹⁰ LVM 8, 187–188. Ebből az idézetből is jól látszik, hogy Luthert a botanika terén nem vádolhatjuk komoly iskolázottsággal – a növények nyelvtani neve (*der Apfel, die Birne*) szolgál számára kiindulópontul az élettani elemzéshez.

8. A különböző irányultságú környezeti etikák és a teológiai etika összeegyeztethetőségének kérdései

Hans Jonas meghatározó cikke, *Az emberi cselekvés megváltozott természete* már 1979-ben világosan rámutatott arra a tendenciára, hogy a technológia hatókörének hirtelen kiszélesedésével, ezzel együtt a természet feletti emberi uralom mértékének nagyarányú növekedésével a hagyományos erkölcsi-etikai rendszerek nem tudnak lépést tartani.²⁹¹ Mivel ezek elsődleges vonatkoztatási körét a pillanatnyi emberi közösségek, az itt és most aktuális csoportjai jelentik, nem képesek a cselekvés kielégítő orientálására sem azokkal szemben, akik térben és időben nem érintkeznek az adott közösséggel, sem a világ egyéb, nem-emberi létezőivel vagy azok csoportjaival szemben. A technológia nagy ütemű fejlődése, az emberi tevékenység hatása messze meghaladja az ember által közvetlenül érzékelt környezet határait. Mivel a természetes erőforrások túlhasználata az irreverzibilis változások irányába mozdította el a természetben feltételezett dinamikus egyensúlyi állapotot, immár nem állítható, hogy az ember felelőssége a város falain belül érvényes, vagy itt kérhető csak számon. Jonas szerint új etikára van szükség, a korábbi etikai rendszerek az új körülmények között érvényüket veszítették. A hagyományos erkölcsi rendszereket a következő tulajdonságok jellemzik: a *techné* vonatkoztatási köre erkölcsileg semleges, az etika antropocentrikus, az ember állapota állandó (a *techné* nem befolyásolja), a cselekvés jó vagy rossz hatása közvetlenül érvényesül, a hosszú távú tervezés szempontjai nem játszanak szerepet, ezek a 'sors' vagy a 'gondviselés' feladatai.

A technikai civilizáció feltartóztathatatlan térnyerésével elodázhatatlanná válik a felelősség új dimenzióinak feltárása és tudatosítása. Az erkölcsi normákat nem az egyszeri egyéni cselekedetek súlya alapján kell a továbbiakban mérni, sokkal inkább azok kumulatív értéke lesz az irányadó. Hogy a kumulatív hatás felől hogyan értelmezhető a kumulatív felelősség, illetve a kumulatív felelősségnek milyen következményei lehetnek az egyéni viselkedés szintjén (vagy hogy egyáltalán, mekkora szerepet játszhat egy globalizált világban az egyéni felelősség), az sajnálatos módon Jonas cikkéből sem derül ki – jóllehet válságos napjaink legfontosabb kérdéseit jelentik ezek. A kollektív tevékenységen alapuló kollektív felelősségnek szembe kell néznie a természet sebezhetőségével, és azzal a ténnyel, hogy a technológia térnyerése és végeláthatatlan reprodukciója önmaga előfeltételeit is visszafordíthatatlan módon megváltoztatja, s korábban nem látott helyzeteket teremt, amelyekben a tapasztalat bölcsességét

²⁹¹ JONAS, Hans: Az emberi cselekvés megváltozott természete. In LÁNYI András – JÁVOR Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 2005. 25–36.

nem fogjuk tudni segítségül hívni. A tudás (a cselekedetek hatásának felmérésére, az oksági viszonyok belátására való képesség) az etika nélkülözhetetlen elemévé válik, ugyanígy valaminek a nem tudásával való őszinte számvetés is (e lehetőség etikai döntésbe integrálásáról láthattunk példát a növények méltósága kapcsán kiadott svájci állásfoglalásban). Ha azonban a tudás továbbra is kevesek kiváltsága marad, hogyan szabályozhatja egy tudáson alapuló erkölcsiség megbízható módon egy szükségszerűen tudatlanokat is magában foglaló közösség működésének rendjét?

Jonas az etika és a felelősség új dimenziói közé sorolja, hogy számot kell vetnünk „a természet erkölcsi önjogának” kérdésével. Ennek értelmében az erkölcsös viselkedés mércéje nem kizárólag az ember vagy az emberi érdek, az emberi kötelezettségek nem csupán ezen a körön belül érvényesek. Jonas szerint éppen azáltal támaszthatnak erkölcsi igényeket az emberrel szemben, hogy az emberi tevékenység hatalma alá kerültek, az ember tulajdonává váltak. Ez egyszermind azt is feltételezi, hogy elismerjük, a nem emberi létezőknek mint individuumoknak és mint összetett rendszereknek egyaránt van saját, az emberével nem feltétlenül azonos célja és méltánylandó önérdeke. A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, a huszadik század második felében honnan és milyen utakon indultak el az etika kiterjesztésének jellegzetes irányzatai, illetve hogyan illeszkedhet kereteik közé egy esetleges növényi etika.

Antropocentrikus etikák

Az európai filozófiai és teológiai hagyományra alapvetően jellemző emberközpontú megközelítésekben a természet és benne a nem emberi létezők megóvásának alapja nem azok önérteke, hanem az ember számára hasznos volta. Ezekben a megközelítésekben a természet legfeljebb eszközértékkel rendelkezik. Az erkölcs alanya és tárgya csakis az ember lehet. A huszadik századi antropocentrikus etikák két nagyobb csoportra bonthatók. Az egyik csoport az erős vagy radikális antropocentrizmust képviseli, ebben a kontextusban a természeti környezet kizárólag eszközértékű, az ember–természet viszonyoknak nem lehetnek erkölcsi vonatkozásai, az ember nem lehet szolidáris a természet egyéb létezőivel. Noha létezik olyan érvelés, amely szerint azért nincs szükség nem antropocentrikus etikákra, mert a környezetkárosító hatások szükségképpen érintik az embert, azaz rombolják az emberi életminőséget is, ez a szemléletmód mára, a természeti erőforrások végetségének ismeretében, valamint a technika és az etika egymástól való fenyegető eltávolodásának tükrében jobbra meghaladottá vált vagy legalábbis

alternatíva után kiált. A növényi etika mint olyan a radikális antropocentrizmus szemszögéből nem értelmezhető fogalom.

Az emberközpontú etikák másik jelentős csoportját képezik az ún. gyenge vagy relatív antropocentrikus megközelítések, amelyek alapján az embernek lehetnek bizonyos kötelezettségei a természettel, a nem emberi világ létezőivel szemben. A nem emberi létezőkről való gondoskodás szükségességének háttérében azonban e szélesebb látókörű (a jövő generációk érdekeit is szem előtt tartó) szemléletben is az ember áll, a környezet megóvása azért kiemelt feladat, hogy az ember számára megfelelő életvitel feltételei hosszú távon biztosítva maradhassanak. Bár központi kérdésfeltevése nem az etika irányultsága és érvényességi köre, az ún. „mentőcsónak” és „űrhajó-etika” ugyanúgy a relatív antropocentrikus etikák közé sorolható,²⁹² mint a keresztény hagyományt jellemző „sáfárság-modell”, amely a természeti környezetet isteni adománynak tekinti, amelyet az ember hivatott körültekintően és okosan hasznosítani és fenntartani.²⁹³ Ez utóbbi megközelítés az ember kitüntetett szerepét és a természeti létezők alacsony mértékű erkölcsi integrációját tekintve antropocentrikusnak nevezhető, ugyanakkor az ember természet feletti hatalmát nem kezeli abszolút hatalomként, az ember eredeti feladata az isteni akarat közvetítése. A katolikus ökoteológia ezt a megközelítést nevezi „a relatív antropocentrizmus talaján álló teocentrizmusnak”, amely noha az embert tekinti az erkölcs elsődleges viszonyítási pontjának, a természet, a teremtett világ önértékét sem tagadja.²⁹⁴

Mivel a gyenge vagy relatív antropocentrizmus a teremtett létezők önértékével hajlandó számot vetni, a növényekhez való erkölcsi viszonyulás lehetősége megnyílik. Ez a nézőpont a legtöbb esetben a növények erkölcsi objektumként való elismerését megengedi, tehát az emberre nézve kötelezettségeket ír elő a növények jól-létének bizonyos fokú biztosítása érdekében,²⁹⁵ ugyanakkor nem teszi lehetővé, hogy a növények – saját teloszuk elismerése alapján – saját jogokkal, illetve az erőforrásokban való részesedés bármely terén egyenlőséggel rendelkezzenek.

²⁹² Ld. SCHRADER-FRECHETTE, Kristin S.: *Űrhajó-etika*. In LÁNYI–JÁVOR 2005, 129–141.; HARDIN, Garret: *A mentőcsónak erkölcstana*. In LÁNYI–JÁVOR 2005, 115–128.

²⁹³ Ld. HARSÁNYI Pál Ottó: Gondos sáfárok vagy rövidlátó haszonélvezők? Tájékozódás az ökoteológiai és ökofilozófiai irányzatok sokaságában. *Pannonbalmi Szemle*, 2001, IX/2. 39–54.

²⁹⁴ *Felelősségünk a teremtett világért*. „Minden általa és érte teremtett” (Kol 1,16). A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről, 2008. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=209#J19> (Megtekintés: 2020. dec.)

²⁹⁵ Az EKAH kiadványában megfogalmazódó vélemények jelentős része is ezen az elvi talajon áll.

Az erkölcsi viszony kialakításának lehetőségét a szenvedőképesség meglétéhez kötő etikák az ontológiai választóvonalat nagyjából az ún. „magasabb rendű állatok” alatt húzzák meg. Erkölcsi státusszal az a létező rendelkezhet, amelyik fájdalom- és örömmérző-képességgel rendelkezik. A patocentrikus megközelítés gyökerei a korai utilitarizmusig, elsősorban Jeremy Bentham (1748–1832) munkásságáig nyúlnak vissza. Az élőlények közötti morális határt szerinte nem a racionalitás, hanem csakis a szenvedés képessége (*sentience*) jelentheti.²⁹⁶ Bentham szerint: „a kérdés nem az, hogy tudnak-e gondolkodni, vagy tudnak-e beszélni? Hanem hogy tudnak-e szenvedni?”²⁹⁷

A huszadik század folyamán Peter Singer *Az állatok felszabadítása* c. műve kiterjeszti a „lehető legtöbb jót a lehető legtöbbször” utilitárius elvét az állatokra is, azzal a hivatkozással, hogy az ember és állat közt hagyományosan meghúzott választóvonal teljességgel önkényes.²⁹⁸ Ez az etika ugyanakkor egy újabb önkényes határvonalat létesít, s ezáltal egy olyan „szemiantróp” etikát hoz létre, amely lényegét tekintve nem más, mint valamelyest kiterjesztett antropocentrikus etika. (Az érzőképes lények köre ebben nagyjából egybeesik azon élőlények körével, amelyeknek arca/tekintete van, Rolston szavaival azokéval, amelyeknél „nyilvánvaló, hogy van valaki a bunda vagy a tollazat mögött.”)²⁹⁹ A patocentrikus megközelítés kritikája hangsúlyozza, hogy a magasabb rendű állatokig kiterjesztett etika nem vesz tudomást más élőlények lehetséges szenvedéséről, valamint továbbra is kizárja az erkölcsi viszonyrendszerből azokat a létezőket, amelyek nem rendelkeznek az emberéhez hasonló fájdalomérzettel, mégis tehetetlen kiszolgáltatottjai az emberi tevékenységnek.³⁰⁰

A növények erkölcsi figyelembe vétele kapcsán Singer egyetlen nézőpontot vizsgál, mégpedig a táplálkozásét. Az etika növényekre vonatkozó kiterjesztését egy dupla csavarral azok hamis érveléseként állítja be, akik az állati etika ellen emelik fel a voksukat. Ha bebizonyosodna, hogy a növények is képesek az állatokéhoz hasonló szenvedésre, akkor a továbbiakban növényekkel sem táplálkozhatnánk – így bármit fogyasztunk, megsértjük az egyenlőség elvét, tehát az állatokra való táplálkozási restriktiókat is érvénytelenítené a növényi érdekek méltánylásának betarthatatlan követelménye. Singer 1975-ben kiadott könyvében még nem vethetett számot a későbbi növénybiológiai kutatások eredményeivel, de még az azok által felvetett máig

²⁹⁶ BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press, Oxford, 1789.

²⁹⁷ Idézi ROLSTON, Holmes III: *A környezeti etika időszzerű kérdései*. In LÁNYI-JÁVOR 2005, 87.

²⁹⁸ SINGER, Peter: *Az állatok felszabadítása*. Oriold és Társai, Budapest, 2019.

²⁹⁹ ROLSTON 2005, 87.

³⁰⁰ Rolston érvelése mellett ld. még SIEP, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturrethik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 2. Aufl. 2016. 271.

tisztázatlan kérdésekkel sem, érvelése ilyen módon nem is lép túl a természeti létezők képességei és teljesítménye alapján kialakított rangsorolásánál:

„Tételezzük fel, bármilyen valószínűtlen, hogy a kutatók bizonyítékokat találnak a növények fájdalomérzésére. Még ebből sem következne, hogy nyugodtan ehetjük tovább mindazt, amit eddig ettünk. Ha csak fájdalomkózzal kerülhetnénk el az éhezést, akkor a kisebbik rosszat kellene választanunk. Vélhetően még ekkor is igaz lenne, hogy a növények kevésbé szenvednek, mint az állatok, tehát jobban tennénk, ha csak növényeket ennénk. Sőt, még akkor is erre következtethetnénk, ha a növények ugyanolyan érzékenyek lennének, mint az állatok, hiszen a hústermelés rossz hatásfoka miatt a húsevők (...) közvetve tízszer annyi növényt »fogyasztanak el«, mint a vegetáriánusok!”³⁰¹

Biocentrikus etikák

A biocentrikus nézőpont egyfajta átmenetet képez a természettel kapcsolatos erkölcsiséget a teremtés hierarchikus rendje, a *scala naturae* alapján felépítő, illetve az etikai mérlegelést a létezők koncentrikus (az individuumok irányából az individuumok közösségei és a közösségek ennél is nagyobb egységei felé szélesedő) köreinek érdekeit szem előtt tartó elképzelések között. A biocentrizmus az élőknél, illetve magának az életnek tulajdonít etikai értéket, amely minden megnyilvánulási formájában a benne rejlő telosz megvalósítására törekszik, saját, fajtaspecifikus érdekekkel rendelkezik; olyan értéke van, amely „az élet természetéből fakad.”³⁰² Rolston szerint a huszadik század második felében megszorodó környezeti válságjelenségek egyértelmű üzenete, hogy az emberi fajt és az emberi érdekeket privilegizáló erkölcs paradigmáját egy interspecifikus (fajok közötti) etikának kell felváltania.³⁰³

A biocentrikus megközelítés egyik korai huszadik századi előfutáraként tekinthetünk Albert Schweitzerre, aki egy esőerdei hajóút eseménytelen napjainak töprengése közepette lel rá az új erkölcsiség megfelelő nevére, ami nem más, mint az *élet tisztelete* (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Visszaemlékezéseiben a következőképp fogalmaz:

„Minden eddigi erkölcs tan hiányossága, hogy azt hitte, csak az embernek emberhez való viszonyával kell foglalkoznia. Valójában arról van szó, hogyan viszonyulunk a világmindenséghez és minden benne rejlő teremtményhez. Az ember csak akkor erkölcsös, ha az életet tartja szentnek, a növényekét és az állatokét éppúgy, mint az emberét, és igyekszik a lehetőséghez képest

³⁰¹ SINGER 2019, 243.

³⁰² ROLSTON 2005, 95.

³⁰³ ROLSTON 2005, 85.

segítséget nyújtani minden szükségét szenvedő életnek. Csak a tágabb értelemben vett, minden előre kiterjedő, felelősségérzeten alapuló, univerzális erkölcs gyökerezik szilárdan a gondolkodásban.”³⁰⁴

Schweitzer új, az élet tiszteletén alapuló erkölcsiségének és az ebből fakadó teológiai-etikai konzekvenciák alaposabb kibontására a huszadik század második felében kerül sor. Fritz Blanke svájci egyháztörténész a teremtett világgal szembeni felelősségünkről szóló 1959-es cikke vezet be *társteremtettség* (*Mitgeschöpflichkeit*) fogalmát. Ennek értelmében az egész világot ugyanaz a teremtő szellem hatja át, az emberi és nem emberi létezők ugyanazon nagy család tagjai. A társteremtettség ugyanakkor kötelez is: felelősséggel tartozunk „családtagjainkért”.³⁰⁵

A társteremtés alapelvű felelősség további értelmezése abból indul ki, hogy az ember „két világ polgára”, egyszerre része a teremtett világnak, ugyanakkor istenképűsége és Istentől kapott mandátuma révén maga is alkotó tevékenységet végez a világban. Ezt a kettősséget juttatja plasztikusan kifejezésre a Philip Hefner által megalkotott *teremtett társteremtő* (*created co-creator*) fogalma.³⁰⁶ Az ember ezek szerint Isten társa a teremtésben, célja, hogy szabad cselekvésével előkészítse a lehető legélhetőbb jövőt az ő létét lehetővé tevő természet számára is. A természet olyan evolúciós és ökológiai valóság, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozunk.³⁰⁷ Teremtett voltunk azt jelenti, hogy eredetünkben és létünkben mindenestül alá vagyunk vetve Isten teremtő kegyelmének. A teremtettség következménye, hogy nem vagyunk függetlenek sem a minket megelőző tényektől, sem a minket aktuálisan körülvevő valóságtól, azaz figyelmünk nem korlátozódhat kizárólag Istenre és a másik emberre, hanem tekintettel kell lennünk a minket körülvevő nem emberi világra is.

A biocentrikus etikai megközelítés a növényeknek minden korábban tárgyalt irányzatnál nagyobb játékteret biztosít: egyrészt figyelembe veszi a növények teloszatát és önértékét, másrészt mivel magát az életet teszi meg az erkölcsi értékelés mércéjévé, minden élő egyenrangú elfogadására és kezelésére törekszik.

³⁰⁴ SCHWEITZER 1974, 128–130.

³⁰⁵ BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortung gegenüber Schöpfung. In *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner*. Zwingli Verlag, Zürich, 1959.

³⁰⁶ HEFNER, Philip: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.

³⁰⁷ HEFNER 1993, 27.

A Schweitzer-féle humanitárius alapokra helyezett biocentrikus etika hátulütője, hogy nem vet kellő mértékben számot a természetben létezők lehetséges érdekeinek alapvető különbözőségével, illetve az egyes létezők érdekei között feszülő – sokszor feloldhatatlan – ellentétekkel. A biocentrikus etikák általánosságban a létezők szélesebb körét vonják be az erkölcsi mérlegelésbe, ugyanakkor itt is találkozunk egy éles határral, mégpedig az élő és élettelen természet között. A világ élettelen része a szigorúan vett biocentrikus megközelítésben továbbra is az önkényes emberi viselkedés kiszolgáltatottja marad – mivel erkölcsi szabályok nem vonatkoznak rá.

Az ökocentrikus felfogás különböző elméletei ezzel szemben az élő és nem élő elemeket egyaránt tartalmazó rendszerek egészére vonatkoztatják etikai követeléseiket. „Az ökoszisztéma az ökológus szemében az objektíve megfelelő közösség, abban az értelemben, hogy az egyes szervezetek szükségletei a faj hosszú távú fennmaradásához kellő mértékben kielégülnek, az etika éles szemű művelője pedig úgy találja majd, hogy ugyanezek a közösségek alkalmasak arra, hogy erkölcsi köteleességeket rendeljünk hozzájuk” – fogalmaz Rolston.³⁰⁸ Úgy látja, ahhoz, hogy az ökoszisztémákat ne csupán statisztikai adatokkal leírható fiktív entitásoknak tekintsük, a biológia szemléletének átalakítására is szükség van. Az ökoszisztémák szerveződése nem a kézzel fogható és szemmel látható összefüggések szintjén valósul meg, de ettől még olyan valós életközösség, amely nem csupán helyszíne, de alakítója, formálója a benne lejátszódó életfolyamatoknak, illetve az élő és élettelen természet folyamatos kölcsönviszonyának. Rolston szerint „a feladat az, hogy világos képet alkossunk az életközösségről, és megtaláljuk a hozzá illő etikát”.³⁰⁹ A *survival of the fittest* darwini elve helyett ideje lenne az ökoszisztémák működését finomabban és árnyaltabban leíró elveket keresni – ilyen lehet a „kölcsönhatás hatására létrejövő, alkalmazkodó illeszkedés”. Ez a metafora az ökoszisztémák működésének hálózatosságát emeli ki, így a kapcsolódó etikát is az ökoszisztémák csomópontokból és összeköttetésekből álló viszonyrendszerében tartja elhelyezendőnek. Az ökoszisztémák hálózatos rendje nem egy központi vezérlő elvből vagy programból vezethető le, hanem az önértékük megvalósításán fáradozó, saját programjukat követő entitások szakadatlan interakciója hozza létre spontán módon. Az ökoszisztémák kedvezményezettje a rolstoni értelemben az egyre differenciálódó, változatosságában egyre gazdagodó élet. Ilyenformán nem beszélhetünk tehát a nagyobb környezeti rendszerek önértékéről, hiszen „az ökoszisztéma

³⁰⁸ ROLSTON 2005, 102.

³⁰⁹ Uo. 104.

önmaga számára nem bír értékkel”. Az ökoszisztémák csak rendszer-értékkel rendelkeznek,³¹⁰ erkölcsi kötelezettségeinknek pedig a rendszerrel kapcsolatban kell megfogalmazódniuk. Az életközösségek jól-létének fenntartására irányuló törekvéseink így szükségképpen egy kommunárius etika kidolgozására kell, hogy indítsanak bennünket.

Az ököcentrikus szemléletmód egy másik kiemelkedő teoretikusa Aldo Leopold, aki föld-etikájában fogalmazza meg a frappáns alaptételt: „Jó az a cselekedet, ami segít megőrizni az élő közösségek egységét, stabilitását és szépségét. Rossz, ha másképp járunk el.”³¹¹ Leopold a gyakorlati terepen tevékeny ökológusként az etika fejlődését a biológiai evolúció folyamatához hasonlítja. Az erkölcs evolúciója során az egyének közti kapcsolatok szabályozásától (Tízparancsolat) eljutott az ember és a társadalom viszonyának szabályaiig (Aranyszabály), azonban nincs olyan etika – mondja Leopold –, amely az ember és a környezet, az ember és a föld, az állatok vagy a növények kapcsolatára vonatkozóan irányadó lehetne. A föld-etika lényege, hogy kiszélesíti a korábbi határokat az organikus és anorganikus környezeti létezők mindegyikére. Teszi ezt úgy, hogy közben az emberre a földön megvalósuló életközösségek részeként tekint, mégpedig mint olyan részre, amely minden más résztől eltérően képes magát kiszakítani az élet kölcsönfolyamataiból, sőt, képes a létezését lehetővé tevő környezet elpusztítására is. Az etika feladata tehát az ember környezeti reintegrációjának, a közösség érdekében gyakorolt józan önmérsékletének előmozdítása. Ehhez azonban szemléletváltásra, az ökológiai tudatosság tanulás révén elsajátított készségére van szükség, amely gondolati irányultságunkat, érzelmi hangoltságunkat és az egyéb létezőkkel szembeni alázatunkat is döntő módon befolyásolja.

A szemléletváltás, az „ontológiai fordulat” szükségességét hangsúlyozzák az ún. mélyökológusok is. A minket körülvevő világ ököcentrikus (nem emberközpontú, nem dualisztikus ellentétekben gondolkodó) megközelítése vezethet el bennünket egy új, „gondoskodó és könyörületes” attitűd felé,³¹² amely a világ elemeire nem nyersanyagként, hanem egy folyamatosan fejlődő és differenciálódó rendszer csomópontjaiként tekint. A

³¹⁰ Az ökoszisztémák rendszer-értéke a rolstoni értelmezésben abból fakad, hogy a rendszerek értékelésre alkalmas fajokat és egyedeket hoznak létre, amelyek magukat önértékük, másokat instrumentális értékük szerint mérni képesek. Rendszer-értékről akkor beszélünk, ha az adott rendszer funkcionális, instrumentális vagy önértéket termel ki a rendszer elemeinek közreműködésével. A rendszerszerűség akkor válik igazán jelentőssé, amikor az ökoszisztéma az önértéket instrumentális értékévé változtatja vagy fordítva, az instrumentális értéket önértékké alakítja. Az önérték és a rendszer-érték egymáshoz való viszonyát azonban Rolston sem tudja kielégítően megmagyarázni: „Az önérték, az egyed értéke, 'ami önmagában van', problematikussá válik a holisztikus hálóban”. ROLSTON, Holmes: *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, 1988. 217.

³¹¹ LEOPOLD, Aldo: *Föld-etika*. In LÁNYI 2000, 103–116.

³¹² ZIMMERMANN, Michael E.: *Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása*. In LÁNYI–JÁVOR 2005, 240.

mélyökológia Arne Naess és George Sessions 1984-es keletkezésű programja szerint a következőket követeli:

1. A földi élet minden formája rendelkezik önértékkel (*intrinsic /inherent value*). Az önérték független az emberi céloktól és a hasznosságtól.
2. Az életformák sokszínűsége hozzájárul ezen értékek megvalósulásához, és önmagában is érték.
3. Az embernek nincs joga a gazdagság és sokféleség csökkentéséhez, kivéve, ha létfontosságú szükségletek kielégítéséről van szó.
4. Az emberi élet és kultúra virágzása összeegyeztethető az emberi populáció méretének számottevő csökkenésével – a nem emberi élet virágzásához épp ez szükséges.
5. Az emberi tevékenység nagy mértékben megzavarja a nem emberi világot, és ez a helyzet gyorsan romlik.
6. Az alapvető gazdasági, technológiai és ideológiai rendszereket irányító elveknek ezért meg kell változniuk. Az így kialakuló új helyzet a jelenlegitől gyökeresen különböző lesz.
7. Az ideológiai váltás elsősorban abban áll, hogy megbecsüljük az élet minőségét, és kevésbé ragaszkodunk az életszínvonal emelkedéséhez. Tudatosulni fog a nagy és a nagyszerű (*big and great*) közötti alapvető különbség.
8. Akik elfogadják a felsorolt pontokat, azok közvetett vagy közvetlen módon elköteleződnek a szükséges változások érvénybe léptetése mellett.³¹³

A mélyökológiai szemlélet jellemzője, hogy a természettel való kapcsolat elmélyítését evolúciós szükségszerűségként kezeli, azaz az emberiség fejlődésének inherens része, hogy lassanként képessé válik tekintettel lenni más, nem emberi létezők jól-létére. Az emberi tevékenység célja, hogy a föld egyéb létezőire ráhangolódva, a beszélni nem képes létezők hangját megszólaltatva alkotó módon járjon hozzá az evolúciós folyamatokban rejlő lehetőségek kibontásához.

Az ököcentrikus etikákról elmondható, hogy legtöbbjük a természetben fogant: legnagyobb teoretikusai ökológusok, természetvédők, a természettel hivatásszerűen foglalkozó szakemberek voltak. Az általuk feltárt összefüggésekre egyikük sem az íróasztal mellett lett figyelmes, hanem az élet fizikai valóságának közvetlenül megtapasztalt közegében. A szellemtudományok elefántcsonttoronyába ez a szemléletmód sokáig nem talált utat, Leopold 1949-es, posztumusz kiadású művében, az *A Sand County Almanach*-ban még így foglal állást: „A természetvédelem

³¹³ NAESS, Arne – SESSIONS, George: *The Deep Ecology Platform*. <http://www.deepecology.org/platform.htm> (Megtekintés: 2020. dec.)

még nem érintette meg viselkedésünk e mélyen rejlő mozgatóit; bizonyítja ezt az a tény, hogy a filozófia és a vallás még sohasem foglalkozott vele.”³¹⁴

Noha sem a filozófia, sem a teológia területén nem jellemző általánosságban a környezettudatos, a nem emberi létezőkkel kapcsolatos kérdésekre érzékenyen reflektáló közelítésmód a 1960–70-es évek fordulója előtt, Paul Tillich már az ötvenes évek elején meglepő finomsággal rezonál ember és környezet viszonyának kizökent állapotára. Úgy véli, nem halljuk meg többé a természet hangját (amelyet egykor a zsoltáros bizonytalannal meghallott, vö. Zsolt 19,2–6), nem vagyunk képesek átérezni az élet minden létező számára adott lényegét, s nem vagyunk többé képesek együttérzésből fakadó megértéssel fordulni a természet felé. Tillich így folytatja:

„De egy ilyen megértés csak akkor lehetséges, ha az ember és a természet közösségre lép. Lehetséges-e ilyen közösség a mi történelmi korunkban? Nincs-e a természet teljességgel az ember akarata és akaratosága alá vetve? Ez a technikai civilizáció, az emberiség büszkesége léirhatatlan pusztítást végzett az eredeti természetben, a földben, az állatok és a növények között. Az eredeti természetet apró rezervátumokba zárta, és mindent elfoglalt azzal a céllal, hogy uralkodjék és kegyetlenül kizsákmányolja azt. És ami még rosszabb: sokan elvesztettük a képességet a természettel való együttélésre.”³¹⁵

A rövid bekezdés is rávilágít, hogy már a korabeli teológia is nyitottsággal fordul az ököcentrikus környezetetika kérdések felé, a technikai civilizáción kérve számon az ember természet feletti önkényes uralkodását, a természet létezőivel szembeni felelős viselkedés hiányát, illetve a természetre való ráhangolódás, a természettel való harmonikus együttélés képességének elvesztését. Miközben a többség az ötvenes években a közvetlen nukleáris fenyegetettségben látja az emberi társadalmakra leselkedő legnagyobb veszélyt, Tillich a természet valóságának igazi megélésére szólít fel, mivel „természet és ember összetartoznak, teremtettségük dicsőségében és tragédiájában és a megváltásban.” Ahogy a természet megváltása nem mehet végbe az ember megváltása nélkül, úgy az ember megváltásához is hozzá tartozik a természet megváltása; a Római levélben foglaltak szerint (Róm 8,19–22) ezek együtt nyögik a hiábavalóság rájuk nehezedő terheit és együtt is várakoznak a szabadulásra. A cikk végül arra figyelmeztet: a természettől való elidegenedés a szentségek jelentőségének elvesztésével is jár, a szentségekben a természet is megkerülhetetlen módon jelen van – gondoljunk csak a kenyérre, a borra, a vízre vagy a fényre. A szentségben természeti és lelki hatalmak egyesülnek a megváltásban, s hogy az

³¹⁴ LEOPOLD 2000, 107.

³¹⁵ TILlich, Paul: „A természet is gyászolja az elveszett jót”. *Hét Hárs*, XVIII/1–2., 2019. 10–16. Az angol eredeti megjelenési helye: TILlich, Paul: *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons, New York, 1953. 76–86.

ebből fakadó reményben részesülhessünk, közösséget kell vállalnunk a természettel, hallgatnunk kell rá és meg kell vele békülnünk.

Az ököcentrikus közelítésmód, az erkölcs érvényességét a nagy rendszerekre is kiterjesztve jó lehetőséget kínálhat arra, hogy a növényekre ne pusztán tárgyként, hanem az erkölcsi rend vonatkoztatottjaként tekintsünk. Ebből a szemszögből a növények értékét nem valamilyen fajtaspecifikus jegyük (ráció, nyelvhasználat, érző- vagy mozgásképeség), nem is teloszuk vagy önértékük, hanem a rendszerben elfoglalt helyük, a rendszer működésében való részesedésük fogja kijelölni. A rolstoni megfogalmazás értelmében az ökológiai rendszerek spontán értékteremtő tevékenysége lesz az, amely erkölcsi értékkel ruházza fel az egyes szereplőket, így a növényeket is. Teológiai megközelítésben a teremtett világ egészének rendje, a teremtés hetedik napjának, a zavartalanul működő életnek a békessége, valamint Krisztus szenvedése és feltámadása lehet az a mindent átfogó mozzanat, amely minden teremtményre egyformán kiárad, és amely által minden teremtmény etikai viszonyba kerül egymással.

Nem hallgathatjuk el, hogy az ököcentrikus etikák később ugyanúgy a kritika célkeresztjébe kerültek, a kritikus hangok elsőrendű forrása pedig az a vallás és az a filozófia volt, amely korábban a környezettel kapcsolatos kérdések iránti süketsége által tűnt ki. A filozófia felelősségetikai útkeresése abból indul ki, hogy az ember kitüntetett léthelyzete nem fog egyszer és mindenkorra felszámolódni a más létezőkkel való azonosulásra való eltökélt törekvés ellenére sem: a felelősségvállalás csak az ember speciális feladatának, azaz a különbség tudatosításának révén valósulhat meg. Lányi András a következőképp fogalmaz: „...ha nincs elkülönülő Én, és vele szemközt nem áll egy másik, akkor nem marad más erkölcsi kötelességünk, mint saját felismert létlehetőségeink megvalósítása: *persevere in suo esse*, ahogyan Spinoza tanította.”³¹⁶ Az Én és Te közötti különbség megszűnése, a Naess által leírt transzperszonális azonosulás, a kozmikus tudatba való beleolvadás ilyen módon tehát magát az etikát számolná fel. Az antropocentrizmus és a dualisztikus struktúrákon alapuló haszonelvű szemlélet lebontása nem merülhet ki a radikális ökológiai egyenlőség tételezésében, hiszen az egymással ellentétes érdekek között az esetek többségében választani kell, az ember nem lehet *vagy* a „természet ostora” *vagy* a „természet csodálója”,³¹⁷ csak egyszerre mindkettő. Másfelől az Én kiterjesztése a radikális másság (az egyéb létezők áthidalhatatlan különbözősége) elismerésének megnehezítésén túl annak a veszélyét is magában rejtí, hogy a természetnek ilyen módon

³¹⁶ LÁNYI 2018, 77.

³¹⁷ Arne Naess fogalmaz így: „Fajunk rendeltetése nem az, hogy a Föld ostora legyen. Ha egyáltalán valami, akkor e bolygó hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálója lehetne. Ez lehet az »evolúciós potenciálja«, vagy legalábbis annak egy nem elhanyagolható része.” NAESS, Arne: *The World of Concrete Contents. Inquiry*, 28 (1985). 417–428. Idézi: ZIMMERMANN 2005, 261.

jogokat követelve ezúttal a természet „fogalmi leigázása” következik be.³¹⁸ A Heidegger által kínált vonzó séma, azaz hogy az ember feladata a „lenni hagyás”, a lét feltárulásának lehetővé tétele és e feltárulásról való tanúskodás, lehetőséget kínál ugyan a mélyökológusok által megélt néző-szereplő dilemma kezelésére, sajnálatos módon azonban tájékozódási körén kívül marad minden olyan dimenzió, amely a nyelv területén kívül esik, és amelyben a nem emberi (nem emberi nyelvet használó) létezőkkel való kapcsolat létrejöhet. Az ököcentrikus etikák az emberi létforma sajátosságaihoz való ragaszkodás hagyományos kereteit lazítják fel, a felelősségetika ezzel szemben nemigen képes átlépni az antropocentrizmus árnyékát. Pedig összebékítésük, illetve eltérő perspektívájuk kizárólagosságának felfüggesztése – ha úgy tetszik, az ember paradox helyzetének értő és elemző elfogadása – valóban szerepet játszhatna a játékszabályok körültekintő újrafogalmazásában: a nem emberi létezőkre, illetve a teremtett világ egészére vonatkozó új, a szolidaritás alapjait a különbözőségekből és a hasonlóságból egyaránt eredeztető etika kialakításában.

Az ököcentrikus szemlélettel kapcsolatos egyházi vádak jellegzetes csokrát mutatja meg Harsányi Pál Ottó korábban már röviden hivatkozott cikke, amelyben mind a biocentrikus, mind az ököcentrikus elméletek az antropocentrizmus elleni indulatos, ám megalapozatlan támadásokként tűnnek fel. Harsányi szerint az extenzionalista és holisztikus etikáknak valójában nem sikerül megalapozniuk a természetben rejlő önértéket, és nem sikerül meggyőzően alátámasztaniuk a környezet élő és élettelen elemi közötti mély hasonlóságot és egyenlőséget, mivel nem vesznek tudomást az ember és más teremtmények közti ontológiai és biológiai különbségekről. „A mélyökológia panteisztikus mámorában egy bizonyos ontopsziológiai egyenlőségihez érkezett el, amely addig szélesíti a lelkiismeretet, amíg az fel nem oldódik a legszélesebb értelemben vett »Mindenségben«.”³¹⁹ A következő fejezetben arra teszünk kísérletet, hogy megmutassuk, az üres frázisokban bővelkedő vádaskodás helyett hogyan fordíthatók a környezetetika újabb felismerései a tanítás teológiai ágain is termőre, s ha mégsem, akkor annak milyen konzekvenciái lehetnek magára a teológiára nézve.

³¹⁸ A kifejezés Leslie Paul Thiele: *Természet és szabadság* c. írásából származik. <https://ligetmuhely.com/liget/termesz-et-es-szabadsag/> (Megtekintés: 2020. dec.)

³¹⁹ HARSÁNYI 2001, 48.

9. A növényi etika helye a teológiai etikában – alapfogalmak teológiai szemszögből

Az ötödik fejezetben a kortárs filozófia kérdésselvetései által kijelölt utak mentén már foglalkoztunk a teológiai alapozású növényi etika néhány lehetséges alapfogalmával. E fogalmakat ezúttal a teológia szűkebben vett kontextusában próbáljuk újrapozicionálni a növényi etika filozófiai gyökerű belátásainak segítségével hívásával, annak reményében, hogy az elemzés végére világosabban kirajzolódnak a további vizsgálatra szoruló, rendszeres teológiai szempontból problematikus csomópontok.

Növekedés/kiteljesedés

Ahogy arra Siep *Konkrete Ethik* c. művében rámutat, a növekedés mint etikai szempontból releváns kategória kapcsán felmerülhet, vajon egyáltalán létezik-e a növekedésnek az objektív érdekektől független értelmezése, ill. egyáltalán létezik-e objektív érdek és szükséglet mint olyan. Siep szerint minden olyan etika, amely ilyen fogalmakkal operál, könnyen a paternalizmus gyanújába keveredik.³²⁰

Siep szerint az ember természettel szembeni magatartását meghatározhatja egy olyan világkép, amelyben a résztvevők sokasága egymást kölcsönösen tolerálja, ideális esetben pedig támogatja. Ez az értékrend része az európai vallási és kulturális hagyománynak. A növekedés, a jól-lét és az önérdek természeti létezőkre alkalmazott fogalmai a fenntartás, a támogatás és a helyreállítás normáit hívják életre. Fenntartandó, támogatandó és helyreállítandó az adott létező saját *physis*ének megfelelő sajátossága – a cél nem a pusztá túlélés, hanem az egyes létező növekedése/fajtájára jellemző sajátosságaihoz mért jól-léte. A fogalom az utóbbi évtizedek során mind az ökológiai etikában, mind a humánétika területén otthonra lett,³²¹ az ökológiai etika az élőlény megfelelő állapotának lehetővé tételét, fenntartását és előmozdítását, a humánétika pedig az ember kívánságaitól és tudatos érdekeitől független jól-létét írja le általa.

A növekedés etikai használatával szemben is megfogalmazódtak ellenvetések, amelyeket Siep két nagy csoportba sorol. Ezek szerint először is, a fogalom túlságosan pontatlan, nem határozható

³²⁰ SIEP 2016, 275.

³²¹ Siep az ökoetika kapcsán Naessre és Kallhoffra hivatkozik, a humánetikában Moravcsik, Putnam, Harman, Norton és Nussbaum egyes műveit idézi.

meg a tudományosság követelményeinek megfelelően. Másodszor, ha a növekedést az ember esetében elválasztjuk a szubjektív kívánságaitól, és ezektől függetlenül kívánjuk támogatni, akkor paternalista módon megyünk szembe a modern individuum szabadságjogaival és autonómiaigényével. Hogyan lehet mégis kiküszöbölni ezeket a csapdákat? Siep javaslata értelmében a növekedés fogalma igenis jól körülírható, egyrészt a hagyományból kölcsönzött fogalmaink segítségével: a növekedés az egyed „pozitív egészségét” jelenti, azaz nem csupán a betegségek, a nélkülözés vagy a szenvedés hiányát, hanem az adott létező általános jó állapotához és teljesítményéhez kellő vitalitást. Ez az, amit Arisztotelész az *ergon* és a *telosz* fogalmainak segítségével ír le. Ha a teleologikus magyarázat nem lenne elegendő, az állati és növényi etika terén irányadóak lehetnek a modern fiziológia és magatartástudományok új belátásai, amelyek számos új ismerettel gazdagítják és finomítják a növekedésről, a létezők jólétéről alkotott fogalmunkat.

A paternalizmus veszélyének elkerülése, első látásra úgy tűnik, a humánétika feladata, főként, ha az ember fajtaspecifikus érdekei között tartjuk számon személyes érdekeinek, egyéni kívánságainak érvényesítését is. Az állatok és a növények kapcsán azonban nehezebb fogódzókat találunk. Ulrich Körtner egyenesen azt állítja, hogy egy teológiai alapokon álló felelősségetika az állatokkal és növényekkel szemben csakis paternalista vagy képviseleti jellegű lehet.³²² Mivel Körtner szerint az erkölcsi ítéletalkotásra kizárólag az ember képes, ezért csakis az ember nézőpontjából fogalmazható meg bármilyen nem emberi életformát érintő etika. Az emberek megállapodhatnak arról, hogy az állatokra és a növényekre erkölcsi szabályok vonatkoznak, az állatokkal és a növényekkel magukkal azonban nem juthat egyezésre. Az erkölcs és az etika létrejöttének feltétele az értelem. Körtner szerint hiába mutatnak az újabb viselkedéstani megfigyelések arra, hogy egyes állatoknál az erkölcsös viselkedésre utaló jelek mutatkoznak,³²³ még a magasabb rendű állatok sem rendelkeznek az erkölcsi reflexió képességével – meg kell tehát különböztetni az erkölcsöshöz hasonló viselkedést a valódi erkőlctől. Az ember és a nem emberi élőlények között lévő felelősségetikai viszony mindig aszimmetrikus, kölcsönösségről nem beszélhetünk. Az állatok és a növények nem morális cselekvők (*moral agents*), legfeljebb a morális cselekvés tárgyai (*moral patients*). Bevonásuk az etikai mérlegelésbe azon alapul, hogy az ember és az emberi társadalmak léte és virágzása ezen életformák létezésén és optimális működésén feltételezi. Az emberi létfenntartás óhatatlanul más

³²²³²² KÖRTNER, Ulrich: Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen. In HUBER, Wolfgang – MEIREIS, Torsten – REUTER, Hans-Richard: *Handbuch der Evangelischen Ethik*. C. H. Beck, München, 2015. 585–647.

³²³ Ld. pl. LORENZ, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Methuen, Wien, 1963; WAAL, Frans de: *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht beim Menschen und anderen Tieren*. Carl Hanser, München – Wien, 1997.

életformák elpusztításával jár – etikai kérdéssé tehetjük, hogy okvetlenül szükséges-e állatokat ölni, a gyümölcsök és egyéb növényi részek elfogyasztásával (és egyéb célú hasznosításával) azonban nem hagyhatunk fel, így elpusztításuk tilalmát sem tehetjük etikai követelménnyé.

Körtner felhívja a figyelmet arra az átmeneti zónára is, amelyet természet és ember viszonyának tárgyalásai sokszor nagyvonalúan átugranak: a növénytermesztés és állattenyésztés technológiai beavatkozások által formált területére, a mezőgazdaságra, amelyben zömmel olyan létezőkkel találkozunk, amelyek emberi manipuláció nélkül egyáltalán nem is léteznének (gondoljunk itt a különböző nemesített növényekre vagy egyes kísérleti céllal tenyésztett állatfajokra). Ezt az életformát Helmuth Plessner már 1928-as, a modern antropocentrizmus-kritika egyik meghatározó előfutárának számító művében „természetes mesterségességnek” (*natürliche Künstlichkeit*) nevezte.³²⁴ A természetes mesterségességet a technológiai fejlődés azóta új szintre emelte: amit ’természet’ alatt értünk, az alapvetően egy fogalmi és ismeretelméleti konstrukció, amely a különböző tudományos és kulturális kontextusokban egymástól eltérő magyarázatokat nyer. Körtner szerint a civilizáció és a technika fejlődéstörténete a természetet egyre inkább a maga képére formálta, a természet vélelmezett öncélját az emberi cselekvés céljai váltották fel, természetességről tehát csak ebben a megváltozott, az emberi tevékenységtől elválaszthatatlan értelemben beszélhetünk.

A tanulmány nem tér ki arra, hogy a technika és az emberi érdekek alá vetett természetességnek vajon van-e hatása a növekedés fogalmának értelmezésére. Idézzük fel a kallhoffi definíciót: „A növényi növekedés tiszteletén alapuló etika általános követelménye, hogy a vegetatív természetet befolyásoló emberi beavatkozásokat úgy hajtsuk végre, hogy azok a növekedést ne zavarják, vagy ne nehezítsék.”³²⁵ De vajon létezik-e a növekedésnek egy kívánatos (természetes) alapállapota vagy minden jelenség, amivel szembesülünk, antropogén hatások (zavarás és nehezítés) következménye? Mivel az eredeti (az ember megjelenése előtti) állapotot nem fogjuk tudni rekonstruálni, a növekedés számára megfelelő állapot a mérték kérdése lesz, ráadásul nem egységes módon: egyes esetekben a beavatkozás lehető legnagyobb mértékű kerülése, más esetekben viszont mélyreható emberi változtatások végrehajtása lesz a cél (az első esetben a többé-kevésbé természetes állapotú élőhelyek megtartására gondolhatunk, az utóbbi esetben többek között a fajkihalás megelőzése érdekében tett erőfeszítésekre).

Felmerül a kérdés, vajon egy olyan összetett, individuális, fajok és ökoszisztémák érdekeit is latba vető mérlegelési rendszerben, mint amilyen a Rolston által emlegetett Yellowstone-etika,

³²⁴ PLESSNER, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie.3. Aufl. De Gruyter, Berlin – New York, 1975.

³²⁵ KALLHOFF 2002, 141.

mik a növényi növekedés mint önérdek etikai konzekvenciái? A növekedés az ökoszisztémák rendszerszintű folyamatainak szabályozása alá esik, így bizonyos esetekben kívánatos, más esetekben gátolandó lesz. Rolston és sok más ökológus javaslata, hogy próbáljunk meg a rendszer fejével gondolkodni („a feladat az, hogy világos képet alkossunk az életközösségről, és megtaláljuk a hozzá illő etikát”),³²⁶ és az egyes individuumok és közösségek érdekeit a rendszerérték felől közelítsük meg.

Az etika centrumába az individuum boldogulását helyező humanisztikus etikák és a földi élet megőrzését célul kitűző holisztikus etikák közti ellentmondást valószínűleg nem fogjuk tudni kiküszöbölni a növekedés etikai fogalmának bevezetésével és használatával. Arra azonban még erősen antropomorfizáló jellege ellenére is figyelmessé tehet, hogy megpróbáljunk nézőpontot váltani, és cselekedeteink más létezőkre gyakorolt hatásának tudatában felelősséggel tekintünk az emberi érdekektől eltérő érdekekkel és célokkal rendelkező növényekre.

A növekedés elősegítésének felelősségetikai alapját képezhetik egyrészt az emberi szükségletek kielégítésének szempontjai, másrészt a növények (és egyéb nem emberi létezők) önértékének elismerése. Az emberi szükségletek diktálta felelősség jól illeszkedik a legtöbb kultúrába – nem utolsósorban a keresztény teológiai etikai hagyományba, a növényi létnek önérteket tulajdonítani azonban távolról sem magától értetődő. Ráadásul, még ha el is fogadjuk a növényi önérték létezését, a különböző létformák érdekeinek ütközése szükségessé teszi a különböző létformák közti rangsorolást. A háborítatlan növekedés etikai követelménye itt is ellentmondásokba botlik, mivel kimondatlanul is feltételezi az életformák egyenrangúságát és az erőforrások korlátlan elérhetőségét. Ez a problematika a „szaporodjatok, sokasodjatok” minden előre vonatkoztatott áldásformulájával kapcsolatban is felmerül:³²⁷ milyen etikára van szükség akkor, ha a növekedés korlátaival szembesülünk? Kinek az érdeke érvényesül abban az esetben, ha az élőlények „betöltötték a földet”, és már csak egymás kárára terjeszkedhetnek? A továbbiakban olyan etikai fogalmakat vizsgálunk meg a növényi lét tükrében, amelyek talán több sikerrel alkalmazhatók a környezeti krízisre adott válaszok erkölcsi alapjainak kidolgozásában.

³²⁶ ROLSTON 2005, 104.

³²⁷ A pontosság kedvéért megjegyzendő, hogy a növények nem kapnak külön áldást, és a növekedésüket lehetővé tevő isteni íge is csak közvetetten vonatkozik rájuk („növezzen a föld növényeket”). Az élet általános volumenének növelését célzó szándék azonban ebben az esetben is világos.

Érzékenység

A növényi etika lehetséges alapfogalmai közé soroltuk korábban az érzékenységet. Az érzékenység növényi formája nem azonos az érzőképesseggel (a fájdalom és az öröm érzetének képességével) – meglétére a növényi önérdeket (növekedést, fejlődést, szaporodást) sértő hatásokra adott stresszreakciókból következtethetünk. A korábbiakban részletesen bemutattuk, mai – a jövőben várhatóan tovább bővülő – ismereteink szerint hányféle csatornán és hányféle kifinomult kódrendszerrel és jellel kommunikál a növény szűkebb és tágabb környezetével. A fájdalom- és örömezzet képességének hiányát emberi tudattal legalább olyan nehéz elképzelni, mint a világ jelenségeinek az emberétől jelentősen eltérő feldolgozási (értelmezési) stratégiáját. A hervadó, fonnyadó, beteg növény láttán nem tudunk nem arra gondolni, hogy az adott egyed „rosszul van”, egy fa kivágásakor nem tudunk elvonatkoztatni attól a kényelmetlen érzéstől, hogy a beavatkozás a fának fáj. Pusztuló erdőségek vagy ember okozta tájsebek láttán hasonló érzés fog el bennünket – a jellegzetes metaforahasználat is erről az ösztönös azonosulásról árulkodik. Az azonosulás, a szolidaritás, az együtt szenvedés azonban nem csálthatatlan: a fizikai benyomások által keltett együttérzés sokkal inkább rólunk árulkodik, mintsem szükségét szenvedő társainkról.

Nem kizárt, hogy a nem emberi létezőkre, azokon belül is a növényekre vonatkozó etika kidolgozásakor esetleg arra kell törekedni, hogy a lehető legnagyobb mértékben elvonatkoztassunk saját, jól bevett antropomorf azonosulási stratégiánktól – tulajdonképpen az Arne Naess által javasolt identifikációs stratégiával ellentétes irányban, magunkból kifelé kell nyitnunk, mégpedig érzékeink finomításával, figyelmünk más létezőkre irányuló koncentráálásával és róluk nyert, folyamatosan gyarapodó ismereteink gondos rendszerezésével. Ez az eljárás leginkább egy fordítási művelethez hasonlít: minél járatosabbak vagyunk egy idegen nyelv kultúrájában, annál könnyebben találunk megfelelő kifejezőmódot a sajátunkban. Luce Irigaray így fogalmaz:

„A fa csendben tanít bennünket. Ez felel meg növényi létében rejlő sorsának. A mi emberi sorsunk talán az, hogy megjelenítsük, amit a fa nyelve kimond. Ehhez arra van szükség, hogy odafigyeljünk rá, és kapcsolatban legyünk vele. (...) Saját nyelvünkön kell végiggondolni és megmutatni, hogyan járul hozzá a növényi világ emberi önmegértésünkhöz és az emberi és nem emberi létezőkkel való együttélésünk kiteljesedéséhez.”³²⁸

Irigaray a nyelvet – Heideggerhez hasonlóan – a lét láthatóvá tételének helyszínékként gondolja el, ám nála ez nem pusztán intellektuális művelet: a növényi léttel való kapcsolat felvételének

³²⁸ IRIGARAY, Luce: *What the Vegetal World Says to Us*. In GAGLIANO–RYAN–VIEIRA 2017, 129.

egyik lehetősége például a lélegzés. A tudatos lélegzetvétel szerinte annak végiggondolására indíthat, hogy a növények előállította tiszta levegő ajándék, amiért hálásak lehetünk. Ugyanez érvényes továbbá a növényi lét minden egyéb adományára, mindarra, aminek túlélésünket, jólétünket és szellemi-lelki létfolyamatainkat köszönhetjük.

Michael Marderral közösen jegyzett kötetükben Irigaray arra a megállapításra jut, hogy érzékszerveinket hagyományosan inkább egy olyan elsajátításon alapuló kultúra építésére használjuk, amelytől idegen az élet egyszerű átélése.³²⁹ Érzékszervi adottságainkra nem úgy tekintünk, mint a természettel, az egyéb létezőkkel, a többi emberrel vagy akár az önmagunkkal való kapcsolatfelvétel egy lehetséges módjára. Az információcsere kitüntetett szerepét a szavak játsszák, amelyek a valóságot hivatottak helyettesíteni és a *logosz*-ban egyesülve az érzékelésünk adta lehetőségeket mintegy átugorják. Ha egy fát vagy egy virágot szemlélünk, nem jutunk tovább annál, hogy egy tölgyet vagy egy százszorszépet látunk – nem töprengünk el egyszerűségén és nem találkozunk vele a saját valóságában. Ami hasznosnak látszik belőle, azt beépítjük saját világunkba, de nem kerülünk kapcsolatba a mienktől eltérő életformával, és így nem is részesülünk abból a jóból, ami a találkozásból származhatna. A fa – ahogy minden élő lény – nem csak a mi észleletünk tárgya (mint bármely ember alkotta tárgy), hanem magától meg is mutatkozik, mert önálló élettel rendelkezik. A fa szemlélése energiát ad, mivel az élet folyamatosan újrateremti önmagát, míg az ember által készített tárgyak energiát vonnak el, mivel a mi feladatunk helyük és megjelenésük kijelölése és alakítása.

Kultúránkban az érzékszervi észlelés az emberi ideáknak és terveknek rendelődött alá, amelyek elvágják élő gyökereitől, és megfosztották attól a képességétől, hogy testi és kulturális valónk között hidat teremthessen. Irigaray szerint ha egy rózsára figyelünk, anélkül, hogy egy névvel helyettesítsenénk, pillanatnyi valóságában, a maga konkrét egyszerűségében és érzéki minőségében, akkor a pusztán fizikai figyelem állapotából eljuthatunk a szellemi figyelem állapotába. Egy rózsa szemlélése az összpontosítás olyan fokára juttathat bennünket, amelyre a szavak vagy diskurzusok sosem képesek. Ha időt szánunk arra, hogy mindez megtörténhessen, az energiák koncentrációja ekstázisba fordulhat át.

Irigaray megjegyzi, ilyesmivel nemigen találkozunk a nyugati hagyományban. Ezen a ponton érdemes végiggondolni, hogy vajon a keresztény hagyomány határjelenségei közt számon tartott misztikus tradíció hogyan viszonyul az előbb leírt tapasztaláshoz. A misztika az isteni igazság szavakon és látható valóságon túli tapasztalatához igyekszik eljutni,³³⁰ a földi lét keretein belül,

³²⁹ IRIGARAY–MARDER 2016, 46.

³³⁰ A *μυέω* ige eredeti jelentése a szem, illetve a száj bezárása.

azokat a szenttel való különös egyesülés révén mégis meghaladva. A misztikus közvetlen istentapasztalatra törekszik, ami nem egyszerűen túl van az emberi értelmén, sokkal inkább magában foglalja a valóságról szerzhető tapasztalatok legszélesebb skáláját. Hogy ezek mind érvényre juthassanak, a szónak el kell halkulnia, a látványnak el kell halványulnia. Hangsúlyos különbség azonban a természetre való Irigaray-féle eksztatikus együttlélegzéssel szemben, hogy a misztikus tapasztalat a szenvedést is óhatatlanul magában hordozza: az én elvesztése a másikért fájdalommal jár. Az eksztázis mindig kétarcú: iszonyú és gyönyörű egyszerre ragadja magával a misztikust.

Közvetít-e egy fa valamit az iszonyúról? Nehéz elgondolni. Tárgya lehet az iszonyúnak (kivágása, elpusztítása megjelenítheti az iszonyút), önmaga létében azonban nem hordoz ilyen nyomokat. Talán nem véletlen, hogy a Genézis távolságot jelez a növények és az élőlények között: az állatok az ember társaiként a bűn és a szenvedés alá vannak rekesztve, sorsuk egymástól elválaszthatatlan, míg a növények kívül rekednek a bűn és a büntetés körén. Az özönvíz történetében sem kerülnek említésre a növények – sem mint az isteni harag, sem mint az isteni kegyelem kivetülésének felületei. Az olajág magától, isteni felszólítás vagy közreműködés nélkül kihajt a víz levonultával (a Gen 1,11-hez hasonlóan a föld mintegy magától növeszti). Ha a korábban részletesen tárgyalt bibliai metaforákat tekintjük, a növény az embert érő büntetést elszenvedí (a fát kivághatják, a fű elszáradhat), de az újramezélés, a regenerálódás lehetősége mindig adott: a növény pusztulása átmeneti állapot, elmúlása nem halál, legfeljebb a megújulásra való várakozás. Mivel a bűn fogalmai nem vonatkoztathatók rájuk, az üdvösségben is másképp részesülnek, mint minden más létező: a növények (az élet fájának képében) eleve „falon belül” vannak, az új Jeruzsálem köveihez hasonlóan a hely részei, nem várnak külön ítéletre és bebocsáttatásra.

Marder egy másik érdekes nézőpontot is kiemel a növények teremtéstörténetbeli szerepe kapcsán.³³¹ Irigaray írásával párhuzamos, azonos című cikkében kiemeli, hogy a paradicsomi közvetlenség állapotának elvesztésével az ember menedéket keresett – menedéket a levegővel, a földdel, a nedvességgel szemben. Az édenkertbeli, a növényi léthez még sokkal jobban hasonlító létben az elemeknek való kitettség nem okozott gondot. A bűnbeesés után Ádám és Éva falevelek segítségével takarta el meztelenségét, a fának azzal a részével, amely a legnagyobb felületen érintkezik környezetével. Az első emberpár e gesztusa jelentette az első szűrőt a külvilág és az ember között, az ember és a másik ember között, férfi és nő között. A másik iránti

³³¹ IRIGARAY–MARDER 2016, 155–160.

abszolút nyitottság képessége ezzel a mozdulattal elveszett, a távolság az elemek és az ember között pedig növekedésnek indult.

A növények fizikai közelségében időzve rácsodálkozhatunk erre a nyitottságra, az elemekre való szüntelen odafigyelésre. Marder szerint ha közelebb szeretnénk jutni a bennünk rejtőző növényi figyelemhez, elegendő, ha saját testünk környezetünk felé irányuló tudattalan figyelmére összpontosítunk. Ahogy a növény levelei, úgy bőrünk is érzékeli a nedvesség és a hőmérséklet változásait, a fény eltérő hullámhosszú sugarait és a különféle rezgéseket. A növények azzal, ahogy környezetükben élnek, az általuk folyamatosan figyelt elemek felé irányítják a mi figyelmünket is. Ha ráhangolódunk erre a nem is olyan idegen, mélyen bennünk is lakozó figyelemre, a távlatok egyszerre megnőnek, a pillanatok lelassulnak, és időt nyerünk – időt az élet számára.

Együttélés (társtermtményiség)

A teremtmények együttélését alapvetően meghatározza, hogy „utalnak egymásra és egymásra vannak utalva.”³³² Létezésük elengedhetetlen feltétele és jellemzője, hogy táplálékul szolgálnak egymásnak. (Fontos hangsúlyoznunk, hogy az egyre inkább medikalizálódó, az emberi életműködések, s nem utolsósorban a halált és a fizikai elmúlást szigorúan elkülönített intézmények falai közé száműző modern gondolkodás mesterségesen létrehozott vakfoltjai ellenére nem csupán a növények és az állatok jelentenek számunkra táplálékot, de az emberi testből származó biológiai termékek is szerepet játszanak az élet egészének táplálkozási ciklusaiban.) A technológiai civilizáció emberének egyik legsürgetőbb etikai feladata lenne a kölcsönös egymásrautaltság elméleti és tapasztalati újrafelfedezése, mivel – ahogy Wilfried Härle fogalmaz – az összefüggésrendszer *érzete* elveszett vagy legalábbis szem elől tévesztettük.³³³ Úgy tűnik, az ember kitüntetett léthelyzetének, teológiai értelemben az istenképűségből levezetett uralkodási feladatának kiemelése ennek az érzetnek a szükségszerű elhalványulásával jár együtt, elsősorban azért, mert az erősen redukált kontextusban a felelősség dimenziója is szinte kizárólag az embertársak iránti felelősség etikai konzekvenciáinak kifejtését foglalja magában, az üdvtörténet drámájának kibontakozásában pedig a többi teremtmény az emberhez képest jelentéktelen mellékszereplő. Ez az egyoldalúság azonban sokkal inkább a modern kor jellegetes gondolkodásához kötődő és az ember újkori önreflexiójához kapcsolódó kulturális fejlemény, mintsem biblikus vagy hitbeli alapokból egyenesen eredeztethető következmény.

³³² PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszerezés teológia*. 2. köt. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 96.

³³³ HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*. 4. Aufl. Walter de Gruyter, Berlin, 2012. 449.

A modern emberközpontú perspektíva e sajátos hiányára már korán felfigyeltek a teológusok is. A tizenkilencedik század dán evangélikus teológiájának egyik meghatározó alakja, Hans Lassen Martensen (1808–1884) átfogó etikájában külön fejezetet szentel a személytelen teremtmények iránti szeretetnek.³³⁴ Martensen véleménye szerint ugyan a személytelen teremtményekhez fűződő szeretetünkről nem beszélhetünk ugyanabban az értelemben, mint a személyek iránti szeretetről, mégsem tagadhatjuk, hogy képesek vagyunk szeretettel viseltetni a természet iránt is. Meg kell találnunk az optimális utat a két szélsőséges pólus, a természet aszketikus-pesszimista megvetése, a test és a rossz azonosítása, a természet szépségében démoni kísértéseket látó irányultság, illetve a rajongó-optimista, a természetben rejlő konfliktusokat és hibákat tagadó vagy elleplező látásmód között. A keresztény szemlélet feladata, hogy a romlandóságra és múlandóságra ítélt természetben is felismerje Isten örök hatalmának és istenségének látható nyomait. A dán teológus úgy véli, a természetben és a természettel összhangban folytatott élet meghatározó szerepet játszik esztétikai nevelődésünkben, s ez utóbbi révén etikai fejlődésünkben is, de ennek a szerepnek megvannak a jellegzetes határai: a keresztény ember számára a természet nem helyettesítheti a Lélek helyreállító adományait. A természetet csakis a Lélek segítségével láthatjuk helyes fénytörésben.

A természettel szembeni kötelezettségünk, folytatja Martensen, hogy a Teremtő Akarattal összhangban bánjunk vele. Minden önkényes és önző emberi viselkedés, a természet céltalan szennyezése vagy létezőinek szándékos pusztítása gonosz és elítélendő cselekedet. A természettel humánusan kell eljárunk, olyan módon, amely megfelel az ember valódi méltóságának, azaz az emberi természet méltóságának. A természetet nem tekinthetjük csupán céljaink megvalósítását szolgáló eszköznek, mert minden élet „relatív öncéllal” is rendelkezik.³³⁵ Isten képmásaként pedig nemcsak Isten igazságosságát, hanem – a 145. Zsoltár szavainak értelmében ugyanilyen súllyal – Isten jóságát is közvetítenünk kell. A szerző hangsúlyozza, Isten nem leli tetszését az élők halálában és pusztulásában, de minden létezőt részesít rövid élete során az örömben és a megújulásban, az elmúlás, a szenvedés és az egymásnak okozott gyötrelmek közepette is, míg a világ megszabadul „Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára”. (Róm 18,22)

Noha Martensen a személytelen létezők iránti szeretet lehetőségét csak az ember–állat viszony tükrében vizsgálja tüzetesen (azaz a növényeknek mint személytelen létezőknek nem szentel megkülönböztetett figyelmet), az elsők között vezeti be a teológiai etikai diskurzusba a

³³⁴ MARTENSEN, Hans Lassen: *Christian Ethics*. T&T Clark, Edinburgh, 1899. 276–282.

³³⁵ Az angol fordításban a „relative self-object”, a Martensen által gondozott német fordításban „relativer Selbstzweck” fogalmával találkozhatunk.

'társteremtény' (*Mitgeschöpf, fellow-creature*) fogalmát,³³⁶ amely a huszadik-huszonegyedik század folyamán új, a növényi etika perspektívájából is megfontolandó jelentéstartalmakkal gazdagodik. A társteremtényiség (*Mitgeschöpflichkeit*) kategóriájával, ahogy arra korábban utaltunk, Fritz Blanke svájci egyháztörténész 1959-es cikkében találkozhatunk újra. Családtagokként vagyunk felelősek egymásért, résztvevő gondoskodással és testvéri érzülettel (*brüderliche Gesinnung*) kell nem emberi társaink felé is fordulnunk.³³⁷ Blanke gondolatmenete egyaránt épít a teremtmények közti testvériség Szent Ferenc-i ideáljára, valamint Albert Schweitzer *Ehrfurcht vor dem Leben*-jére, ám iránymutatása sokáig visszhangtalan marad. Csak a huszadik század utolsó évtizedeitől kezdve, a biodiverzitás kimutatható csökkenésének, a nagyipari állattartás kegyetlen körülményeinek, valamint a génmódosítás-génszerkesztés etikai problémáinak fokozatos társadalmi tudatosulásával válik újra használatossá a társteremtényiség fogalma, ettől fogva azonban egyre növekvő súllyal jelentkezik az etikai diskurzusban, a „teremtényi méltóság” korábbiakban tárgyalt fogalmához hasonlóan nemegyszer a teológiai kontextus határait is átlépve.³³⁸

A társteremtényiség kitüntetett helyet kap az elmúlt évtizedek állatvédelemmel kapcsolatos egyházi állásfoglalásaiban,³³⁹ melyek többé-kevésbé egységes kiindulópontja, hogy bibliai és hitvallási hivatkozásaink értelmében az állatokkal társak vagyunk a teremtettség közösségében, mivel egyformán jöttünk létre Isten éltető lehelete által, ill. egymás elválaszthatatlan közelségében adottságunk – konfliktusokkal terhelt földi létünkben és a megbékélt mennyei lét előrevetített képeiben egyaránt. A 2005-ös észak-német egyházi nyilatkozat teológiai okfejtése egyedülállóan széles perspektívából kezdi vizsgálni a teremtett létezők iránti emberi felelősség kérdését, mégpedig az észlelés nézőpontjából. Ahhoz, hogy a teremtettségről egyáltalán gondolkodni tudjunk, állítja a szöveg, először is észlelnünk kell annak sokféleségét és szépségét. Az észlelés és a befogadás olyan folyamatos gyakorlást igénylő művészet, amely minden etikai ítéletalkotást megelőz. A kontemplálás idejének szükségességét eminens módon példázza a hetedik napon megpihenő, az általa létrehozott világot szemlélő Teremtő. Ha

³³⁶ Megjegyzendő, hogy a fogalom a német pietizmus kontextusában már korábban is felbukkan, elsősorban állatvédelmi törekvésekkel kapcsolatban. Ld. pl. JUNG, Martin H. (Hrsg.): *Wider die Tierquälerei: Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2002. Hasonló, jellegzetesen állatvédelmi célzatú szövegekben találkozhatunk a *fellow creature* fogalmával a korabeli angol nyelvű filozófiai etikai irodalomban.

³³⁷ BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortung gegenüber Schöpfung. In *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner*. Zwingli Verlag, Zürich, 1959. 198.

³³⁸ A társteremtény fogalma szerepel a hatályos német és osztrák állatvédelmi törvény szövegében is.

³³⁹ Ld. pl. *Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf*. EKD-Texte 41. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 1991; *Zum verantwortlichen Umgang mit Tieren – Auf dem Weg zu einem Ethos der Mitgeschöpflichkeit. Stellungnahme der Kirchenleitung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Nordelbisches Kirchenamt, Kiel, 2005. *Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht*. EKD-Texte 133. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 2019.

világunkat Isten teremtéseként fogjuk fel, folytatja az állásfoglalás, az egyéb teremtményeket nem saját igényeink tükrében kell látnunk, hanem úgy, ahogyan saját maguktól megmutatkoznak. Ehhez nincs szükség különösebb eszköztárra, csupán éber érzékekre. Mivel azonban emberi látásmódunk szükségképpen egyoldalú és szubjektív, a valóságnak csak bizonyos szeleteit tudatosíthatjuk. Mindez alázatra és szerénységre kell intsen bennünket. A szemlélődés ugyanakkor gazdagítja is az emberi életet: „az életformák végtelen sokfélesége, a különböző formák és színek sokasága, élettelségük, saját élni akarásuk, eltérő időbeliségük – mind túlmutatnak rajtunk. [...] Ezek csodálatra indíthatnak, és egy olyan gazdagságra tesznek érzékennyé, amely a mi közreműködésünk nélkül vesz körül bennünket. Ezt a gazdagságot szeretnénk megőrizni.”³⁴⁰

A társteremtményiség fogalmának egyre intenzívebbé váló etikai használatára reflektál egy 2015-ös német tanulmánykötet.³⁴¹ A *Das Tier als Mitgeschöpf* címen megjelent kiadvány írásainak egy része a társteremtmény metaforikus alkalmazásában rejlő lehetőségeket és veszélyeket térképezi fel. A társteremtmény mint fogalom eredetéből fakadóan nem nélkülözi a világi értelmezést is gazdagítani képes teológiai implikációkat, ugyanakkor szekuláris jogi szövegekörnyezetben ugyanezek a vonatkozások hozzájárulhatnak az egzakt jelentés körvonalazhatóságának számottevő csökkenéséhez.

Az említett tanulmányok ugyan a korábban említett egyházi nyilatkozatokhoz hasonlóan az ember–állat viszony alapján értelmezik a társteremtményiséget, néhány megjegyzésük azonban minden bizonnyal továbbgondolható a növényekkel kapcsolatban is. Daniel Wawrzyniac elemzése az *animal disenbancement*³⁴² jelenségének vizsgálata kapcsán kiterjeszti a társteremtményiség kategóriáját, egyszersemind az erkölcsi viszonyulás szükségességét a tudattal (érzőképességgel) nem rendelkező állatokra is.³⁴³ A szerző megállapítja, hogy az etikák többsége azon állati szükségletek kielégítését teszi az erkölcsös emberi viselkedés mércéjévé, amelyek hiányában az állat szenvedne. (Egy, a rendszeres öntözés hiánya következtében kiszáradt növény esetében általában nem beszélünk erkölcstelenségről, legfeljebb hanyagságról.) A pusztán fizikai szükségletek ezen etikák szerint nem rendelkeznek morális relevanciával. Wawrzyniac szerint azonban általában mégsem vonhatjuk le ebből azt a következtetést, hogy a tudattalan

³⁴⁰ *Zum verantwortlichen Umgang mit Tieren*, 15.

³⁴¹ DÜRNBERGER, Christian (Hg.): *Das Tier als Mitgeschöpf – Herausforderung für eine Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Institut Technik-Technologie-Naturwissenschaften, München, 2015.

³⁴² Egyes haszonállatok olyan genetikai módosítása, amely az állat fájdalomérzetének kiiktatásával igyekszik a nagyipari állattartással kapcsolatos állatvédelmi követelések és etikai megfontolások (hagyományosan patocentrikus) érveinek kiiktatására, ezáltal pedig a nagyipari állattartás legelterjedtebb módszereinek legitimálására.

³⁴³ WAWRZYNIAC, Daniel: *Der Begriff „Mitgeschöpf“ – als Platzhalter für moralische Intuitionen*. In DÜRNBERGER 2015, 14–22.

élőlényekkel bármit megtehetünk, mégpedig azért, mert erkölcsi intuícióink akarva-akaratlanul szembemennek a patocentrista logika következtetésein alapuló etikai kódexek tételeivel. Ugyanakkor, ha érvelés helyett csupán megérzéseinkre hivatkozunk, könnyen szembetalálhatjuk magunkat a szentimentális rajongás vádjával – elkerülhetetlen feladatunk tehát, hogy megfelelő kifejezéseket keressünk a bennünk rejlő erős sejtések meggyőző kifejtésére. A társteremtényiség fogalmának újragondolása e cikk értelmében kiváló lehetőséget kínál erre.

Ahhoz, hogy egy későbbi növényi (vagy teremtményi) etika számára használhatóvá tegyük a társteremtényiség fogalmát, meg kell vizsgálnunk, hogy milyen megszorításokkal/kiterjesztésekkel kell élnünk eddigi használati módjaihoz képest. Nyilvánvaló, hogy ki kell lépünk a társ fogalmának hasonlóságon alapuló értelmezéséből – nem tekinthetünk kizárólag a szenvedés képességének függvényében a társ-létre. A fent idézett tanulmány az első, tétovának tűnő, ám annál fontosabb lépést meg is teszi ebben az irányban: az érzőképességgel nem rendelkező állatokat is bevonja az erkölcsi mérlegelésbe. A Nordelbisches Kirchenamt 2005-ös nyilatkozatának hasonlóképpen hivatkozott bevezetője (annak ellenére, hogy a szövegtörzs kizárólag állatjóléti kérdésekre koncentrált) szintén nehézség nélkül vonatkoztatható a teremtett lények összességére. A teremtmények közti viszony társteremtényi meghatározása alternatívát jelenthet az eltérő és önkényesen rangsorolt képességekre alapozott hierarchikus szemlélettel szemben. A társak nem egymás alá- vagy fölrendeltjei, hanem eltérő, de egyenrangú szereplők a rendszer egészében. Az ember sajátos feladata, hogy felismerje és mind jobban megismerje az őt körülvevő sokféleséget, kreatív tevékenysége pedig ennek építésére és fenntartására irányuljon (annak oda nem figyelésen alapuló ellehetetlenítése vagy szándékos pusztítása helyett). Ahogy a kortárs természettudományos vizsgálatok bizonyítják, a növények az embernél sokkal kiterjedtebb körben ápolnak kölcsönös információcserére és megosztásra épülő „társas” viszonyokat (s ez nem csupán egyes fajok szűkebb csoportjai között jellemző, de a nem növényi létezők eltérő országai felé is van ilyen típusú átjárás). A növényi etika tehát az alteritás elismerésén és tiszteletben tartásán alapuló etika, amelyben szükségképpen helye van a nemtudással, az ismeretek aktuális hiányával (vagy éppen soha meg nem szerethetőségével) számoló felelősségértelmezésnek is.

Megosztás (koinónia)

A társteremtényiség fogalma nem az egyetlen bejáratott fogalom, amely új kontextusba ágyazva gazdagíthatja a növényi lét kérdéseire is rezonáló teológiai etika eszköztárát. Az értekezés első részében utaltunk rá, hogy a növények komplex módon, egyfajta „eredeti társaságban” élnek együtt az őket körülvevő világgal, ill. hogy a növényi együttélés alapegysége az *assemblage*, azaz nem az individuum vagy a diád.³⁴⁴ Az *assemblage* jó működésének alapelve a feltételhez nem kötött megosztás – nem a tulajdonlás. A *koinónia* újszövetségi fogalma sok tekintetben emlékeztet a társaság e növényi típusára. A koinónián alapuló közösség tagjait nem a társadalmi hovatartozás (rendszerintani kategória) és a közös érdek tereli egybe, hanem a kizárólag egymás közösségében, a kölcsönös részesedésben megélhető közös jó. Az együttélés elemi feltétele a megosztás és a gyakorlati életközösség.

A sajátosan páli kifejezés egy új, addig nem látott és nem legitimált közösségtípust ír le, amely krisztocentrikus irányultságánál fogva egyértelműen leválik a korabeli *societas*-felfogásról, valamint a zsidó közösségértelmezésről is, amennyiben a vallási közösséget (Krisztus egyházát) a *κοινός* melléknév másodlagos jelentése révén közönséges, mindenki számára hozzáférhető, mózesi értelemben nem tiszta társulásként is jellemzi.³⁴⁵

Bonhoeffer koinónia-értelmezésében keresztény közösség alapja és mintája a Szentháromság eredeti közössége.³⁴⁶ Ebben a közösségben egymás testének tagjaivá válunk, és a krisztusi példának megfelelni igyekeztünk egymás terheit, szenvedéseit és bűneit hordozzuk, Krisztusként létező gyülekezetként. Az egymásért való élet három tényezőben valósulhat meg. Egyrészt az önmegtagadásban, azaz a másik cselekvő szolgálatában, másrészt a közbenjáró imádságban, haramadrészt pedig az Isten nevében gyakorolt kölcsönös megbocsátásban. Egy lehetséges teremtményi etika szemszögéből az önmegtagadás jelentheti az ember önmagához, saját személyiségéhez való görcsös ragaszkodásának tudatos csökkentését, az én-központúság reflektált gyengítését, a lehetőségekhez mért leépítését. A közbenjáró imádságot értelmezhetjük olyan gyakorlatként, amely alapvető eszköze a teremtmények és a Teremtő közti kapcsolat fenntartásának és elmélyítésének. Ez részben jelenthet egy sajátosan az ember képességeire szabott mediációs feladatot is, részben pedig szolgálhatja a másik felé forduló figyelem kiteljesedését is. Mivel a kölcsönös megbocsátás feltételezi a korábban elkövetett bűnt, meg kell

³⁴⁴ Ld. HOULE 2011, 111.

³⁴⁵ A szótó és származékai részletes etimológiai kifejtését ld. BÜTÖSI János: *A koinónia mint az evangélizáció emberi feltétele* c. cikkében. http://adatbank.transindex.ro/html/alcim_pdf6403.pdf (Megtekintés: 2020. nov.)

³⁴⁶ BONHOEFFER, Dietrich: *Szentek közössége*. Ford. Boross Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1997. 91.

próbalnunk tisztázni, hogyan viszonyulnak a teremtett világ nem emberi létezői a bűn fogalmához.

Ahogy Härle dogmatika-kötete fogalmaz, az evangélium gyógyító és szabadító üzenete a világnak azt a reményvesztett és elveszett helyzetét feltételezi, amelyet a Biblia a bűn (esetenként az adósság) kifejezésével ír le.³⁴⁷ Noha Härle – Tillichhez hasonlóan – legalábbis problematikusnak látja a bűn fogalmának használatát a huszadik század második felének teológiai diskurzusában, mégsem látja jó megoldásnak, hogy egyszerűen egy másik fogalommal (pl. az elidegenedéssel) helyettesítsük.³⁴⁸ A teológia feladata a körültekintő interpretáció, a bűnfogalom alapjelentéseinek részletes kibontása – Härle értelmezésében a bűn nem akaratlagos ellenszegülés Istennel és az ő akaratával szemben, sokkal inkább az emberi élet Isten által rendelt céljának elhibázása. Mivel az ember létének Isten által rendelt célja a szeretet, a bűn a szeretet elmulasztása. Nem lázadás, engedetlenség vagy Isten tagadása, hanem elveszettség, kudarc, sikertelenség. A *Theologische Realenzyklopädie* szócikkének Härle által idézett meghatározása szerint a bűn „teológiai fogalom, amely az ember Istenhez fűződő megromlott viszonyát jelenti, és amely az önmagához és a világhoz fűződő viszonyának megromlásával jár együtt”.³⁴⁹ A nem emberi teremtmények összességére tekintettel levő etika egyik lényeges kiindulópontja lehet, hogy az ember bűnös volta (ill. aktuálisan elkövetett bűnei) hatással vannak környezetére: a helytelen létünkől és viselkedésünkől fakadó szeretetdeficit az együtt élők minden tagját érinti.

Ahhoz, hogy teremtményi etikáról beszélhessünk, fel kell tételeznünk, hogy a Krisztusban élők közössége lehet több, lehet tágabb ölelésű, mint az emberek közössége. A koinónia ’közös részesedés’ jelentésének egyik sajátos és kihagyhatatlan eleme az ételből (egszersmind a megszentelt ételből, az úrvacsorából) való közös részesedés. Bolyki János Jézus asztalközösségeinek teremtésvédelmi vonatkozásairól töprengve megjegyzi, ezeknek az étekezéseknek legfontosabb jellegzetessége az integráló funkció: az étel megosztása méltatlanként számon tartott elemeket is részesített a bűnbocsánatban és beemelt a testvéri közösségbe. Az asztalközösség a résztvevők „egzisztenciális-etikai transzformációjához” vezetett, melynek spektruma a közösséggé formálódástól a teljes megtérésig terjedt.³⁵⁰ A ’κοινωνία ἐν Χριστῷ’ azonban nemcsak az ételből részesedők aktuális közösségét jelenti, hanem az új teremtés létformája is megmutatkozik benne (2Kor 5,17).

³⁴⁷ HÄRLE 2012, 468.

³⁴⁸ Uo. 476–477.; Tillich erre vonatkozó okfejtését ld. TILlich 1996, 272–273.

³⁴⁹ Ch. Axt-Piscalar: Art. „Sünde VII. Reformation und Neuzeit”. In *TRE* Bd. 32., 428. Idézi HÄRLE 2012, 477.

³⁵⁰ BOLYKI János: „Teremtésvédelem”. *Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999, 121.

Az egymással osztozó és egymást tápláló teremtményi asztalközösség legelső képe a teremtés hatodik napjának lezáró tablója: a teremtmények az isteni felszólítást követve a táplálkozás szinte mindennél bensőségebb viszonyába kerülnek egymással, és Isten elégedett tekintetétől kísérve szolgálják egymást békességben. A messiási lakoma ó- és újszövetségi képeiben is felfedezhetjük a békés együtt étkezés, az ételben, egyszersmind a szeretetben való osztozás motívumait. Az Újszövetségben a megosztás közösségteremtő, személyválogatás nélkül integráló hatalmát a mind a négy evangélista által lejegyzett Ötezer ember megvendégelése, ill. a Máténál és Márknál is olvasható dublettje, a Négyezer ember megvendégelése történet ábrázolja talán a legplasztikusabban. Nincs más olyan Jézus-történet, amely hatszor (pontosabban négyszer és még kétszer) ugyanazzal a címmel szerepelne az Újszövetségben,³⁵¹ és ahol az egyes lejegyzések közti eltérések sem igazán jelentősek, csupán árnyalják az alapvető mondanivalót. Az étel csodás előteremtése és megosztás általi megszorítása messiási jel: egyrészt felidézi a pusztai vándorlás tápláló-gondviselő Istenének manna-csodáját, másrészt (a hálaladás, megtörés és elosztás szimbolikus aktsaival) előrevetíti az utolsó vacsora, ill. az utolsó vacsora cselekménysorrendjét liturgiává emelő úrvacsorai szertartás eseménysorát. Az elbeszélésekben meglepően sok egyezést találunk, a történetelemek és az elemek sorrendjének vonatkozásában is. Jézus először megpróbál elszakadni a tömegetől, de a sokaság követi arra az elhagyatott helyre (lakatlan hely, hegy), ahová visszavonulna. A tanítványok szeretnék, ha Jézus elengedé az egyre éhesebb tömeget, de Jézus a tanítványokat szólítja fel az élelemzési feladat megoldására, akik össze is számolják, miből gazdálkodhatnak. Az ötezer ember megvendégeléséről szóló négy szövegváltozatban minden esetben öt kenyérük és két haluk van, ez adja ki a teljesség szimbolikus számát, a hetet. (A négyezrek megvendégelése mindkét változatában hét kenyérről és kevés halról olvasunk.) Jézus leülteti a tömeget, hálát ad, megtöri a kenyeret és szétosztja. Az étkezés után tizenkét kosár (a négyezreknél hét-hét kosár) maradékot gyűjtenek össze.

Néhány motívum nem szerepel minden egyes változatban, de többségükben közös. Ide sorolható, hogy a csodálatos kenyérszorításra többnyire közvetlenül gyógyítások (esetleg a sokaság tanítása) után kerül sor, hogy Jézus maga szánalommal fordul az éhezőköz, hogy a tanítványok reménytelenül számolgatni kezdik, vajon mennyi pénzből lakathatják jól a sokaságot, hogy a zöld fűre leültetett résztvevőket ötvenes (ötvenes-százaz) csoportokba (asztalközösségekbe) rendezi Jézus, ill. hogy az ötezres/négyezres szám csak a jelen levő férfiak száma, az asszonyokkal és gyermekekkel együtt feltehetően ötezernél is sokkal több ember lehetett tanúja e csodálatos sokszorzódásnak. Szokatlan módon igen kevés az olyan elem, amely

³⁵¹ Ötezer ember megvendégelése: Mt 14, 13–21; Mk 6, 34–44; Lk 9, 10–17; Jn 6, 1–15; Négyezer ember megvendégelése: Mt 15, 29 – 39; Mk 8,1–10.

csak egy szövegváltozatban fordul elő. A szinoptikusok leírásai szinte pontról pontra egyeznek, egyedül Márk írja le a tömeget pásztor nélkül tévelygő juhokként. János evangéliumának sajátos perspektívája néhány eltérésben természetesen érvényesül: nála név szerint említett szereplő két tanítvány (Fülöp és András), az elosztásra váró élelmiszer gazdája nem a tanítványi kör, hanem egy gyerek, az étel kiosztását pedig nem a tanítványok, hanem maga Jézus végzi.

A csodatétel hagyományos magyarázatai Jézus az anyagi világ törvényszerűségeire rácafoló hatalmának megnyilvánulását hangsúlyozzák előszeretettel, a szükség szorításából való csodálatos megszabadulást, a kenyérszaporítás története azonban ennél sokkal gazdagabb értelmezési lehetőségeket rejt magában a(z együtt étkező) közösségek optimális viselkedésére vonatkozóan is. Jézus a szinte semmiből nem egyszerűen bőséget varázsol, hanem a rendteremtés eszközével olyan közösségi tartalékokat szabadít fel, tesz mindenki számára hozzáférhetővé, amelyek addig láthatatlanok voltak – még a tanítványok számára is. Fontos, hogy ennek a spontán létrejövő asztalközösségnek semmiféle hovatartozás nem felétele: résztvevői között vannak betegek, tanítást szomjazók, ismerősök és ismeretlenek, tehetősebbek és szegények, férfiak, nők, gyerekek. Talán nem mellékes az a körülmény sem, hogy odakinn, a civilizációtól távol, egy lakatlan helyen, Isten szabad ege alatt, a fűvön kerül sor erre az alkalomra. (A mediterrán tájban zöldellő fű szintén a helyzet különlegességére utaló elem.) Jézus a tömegeből egymással összekapcsolódó asztalközösségek hálózatát alkotja meg azáltal, hogy kisebb (ha tetszik háznépnyi, oikoszny) csoportokba ülteti le őket. A valódi csoda nem a természet törvényeinek átlépése, nem a létező rend felfüggesztése, hanem az emberi természetben rejlő rendetlenség iránti hajlam átkódolása. Az ötezrek megvendégelésének történetében mindez abban a jézusi gesztusban ölt testet, ahogy a megoldhatatlannak tűnő helyzet egy csapásra rendeződik: a megfelelő lépték alkalmassá teszi a csoportokat az egymás közti megosztásra – az élelem és a szeretet megosztására egyaránt. Ez a nem emberi életközösségeket is fenntartó hálózatos, kisközösségi megosztási modell radikális alternatívát kínál a sokakat nélkülözni kényszerítő, tulajdonlason és a társadalmi különbségek fenntartásán alapuló, minden más csoportot legyőzendő vetélytársként vagy kihasználható erőforrásként kezelő életvitellel szemben.

Szeretet (Agapé, az idegen szeretete, Isten szeretet-lényege)

A világi növényi etikákkal kapcsolatban feltettük a kérdést: vajon kifejeződhet-e a szeretet a nem emberi létezők irányába, illetve a nem emberi létezők irányából az ember felé is? Érezhetjük-e, megtapasztalhatjuk-e a növények vagy más nem emberi létezők szeretetét? Ez utóbbi kérdést illetően szóltunk már egy lehetséges válaszról: Marder meglátása szerint a növények állandó törekvése a szeretet szentimentalitásmentes megvalósulásának, környezeti kitettsége pedig a gyengédség sajátosan növényi módozatának tekintendő. Teológiai párhuzamokat keresve eljuthatunk az Ószövetség egyes növényeinek sajátosan antropomorf ábrázolásaiig, amelyek a növényben is meglévő tulajdonságként tekintenek a szeretetre való képességre, legtöbbször az együttérzés (az örömben és a gyászban való osztozás) és a segítőkészség megnyilvánulásaiban.³⁵² Ezeket az alakzatokat – ahogy erre a bibliai növények szimbolikus használatának vizsgálata során már utaltunk – a növényi létforma iránt kevés érzékenységet mutató értelmezési hagyomány keretein belül hajlamosak vagyunk egyszerű metaforákként kezelni, ahol a megjelenített tulajdonságot vagy cselekedetet legfeljebb sajátosan színezi az aktuális jelentéshordozó, pedig egyáltalán nem véletlen és nem érdektelen, hogy pont a növények (és például nem a kövek vagy az állatok) a hordozói ezeknek a cselekvésformáknak. A növények ember felé fordulása és segítőkész odaadása egyrészt nagyon is *természetes*: az isteni gondoskodás eszközei és közvetítői ők, másrészt a megszokottól (természetestől) teljesen *eltérő*: az odafordulás és az önzetlen odaadás nyelven és beszédaktusokon túli gesztusokban valósul meg. A bibliai alakzatok azt sugallják, ha nem is tudunk róla szabatosan beszámolni, van tapasztalatunk, de legalábbis sejtésünk a növények irántunk való, szerető jóindulatáról.

Kevesek ellenkeznének hevesen, ha az állítanánk, az ember is képes szeretettel fordulni a növények felé. Az egyszerű hobbikertész is óvja, ápolja, gondozza az őt szűkebb és tágabb környezetében körülvevő növényeket, vonzódik irántuk, kíváncsi rájuk, szeretne velük kapcsolatba kerülni, bizonyos esetekben pedig egyenesen azonosulni. Hogy a nem emberi létezők közül nemcsak az állat, hanem a növény is szerethető lény, teológiai kontextusban nem nevezhető szokványos megállapításnak, noha Buber költői leírása a fával való találkozásról már a huszadik század első felében megnyitja ezt a távlatot. Az „Én-Te alapszó” mint a viszonyba kerülés lehetősége ugyanúgy vonatkozik a természeti létezőkkel való kapcsolatunkra, mint az emberek közöttire vagy a szellemi létezőkkel létesített viszonyunkra. Buber szerint a természettel való kapcsolatunk „homályban lüktet” és a nyelv előttiség jellemzi. A nyelvben testet öltő „Te” kölcsönössége, adható és befogadható volta szükségszerűen akadályba ütközik,

³⁵² Az együtt gyászolásra példa lehet: Jóel 1,12; Ám 1,2, az együtt örvendezésre Ézs 14,7–8. A növényi segítségnyújtás jellegzetes példája Jón 4,6.

a kölcsönösség mégis felfogható, megérezhető a teremtmények „rebbenéseiből”.³⁵³ A két független szereplőt igénylő viszony valósággá válik, Buber szavaival: „A fa nem benyomás, nem képzeletem játéka, nem kedélyem valamelyik állapota – szemben velem éli világát, és dolga van velem, miként nekem is vele, csak másképpen.”³⁵⁴ Fontos körülmény ugyanakkor, hogy a szemlélő szubjektum és a szemlélt objektum közti kapcsolat önmagában nem, csak „egyszerre akarat és kegyelem által” tud kölcsönösségen alapuló Én-Te viszonyra lényegülni, létrejöttéhez az emberi és isteni mediáció mozzanata elengedhetetlenül szükséges.

Az Én-Te viszony buberi leírásának keveset tárgyalt természeti vonatkozásaira hívja fel a figyelmet Paul Santmire.³⁵⁵ Kiindulópontja, hogy a teológiai használatban az ember és a természet viszonya az esetek döntő többségében Én-Az viszonyként értelmeződik. Az ökológiai és kozmikus adottságokkal való kapcsolat megragadására Santmire egy harmadik típus bevezetését szorgalmazza: a személyek és a természeti létezők közti sokrétű viszonyrendszer leírására az „Én-Ens” viszony szolgálhat. Az Ens sokkal inkább jelenlét, semmint egyszerű tárgy. Az Én-Az viszonyal ellentétben az Én-Ens viszony nem csupán a szubjektum és az objektum egymás mellettsége, hanem egy olyan bensőséges közösség, amelyben a szubjektív pólus szorosan kapcsolódik az objektív pólushoz. Ezek a pólusok egymástól elszakítva az Én-Az viszonyba hullanak vissza. Az Ens olyan adott valami, ami nem illeszkedik a világ utilitarista leírásába. Az Ens titokzatos aktivitással és spontaneitással rendelkezik; nem tudjuk megjósolni biztosan, hogyan fog viselkedni egy következő időpillanatban. Megkerülhetetlen tulajdonsága továbbá a szépség, amely a benne rejlő sokféleség és egység harmóniájából fakad. Nem tekinthetünk rá csodálat nélkül, a csodálat viszont azt jelenti, teljes figyelmünkkel, teljes nyitottságunkkal felé fordulunk. A csodálat eleve feltételezi az alázatra és a visszahúzódásra való készséget, azt, hogy teret engedünk a másik létezésének és kibontakozásának. A csodálat együtt jár az önzetlen hálaérzettel – az Ens ugyanis nem birtokolható, egyedül a Teremtőhöz tartozik. Az Ens-szel való találkozásban a végtelen iránti nyitottság ragad magával, ezen alapul az Ens adott volta, spontaneitása és szépsége.

Ez a viszonyulás, amely nem azonosítható sem a nem emberi teremtett lényeket instrumentalizáló, kizárólag erőforrásnak tekintő Én-Az viszonyal, sem az interperszonális viszonyok számára fenntartott Én-Te viszonyal, új, az antropocentrizmus kizárólagosságát feleslegessé tevő, ökológiai-kozmikus alapokra helyezheti az ember és nem emberi létezők közti kölcsönösséget és együttműködést. De vajon lehet-e köze ennek a saját jogán létrejövő

³⁵³ BUBER 1999, 9–11.

³⁵⁴ Uo. 11.

³⁵⁵ SANTMIRE, Paul: *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*. Minneapolis, Fortress Press, 2000. 68–73.

kapcsolatnak ahhoz, amit teológiai értelemben szeretetnek, szeretetkapcsolatnak nevezünk? Aquinói világos és egyértelmű választ ad a *Summa Theologiae* első részében:

„[...] csakis értelmes lényekkel lehetünk barátságban, akikben van viszonzszeretet, akikkel életközösségünk lehet, és akik szerencsések vagy szerencsétlenek, boldogok vagy boldogtalanok lehetnek, miként sajátosan csakis irántuk van jóakarás is. Az értelem nélküli teremtmények pedig nem jutnak el Isten szeretetéig és nem lehet részük abban az értelmi és boldog életben, amellyel Isten él. Így tehát Isten az értelem nélküli teremtményeket sajátos értelemben nem baráti szeretettel [*amor amicitiae*], hanem – mintegy – kívánságszeretettel [*amor concupiscentiae*] szereti, amennyiben az értelmes teremtményekhez és önmagához rendeli azokat, nem mintha igénye lenne rájuk, hanem a saját jósága miatt és a mi hasznunkra.”³⁵⁶

A nem emberi létezőket a rendszeres teológusok többsége még a huszadik század folyamán is a szeretet legbelső, a szentháromságos Istenre, az Isten-ember viszonyra, illetve az ember és ember közt megvalósuló szeretetre korlátozó körén kívül látja. Tillich szerint az *agapé* azért képes egyesíteni a szeretőt a szeretettel, „mert mindkettő a teljesség isteni képmását hordozza magán.”³⁵⁷ Noha az *agapé* egyetemes és nincs kizárva belőle senki, csak olyanok között jöhet létre, akik között konkrét kapcsolat tud létesülni. (Tillich utalása értelmében a „felebarátság” szolgáltatja ennek kereteit.) Mivel ma használt szeretetfogalmunk meglehetősen általános és nem ad módot a szeretet különböző típusainak egyértelmű megkülönböztetésére, a keresztény szimbolika előszeretettel használja az antik görög/latin fogalombokor egyes elemeit, mikor tipizál. A kölcsönösséget nem feltételező vonzódást kifejező fogalom a *libido*, amely – Tillich szavaival – „a szükségben levő mozgása afelé, ami betölti szükségét”.³⁵⁸ Jelentésében hasonló, ám a (nem tökéletes) kölcsönösség mozzanatát is magában foglaló, a libidónál magasabb minőséget képviselő fogalom az *erosz*. Härle szerint ez az érzelmi megragadottságban gyökerezik, a szeretőt szeretnivalóságában (vagy valamilyen egyéb tulajdonsága révén) magához vonzza a szeretett. Az *erosz* az ember kétarcú testi-lelki adottsága, szabad élevezettel ajándékoz meg, de könnyen fordul pusztító szenvedélyességbe. Meg kell tanulnunk megzabolázni, az étellel szembeforduló, az életet romboló erejét életigenlő erővé változtani.³⁵⁹ Tillich definíciója értelmében az *erosz* „a kisebb erejű mozgása afelé, ami erősebb és többjelentésű”.³⁶⁰ Az egyenrangúak egymás felé irányuló mozgása a *filia*, a felebarátok egymás iránti szeretete. A felek egyenrangúsága ellenére azonban – a libidóhoz és az *erosz*hoz hasonlóan – a filia is ki van

³⁵⁶ AQUINÓI Szent Tamás: *A teológia foglalatja. Első rész*, 2. Ford. Tudós-Takács János. Telosz Kiadó, Budapest, 1995. 247.

³⁵⁷ TILlich 1999, 228.

³⁵⁸ Uo. 227.

³⁵⁹ HÄRLE 2012, 243–244.

³⁶⁰ TILlich 1999, 227.

szolgáltatva az aktuális körülményeknek – „összes formája változó és részleges esetlegességektől függ.”³⁶¹

Lényegileg különbözik e három szeretettípustól az *agapé*, amely a szerető vágyakozásnak nem evilági, hanem a „végső meghatározottság” felé irányuló típusa. Az *agapé* sosem két teremtett létező egymás iránti vágyódásából kifejlődő, kizárólagos kapcsolata, alapját mindig az isteni szeretetből eredő közösség adja. Härle megközelítésében az *agapé* az odafordulás egy jellegzetes formája, mégpedig a tekintetek testi értelemben vett egymás felé fordítása, szembenállás, amelyben a nézés és nézve levés egyszerre valósul meg.³⁶² A szeretet mint *agapé* a szimbiotikus egygyé olvadástól abban különbözik – mondja Härle –, hogy óvja és sértetlenül megőrzi a szeretett szembenálló egyszerűségét, másságát és titkát. Az odafordulás sosem valamilyen önös érdeket szolgál, csakis a másik kedvéért történik meg, a szerető nem saját boldogulását, hanem csakis a másik javát szolgálja általa.

Härle értelmezésében az erősz és a hozzá evilági jellegüknél fogva hasonló fogalmak megkülönböztetendők tehát az *agapétól*, ugyanakkor nem tekinthetünk rájuk egymás gyökeres ellentéteiként, mivel ezzel utat nyithatnánk instrumentális használatuk előtt: az erősz a saját boldogság előmozdításának pusztá eszközévé, az *agapé* pedig élvezet nélküli jótékonyossággá, az egyéni erkölcsösség fásult gyakorlásává silányulna, s egyik esetben sem beszélhetnénk szeretetről. Az Újszövetség szövegében az erősz kifejezésével ugyan nem találkozunk, de Härle szerint tévedés lenne az *agapét* kizárólag Isten szeretet-lényegéből, ill. az erőszsal való szembeállításból levezetni. A bibliai *agapé* ugyanis szívből jön és a szenvedélyes izzás sem idegen tőle – azaz erotikus elemeket is magában foglal. Mivel az ember Isten iránti szeretetében az alacsonyabb igyekszik felemelkedni a magasabbhoz, Tillich – az Isten emberi iránti, ill. az ember és ember közti szeretetével ellentétben – ezt is az erősz kategóriájába sorolja, így az erősz és az *agapé* szétválasztása nem lehetséges.³⁶³ Az erősz és a hozzá hasonló szeretetformák legjobb értelmükben az *agapé* alatt egyesülve, az *agapétól* átjárva válnak részévé az átfogó szeretetfogalomnak.

Mivel erotikus vagy filia-jellegű kapcsolatról az emberi és nem emberi létezők alapvető különbözősége miatt nehezen beszélhetünk, kézenfekvőnek tűnik, hogy az irántuk való

³⁶¹ Uo.

³⁶² HÄRLE 2012, 242–243.

³⁶³ Tillich az *agapé* és az erősz szoros kapcsolatára vonatkozó megállapítása nem jelenthet különösebb meglepetést a lutheránus olvasónak. Luther a szeretet kettős parancsa kapcsán egy prédikációjában így fogalmaz: „Ha valaki kérdezi: mi is a szeretet e nagy parancsolata, a válaszom: nagy kedvemre van, hogy engedelmesen és örömmel cselekedjem, ami Istennek kedves. Akit szeretek, annak szívesen osztozom erkölcsös és szorgalmas életében, és legnagyobb örömöm, ha mások sok jót mondanak róla.” [Saját ford.] WA 20, 510,33 – 511,14. Idézi HÄRLE 2010, 245.

lehetséges vonzódásunkat a libido fogalmával próbáljuk leírni. Ebben az esetben nem kellene a felek közti teljes vagy részleges kölcsönösséggel számolnunk, és nem is kellene vágyódásunk célját mint magasabb erőt saját létformánk fölé pozicionálni. A libido jelentésköre azonban azt implikálja, hogy a vágyódó a vágyott féltől akar valamit – ez pedig legfeljebb az érett gyümölcs utáni éhező vágyakozást jelenítheti meg, a nem emberi létezők javának őszinte és viszonzásra igényt nem formáló akarását aligha. A kialakításra váró teremtményi/növényi etika egy olyan szeretetfogalom körvonalazásának lehetőségéből indul ki, amelynek emberi alapja az ismeretlen, nyelvben meg nem ragadható „arc” felé való odafordulás, a teremtmények közötti mélyebb kapcsolat kialakítását megelőlegző, a másik teremtett voltából fakadó sebezhetőségében közösséget kereső emberi szándék.

A másság iránt is nyitott és adni képes szeretet nem magától értetődő, de az emberben mégis mélyen gyökerező hajlandóság. Ezt a bennünk rejlő lehetőséget teszik nyilvánvalóvá az idegen, a vendég, sőt az ellenség szeretetének bibliai parancsai. Míg a felebaráti szeretet az ember közvetlen körére, rokonaira, barátaira, bizalmasaira, háza népére, szomszédjára, az azonos nyelvet beszélők, az azonos hitet vallók közösségére vonatkozik, a Tóra az idegen (jövevény) szeretetét is előírja (Lev 19,33–34; Deut 10,18). „Mert jövevények voltatok Egyiptomban” – mondja az Írás – a hasonlóság látható jeleinek hiányában a valaha elszenvedett kiszolgáltatottság emlékezete elegendő alapot szolgáltat ahhoz, hogy létrejöhessen a szeretet. A teremtmények különböző fajtáinak sebezhetősége és egymásnak való kiszolgáltatottsága megteremtheti azt a hasonlóságon és emberi nyelven túli közösséget, amelyben az elkülönült létformák közti kapcsolat „konkrétta” válhat.

A teremtményi szeretet megnyilvánulási formáinak, az ezekhez kapcsolt fogalmaknak, illetve azok egymáshoz való viszonyának átgondolásakor nem feledkezhetünk meg a fogalmi meghatározás korlátairól Isten szeretet-lényegére vonatkozóan. Hårle rámutat, a hétköznapi használat során hajlamosak vagyunk a szeretetet egyoldalúan, szolgálatkészségként, barátságossággként vagy egyszerűen kedvességként érteni, pedig a szeretethez ugyanúgy hozzá tartozhat az ellenállóképesség, a szenvedés és a fájdalom előidézése, valamint az ítélet. A szeretethez kapcsolt különböző fogalmak továbbá sosem azonosak Isten szeretet-lényegével, de még csak nem is a legalkalmasabb eszközök e tartalom közvetítésére. Hårle szerint szó és zene összekapcsolódása, illetve az irodalmi, képi és dramatikus megjelenítések sokszor sokkal jobban közelítenek ehhez a lényeghez, mint az elvont fogalmak.³⁶⁴

³⁶⁴ A fogalmak természetesen nem feleslegesek, óhatatlanul szükségünk van rájuk a művészi megjelenítésekben rejlő félreértések és ferdtések felszínre hozatalához és tisztázó elemzéséhez. Ld. HÅRLE 2012, 251.

Noha Bonhoeffer *Etikája* műfaját tekintve teológiai értekezés, ihletett költői kifejezőmódja közelebb van a művészi közvetítéshez, mint a tisztán fogalmi érveléshez. Ez jellemzi az *Etika* szeretet-értelmezését is, azt a radikálisan krisztocentrikus megközelítést, amelynek tükrében a különböző fogalmak által képviselt jelentésárnyalatok nem a megkülönböztetés és az elválasztás során létrejövő kategóriákként, hanem egy téma eltérő, ám egymással egyenrangú variációiként nyerhetnek új értelmet.³⁶⁵ Bonhoeffer szerint a szeretet lényege nem az emberséges magatartás, a lelkület, az elköteleződés, az áldozat, a közösséghez való ragaszkodás, az érzelem, a testvériség, a szolgálat vagy a cselekedet – mindezek szeretet nélkül is gyakorolhatók. A szeretet nem azonos a személyes kapcsolattal, amely a személytelen rend törvényével szemben áll: a szeretet nem áll magasabb rendű ethoszként az igazság (mint személytelen viszonyulás) alacsonyabb rendű ethosa fölött. A szeretet nem törli el és nem írja felül az igazságosságot – ahogy Bonhoeffer fogalmaz –, „[a]z olyan szeretet, amely csupán a személyes emberi kapcsolatok körét fogja át, ám kapitulál a tények rendje előtt, sohasem az Újszövetség értelmében vett szeretet.”³⁶⁶

Az emberi magatartásformák sosem lehetnek a szeretet tökéletes megnyilvánulásai, mivel nem oldozhatják el magukat a meghasonlottság alapvető emberi meghatározottságától. Bonhoeffer leszögezi, ha nem is vagyunk képesek megérteni, ha gyakran és szívesen félre is értjük, a Biblia egyértelműen szól arról, mi valójában a szeretet. Ahogy 1Jn 4,16-ban olvashatjuk, „Isten szeretet” – nem valamilyen emberi vagy akár isteni magatartás, hanem Isten maga. A szeretet feltételezi az istenismeretet, azaz csak Isten önkinyilatkoztatása révén juthatunk el a szeretetig. Bonhoeffer világossá teszi, a természet szemlélése felől, a természet keretei között megtapasztalt szeretet felől nem következtethetünk Istenre, csakis Isten mindent megelőző kijelentése révén ismerhetjük meg a szeretetet. Isten önkinyilatkoztatásában, Jézus Krisztusban van minden szeretet eredője, az Újszövetség Krisztusra mutató szemléletmódjának megfelelően „Ő a szeretet egyetlen meghatározása”.³⁶⁷ A szeretet a meghasonlottságon aratott győzelem, az eredet helyreállítása, az ember megbékélése Istennel Jézus Krisztusban. Nem az emberi törekvés eredménye, hanem Isten szándéka és választása. Az ember ebben az értelemben csak *passzív* befogadó lehet, mert az emberi szeretet soha nem lehet az isteni szeretettől független, soha nem táplálkozhat másból, mint az Isten szeretet-lényegéből. A (befejezetlenül maradt) fejezet végén Bonhoeffer siet leszögezni, a passzivitás teológiai fogalomként értelmezendő, „az Isten szeretetében élés semmiképp sem tiltja meg az ember számára, hogy mélyen gondolkodjon és

³⁶⁵ BONHOEFFER, Dietrich: *Etika. Útkészítés és bevonulás*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015. 204–207.

³⁶⁶ Uo. 205.

³⁶⁷ Uo. 205–206.

lelkesen cselekedjen. Isten minket a Krisztusban teljes emberekként, gondolkodó, cselekvő személyként szeret, és mint ilyenek békültünk meg vele.”³⁶⁸

Bonhoeffer Krisztus-központú szeretetértelmezése mindenekelőtt a forrással foglalkozik és a periféria pólusait (amelyeket Isten szeretete/Isten mint szeretet passzív befogadóként ér el) nem részelteti megkülönböztetett figyelemben. A fejezet utolsó mondata egyértelműen utal arra, hogy a szerző nem foglalkozik a szeretet kifejeződésének vagy hatásának kérdéseivel Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatán túl. A bonhoefferi kiindulópont azonban akár felhívás is lehet a kérdés újragondolására – bővülő ismereteink, a környezetünk iránti nyitottság, illetve a sebezhetőség felismeréséből fakadó problémaérzékenységünk növekedésének fényében. Vajon, ha Isten kapcsolatban áll minden teremtményével, s lényegéből fakadóan e kapcsolat nem lehet más, mint az életet fenntartó szeretetkapcsolat, valamint e kapcsolat nem feltételezi a megszólított fél aktivitását, kizárhatjuk-e a szeretet érvényesülésének köréből a nem emberi létezőket? S vajon a szeretet univerzális ontológiai érvényével szemben nem csupán emberi cselekvésünk korlátozódik-e kizárólag a hozzánk hasonlóak meglehetősen szűken értelmezett körére?

10. A sajátosan protestáns teológiai alapozású növényi etika lehetséges alapkérdései

10.1. A protestáns környezeti etika nehézségei

Ahogy a korábbiakban Luther kapcsán a 7.2. fejezetben már megjegyeztük, a természethez fűződő viszony nem jelent hangsúlyos elemet Luther teológiai tanításában, legfeljebb a hétköznapi élethelyzetek leírása során, esetleg illusztrációként kerül elő. Egy kitüntetett szöveghellyel azonban mindenképp érdemes foglalkozni, mivel részben e passzus (félre-)értelmezéséből is eredeztethető a protestáns dogmatika és etika környezet iránti látszólagos érzéketlensége. A *Heidelbergi disputáció* két központi tézise közül az első, a 19. így szól: „Nem az nevezhető méltán teológusnak, aki Isten láthatatlan dolgait az ő teremtett műveiben felfogva

³⁶⁸ BONHOEFFER 2015, 207.

szemléli.”³⁶⁹ Aki Isten dolgait a teremtett világon keresztül, az *analogia entis* révén igyekszik felfogni, azt Luther a dicsőség teológusának nevezi, egyértelműen utalva Róm 1,19-20-ra, amely igeszakasz alapján a középkori és Luther korabeli egyház lehetségesnek és kívánatosnak tartotta a természet minél alaposabb megismerését mint Isten ismeretének egyik fő forrását. Luther gyanakvással és kételkedéssel fordul a teremtett világ csodálatosságából és hatalmasságából nyerhető, saját ámuldozásától könnyen tévútra terelődő istenismeret felé, mikor a 20. tételben megállapítja: „Hanem az nevezhető méltán teológusnak, aki Istennek látható műveit, azaz a »hátát« a szenvedésekben és a keresztkben szemlélve fogja fel.” A valóságot csak az indirekt, a szenvedést meg nem kerülő látás ragadhatja meg, a jónak és szépnek tetsző dolgok közvetlen szemlélése kizárólag helytelen ítéletekre vezethet. Luther a keresztk teológusát jellemezve olyan új szemléletmódot vezet be, amely nélkül minden más helytelen és érvénytelen: ez az egyetlen megfelelő alapja az istenismeretnek. (Ezzel a gesztussal nem elveti a bölcsességet és a törvényt, hanem szigorúan egy megelőző döntéshez, a keresztk teológiájának perspektívaválasztásához köti.)³⁷⁰ A keresztk teológiája mint hermeneutikai elv kíméletlen kritika alá vonja a dicsőség minden direkt kifejeződési formáját – a történelmi dicsőséget éppúgy, mint a természetben megnyilvánulót. A keresztk eseményének fényében (*per passiones et crucem*) nincs többé mód Isten teremtett világának naiv dicsőítésére, a mindent átjáró és mindenre ható szenvedés értelmének figyelmen kívül hagyása ezután már nem járható út. Isten nem dicsőséges Isten, aki a szenvedést is képes végtelen hatalma által semlegesíteni vagy legyőzni, hanem hatalma éppen hogy gyengeségében, sebezhetőségében és a szenvedés vállalásában rejlik.

A(z erőteljesen antropomorf) szenvedés valóságának kikerülhetetlensége, illetve az önmaga ellentétébe rejtőző Isten (*Deus absconditus sub contrario suo*) paradoxonára épülő istenismeret több évszázad protestáns teológiája és etikája számára nehezíti meg annak elfogadását, hogy az ember és Isten viszonyán kívül bármilyen egyéb viszonyulás üdvtörténelmi jelentőséget hordozhat. Luther „antropo-teocentrizmus”³⁷¹ (a teremtett világ önműködésének és folyamatos önkorrekciójának nehezen megingó tudatában) éles határt von az ember és a teremtett világ egyéb létezői közé, így a nem emberi létformák csak tárgyszerűségükben válnak megragadhatóvá – sem Istennel, sem az emberrel nem lépnek létüket alapvetően befolyásoló vagy meghatározó viszonyba.

³⁶⁹ LUTHER Márton: Heidelbergi disputáció. *Magyar Luther Füzetek* 8. Ford.: Nagybocksai Vilmos. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999.

³⁷⁰ Ld. *Heidelbergi disputáció* 24.

³⁷¹ Luther *theologia crucis*ának egy kortárs értelmezésében John D. Caputo kifejezése (a szerző később a ’teocentropocentrizmus’ terminust is használja hasonló jelentésben). Ld. CAPUTO, John D.: *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Indiana University Press, Bloomington, 2019. 165.

Hogy a protestáns etika, történetiségéből és sajátos dogmatikai háttéréből fakadóan, nehezen talál megfelelő fogódzókat a környezetről való teológiai-etikai gondolkodás számára, Bonhoeffer számára is ok a töprengésre. A természet kérdését illetően a következőképp fogalmaz az Etika *Természeti élet* c. fejezetének lapjain:

„A természet fogalma a protestáns etikában elvesztette hitelét. Egyesek számára mindenestől belevész az egyetemes bűn sötétjébe, mások pedig éppen fordítva, az eredeti teremtés dicsfényét látják benne. Mindkettő vaskos félreértés, melynek következtében a természet fogalma teljességgel kikerült a protestáns gondolkodásból, és átengedtük azt a katolikus etikának. Ez azonban súlyos tartalmi veszteséget jelentett a protestáns gondolkodásnak, hisz ezek után a természetes élet gyakorlati kérdéseivel szemben többé-kevésbé tájékozódási rendszer nélkül maradt. Átláthatatlanná vált a természet fogalmának jelentése az evangélium összefüggésében, és a protestáns egyház elveszítette világos útmutatását a természet legégetőbb kérdéseire nézve.”³⁷²

A kegyelem hirdetésébe merevedett egyház számára a teremtett világ legfontosabb tulajdonságát annak bűnössége, ill. bukott volta jelentette – folytatja Bonhoeffer –, így a természetben adott minőségi különbségeket jelentéktelen részletként kezelte, s a természettel kapcsolatos viselkedés kérdéseit ezáltal száműzte az Isten előtti felelősség szférájából. Minőségi különbségen Bonhoeffer a ’természetes’ és ’természetellenes’ megkülönböztetését érti, természetesellenesnek tételezve azt a hozzáállást, amely a bukás után elzárkózik Jézus Krisztus eljövételétől. A természeti valósággal a protestáns értelmezés tehát nem a szintén a természeti valóság keretein belül megfogható természetellenest, hanem az azon teljességgel kívül eső Igét helyezte, s ezzel a természetre nézve veszélyesen leegyszerűsítő fordulatot hajtott végre. Mivel a természetellenes az életellenes, a természetes beolvasztása a természetellenesbe pedig a természetes tagadásával jár, a természeti valóság nem tud a bukott világban megőrzött, Krisztus megigazítására, megváltására és a megújulásra váró életként értelmeződni. A természeti valóságban tapasztalható rend azonban a fenntartott élet védelmét szolgálja,³⁷³ s miután eredete nem emberi, nem az ember határozza meg, mi az, ami természetes, mindez „megállapított és eldöntött valóság”. A természetessel való önkényes szembehelyezkedés tehát nem indifferens viselkedés az üdvösség szempontjából és nem is marad büntetlenül: „[a] természet megsértése és az azon való erőszakotétel megbosszulja magát az elkövetőn.”³⁷⁴ A természetes rend a gyakorlatban

³⁷² BONHOEFFER 2015, 114.

³⁷³ Bonhoeffer itt különbséget tesz a katolikus és a protestáns felfogás között: a katolikus dogmatika az emberi értelmet a bűneset után is érintetlennek látja, míg a protestáns felfogás értelmében a ráció sem független a bukástól. Bonhoeffer szerint mindkét szemlélet képes a természetben megmutakozó rendszerszerűség érzékelésére, csak egyikük a megismerés objektivitására, másikuk az értelem szubjektivitására helyezi a hangsúlyt. Ld. BONHOEFFER 2015, 116.

³⁷⁴ Uo.

érvényesül (egyszerűen létezik), míg a természetellenes legfőbb törekvése, hogy állandóan szervezi önmagát. A természetellenes csak átmenetileg lehet úrrá a természetes, mert a részleges tudás alapján felépített rend óhatatlanul összeomlásra van ítélve, a természetes rend minden megrázkódtatás ellenére újra és újra megújul.

Bonhoeffer a természet folyamatos megújulásra való képességében olyan erőt vél felfedezni, amely a bukott világ keretein belül is okot ad az optimizmusra.³⁷⁵ Ez az optimizmus azonban kizárólag immanens jellegű lehet, hiszen a végítélet a teremtett világ egészének összeomlásával veszi kezdetét.³⁷⁶ A fenntartott élet önmegújító képességén alapuló reménységet kell őriznünk, míg Krisztusra tekintünk és az ő eljövételére várakozunk. Ahhoz, hogy a természethez (mint a végső előtti valóság egy kitüntetett részéhez) helyesen tudjunk viszonyulni, tisztáznunk kell, hogyan kapcsolódik egymáshoz a végső és a végső előtti valóság. Az *Etika* a következőképp fogalmaz:

„Az eddigiekből az következik a végső előttihez való kapcsolatra nézve, hogy a keresztény élet nem jelenti ennek sem az elpusztítását, sem az igazolását, hiszen Krisztusban az Isten valósága találkozik a világ valóságával, minket pedig ebből a valóságos találkozásból részesít. Ez a találkozás túl van minden radikalizmuson és kompromisszumon. A keresztény élet részvétel Krisztus világgal való találkozásának az eseményében.”³⁷⁷

A végső előtti valóságot tehát átjárja a Krisztussal való találkozás megőrzött emléke és előlegző várakozása – ilyen módon pedig nem szolgáltatható ki az önkényesen pusztító emberi tevékenységnek. „A végső előtti meg kell őrizni a végsőre való tekintettel” – állítja Bonhoeffer. Ez a megközelítés, azaz a végső előtti a végsővel elválaszthatatlanul összetartozónak minősítő érvrendszer – mivel nem tulajdonít független és önálló értéket a természetnek, de nem is tekinti azt pusztán a bukott világ szükség esetén lebontható és kiselejtezhető díszletének – a továbbiakban alkalmas kiindulópontot jelenthet egy sajátosan protestáns környezeti (teremtményi, ill. növényi) etika számára.

³⁷⁵ Érdekes, hogy Bonhoeffer itt nem beszél külön az emberről, csak a korábban definált természetesség keretein belül maradó „életről”, amely a nagy katasztrófák után is képes megújítani önmagát. A földtörténet során bizonyítottan lezajlott tömeges fajpusztulások után is új életre kelt a „maradék”, a növények pedig eminens túlélők (Ld. MANETAS 2010, 145–160.). Tanúságtételként aposztrofált legutóbbi, *Egy élet a bolygónkon* c. filmjében David Attenborough is lehetséges szcenárióként vázolja fel, hogy az emberinél erősebb („természetességüket” jobban őrző) életformák nagyobb eséllyel maradnak fenn egy globális környezeti krízis után, mint maga az ember. De vajon el tudunk-e képzelni egy ember utáni világot? El tudunk-e képzelni egy ember utáni Istent?

³⁷⁶ A szöveg itt – valószínűleg tévesen – Lk 21,16-ra hivatkozik, a természet pusztulásának jézusi jövődőlését Lk 21,33-ban találjuk: „Az ég és a föld elmúlik, de az én beszédeim nem múlnak el.”

³⁷⁷ BONHOEFFER 2015, 105.

Az újrakezdés témáját boncolgatva a földi élet és az eljövendő élet kapcsolatának még szorosabb, nem az emberi felelősség irányából, hanem az ember a földi létbe való eltéphetetlen beágyazódásából megközelítő képét vázolja fel Moltmann *Kis reménytanának* lapjain.³⁷⁸ „Mindenek helyreállítása” számára azt jelenti, hogy nem tűnhet el a teremtett világból semmi, nem csupán az ember nyer ítéletet és új életet, hanem mindaz, amitől az ember függ: az ég és a föld nem semmisül meg fölöslegessé válva, hanem az élet új színtereként jelenik meg.

„Nincs örök élet »az eljövendő világ élete« nélkül. Ez az eljövendő világ pedig az ég és a föld lakói számára készült új életterekből áll: »az új égből és új földből, ahol igazságosság lakik« (2Pét 3,13). Az »új föld« nélkül nem létezhet üdvösség az ember számára.”³⁷⁹

Moltmann az élőket egymástól szükségképpen elválasztó halál felől közelít, s azzal vigasztal, hogy az elválás nem örökre szól, bátran elengedhetjük, amit nem tudunk megtartani, nem az elválás és a fájdalomé az utolsó szó.³⁸⁰ Felhívja azonban a figyelmet arra is, hogy a „mindenek helyreállítására” vonatkozó képzetek nem csupán a személyek közötti viszonyokban értelmezendők, hanem valóban „mindenekre” – mindenre, ami „mennyben és földön” van – vonatkozik. A világ kozmikus helyreállítása tehát maga után vonja minden teremtett létező helyreállítását, mégpedig nem valamilyen elvont, más térben és/vagy időben elhelyezkedő dimenzióban, hanem itt, ezen a Földön. Moltmann szavaival:

„[a] keresztény remény éppenséggel nem a mennybe vezeti az embereket, a földről, hanem Isten országába, amely eljön a földre. ... Isten országa közvetlen kapcsolatban áll a földdel. A földdel együtt él, s az emberek csak a földi Isten országára törekedhetnek – mert ezen a földön áll Krisztus keresztje, és csak ezen a földön várhatjuk a megváltást a rossztól, sehol másutt. Ez a földi élet alakul majd át örök életté, és ez a földi élet támad fel az örök életre (1Kor 15,53–54.)”³⁸¹

Moltmann maga nem von le konkrét etikai következtetéseket a kozmikus helyreállítás mikéntjének bemutatásából (kötetének nem is ez a célja), a leírás alapjául szolgáló páli igehelyek mégis eligazítást adhatnak számunkra a helyes emberi viszonyulásmódot illetően is. A Krisztusban új életet nyert ember „Teremtőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje őt” (Kol 3,10), folyamatos megújulásra és a Krisztusban elrejtett élet nem szűnő keresésére van szüksége (Kol 3,1–3). A Krisztus kegyelmében részesült új ember földi

³⁷⁸ MOLTSMANN, Jürgen: *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.

³⁷⁹ Uo. 264.

³⁸⁰ Moltmann nem tér ki arra az eshetőségre, ha valakinek vagy valaminek a halála nem független a mi cselekvésünktől (vagy a cselekvés esetleges elmulasztásától), pedig az ember által okozott ökológiai katasztrófa során ezzel is szembe kell néznünk. Erre az esetre valószínűleg nem ad vigaszt és felmentést a kozmikus helyreállítás sem.

³⁸¹ MOLTSMANN 2005, 282.

élete tehát tevékeny, feladata Krisztus békességének előmozdítása. A megújulásnak köszönhetően felszámolódnak az embereket korábban elválasztó kulturális, vallási, etnikai és társadalmi határok (Kol 3,11; Róm 3, 29–20), a krisztusi közösség tagjai jósággal, alázattal, könyörületes szívvel, szelídséggel, türelemmel, megbocsátással és szeretettel fordulnak egymás felé az igazságosságnak elkötelezett szolgálatban (Róm 6,11). Noha ezek a leírások kizárólag az ember szemszögéből festik elénk a „mindenek helyreállítása” felé vezető utat, a Másik felé forduló szeretet, a megbocsátás, az Istennek szóló hálaadás, valamint az igazság megőrzése nehezen képzelhető el a teremtett világ egyéb, saját létezésünk feltételeit is biztosító létezőinek ignorálása vagy éppen kihasználása árán. A kozmikus megbékélésben és a mindenekre kiterjedő igazságosságban a szakadatlan építkezés és az egymás (a Másik) iránti odafigyelés teljesebbé válik, a teremtett világ szétdúlt romjain mindez nemigen értelmezhető.

10.2. Útkeresés

10.2.1. „Theologia naturalis reformata”

Az előző alfejezetben láthattuk, milyen speciális elméleti nehézségekkel szembesül a protestáns etika, mikor a huszonegyedik század környezeti és társadalmi krízisének közepette hitben gyökerező, egyszersmind felelősségét el nem kerülő válaszokat keres. Az ökoteológiai útkeresés egyik lehetősége, hogy újragondoljuk a theologia naturalis szerepét – ahogy Caputo szellemesen javasolja *theologia naturalis reformata*-ként.³⁸² A válság sokasodó jelei arra intenek, hogy másképp gondolkozzunk a természet rendjéről, az eddiginél jóval nagyobb alázattal és önmegtagadással forduljunk felé. Caputo szerint a kereszt teológiájának megközelítésében is ott lehet ez a gesztus, az emberi önelégültség, felfuvalkodottság és hiábavaló ügybuzgóság, az emberi arrogancia a *Heidelbergi disputációban* szövegszerűen is megjelenő kritikája alapot szolgáltat arra, hogy a természetet, s benne a nem emberi létformákat új szemlélettel közelítsük meg. Az új, kritikai szemlélet akkor lesz gyakorolható – állítja Caputo –, ha a teológia kozmoteológiaként kezdi értelmezni magát, és hajlandóvá válik megfontolni a páli szakaszok valóban univerzális távlatait: Isten nem csupán az embert, de az egész világmindenséget békíti meg önmagával, valamint Isten Krisztusban nem csupán a „megsebzett szíveket” formálja át, hanem a fizikai világ teljességét. A teremtés egésze megújul, a megbékélés pedig univerzális dimenziót nyer. A kereszt teológiájának perspektívája, ez a sajátos értelmezés- és gondolkodásmód segít észrevenni Isten „hátát” a látható dolgokban és azok szenvedésében. A kereszt teológiájának gyengeségben rejlő

³⁸² CAPUTO 2019, 165.

ereje a gyengékkel, az alacsony sorúakkal, a megvetettekkel, kiszolgáltatottakkal, senkikkel és semmikkel vállalt szolidaritásban fejeződik ki – az örökkévalóság és a hatalom ellenpontjaként.³⁸³

10.1.2. Szófia és a képviselő/gondoskodás etikája

Sok tekintetben hasonló kritikát fogalmaz meg a kortárs ökofeminista teológia a hatalom, a szuverenitás és az erő szerepének teológiai értelmezésében. Rosemary Radford Ruether szerint az ökológiai tudatosságot egyre radikálisabban vállaló feminista teológia egyik legfőbb feladata, hogy dekonstruálja, majd újraépítse azt a kozmológiai keretet, amelyben a keresztény világlátás formát öltött.³⁸⁴ Ehhez elengedhetetlennek látja annak végiggondolását, mit is jelentenek pontosan az ökofeminista teológia számára a szelf, a bűn és a megváltás, Isten, ill. a kozmológia és az eszkatológia fogalmai.³⁸⁵ A kiindulópontot a szelf újraalkotása jelenti: test és lélek dualizmusának elutasítása egyszersmind annak a hagyományosan elfogadott felsőbbbségnek az elutasítása, amelyet a férfiakkal azonosított értelem gyakorol a nőiséggel azonosított test felett. A nyugati gondolkodás e jellegzetes antropológiájából fakad – érvel Ruether – viszonyaink torzulása, legyen szó akár önmagunkról, akár a földön élő egyéb teremtményekről, akár a kozmosz egészéről. Emberként egy, az evolúció során egyre komplexebbé váló életforma örökösei vagyunk, de az a tény, hogy tudattal rendelkezünk, nem választ el bennünket radikálisan más földi életformáktól. Nem arra teremtettünk, hogy uraljuk és igazgassuk a földet, a földi élet rendszere jól működött magától is az ember színre lépése előtti évmilliók során. Csak a földtörténet legutóbbi szakaszában vált a gondolkodás és szervezés képességét birtokló *homo sapiens* olyan uralkodó fajjává, amely képes volt ellenőrzése alá vonni és kizsákmányolni a földön élők emberi és nem emberi életközösségeit. A sáfárság (*stewardship*) kívánalma tehát nem elsődleges parancs, hanem utólagos korrekció, amely a földet saját örökségének és tulajdonának tekintő, uralkodni vágyó embert a jobb gazdálkodásra való intés révén hivatott visszatartani a túlfogyasztástól és a túlhasználattól. Önreflexív tudatosságunk nem valamely ontológiailag elkülönített adottság, hanem olyan belső tapasztalat, amely testi agyunkban képződik meg, és vele együtt múlik el. Az öntudatos élet véges szikrái vagyunk, mondja Ruether, a földből származunk, és oda is térünk vissza halálunk után. Tudatunk nem a mennyből hullott alá, és nem fog visszatérni valamilyen külső helyszínre az örök életben. Az örök élet nem személyes

³⁸³ CAPUTO 2019, 157–166.

³⁸⁴ RADFORD RUETHER, Rosmary: Ecofeminism – The Challenge to Theology. *DEP*, No. 20, 2012. 22–33.

³⁸⁵ Uo. 28.

tudatunk különálló egységként való megőrzését jelenti, hanem az anyag és az energia örök körforgásának titkát és misztériumát.

A gondolkodás képességének különleges adományát az ökofeminista megközelítés szerint nem arra kellene használnunk, hogy mások fölé helyezzük magunkat és az uralkodás révén menekülni próbálunk közös sorsunk, a halandóság előtt, hanem a kozmikus körforgás csodájának tudatos ünneplésére. Ennek a folyamatnak a folyamatos megfigyelése és fokozatos megértése vezethet el bennünket ahhoz, hogy életünket összhangba tudjuk hozni a földön élők összességének közösségével. Ez az életforma a kölcsönös lemondás és a kölcsönös életadás lelkületét és etikáját követeli az elválasztás és az uralkodás lelkületével szemben.

Az ökológiai tudatosság elmélyítését célzó teológia a rossz természetét sem hagyományos módon értelmezi. Nem tételezhetjük fel, mondja Ruether, hogy volt olyan eredeti paradicsomi állapot, amelyben nem volt rossz, illetve lesz olyan jövőbeli paradicsom, amelyben a rossz és a halál legyőzetik. Ruether a rossz kérdését illetően a dél-amerikai feminista teológus, Ivone Gebara elemzésére hivatkozik, aki szerint a rossz mint végesség és tragédia mindig minden életformát elkísér.³⁸⁶ Az eredendő bűn nem az engedetlenség, amely a mindaddig nem létező halálban nyerte el büntetését, sokkal inkább az az igyekezet, amely menekülni próbál a halandóság, a végesség és a sebezhetőség előtt. A menekülés eszköze pedig a sérthetlenség és halhatatlanság illúziójával kecsegtető uralkodás: a fájdalomtűrésre és végességre ítélt egyéb létezők és létezési formák (a nők, a test, a természet, a föld) fölötti hatalomgyakorlás és az azoktól való elhatárolódás. A hatalom általi ellenőrzés és a hatalommal nem rendelkezők kizsákmányolása a földön élők életciklusainak és összetett kapcsolatrendszereinek lerombolásával jár. Gebara szerint az uralkodás e torz rendjét kellene bűnnek neveznünk, nem pedig az élet természetes és elkerülhetetlen részét jelentő halált és tragédiát.

Az elmondottakból következik, hogy a megváltást is sokkal szerényebb dimenziókban kell elképzelnünk: nem a halál végleges legyőzéseként, hanem a közös életadás lehetőségeként, amelynek révén egymás örömteli és tragikus pillanataiban minden földi teremtmény közösségeként osztozunk. A megváltás eszkapista változatának feladásához azonban a kozmoszról alkotott képünknek is változnia kell, mondja Ruether. Ahelyett, hogy Istenre a férfi uralkodó osztály elképzeléseinek megfelelően a természetet kívülről irányító és ellenőrző halhatatlan hatalomként tekintenénk, választhatjuk azt az ökofeminista spiritualitásban gyökerező megközelítést is, amelyben Isten az élet immanens forrása, megújítója és fenntartója – földi és kozmikus értelemben egyaránt. Isten se nem férfi, se nem antropomorf nagyság,

³⁸⁶ GEBARA, Ivone: *Teología a Ritmo de Mujer*. San Pablo, Madrid 1995. 146–156.

sokkal inkább az életet fenntartó mátrix, amely az életformák kölcsönösségében tartja fent az életet és újítja meg azt.³⁸⁷

Az ökofeminista istenértelmezés tükrében nem lehet meglepő, hogy a Szentháromság sem fogható fel isteni férfiak elkülönült, önmagába zárt, a Szentlélek által mediált kapcsolataként. A Szentháromság sokkal inkább az élet alapvető dinamikájának, a kapcsolatokból eredő kreativitás folyamatának szimbolikus kifejezője.³⁸⁸ Az élet szentháromsági dinamikája egyszerre teremtő és megváltó jellegű, egyrészt új életet ad, másrészt megjavítja a kapcsolatok torzulásait és helyreállítja az életadó, szerető relationalitást.

Az ökofeminista irodalom előszeretettel helyezi szofiológiai megvilágításba az általa tárgyalt teológiai tartalmakat. Ruether a fenntartó mátrixként elgondolt szentháromságos Istent nevezi Szófiának, Szent Bölcsességnek, illetve felteszi a kérdést, vajon Jézus Krisztus, Isten történelmi személyben testet öltött teremtő Logosza újraértelmezhető-e Szófiaként. Szófia alakja a jelentések meglehetősen széttartó változataival a maga csendes, de kitartó módján végigkíséri a teológiatörténetet. A kortárs ökoteológiai tájékozódás keretei között a szofiológiai hivatkozások azokban a helyzetekben kezdenek hirtelen sokasodni, mikor a teológusok nehézségekbe (pl. a szótériológiai metaforák kétértelműségébe vagy a természeti folyamatok és az isteni gondviselés közti ellentmondásokba) ütköznek – állítja Willis Jenkins.³⁸⁹

A Bölcsesség ebben az értelemben nem egyszerűen Isten egy tulajdonsága, hanem ontológiai meghatározottság. Nem (alacsonyabb rendű) istennő (ahogy a gnosztikus elgondolásokban megjelenik), nem is az isteni női oldala (ami a nyugati dualisztikus struktúrákból következhetne), hanem egy olyan csatorna, amelynek révén Isten és a teremtett világ kapcsolatba kerül egymással – ahogy a Szergej Bulgakov által kidolgozott szofiológiai megközelítés feminista értelmezési lehetőségeit latolgató Compton fogalmaz – a kettő közti határfelület.³⁹⁰ A bulgakovi értelemben Szófia adja vissza kizsákmányolt, profánizált és deszakralizált világunk számára az isteni

³⁸⁷ Ruetherhez nagyon hasonlóan érvel Ivone Gebara is, mikor a következőképp fogalmaz: „Nyitottá kell válnunk az emberiség és a kozmosz új értelmezési modelljére, s így nem hivatkozhatunk tovább a személyként felfogott Isten hagyományos fogalmára, aki minden létező fölött álló, elkülönült szuperszemélyként hatalmával kontrollálja a világmindenséget, az emberi életet és cselekedeteink erkölcsi értékét. [...] Ökofeminista értelmezésben inkább azt mondhatnánk, Isten kapcsolatiság, és ilyen módon személyes – ebben az értelemben nem különbözik a személyektől és nem is áll fölöttük. Az analógia kedvéért Isten lehet ember, az ember életereje, de ugyanígy lehet bármilyen élőlény, egy fa, egy virág, egy állat életereje. Szintén az analógia kedvéért: Isten lehet férfi, nő, fuvallat, hurrikán, gyengédség, féltékenységek, szenvedély, kegyelem: Titok.” GEBARA, Ivone: *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Fortress Press, Minneapolis, 1999. 116. (Saját ford.)

³⁸⁸ GEBARA, Ivone: *The Trinity and Human Experience*. In RADFORD RUETHER, Rosemary: *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*. Orbis Press, Maryknoll, New York, 1996. 13–23.

³⁸⁹ JENKINS, Willis: *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford University Press, Oxford, 2008. 210.

³⁹⁰ COMPTON, Madonna Sophia: *Bulgakov's Sophiology and Feminist Identity*. https://www.academia.edu/15272668/Bulgakov_s_Sophiology_and_Feminist_Identity (Megtekintés: 2020. nov.)

méltóságot, mégpedig az Isten, a teremtés és az ember közti bensőséges viszony helyreállításával.³⁹¹ A modern ökofeminizmus egyik legfontosabb kritikai törekvése, hogy bemutassa, a képvisélet nem azonos az uralkodással, folytatja Compton. Az Isten és a teremtés közti viszony monarchikus értelmezését kérdőjel nélkül fogadta el a keresztény teológia a középkortól fogva: az anyagi világ a transzcendens mennyei uralkodó alávetettje.

Jézus felől közelítve azonban egész más kép rajzolódik ki, a dominancia többé nem lehet modell. A jézusi tanítás értelmében az uralkodó szolga, a tekintély alázat. Jézus nem egy „felsőbb akarat” nevében jön el hozzánk, nem a hierarchikus uralom igazolója, hanem a testvéri közösség hatalmáé.

Az ökofeminista teológia (és az általánosabb értelmében vett ökoteológia) szofiológiai útkeresésének legfőbb hozadéka, hogy képes egyetlen nagy összefüggésrendszerbe helyezni Isten teremtő cselekvését, a teremtésben rejlő kreativitást és a teremtményeket, s ezáltal lehetőséget teremt az egyre égetőbb ökológiai kérdések teológiai tárgyalására. Etikai szempontból azért érdemes külön figyelemre, mert az így kirajzolódó Szófia-kép a mások javára gyakorolt önmegtartóztatás fontosságát és az ember – mindenekelőtt a gondoskodásban – megnyilvánuló társteremtői felelősségét hangsúlyozza az egyéb teremtményekkel és a földdel szemben.

10.1.3. Erényetikai közelítések

A természettel kapcsolatos bánásmód erényetikai megközelítésének előnyeire hívja fel a figyelmet Celia Deane-Drummond *The Ethics of Nature* c. könyvében.³⁹² Kiindulópontja az az Alastair MacIntyre-től eredő gondolat, amely az arisztotelészi alapokhoz való visszatérésben látja az etika megújulásának lehetőségét: a jó az erényekben keresendő.³⁹³ Az erények szerepének újrafelfedezése során – állítja Deane-Drummond – a cselekvés helyett a cselekvő személye kerül fókuszba, és sokkal inkább az egyéni tulajdonságok jelentenek követendő példát, mintsem egyes szabályok vagy elvek. Cselekedeteinket nem választhatjuk le személyiségünkről, amit teszünk, azt meghatározza, kik vagyunk. Az erényetika alapvetően a jóság fogalmára épít, és a jogokra, kötelességekre vagy kötelezettségekre építő etikákkal szemben elveti, hogy az etikus viselkedés speciális szabályok bármely rendszerében rögzíthető lenne. Deane-Drummond szerint előfordulhat, hogy az egyes erények konfliktusba kerülnek egymással, a végső szó azonban

³⁹¹ Ld. még JENKINS 2008, 210.

³⁹² DEANE-DRUMMOND, Celia: *The Ethics of Nature*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

³⁹³ MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edn. Duckworth, London, 1985.

mindig a *prudentiáé*, az erkölcsi okosságé, amely elidegeníthetetlen módon magában foglalja a gyakorlatiasság vonását is. Az erényetika lényege szerint nem bizonyos karakterjegyeket követel, ill. nem egyszerűen az erényeket állítja szembe a bűnökkel, hanem az élet virágzását, a jó életet állítja törekvéseinek középpontjába. Az emberi döntések a jót hivatottak előmozdítani.

Noha az erényetika nem feltétlenül gyökerezik a naturalizmusban, komolyan veszi a biológiai meghatározottságokat – ezért lehet alkalmas egy környezeti etika megalapozására is. Ahhoz azonban, hogy az erényetikára alapozott környezeti etika egyszersmind a keresztény tanításoknak is megfeleljen, szükség van némi finomhangolásra – hívja fel a figyelmünket Deane-Drummond. A keresztény etikák hajlamosak a Krisztus működésében megnyilvánuló mély és sokrétű emberségességet egy-egy absztrakt elvre, például a törvényre vagy a szeretetre leegyszerűsíteni. Az evangélium értelmében azonban nem érhetjük be ennyivel – a törvény legfeljebb a praktikusán szükséges keretét teremheti meg a szemlélődésben és a Krisztus-követésben megvalósuló keresztény életnek: Krisztus életének egészére kell tekintenünk, hogy tartalommal tölthessük meg azt.

Az erényetika huszadik–huszonegyedik századi „újralfedezése” kapcsán Béres Tamás rámutat,³⁹⁴ a morális tájékozódás lehetőségeinek erénytanra alapozott keresése foglalja magában a legtöbb archaikus jegyet, ugyanakkor (a módszertanilag konzekvensebb deontologikus és következményetikákkal szemben) visszavezethet az „életszerűségbe” és a „valóságos élethez való hűségbe”, mivel lehetőséget ad a „megalapozhatatlanságában megalapozott erények nélkülözhetetlenségének” felismerésére, egyszersmind számot vet a morál paradox jellegével és az erények esetlegességével. Ahogy a tanulmány megállapítja, az erényetika „dinamikusan strukturált világ”, amely az egyéb etikátípusokkal ellentétben tágasabb teret adhat annak a „mimetikus etikának”, amely a Jézus-szemlélésen alapszik és a Jézus-követésben teljeseedik ki.

³⁹⁴ BÉRES Tamás: *Az erényetika útkeresése és aktualitása.* [erenyetika_beres.pdf \(lutheran.hu\)](#) (Megtekintés: 2020. dec. 14.)

11. Következtetések – A növényi etika különböző megközelítései. Nehézségek és a kibontakozás lehetőségei

Noha a növényi etika fogalma nem teljesen újkeletű, az elmúlt évtizedek során jónéhány, egymástól nagyon is eltérő kontextusban újra és újra felbukkan, előfordulása akár a szekuláris/filozófiai, akár a teológiai etikai szóhasználatban egyaránt ritkának mondható, valamint (egyelőre) arról sem alakult ki általános érvényű konszenzus, hogy pontosan milyen tartalma(ka)t fed.³⁹⁵ A növényi etika mint valós etikai választási lehetőség (és nem pusztán egy-egy etikai irányzat sajátos „színezete”) meglehetősen elszigetelten, csupán egy-egy szerzőnél jelenik meg, s erkölcsi rendszerre formálhatósága – főként az antropocentrikus nézőpontok fellazítására nem hajló elméletekben – nem egy esetben inkább megkérdőjeleződik, mint igazolódik. Az eddigiekben körüljártuk, milyen elvi (ismeretelméleti, kulturális és teológiai) nehézségekkel kell szembenéznie annak, aki az etikai tájékozódásba bármilyen okból – legyen az a környezeti krízis kiváltotta felelősségérzet, a nem emberi létezők kiszolgáltatottságának felismerése során ébredő együttérzés vagy valamilyen hangsúlyos kontúrokkal nem rendelkező, szavakba nehezen önthető intuíció – a nem emberi létezők e különös csoportját is szeretné bevonni. Az akadályokon túl áttekintettük azt is, hogy milyen lehetséges forrásokból eredeztetheti magát egy jövőbeni növényi etika. Ahogy láthattuk, ez a szemlélet a filozófiai és teológiai gondolkodás számos irányához képes érzékeny módon kapcsolódni, ugyanakkor valószínű, hagyományos etikai rendszereink egyikébe sem lesz egyszerűen belesimítható, hiszen az emberközpontú megközelítésekétől jelentős mértékben eltérő, ráadásul csak töredékesen ismert (részben megismerésre váró, részben teljességében meg nem ismerhető) viszonyrendszereket feltételez.

11. 1. Céltévesztett extenzionalizmus

Ahhoz, hogy állást foglalhassunk egy esetleges növényi etika megalkothatóságának kérdésében, először is érdemes megvizsgálni, mit *nem* takar a fogalom. A formai hasonlóság okán kiindulhatnánk abból, hogy a mára már az etikai szóhasználatban polgárjogot nyert állati etika mintájára létrehozott szabálygyűjteményként tekintsünk rá. Mivel az állati etika bizonyos

³⁹⁵ Az első növényi etikával foglalkozó tanulmánykötet, amely a Bécsi Egyetem *New Directions in Plant Ethics* c. kutatási projektjének eredményeit foglalja össze, 2018-ban jelent meg. KALLHOFF, Angela – DI PAOLA, Marcello – SCHÖRGENHUMER, Maria (eds.): *Plant Ethics: Concepts and Applications*. Routledge, Abingdon, Oxfordshire – New York, 2018.

viselkedésbeli kívánalmak kiterjesztését jelenti az emberi szférán túlra, a növényi etika ebben az értelmezésben nem jelentene mást, mint az értelmezési kör további extenzióját. Az állati etika az emberekre vonatkozó etikai szabályok kiterjesztéseként azonban elsődlegesen ember és állat nagyfokú hasonlóságán alapul, ezért legalábbis kérdéses, hogy a bennfoglaltak körének egyszerű tágítása járható utat jelenthet-e a növények esetében.

A növények alapvető mássága, amely még csak nem is individuális jellegű, nem engedi meg, hogy közösen birtokolt tulajdonságok vagy képességek alapján oszthassuk ki a résztvevőkre a mindannyiunk boldogabb jövőjét szavatolni hivatott helyes és kívánatos viselkedés szabályait. Az emberi magatartást irányító etikai szabályok gyakorlása ráadásul feltételezi a kölcsönösséget, többek közt a felek közötti kommunikáció kölcsönösségét (ha a felek egyenrangúságát nem is). A szabályok betartása a résztvevők önkéntes beleegyezésén és a szabályok ésszerűségének és hasznának belátásán alapul. Mivel a növényekkel kapcsolatban nem feltételezzük sem az ésszerűség, sem az önreflexív tudatosság képességét, a kölcsönös belátás elvét hiába vesszük alapul, azonnal elakadunk. Mégsem feltételezzük, hogy a kapcsolat teljesen egyoldalú – évezredes megfigyeléseink és a növénybiológia legújabb felfedezései is alátámasztani látszanak, hogy a növények egymással és környezetükkel nagyon is sokrétűen kommunikáló lények. Azt sem vonhatjuk kétségbe, hogy növekedésük és életciklusaikra jellemző kiteljesedésük révén van *teloszuk*, törekszenek a számukra kedvező jó irányába. Első látásra úgy tűnik, a növények radikális mássága mellett is elegendő lehet ez a két alapvető tulajdonság ahhoz, hogy felébredjen az emberben a megérzés: mindannyiunk jól-létéhez szükséges, hogy erkölcsösen viselkedjünk a teremtett világ e különös létezőivel. Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük a másságot, a növényi intelligenciával, kommunikációval vagy éppen növényjóléttel kapcsolatos ismereteink tatóngó hiányosságait, hamar kiderül: a növények ilyen jellegű megszemélyesítése és a növényi lét iránt ezáltal ébresztett emberi empátia ugyancsak a megfelelő alapokat nélkülöző, hamis etikai illúziókat dédelgető extenzionalista törekvések egyike.

A növényi etikát nem alapozhatjuk perszonalisztikus kapcsolatokra, sokkal inkább olyan modellt kell keresnünk, ahol az egymással a közös jó érdekében valamilyen módon összekötött felek között nem az eddig létrehozott kulturális (sajátságosan emberi) kódoknak feladata tolmácsolni.

11. 2. Nem kiterjesztésen alapuló alternatívák (utilitarista, relationalista és értékalapú megközelítések)

A *New Direction in Plant Ethics* kutatási projekt résztvevőinek egybehangzó megállapítása szerint a növények mássága egyértelműen akadályozza az extenzionalista stratégiák érvényesíthetőségének, ugyanakkor a kiterjesztésen alapuló etikának lehet alternatívája.³⁹⁶ Ilyen például a „nem morális, mégis inkluzív” megközelítés, a relacionális megközelítés, illetve a természetnek saját értéket tulajdonító irányzat. Ezek mindegyike képes normatív keretbe foglalni a növényi etikát – a növények más életformáktól való alapvető különbözőségének folyamatos szem előtt tartásával.

A nem morális, mégis inkluzív (*'non-moral, yet inclusive'*) megközelítés az utilitarista etika növényi létformákra is reflektáló hajtása. Kiindulópontja, hogy a növények azért rendelkeznek értékkel és morális jelentőséggel, mert az érzőképesekkel rendelkező lények által folytatható jó élet elengedhetetlen feltételeit biztosítják. Ez az irányzat a növények értékes voltának elismerését több síkon is lehetővé teszi, az esztétikai, gazdasági, narratív vagy tudományos jellegű érvelést egyformán felöleli. Gyakran használja a jog nyelvét: a növényi életforma védelme egyben az egyéb, emberi és nem emberi életformák jelen idejű és jövőbeli érdekeit szolgálja.

Az inkluzív elgondoláshoz hasonlóan a relacionális közelítés sem a növény ontológiai és erkölcsi státuszából vezeti le a növények morális értékét, hanem az ember és a növény kapcsolatából. Ez a nyelvezet nem a jogokra és kötelességekre helyezi a hangsúlyt, hanem sokkal inkább a gondoskodásra és az érényekre, így elsősorban a mezőgazdaság területén kínálhat hasznos etikai fogódzókat, gyökerei leginkább a felelősség- és gondoskodásetika tájékozódási területén kereshetők.

A természetnek saját értéket tulajdonító irányzat nem az ember érdekeit és nem is az ember és növény közt fennálló kapcsolatot tekinti a tájékozódás meghatározó pontjának, hanem a növényekben magukban rejlő értéket.³⁹⁷ Talán ez a felfogás képes legjobban integrálni a humanitás/humanizmus klasszikus fogalmaitól érzékelhetően távolodó posztmodern világtapasztalat sajátosságait, mégpedig azért, hogy nem az emberi léthez köthető összefüggéseket, hanem magát a növényi létet, a növényi lét emberitől eltérő sajátosságait helyezze érdeklődése középpontjába.

³⁹⁶ KALLHOFF–DI PAOLA–SCHÖRGENHUMER 2018, 2.

³⁹⁷ A kötet előszavában a szerkesztők felhívják a figyelmet arra, hogy a természetben rejlő értéket (*value-in-nature*) alapul vevő megközelítés nem tévesztendő a növények önértékének (*intrinsic value*) kevés meggyőző eredményt felmutató kutatásával. A *value-in-nature* irányzat nem pusztán spekulatív: a növényi élet tapasztalati úton is igazolható értékeiből, a növény integritásából és jól-létéből vezeti le következtetéseit. KALLHOFF–DI PAOLA–SCHÖRGENHUMER 2018, 3.

A növényi etika különböző kortárs leírasi kísérleteiben ritkán válik el élesen egymástól e három irányultság, az eltérő perspektívákból megfogalmazott érvek inkább egymás erősítésére, mintsem gyengítésére szolgálnak.

11. 3. Hogyan ugorjuk át saját árnyékunkat? – A növényi etika terhei (tudathoz és nyelvhez kötöttség, az idegenség ambivalenciája)

A növényi léttel mint az emberitől radikálisan különböző létformával való foglalkozás előfeltétele kognitív horizontunk kitágítása. De vajon ki tudjuk-e tágítani a kellő gyorsasággal észlelésünk és felfogásunk jelenlegi kereteit? Maturana és Valera közös kötete a megismerés gyökereit a biológus szemével keresve arra a következtetésre jut, hogy az egyetlen világ, amelyben részünk lehet az a világ, amelyet együttélésünk során végrehajtott cselekedeteinkben (nyelviségünkben) létrehozunk.³⁹⁸

Ahogy Maturana és Varela fogalmaz, az emberi tudásról való tudásunk kötelez: fel kell ismernünk, hogy a világ, amelyet látunk nem *a* világ, hanem egy olyan világ, amelyet közösen alkotunk meg életünk folytatása során, azaz nem egyéni igazságaink és bizonyosságaink segítenek bennünket élni, hanem annak felismerése, hogy mások igazsága ugyanannyira érvényes és jogos, mint a sajátunk. Érzékeljük, hogy a világban létezik bizonyos rend, de nem tudunk rámutatni egy tőlünk független referenciapontra, amely bizonyossá tehetné leírásainkat és kognitív megállapításainkat. Azt a világot, amelyet másokkal együtt élve alkotunk meg, egyszerre jellemzi a rend és a változékonyság. Noha kognitív tartományunkból nem léphetünk ki (mert nem változtathatjuk meg egy csapásra sem agyunk működését, sem a nyelv természetét, sem létezésünk mikéntjét), a biológia megmutatja, hogy e tartomány mégis kiszélesíthető. Maturana és Valera szerint az idegennel való találkozásban lehetőségünk nyílik arra, hogy megpillantsuk a másikat és teret engedjünk számára magunk mellett. Ez a mély biológiai gyökerekkel rendelkező cselekvés a szeretet: a másik elfogadása. A szeretet olyan biológiailag kódolt funkcionális megnyilvánulás, amely az emberi közösségek cselekvéskoordinációjához elengedhetetlenül szükséges: a szeretet képes áthidalni az egymástól eltérő valóságélmények között húzóó szakadékot. A Maturana és Varela által leírtak arra engednek következtetni, hogy az abszolút igazság iránti váagnál is nagyobb együttélés iránti vágy minden etika alapja.

³⁹⁸ MATURANA, Humberto R. – VARELA, Francisco J.: *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Revised Edition. Shambhala Publications, Boston, 1987.

Vonatkoztható-e ez a biológiai meghatározottság a nem emberi létformákkal való viszonyunkra, a nem emberi idegennel való találkozásra is? – merül fel a kérdés a növényi etikára tekintve. Mivel a tudásunk (és a tudásról való tudásunk) elsődleges közege a nyelv, nehezen elképzelhető, hogy akár az abszolút bizonyosság igényének feladása árán közös valóságba tudjunk helyezkedni a növényekkel. Azt sem tudhatjuk, hogy létezik-e bármi, ami a növények részéről igazolna egy ilyen irányú törekvést. Az etika megformálhatósága a nyelvi határon innen, a növényekkel kialakítható bármilyen kapcsolat a nyelv határain túl húzódik.

A szigorú értelemben vett határ átlépésére vagy fellazítására azonban több lehetőség kínálkozik. Az egyik, hogy megpróbálunk új fogalmakat, új nyelvet keresni a kognitív horizont különböző utakon elért kiszélesítése révén újonnan megélt tapasztalatok kifejezésére és rendszerezésére. A növényi etika esetében látványos, hogy a hagyományos filozófiai (és teológiai) nyelvezet nem vagy csak töredékesen képes felölelni a növényi valóságot. A posztmodern gondolkodás Deleuze és Guattari által bevezetett emblemikus fogalma, a *rizóma* – noha metaforaként elsődleges célja nem a növényi létforma sajátosságainak elemzése és filozófiai vizsgálata volt – termékenyítően hatott a növényi lét filozófiai megközelítésének különböző irányzataira is. A rizóma metaforája révén könnyebb elgondolni a növényi lét egyik legalapvetőbb sajátosságát, a növény nyitottságát. A növekedés, a valamivé válás, a virágzás többek közt Houle és Kallhoff által használt, a korábbiakban bemutatott fogalmai szintén ezt a jelenséget járják körül. Sylvie Pouteau a növényi nyitottságról szóló tanulmánya ugyanakkor megállapítja, egyelőre megoldhatatlanul nehéz feladatnak tűnik a növények mint nyitott létezők átfogó ontológiai leírása, mivel a növények nem hasonlítanak azokhoz az önközpontú, zárt létezőkhöz, amelyekre a tudományos és filozófiai leírások nyelve specializálódott.³⁹⁹ Ehelyett máig jellemző, hogy a növényeket „második állatként” tartjuk számon, ahogy Pouteau fogalmaz: „a növénytudományok három évszázad múltán is csak alig képesek elengedni az állatot mint vonatkoztatási pontot, így ahhoz, hogy meg tudjuk állapítani, mit jelent növénynek lenni, továbbra is égető szükségünk van olyan új megközelítésmódokra, amelyek függetlenek attól, hogy állatnak lenni mit jelent.”⁴⁰⁰

³⁹⁹ POUTEAU, Sylvie: *Plants as Open Beings: From Aesthetics to Plant–Human Ethics*. In KALLHOFF–DI PAOLA–SCHÖRGENHUMER 2018. 82–97. A szerző a növények és állatok alapvető ontológiai különbségét részben sajátos morfogenezisükből vezeti le, míg a növények axiálisan növekednek és növekedésük potenciálisan végtelen (pusztulásuk és létrejöttük nem válik el időben egymástól), az állatokra korai embrionális fejlődésüktől fogva koncentrikus alakító erőik hatnak, önközpontúak, és ezáltal végesek. E biológiai különbségből fakadóan a lét különböző dimenzióiban élnek, és semmilyen szempontból nem mérhetők azonos mércével.

⁴⁰⁰ PUTEAU, Sylvie: Beyond „Second Animals”: Making Sense of Plant Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27. No. 1. (2014 Feb.) 1–25.

A növényi etika kidolgozása nemcsak az idegenséghez (nem utolsó sorban az idegenség megszűntetésére irányuló törekvésünkhöz) fűződő viszonyunk tisztázásához elengedhetetlen, hanem azért is, mert civilizációs fejlődésünk során – a mezőgazdaság korai megjelenésétől fogva – jelentékeny, létezésük alapvető szerkezetét is átalakító befolyást gyakoroltunk a növényekre. Pouteau szerint a növénynemesítési technikákkal az ember közvetlen hozzáférést szerzett a napenergia-hasznosításhoz, és hamarosan gyökeres változásokat idézett elő az élet földi rendszereinek metabolizmusában.⁴⁰¹ A növénytermesztés megjelenésével – a gyűjtögető életformával szemben – újfajta ember–növény kapcsolat alakult ki. Nyílt és zárt létezők újfajta kapcsolódása a globális folyamatok alakulására is hatással volt: az önmagába zárt létezési forma a maga hasonlatosságára kezdte formálni a növények nyílt életfolytatását. A nemesítési eljárások a növények animalizációjához vezettek, a növény jól-létét az állati jól-lét mércéivel ítélték meg. Pouteau felteszi a kérdést, vajon változtatott-e a mezőgazdaság a növény ontológiai nyíltságán? Két fontos jellegzetesség mindenképp elgondolkodtató. Egyrészt, a mezőgazdálkodás elterjedésével a növények „otthonra letek”, ezzel megváltozott a növények és a vadon, azaz a nem megművelt föld eredeti viszonya, egyszersmind a vadon státusza is. Másrészt a növény termése ettől kezdve nem vált el az őt termő növénytől, hanem biztosan őrzött helyekre került. A szaporodás mikéntje az ember közreműködésétől vált függővé, az emberi tevékenység, a társadalmi rend és az azt meghatározó ethosz beépült az eredendően nyitott növényi életciklusba. Ezt a viszonyt még szorosabbra fűzte a műtrágyázás bevezetése és széles körű elterjedése, amely a földtől, a tápláló természetes talajtól szakította el a növényeket (a szintetikus nitrátok használatával a növény tulajdonképpen „talajtalan létezővé” válik).⁴⁰² Pouteau álláspontja szerint a mesterséges nitrogénellátás biztosításának képessége a nagyobb rendszerek metabolikus egyensúlyának megbomlásához vezetett, amit csak újabb és újabb korrekciós megoldásokkal (pl. az egyre nagyobb mértékben alkalmazott vegyszeres növényvédelemmel) lehet ellensúlyozni. A modern mezőgazdálkodás korában a krónikus betegség állapota és a soha nem fogyatkozó ellenséggel vívott végaláthatatlan harc jellemzi a növények ember által befolyásolt életét.

Az elmondottakból következik, hogy a növényi etikát – Pouteau érveinek tükrében – szükségszerűen ember–növény etikaként kell értelmeznünk, amely új megközelítési törekvéseiben nem hagyja figyelmen kívül e két, eredendően nagyon is különböző valóság közös szegmensét. Ehhez a növények szorosabb megfigyelésén túl ki kell terjesztenünk antropológiai érdeklődésünket is a növény–ember együttműködés kulturális, politikai és gazdasági vonzataira,

⁴⁰¹ POUTEAU 2018, 87–91.

⁴⁰² Pouteau itt a „soil-less being” kifejezést használja.

többek közt a földtulajdonhoz kapcsolódó jogi szabályozás, a város- és tájtervezés, a méltányos kereskedelem, a konvivialitás, a létfontosságú erőforrásokhoz való hozzáférés, a természetvédelem vagy a klímaváltozás területén.

11. 4. A növényi etikai gondolkodás új nyelvi horizontja

Ahhoz, hogy megfelelő fogalmakat találjunk a növény–ember kontinuumban etikusnak nevezhető viselkedési formák leírásához (vagy éppen előírásához), először is ki kell lépniünk abból az előfeltevés-rendszerből, hogy morálisan csakis az önmagukban zárt létezők relevánsak. Ehhez nemcsak új fogalmakat kell teremtenünk, de a nyelvhasználat egészének átalakulására is szükség van. Pouteau szerint a növények nyitott létformájának leírásához az eddiginél sokkal decentraltabb, periferikus közelítésmódokra van szükségünk, a gondolkodás egy „folyékonyabb” formájára. A nem emberi életformák bioetikai kérdésköreinek tárgyalása során Ulrich Körtner, korábban már idézett cikkében, a növényi etikai elvek formai jellegzetességeivel kapcsolatban megállapítja, feltűnő vonás a „lágý” fogalmazásmód. A célok ajánlásszerűen fogalmazódnak meg, és gyakori a feltételes, ill. a közvetettséget kifejező kötőmód használata is.⁴⁰³ Ez a stílus jellegzetesség – noha általában nem jellemző sem a deskriptív, sem a preskriptív etikák megszokott hangütésére – Körtner szerint is megfelelő módja lehet a növényi etikai tájékozódásnak. Ahhoz, hogy a növényekkel való kapcsolatunk alakulásáról emberi nyelven számot tudjunk adni, többek közt a nyelvhasználat kereteinek „fellazítására” van szükség. Egyrészt a növényekre fókuszáló figyelemnek köszönhetően nyert új kognitív tapasztalatokat kell innovatív módon nyelvi formába önteni, másrészt a növények kommunikációjából (részlegesen) felfogott közléseket kell az emberi kommunikáció számára „lefordítani”.

A nyelvi határokat éppen a nyelv eszközeinek segítségével átlépő költészet előfutára lehet a növényekkel kapcsolatos filozófia teljesebb kibontakozásának. Az elmúlt évek irodalomtudományi diskurzusa a természeti létezőkre, növényekre, állatokra, tájakra érzékenyen reagáló közelítésmódot „biopoétikaként” kategorizálja.⁴⁰⁴ A biopoétika az embert érő biológiai hatásokra, ill. a nem emberi organizmusok és az egyéb természeti létezők által kibocsátott impulzusokra identitásformáló és az emberi önmegismerést elősegítő erőként tekint. A

⁴⁰³ KÖRTNER 2015, 624. A szerző megállapításait a következő kötet kapcsán teszi: KALLHOFF 2002.

⁴⁰⁴ A biopoétika kortárs magyar költészeti megjelenésére vonatkozóan ld. PATAKY Adrienn: *A kortárs magyar líra elmúlt évtizedének biopoétikai irányáról*. [A kortárs magyar líra elmúlt évtizedének biopoétikai irányáról - Bárkaonline \(barkaonline.hu\)](http://barkaonline.hu) (Megtekintés: 2020. dec. 12.) A poétika fordulat jelentőségét mutatja a Prae Kiadó által 2021-ben kiadni tervezett magyar nyelvű „ökolöltészeti” világirodalmi antológia is.

biopoétikai szemlélet által áthatott irodalmi műveket az organikus élet alapvető kérdései foglalkoztatják – a természettudományok új felismerései, illetve a természeti világ felé való visszafordulás egyaránt hozzájárulnak e világtapasztalat sajátos nyelviségének megformálódásához.

A biopoétika szemléleti fordulata a szubjektumtól való eltávolodásban, az észlelő-elemző szelftől való fokozatos eloldozódásban rejlik. A megfigyelő nem marad az életfolyamatok külső, kitüntetett szerepű teoretikusa, hanem odafigyelésével részesévé válik a természet önteremtő folyamatainak, s e látszólagos veszteségek révén új (ön)értelmezési lehetőségeket nyer.

Ez az odafigyelés nem utolsó sorban tanulási folyamat. A növényi lét, ahogy azt a korábbiakban több oldalról is bemutattuk, morfológiai és szerveződési sajátosságainál fogva reziliens lét: a környezeti tényezők jelentős változása mellett is képes a folyamatos megújulásra. A klímaválság jelentette kihívások közepette ez az a tulajdonság vagy képesség, amelyre a leginkább szükségünk van. A reziliens létezés egyik kulcsa a környezettel való szüntelen információcsere, egy olyan kapcsolatiság, amely mentes a személyesség terheitől, ugyanakkor helye van benne a máságnak: a radikális különbözőség is integráns része az együttműködésnek. „Csak az abszolút idegen tud tanítani minket”⁴⁰⁵ – mondja Lévinas, és noha azzal folytatja, hogy csak az ember lehet az ember számára abszolút idegen, kijelentését talán érdemes megvizsgálni olyan létezőkre vetítve is, amelyekkel nincs az emberhez hasonló közös fogalmi nyelvünk. A környezeti krízis megoldásához vagy enyhítéséhez közelebb vihet minket, ha a klasszikus humanizmus diszpozíciójából kilépve nem mi akarjuk saját nyelviségünk képére formálni a minket körülvevő világot és a benne élő egyéb létezők világhoz való viszonyulását, hanem megpróbáljuk mi megérteni a növények világhoz való radikálisan más viszonyulását és annak kifejezésformáit. Ez a folyamat elvezethet bennünket a nyelv a poszthumán elméletek által kívánatosnak tartott „decentralizálásához”, illetve az elmúlt évszázadok során rögzült, duális megfeleltetéseken és hierarchikus rendszerezésen alapuló nyelvi és társadalmi sturktúrák lebontásához, egyszersmind a nem-hierarchikus, „gyenge” rendszerkapcsolatok jelentőségének felértékeléséhez.⁴⁰⁶ A növényektől való tanulás közelebb vihet bennünket ahhoz, hogy az életközösségek szerveződésében és egymáshoz fűződő kapcsolataiban más alapvető elveket is képesek legyünk megpillantani, majd később egy új etika alapjává tenni. A megosztás, az együttélés, az erős alkalmazkodóképesség, a másággal kialakítható kapcsolatiság olyan kapufogalmak lehetnek, amelyeken keresztül beléphetünk ebbe az egyszerre ismeretlen és mégis ismerős világba.

⁴⁰⁵ LÉVINAS 1999, 55.

⁴⁰⁶ Az ún. gyenge kapcsolatokat rendszerformáló erejéről részletesen ld. CSERMELY Péter: *A rejtett hálózatok ereje. Hogyan stabilizálják a világot a gyenge kapcsolatok?* Vince Kiadó, Budapest, 2005.

11. 5. A teológia gondolkodás rezilienciájának forrásai a növényi etika tükrében

Ahogy láthattuk, a poszthumán gondolkodás kimozdítja az embert abból a centrális szerepből, amelyben mindennek mércéjeként, az értékek egyedüli forrásaként tekintettünk rá. A humanisztikus emberfogalom fellazulása arra késztet, hogy újragondoljuk, hol van az ember és az értékek helye az élő ember által megsebzett és az emberi vágyaknak messzemenően kiszolgáltatott rendszerében. Ez az újragondolás nem a spekulatív elme unaloműző játéka, hanem létkérdés: úgy tűnik, az ember fennmaradásának záloga a magáról alkotott kép és a civilizáció szervező elveinek alapvető megváltoztatása. Mindez nem maradhat hermeneutikai következmények nélkül, az emberi önértelmezés változása óhatatlanul hatással lesz szövegeink értelmezésére is.

Az írásértelmezés hagyományainak dekonstrukciója, a rögzült hermeneutikai keretek megbontása lehetővé teszi, hogy a jelentések új rétegeihez férjük hozzá, a posztmodern és a feminista teológia több évtizedes törekvései jól példázzák, milyen, a hagyományos keretek által elfedett értelmezési lehetőségek tárhatók fel újabb és újabb nézőpontok alkalmazásával, esetenként régebbi lehetséges nézőpontok rekonstrukciójával. (Természetesen fontos számolnunk azzal, hogy az új nézőpontok a vizsgálódás új vakfoltjait is megteremtik.) A növényi létformát és a növényi „gondolkodást” tematizáló filozófiai tájékozódás, a növényekkel kapcsolatos természettudományos kutatások, valamint ezek interdiszciplináris kapcsolódási felületei olyan kérdéseket tesznek plasztikussá, amelyek megválaszolása nemcsak az általunk előidézett környezeti és társadalmi válság megoldásához (vagy szerényebben, az abból fakadó változásokhoz való sikeres alkalmazkodáshoz) kínálhat fogódzót, de kapcsolódó teológiai dilemmáink mélyebb feltárásában is hasznosnak bizonyulhat. A bibliai szöveghelyekben és a szövegek kapcsolódási formáiban egyaránt fellelhetők a növényi létforma lenyomatai, ezek pedig aktív formáló erői lehetnek egy új, aktuális léttapasztalatainkra reflektáló poszthumán teológiai etika kidolgozásának.

Összefoglalás

Az értekezés a növényi etikai gondolkodás és a teológia kapcsolódásának lehetőségeit járja körül. A növényi etika sajátos szempontrendszere iránt felmerülő igény a huszadik-huszonegyedik század fordulójának jellemző képződménye. Szükségességét indokolják egyrészt a növényélettan legújabb felismerései, amelyek a növényi életműködések és alkalmazkodási stratégiák sokkal bonyolultabb mintázataival szembesítenek minket, mint azt korábban gondoltuk, másrészt a globális környezeti krízis egyre súlyosbodó jelenségei, amelyek életmódunk és környezetünkhöz való viszonyulásunk alapvető, tovább nem odázható újragondolására indítanak bennünket.

A növényi etikával való foglalatosság olyan lehetőség, amely a radikális mássággal, illetve a nem tudással (vagy töredékes tudással) való szembenézés konzekvenciáit komolyan veszi, s elfogadja, hogy az önmegértés – egyszersmind az istenismeret újabb, az ember aktuális helyzetére reflektáló módozatai csakis az önfeladás (de legalábbis bizonyos mértékű önfeladás) útján keresztül érhetők el.

A posztmodern filozófia egyik megkerülhetetlen metaforája a *rizóma*: a növényi eredetű fogalom a kapcsolódás és az egyes elemek közti szerveződés növényi lehetőségeire hívja fel a figyelmet. A természeti környezetet eszközzé degradáló és attól fokozatosan elidegenedő, fejlődés- és növekedésorientált nyugati civilizáció társadalmi szerveződési mintázatai a mai napig nagyrészt hierarchikus jellegűek, ill. egymással szemben álló, egymásnak alárendelt duális kategóriákkal operálnak. Az ezen az elméleti talajon megképződött „rend” és az ebből a rendből eredeztetett etika gyakran elfedi az igazságtalanság hétköznapi gyakorlatait, ezért tisztázásra szorul, milyen biológiai adottságok és megcsontosodott kulturális beidegződések révén működnek etikai rendszereink, és milyen más, eddig számba nem vett etikai lehetőségek fakadnak a most felfedezett biológiai meghatározottságokból vagy a kulturális hagyomány perifériáján fennmaradt, ill. épp jelenleg kialakuló más jellegű közelítésmódokból.

Hogy ezekről a lehetőségekről részletesebb képet kapjunk, körbejártuk, milyen újdonságok jellemzik a kortárs, interdiszciplinárisan is tájékozódó növényélettani gondolkodást, illetve milyen – a fősodortól gyakran messzebb eső – szellemi áramlatok tartották fontosnak a filozófia- és teológiatörténet során a növényi létmód kérdéseivel való foglalatosságot, és hogyan összegezték az abból fakadó tanulságokat. Heidegger, Merleau-Ponty és Lévinas vonatkozó megállapításainak elemzésével megvizsgáltuk, miként készíti elő a talajt a

fenomenológiai gondolkodás a nem emberi létezőkkel is számoló etika számára, illetve áttekintettük, hogyan próbálják „fellazítani” és több nézőpontúvá tenni az antro- és logocentrikus filozófiai/teológiai beállítódást a kritikai poszthumanizmus és az ökofeminizmus kortárs teoretikusai.

Az elméleti háttér felvázolásának segítségével igyekeztük megragadni azokat az alapfogalmakat, amelyek alkalmasnak tűnnek a növényi etika laza kontúrjainak megrajzolására, ezek közé soroltuk a növekedés (kiteljesedés, növényi jól-lét, „virágzás”), az érzékenység, az együttélés, a megosztás és a szeretet fogalmait. Ezeket később, az exegetikai és teológiatörténeti vonatkozások ismertetése után teológiai etikai szempontú elemzésnek is alávetettük.

A szentírási növényábrázolások jellegzetes típusainak elkülönítése során megkíséreltük bemutatni, hogy a különböző metaforikus, szimbolikus és allegorikus megjelenítések a növényi létmód milyen eredeti biblikus értelmezéséről tanúskodnak, illetve azt is megvizsgáltuk, milyen új hermeneutikai lehetőségek tárulhatnak fel a növényi létezéssel kapcsolatos mai ismereteink tükrében.

A dolgozat második részében azt jártuk körül, hogy egy a nem emberi létezőkre, jelesül a növényekre tekintettel levő etika megalkotásakor milyen sajátosan protestáns teológiai akadályokba ütközünk, illetve milyen fogódzóink lehetnek mégis e hagyomány keretein belül. A természeteteológiától való elfordulás, illetve a *theologia crucis* vezérlő elve csak első látásra lehetetleníti el a természeti létezőkhöz fűződő emberi viszony teológiai értékelését – a szenvedés szemlélésben való mély átélése kozmikus távlatokba helyezheti az új életről és az új teremtésről, a világ megváltásáról és az üdvösségről való gondolkodást, ami szükségképpen átírja az e létezőkkel kapcsolatos viszonyulásunk eddigi szabályait is. A nem emberi létezők szempontjából hasonlóan fontos alapvetés a bonhoefferi „végső” és „végső előtti” kapcsolatának helyes értelmezése, a kettő szétválaszthatatlanságának és egymásra utaltságának a mindennapi életgyakorlatot is alapvetően formáló elfogadása.

A következtetésekben újra hangsúlyoztuk, hogy a növényi etika megalkotása nem lehet egyenlő hagyományos etikai rendszereink egyszerű kiterjesztésével, mivel – a megtévesztő antropomorf fogalmak ellenére – nem az ember és a növény hasonlóságon alapul. „Növényi fordulatra” van szükség, amelyet a nyelviséghez való viszony átalakulásának kell megelőznie: a biopoétika (a növényi létezésre, ill. az egyéb művészeti ágak nonverbális növényi fordulatára reflektáló költészet) segítségünkre lehet ebben a folyamatban.

A növényi etika kidolgozása olyan projekt, amely mostanában kezd alakot öltetni – ez az alak azonban nem másol korábbi mintákat. Az ismeretek hiányával való számvetésnek köszönhetően a biztonságos tájékozódás elvesztésének kockázata végig fogja kísérni e vállalkozást, másfelől azonban olyan új tájékozódási horizontokat nyithat meg, amelyek – a növények létmódjának elmélyült megfigyelésével – segíthetik az embert az alkalmazkodási és kárenyhítési stratégiák bölcsőbb kidolgozásában, valamint – a teremtett létezők közti kapcsolatiság tudatos megélésével – a teremtett világ egészének segítségére lehetnek az ökológiai válsággal való megküzdésben.

Teológiai közelítésben ahhoz, hogy a teremtett létezőkre az üdvtörténet valós szereplőiként (és ne csupán díszletként) tekinthessünk, lazítanunk kell az antropocentrikus nézőpont kizárólagosságán, még akkor is, ha ez elsőre illuzórikus lépésnek tűnik. A kapcsolatok dinamikájában kiteljesedő élet virágzásának megőrzéséhez végességünk és relatív magunkba zártágunk tudatának ellenére is nyitottá kell válnunk: a növények nyitottsága hasznos útmutatással szolgálhat ehhez.

Summary

The dissertation explores the possible connections between plant ethics and theology. The emerging need for plant ethics as a specific system of criteria dates back to the turn of the twenty-first century. The need for plant ethics is justified on the one hand by the latest discoveries in plant physiology, which confront us with much more complex patterns of plant life functions and adaptation strategies than previously thought. On the other hand, it is justified by the looming global environmental crisis, which forces us to rethink our way of life and our approach towards the non-human environment.

Engaging in plant ethics is an undertaking, which makes us accept the consequences of confronting radical otherness and human ignorance (or fragmentary knowledge), and acknowledge that new forms of self-understanding as well new forms of knowledge of God can be achieved only by stepping back from the human ego-centeredness deeply rooted both in cultural and theological tradition.

One of the central metaphors of postmodern philosophy (introduced by Deleuze and Guattari) is *rhizome*: the concept draws attention to new, plant-based possibilities and forms of connection and organization. Social organization patterns of the development- and growth-oriented Western civilization, which degrades the natural environment into an instrument and gradually alienates from it, are still largely of a hierarchical kind: they operate with dichotomic categories of subordination. The „order” formed on this theoretical ground and the ethics derived from this order often obscure the common practices of injustice. Therefore, it is necessary to clarify what biological determinations and fixed cultural presuppositions operate in our ethical systems, as well as what other ethical possibilities arise from the recently discovered biological features of plants and from the periphery of our cultural tradition, or from currently developing new philosophical approaches.

In order to get a more detailed picture of these new ethical possibilities, we explored what novelties characterize contemporary interdisciplinary plant-physiological thinking. Furthermore, we examined various (often peripheral) intellectual currents in the history of philosophy and theology as possible early 'forerunners' of today's plants ethics. By analyzing the relevant findings of Heidegger, Merleau-Ponty, and Lévinas, we explained how twentieth-century phenomenology prepared the ground for an ethics that includes non-human beings, and then reviewed how contemporary theorists of critical posthumanism and ecofeminism attempt to

„loosen up” anthropo- and logocentric philosophical and theological attitude by using a multi-perspective approach.

By outlining the theoretical background, we tried to grasp the basic concepts that seem suitable for drawing loose contours of plant ethics including growth (*Gedeihen, flourishing*), sensitivity, coexistence, sharing, and „love”. These concepts were later subjected to theological analysis in the light of exegetical and dogmatical findings.

In distinguishing metaphorical, symbolic and allegorical types of plant representations in Scripture, we attempted to understand the inherent assumptions of biblical thinking about plant existence. We also examined what new hermeneutical possibilities may unfold in the light of our recent insights into plant existence.

In the second part of the dissertation, we explored some specific Protestant theological principles which can hinder the outlining of an ethics standard with regard to non-human beings (especially plants). Later on we discussed what hooks we can still find within the framework of this tradition. Turning away from *theologia naturalis* and opting for the guiding principle of *theologia crucis* make the theological evaluation of human–non-human relationships impossible at first sight. Yet, suffering experienced via contemplation can place our expectations of new life and new creation, redemption, reconciliation and salvation in cosmic perspectives, and consequently rewrites the basic principles of our relations with non-human beings. Just as important for the right coexistence with these beings is the correct interpretation of Bonhoeffer’s ’ultima’ and ’penultima’: the acceptance of the inseparability and interdependence of the two has to shape every single moment of our daily life.

In the conclusions, we reiterated that the outlining of plant ethics can not be a simple extension of our traditional ethical systems (as in the case of animal ethics) because, despite deceptive anthropomorphic concepts, its principles are not based on plant–human similarity. We need a „vegetal turn” that must be preceded by a transformation of our relationship to the language: biopoetics (a poetry reflecting on plant existence and on the ongoing vegetal turn in other art forms) can be a helpful companion in this process.

Developing plant ethics is a project that is starting to take shape lately – however, it does not copy previous patterns. Recognizing our lack of knowledge (or at least its fragmental nature), the risk of losing safe landmarks will accompany this business. On the other hand, it can open up new horizons of orientation that – through our conscious coexistence with plant life – can help us to develop more successful adaptation and mitigation strategies and – through a

conscious experience of the interconnectedness of created beings – can help the whole created world to cope with its ecological crisis.

In a theological approach, in order to view created non-human beings as real characters in the history of salvation (and not just as a scenery), we must relax the exclusivity of the anthropocentric perspective, even if it seems an illusory move at first. To preserve the flourishing of life unfolding in the dynamics of relationships, we must become 'open' despite our sense of finitude and relative introversion: the openness of plants can provide useful guidance for this.

Zusammenfassung

Die Dissertation untersucht die Möglichkeiten von Kopplung pflanzenethischen Denkens und Theologie. Das Aufkommen der Notwendigkeit eines pflanzeninklusive ethischen Systems ist ein charakteristisches Merkmal der Wende des 20. und 21. Jahrhunderts. Ihre Notwendigkeit wird einerseits durch die neuesten Entdeckungen der Pflanzenphysiologie gerechtfertigt, die uns mit viel komplexeren Mustern von Funktionen und Anpassungsstrategien des Pflanzenlebens konfrontieren als bisher angenommen. Ebenso wichtig sind andererseits die zunehmend bedrohlichen Anzeichen der globalen Umweltkrise, die uns dazu veranlassen, unsere Lebensführung und unsere Beziehung zu anderen Lebensformen grundlegend zu überdenken.

Die Beschäftigung mit Pflanzenethik ist ein Unterfangen, die die Konsequenzen der Konfrontation mit radikalem Anderssein und des Nicht-Wissens (fragmentarisches Wissen) ernst nimmt, und akzeptiert, dass neue Formen der Selbsterkenntnis – und die der Erkenntnis Gottes – nur durch Selbsthingabe/Selbstvergessenheit vorzustellen sind.

Eine der zentralen Metaphern der postmodernen Philosophie ist das Rhizom: Das Konzept lenkt die Aufmerksamkeit auf die pflanzlichen Realisationsmöglichkeiten von Verbindungs- und Organisationsformen. Die sozialen Organisationsmodelle der entwicklungs- und wachstumsorientierten westlichen Zivilisation, die die natürliche Umwelt zum Instrument degradiert und sich allmählich davon entfremdet, sind nach wie vor weitgehend hierarchischer Natur, bzw. sie arbeiten mit dichotomischen Kategorien der Unterordnung. Die auf diesem theoretischen Grund gebildete „Ordnung“ und die daraus abgeleitete Ethik verschleiern häufig die übliche Alltagspraxis der Ungerechtigkeit. Daher muss geklärt werden, welche biologischen Bestimmungen und erstarrten kulturellen Voraussetzungen in unseren ethischen Systemen funktionieren, bzw. welche anderen ethischen Möglichkeiten sich aus den neuen Entdeckungen der Pflanzenphysiologie, aus der Peripherie unserer Denktradition und aus der gegenwärtigen Entwicklung philosophischer Ansätze ergeben.

Um ein detailliertes Bild dieser ethischen Möglichkeiten zu erhalten, haben wir untersucht, welche Neuheiten das zeitgenössische interdisziplinäre pflanzenphysiologische Denken charakterisieren. Darüber hinaus stellten wir verschiedene (oft periphere) intellektuelle Strömungen in der Geschichte der Theologie und Philosophie vor, die als „Vorläufer“ von den heutigen pflanzenethischen Ansätzen betrachtet werden könnten. Durch die Analyse der relevanten Ergebnisse von Heidegger, Merleau-Ponty und Lévinas erklärten wir, wie die

Phänomenologie des 20. Jahrhunderts den Boden für eine Ethik bereitete, die nichtmenschliche Wesen einschließt. Danach überprüften wir, wie zeitgenössische Theoretiker des kritischen Posthumanismus und des Ökofeminismus versuchen, den traditionellen Anthro- und Logozentrismus der Philosophie und der Theologie aufzulockern.

Nachdem wir den theoretischen Hintergrund skizzierten, wollten wir die Grundkonzepte erfassen, die geeignet zu sein scheinen, die losen Konturen der Pflanzenethik zu zeichnen. Diese Konzepte waren: Gedeihen (*flourishing*), Sensibilität, Koexistenz, Teilen (*sharing*) und „Liebe“. Diese wurden später nach der Beschreibung der Aspekte der Exegetik und der Theologiegeschichte einer theologisch-ethische Analyse unterzogen.

Durch die Unterscheidung zwischen metaphorischen, symbolischen und allegorischen Typen der Pflanzendarstellungen in der Schrift versuchten wir, die inhärenten Annahmen biblischen Denkens über das pflanzliche Leben zu ermitteln. Wir fragten auch nach, welche neuen hermeneutischen Möglichkeiten sich angesichts der jüngsten Erkenntnisse über die Existenz von Pflanzen ergeben können.

Im zweiten Teil der Dissertation untersuchten wir spezifische protestantische Prinzipien, die die Festlegung eines Ethikstandards in Bezug auf nichtmenschliche Wesen (insbesondere Pflanzen) wesentlich behinderten. In den Folgenden gingen wir nach, welche Handgriffe wir – trotz der scheinbaren Hindernisse – im Rahmen der protestantischen Tradition finden könnten. Die Abkehr von *Theologia naturalis* und die Entscheidung für das Leitprinzip der *Theologia crucis* machen die theologische Bewertung von Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen auf den ersten Blick unmöglich. Durch Kontemplation erfahrenes Leiden kann jedoch unsere Erwartungen an neues Leben und neue Schöpfung, Erlösung und Versöhnung in kosmische Perspektiven stellen und folglich die Grundregeln unserer Beziehungen zu nichtmenschlichen Wesen überschreiben. Aus der Perspektive nichtmenschlicher Lebewesen ist die korrekte Interpretation der Beziehung zwischen dem bonhoefferschen „Letzten“ und „Vorletzten“ auch von entscheidender Bedeutung: Die Akzeptanz ihrer Untrennbarkeit und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit soll unsere alltägliche Lebenspraxis prägen.

In den Schlussfolgerungen wiederholten wir, dass Pflanzenethik keine einfache Erweiterung unserer traditionellen ethischen Systemen sein kann, da ihre Prinzipien – trotz irreführender anthropomorpher Konzepte – nicht auf die Ähnlichkeit zwischen Pflanzen und Menschen zurückgeführt werden können. Wir brauchen eine Wende, ein „vegetal turn“, der eine

Transformation unserer Beziehung zur Sprache vorausgehen muss: Die sog. Biopoetik kann ein hilfreicher Begleiter in diesem Prozess sein.

Die Entwicklung der Pflanzenethik ist ein Projekt, das in letzter Zeit Gestalt annimmt – es kopiert jedoch keinen früheren Muster. Aufgrund mangelnden Wissens geht das Risiko eines Verlusts der sicheren Orientierung mit diesem Unternehmen einher. Auf der anderen Seite eröffnen sich dadurch neue Orientierungshorizonte, die uns – durch bewusstes Zusammenleben mit Pflanzen – ermöglichen, erfolgreiche Anpassungs- und Minderungsstrategien zu entwickeln, um die ökologische Krise überleben zu können.

Aus einer theologischer Gesichtspunkt müssen wir die Exklusivität der anthropozentrischen Perspektive lockern, auch wenn es zunächst ein illusorischer Schritt erscheint, um geschaffene nichtmenschliche Wesen als reale Charaktere (und nicht nur als bloße Kulissen) der Heilsgeschichte betrachten zu können. Um die in der Dynamik von Beziehungen sich differenzierende Formen des Lebens bewahren zu können, müssen wir uns trotz unseres Sinns für Endlichkeit und relativer Introversion öffnen: Die Offenheit der Pflanzen kann hierfür nützliche Hinweise geben.

Irodalomjegyzék

- ABRAM, David: *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books, Random House, New York, 1997.
- ARENDT, Hannah: Az emberi jogok keltette bonyodalmak. In Uő: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- ARISZTOTELÉSZ: *Lélekfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988.
- AUGUSTINUS: *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manicheorum*.
[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430_Augustinus_De_Moribus_Ecclesiae_Catholicae_et_de_Moribus_Manichaeorum \[Schaffl, EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430_Augustinus_De_Moribus_Ecclesiae_Catholicae_et_de_Moribus_Manichaeorum_Schaffl_EN.pdf) (Megtekintés: 2020. márc.)
- AUGUSTINUS: *De Quantitate Animae*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_De_Quantitate_Animae_MLT.pdf (Megtekintés: 2020. márc.)
- AUGUSTINUS: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1987.
- AQUINÓI Szent Tamás: *A teológia foglalatja. Első rész, 2.* Ford. Tudós-Takács János. Telosz Kiadó, Budapest, 1995.
- BALUŠKA, F. – LEV-YADUN, S. – MANCUSO, S.: Swarm intelligence in plant roots. *Trends in Ecology and Evolution*, 25 (2010), 12, 682–683.
- BALZER, Philipp – RIPPE, Klaus Peter – SCHABER, Peter: Two Concepts of Dignity for Humans and Non-Human Organisms in the Context of Genetic Engineering. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 13 (2000), 7–27.
- BARANZKE, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.
- BASSON, Alec: 'People Are Plants' – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible. *Old Testament Essays*, Vol. 19, Nr 2, Jan 2006. 573–583.
- BAXTER, Brian: *A Theory of Ecological Justice*. Routledge, London – New York, 2005.
- BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Calendon Press, Oxford, 1789.
- BERG, Werner: *Israels Land, der Garten Gottes*. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 61–79.
- BÉRES Tamás: *Az érényetika útkeresése és aktualitása*. [erenyetika.beres.pdf \(lutheran.hu\)](http://www.erenyetika.beres.pdf) (Megtekintés: 2020. dec.)
- BERKMAN, John: Towards a Thomistic Theory of Animality. In DEANE-DRUMMOND, Celia – CLOUGH, David: *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals*. SCM Press, London, 2009.
- BONNET, Charles: *A természet vizsgálása*. Ford. Tóth Pál. Kriterion, Bukarest, 1974.
- BIDDINGTON, N. L.: The effects of mechanically induced stress in plants – a review. *Plant Growth Regulation*, 4 (1986):103–123.
- BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortung gegenüber Schöpfung. In *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner*. Zwingli Verlag, Zürich, 1959.

- BOLYKI János: „Teremtésvédelem”. *Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Szentek közössége*. Ford. Boross Attila. Harmat Kiadó, Budapest, 1997.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika. Útkészítés és bevonulás*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.
- BRAAM, J.: In touch: plant responses to mechanical stimuli. *New Phytologist*, 165 (2005): 373–389.
- BRAIDOTTI, Rosi: Four Theses on Posthuman Feminism. In: GRUSIN, Richard (ed.): *Anthropocene Feminism*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2016, 21–48.
- BRENNER, Athalya: Das Hohelied. In SCHOTTROFF, Luise – WACKER, Marie-Theres (Hg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 3. Aufl. 2007. 233–245.
- BUBER, Martin: *Én és Te*. Ford. Bíró Dániel. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- BUTLER, Judith: Esetleges alapok: a feminizmus és a „posztmodern” kérdés. Ford. Örlösy Dorottya. *Thalassa* (8), 1997/1, 11 – 31.
- BÜTÖSI János: *A koinónia mint az evangélizáció emberi feltétele*.
http://adatbank.transindex.ro/html/alcim_pdf6403.pdf (Megtekintés: 2020. nov.)
- CALARCO, Matthew: *Zoographies: The Question of the Animal From Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press, 2008.
- CALVO, Paco: The philosophy of plant neurobiology: a manifesto. *Synthese*, 2016, Vol. 193, Issue 5, 1323–1343.
- CAPUTO, John D.: *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Indiana University Press, Bloomington, 2019.
- CEBULJ, Christian: *Vom edlen Wettstreit der Natur. Zur Pflanzenwelt im Neuen Testament*. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002.
- CHAMOVITZ, Daniel: *Mit tud a növény? Útmutató az érzékekhez*. Park Kiadó, Budapest, 2018.
- CLOUGH, David: The Anxiety of the Human Animal: Martin Luther on Non-human Animals and Human Animality. In DEANE-DRUMMOND – CLOUGH 2009, 41–60.
- COLEBROOK, Claire: We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual. In GRUSIN 2017. 1–20.
- CUOMO, Chris: On Ecofeminist Philosophy. *Ethics & Environment*, 7 (2), 2002. 1.
- CSERMELY Péter: *A rejtett hálózatok ereje. Hogyan stabilizálják a világot a gyenge kapcsolatok?* Vince Kiadó, Budapest, 2005.
- DALY, Mary: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, Boston, 1978.
- DARWIN, Charles: *The Power of Movement in Plants*. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=F1325&viewtype=text> (Megtekintés: 2020. február)
- DARWIN, Charles: *Az ember származása és az ivari kiválás*. Ford. Seress László. Vass József Könyvkiadóhivatala, Budapest, 1906. 108–109.
- DARWIN, Francis (ed.): *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*. John Murray, London, 1887. 150., ill. <http://darwin->

online.org.uk/content/frameset?keywords=bassoon&pageseq=168&itemID=F1452.1&viewtype=text (Megtekintés: 2020. dec.)

- DÁVID Katalin: *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- DEANE-DRUMMOND, Celia: *The Ethics of Nature*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- DEANE-DRUMMOND, Celia – CLOUGH, David (eds.): *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals*. London: SCM Press, 2009.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by Brian Massumi. Bloomsbury, London – New York, 2016.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *Rizóma*. Ford. Gyimesi Tímea
<http://www.c3.hu/~exsymposion/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm> (Megtekintés: 2020. január)
- DERRIDA, Jaques: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. Osiris, Budapest, 1995.
- DERRIDA, Jaques: *The Animal That Therefore I Am*. Trans. by David Wills. Fordham University Press, New York, 2008.
- DERRIDA, Jaques: Violence Against Animals. In DERRIDA, Jaques – ROUDINESCO, Elisabeth: *For What Tomorrow?* Trans. by Jeff Fort. Stanford University Press, Stanford, California, 2004.
- Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften. Bd. 2. *Bibliothek der Kirchenväter* 47. Kösel & Pustet, München, 1925.
- DÜRNBERGER, Christian (Hg.): *Das Tier als Mitgeschöpf – Herausforderung für eine Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*. Institut Technik–Technologie–Naturwissenschaften, München, 2015.
- EKAH (Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich): *Die Würde der Kreatur bei Pflanzen – Die moralische Berücksichtigung von Pflanzen im ihrer selbst willen*. EKAH, Bern, April, 2008.
- ERIGENA, Johannes Scotus: De divisione naturae. In *Patrologiae cursus completus. Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III.*, 122. kötet.
https://books.google.hu/books?id=q2mQHvy4_usC&printsec=frontcover&hl=hu#v=onepage&q&f=false (Megtekintés: 2020. dec.)
- ERIGUENA, Johannes Scotus: Magyarázatok Szt. Dionysius Égi hierarchiájáról. In Redl Károly (közread.): *Az égi és a földi szféráról. Források a későantika és a középkori esztétika történetéhez*. Gondolat, Budapest, 1988. 245–246.
- Felelőségünk a teremtett világért. „Minden általa és érte teremtett” (Kol 1,16)*. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről, 2008.
<https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=209#j19> (Megtekintés: 2020. dec.)
- FERENC PÁPA *Aldott légy kezdetű enciklikája*. Szent István Társulat, Budapest, 2015.
- FORTERRE, Y. J. M. et al.: How the Venus flytrap snaps. *Nature*, 433 (2005): 421–425.
- FOUCAULT, Michel: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

- FRÁTER Erzsébet: *A Biblia növényei*. Scolar Kiadó, Budapest, 2017.
- GAGLIANO, Monica et al.: Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters. *Oecologia*, May 2014, Vol. 175, Issue 1, 63–72.
- GAGLIANO, Monica – MANCUSO, Stefano – ROBERT, Daniel: Towards Understanding Plant Bioacoustics. *Trends in Plant Science* 2012 June, 17 (6), 323–325.
- GAGLIANO, Monica – RYAN, John C. – VIEIRA, Patrícia (eds.): *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2017.
- GARDNER, Howard: *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Basic Books, New York, 1983.
- GEBARA, Ivone: *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- GEBARA, Ivone: *Teología a Ritmo de Mujer*. San Pablo, Madrid 1995.
- GEBARA, Ivone: The Trinity and Human Experience. In RADFORD RUETHER, Rosemary (ed.): *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Orbis Press, Maryknoll, New York, 1996. 13–23.
- GEMÜNDEN, Petra von: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- GIBSON, Prudence: *The Plant Contract: Art's return to Vegetal Life*. Brill, Leiden – Boston, 2018.
- GOETSCHEL, Antoine F.: *Würde der Kreatur als Rechtsbegriff und rechtspolitische Postulate daraus*. https://www.tierimrecht.org/documents/881/2002_Wuerde_Aufsatz_Basel_mit_uebersichten.pdf (Megtekintés: 2020. nov.)
- HARAWAY, Donna J.: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. Ford. Kovács Ágnes. *Replika*, 51 – 52. (2005. november), 107–139.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*. 4. Aufl. Walter de Gruyter, Berlin, 2012.
- HÄSLER, Stephan: *Tierschutzgesetz und Würde der Kreatur*. <https://www.ethik.uzh.ch/dam/jcr:00000000-1716-b7a3-ffff-ffffb265c862/EK-StH-Wuerde-der-Kreatur.pdf> (Megtekintés: 2020. dec.)
- HARDIN, Garret: *A mentőcsónak erkölcstana*. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 115–128.
- HARSÁNYI Pál Ottó: Gondos sáfárok vagy rövidlátó haszonélvezők? Tájékozódás az ököteológiai és ököfilozófiai irányzatok sokaságában. *Pannonhalmi Szemle* 2001, IX/2. 39–54.
- HEFNER, Philip: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- HERNER Máté: A növények titkos élete – Α ἔτερον ζῷον helye és szerepe a Timaiosz élő világában. *Elpis*, XI. évf. (2018), 1. sz. 7–17.
- HEIDEGGER, Martin: Az igazság lényegéről. In Uó: „...költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. T-Twins/Pompeji, Budapest – Szeged, 1994. 35–103.
- HEIDEGGER, Martin: Levél a „humanizmusról”. In Uó: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins – Pompeji, Budapest – Szeged, 117–170./Uó: Útjelzők, Osiris, Budapest, 2003. 293–334.
- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.

HÉRAKLEITOSZ: *Töredékek*. B62. Magyarul:

https://teol.lutheran.hu/tanszek/rendszeres/oktatas/eloadasok/filtort/herakleit_toredek.htm.

(Megtekintés: 2020. dec.)

HIDVÉGI Máté – UNGVÁRI Tamás (szerk.): Virág és vallás. *Löw Immanuel Válogatott Művei I.* Löw Heritage Alapítvány – Scolar, Budapest, 2019.

HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám – NEMES Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni.* Prae Kiadó, Budapest, 2019.

HOULE, Karen L. F.: Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming Plant. *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. IX. (2011), 1–2. 89–116.

INGENSIEP, Werner: *Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart.* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2001.

Interview with Arne Naess, Part 9. 1995. <http://www.naturearteducation.org/R/Interviews/Naess9.htm>

(Megtekintés: 2020. jan.)

IRIGARAY, Luce: What the Vegetal World Says to Us. In GAGLIANO – RYAN – VIEIRA 2017, 126–135.

IRIGARAY, Luce – MARDER, Michael: *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives.* Columbia University Press, New York, 2016. 211–212.

JENKINS, Willis: *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology.* Oxford University Press, Oxford, 2008.

JONAS, Hans: Az emberi cselekvés megváltozott természete. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 25–36.

JUNG, Martin H. (Hrsg.): *Wider die Tierquälerei: Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus.* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2002.

KALLHOFF, Angela: Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect. *Environmental Values*, 23 (2014), 685–700.

KALLHOFF, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie.* Campus Verlag, Frankfurt – New York, 2002.

KALLHOFF, Angela – DI PAOLA, Marcello – SCHÖRGENHUMER, Maria (eds.): *Plant Ethics: Concepts and Applications.* Routledge, Abingdon-Oxfordshire – New York, 2018.

KARBAN, Richard: *Plant Sensing and Communication.* The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015. 23–26.

KARBAN, Richard: The Language of Plant Communication (and How It Compares to Animal Communication). In GAGLIANO – RYAN – VIEIRA 2017, 3–26.

KEEL, Ottmar: *Das Hobelied.* (ZBK.AT 18), Zürich, 1986.

KEEL, Othmar: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.

KEW ROYAL BOTANIC GARDENS: *State of the World's Plants.* <https://stateoftheworldsplants.org/2016/>, ill. <https://stateoftheworldsplants.org/2017/> (Megtekintés: 2020. jan.)

KOECHLIN, Floriane: *PflanzenPalaver. Belauschte Geheimnisse der botanischen Welt.* Lenos Verlag, Basel, 2008.

KOHÁK, Erazim: Az értelmes szív. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 311–327.

- KOTTSIEPER, Ingo: *Bäume als Kultorte*. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 169–187.
- KÖRTNER, Ulrich: Bioethik nichtmenschlicher Lebensformen. In HUBER, Wolfgang – MEIREIS Torsten – REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. C. H. Beck, München, 2015. 585–647.
- KRAMPEN, Martin: Phytosemiotics. *Semiotica*, 36, Nos 3-4. (1981): 187–209.
- KÖVECSES Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. *Világosság*, 2006/8–9–10. 87–97.
- LAKOFF, George – JOHNSON, Mark: *Metaphors we Live by*. The University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- LÁNYI András: Miért nem éhes a *Dasein* Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom. *Kortárs*, III. évf. (2018) 1. sz. 75–83.
- LÁNYI András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Budapest, 2000.
- LÁNYI András – JÁVOR Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Budapest, 2005.
- LÁNYINÉ Engelmayer Ágnes: *Intellektuális képességeink és pszichés fejlődés*. Medicina Kiadó, Budapest, 2012.
- LEOPOLD, Aldo: *Föld-etika*. In LÁNYI 2000, 103–116.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Teljeség és vételen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Trans. by Richard A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985.
- LÉVINAS, Emmanuel: The Name of a Dog, or Natural Rights. In Uó: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 151–153.
- LORENZ, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Methuen, Wien, 1963.
- LUTHER Márton: Heidelbergi disputáció. *Magyar Luther Füzetek* 8. Ford. Nagybocksai Vilmos. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999.
- Luther Válogatott Művei* 7. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2013.
- Luther Válogatott Művei* 8. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edn. Duckworth, London, 1985.
- MAJTÉNYI Balázs: A jövő nemzedékek és a természeti objektumok köztársasága? *Fundamentum*, 2008. 1. 17–28.
- MANETAS, Yiannis: *Alice in the Land of Plants. Biology of Plants and Their Importance for Planet Earth*. Springer, Berlin – Heidelberg, 2012.
- MANCUSO, Stefano: *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*. Atria Books, New York, London, Toronto, Sydney, New Delhi, 2018.
- MANCUSO, Stefano: *Zöld forradalom. A növények már feltalálták a jövőnket*. Ford. Haász Gabriella. Kossuth Kiadó, Budapest, 2018.
- MANCUSO, Stefano – VIOLA, Alessandra: *A fák titkos nyelve. A növényi intelligencia megbökökentő bizonyítékai*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2015.
- MARDER, Michael: *Grafts*. Univocal, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016.

- MARDER, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Columbia University Press, New York, 2013. 95–106.
- MARDER, Michael: For a Phytocentrism to Come. *Environmental Philosophy*, 11 (2014), 2. 237–252.
- MARDER, Michael: The Time is Ripe for Plant Rights. In Uó: *Grafts: Writings on Plants*. Univocal, Minneapolis, 2016. 55–61.
- MARGULIS, Lynn: *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books, A Member of the Preseus Book Group, New York, 1998.
- MARTENSEN, Hans Lassen: *Christian Ethics*. T&T Clark, Edinburgh, 1899.
- MÁRTONFFY Marcell: Az egyenlőtlenség esélyei. Lévinas idéző. In Uó: *Folyamatos kezdet. Tanulmányok, esszék*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999.
- MATURANA, Humberto R. – VARELA, Francisco J.: *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Revised Edition. Shambhala Publications, Boston, 1987.
- MC GREAL, Scott A.: *The Illusory Theory of Multiple Intelligences*. [The Illusory Theory of Multiple Intelligences | Psychology Today](#). (Megtekintés: 2020. dec.)
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006.
- MEPHAM, Ben: „Würde der Kreatur” and the Common Morality. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13 (2000), 65–78.
- MOLTMANN, Jürgen: *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.
- MORITZ, R. F. A.: *The Dark Side of the Hive.: The Evolution of the Imperfect Honey Bee*. Oxford University Press, 2018.
- NAESS, Arne: The World of Concrete Contents. *Inquiry*, 28 (1985). 417–428.
- NAESS, Arne – SESSIONS, George: *The Deep Ecology Platform*. <http://www.deepecology.org/platform.htm> (Megtekintés: 2020. dec.)
- NAGEL, Thomas: What is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (1974), 4, 435–450.
- NEUMANN-GORSOLKE, Ute – RIEDE Peter (Hg.): *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*. Calwer–Neukirchener, Stuttgart – Neukirchen-Vluyn, 2002.
- NORTHCOTT, Michael S. – SCOTT, Peter M (eds.): *Systematic Theology and Climate Change: Ecumenical Perspectives*. Routledge, London and New York, 2014.
- Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht*. EKD-Texte 133. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 2019.
- ODPARLIK, Sabine: *Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.
- ORBÁN Jolán: Filozófiai önéletrajzok – Derrida, Nietzsche, Szókratész. *Világosság* 2007/1. 71–81.
- ORR, David: *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington D.C., Island Press, 1994.
- ÓRIGENÉSZ: *Kelzsoz ellen*. Ford. Somos Róbert. Budapest, Kairosz Kiadó, 2008.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia 1–2*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

- PATAKY Adrienn: *A kortárs magyar líra elmúlt évtizedének biopoétikai irányáról. A kortárs magyar líra elmúlt évtizedének biopoétikai irányáról - Bárkaonline (barkaonline.hu)* (Megtekintés: 2020. dec.)
- PATTEE, Howard. The physics and metaphysics of biosemiotics. *Journal of Biosemiotics* 2005; 1:281-301. *Report of the State of the Art Committee to the Advisors of The Alfred P. Sloan Foundation.*
csjarchive.cogsci.rpi.edu/misc/CognitiveScience1978_OCR.pdf. (Megtekintés: 2020. dec.)
- PETERSON J. – GARGES S., et al. The NIH Human Microbiome Project. *Genome Reserach*, 2009; 19 (12), 2317–2323.
- PHILON: *De opificio mundi*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-020_0050_Philo_Judaeus_De_Opificio_Mundi_GR.pdf. (Megtekintés: 2020. febr.)
- PLATÓN: Állam. Ford. Szabó Miklós. *Platón összes művei II*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- PLATÓN: Timaiosz. Ford. Kövendi Dénes. *Platón összes művei III*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- PLESSNER, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. De Gruyter, Berlin – New York, 1975.
- PLUMWOOD, Val: *Feminizmus-öko-feminizmus*. Ford. Magyar Éva.
<https://ligetmuhely.com/liget/feminizmus-okofeminizmus/> (Megtekintés: 2020. márc.)
- PLUMWOOD, Val: *The Eye of the Crocodile*. ANU E Press, Canberra, 2012.
- POLLAN, Michael: *The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World*. Random House, New York, 2002.
- POUTEAU, Sylvie: Beyond „Second Animals”: Making Sense of Plant Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 27. No. 1. (2014 Feb.) 1–25.
- POUTEAU, Sylvie: *Plants as Open Beings: From Aesthetics to Plant–Human Ethics*. In KALLHOFF – DI PAOLA – SCHÖRGENHUMER 2018, 82–97.
- PRAETORIUS, Ina – SALADIN Peter: Die Würde der Kreatur. (Art. 24novies bs. 3. BV) *Schriftenreihe Umwelt*, Bd. 260, BUWAL, Bern, 1996.
- RADFORD RUETHER, Rosemary: Ecofeminism – The Challenge to Theology. *DEP*, No. 20, 2012. 22–33.
- RADFORD RUETHER, Rosemary: *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power*. Paulist Press, New York, 1972.
- RADFORD RUETHER, Rosemary (ed.): *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Orbis Press, Maryknoll, New York, 1996.
- RIEDE, Peter: *Pflanze*. WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30892/> (Megtekintés: 2020. dec.)
- RIEDE, Peter: *Von der Zeder bis zum Ysop. Zur Bedeutung der Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel – eine Einführung*. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 1–16.
- ROLSTON, Holmes III: *A környezeti etika időszerű kérdései*. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 85–111.
- ROLSTON, Holmes: *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- SAGAN, Dorion – MARGULIS, Lynn: God, Gaia, and Biophilia. In KELLERT, Stephen R. – WILSON, Edward O.: *The Biophilia Hypothesis*. Washington D.C., Island Press, 1993. 345–364.

- SANTMIRE, Paul: *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*. Minneapolis, Fortress Press, 2000.
- SAJÓ Sándor: Az interszubbektivitás problémája a Karteziánus elmélekedésekben. In VARGA Péter András – ZUH Deodát (szerk.): *Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013. 245–254.
- SCHALOW, Frank: *Ki szól az állatok nevében? Heidegger és az állatok jólétének kérdése*. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 351–362.
- SCHMITT, Rudolf – Schröder, Julia – PFALLER, Larissa: *Systematische Metaphernalyse. Eine Einführung*. Springer VS, Wiesbaden, 2018.
- SIEP, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 2. Aufl. 2016.
- SCHWEITZER, Albert: *Életem és gondolataim*. Ford. Balassa Sándorné. Gondolat, Budapest, 1974.
- SILBERSTEIN, Zwi: Die Pflanze im Alten Testament. In NEUMANN-GORSOLKE – RIEDE 2002, 23–60.
- SINGER, Peter: *Az állatok felszabadítása*. Oriold és Társai, Budapest, 2019.
- SMITH, H. Phytochromes and light signal perception by plants – an emerging synthesis. *Nature*, 407 (2000) 8:585–591.
- SCHRADER-FRECHETTE, Kristin S.: *Úrbajó-etika*. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 129–141.
- STONE, Christopher D.: Should Trees Have Standing?—Toward Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45 (1972), 450–501.
- TAIZ, Lincoln et al.: Plants neither Possess nor Require Consciousness. *Trends in Plant Science*, Vol. 24., Issue 8. 677–687.
- TERTULLIANUS: *De anima*. XXXII.1. http://www.tertullian.org/works/de_anima.htm (Megtekintés: 2020. dec.)
- THIELE, Leslie Paul: Természet és szabadság. A biocentrikus és szociocentrikus környezetvédelem heideggeri kritikája. In LÁNYI 2000, 125–140. Ld. még: <https://ligetmuhely.com/liget/termesz-et-es-szabadsag/> (Megtekintés: 2020. dec.)
- TILLICH, Paul: „A természet is gyászolja az elveszett jót”. *Hét Hány*, XVIII/1–2., 2019. 10–16.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest, 1996.
- TILLICH, Paul: *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner’s Sons, New York, 1953.
- TOMPKINS, Peter – BIRD, Christopher: *The Secret Life of Plants*. Harper & Row, 1973.
- WEINBERGER, P. – GRAEFE U.: The effect of variable-frequency sounds on plant growth. *Canadian Journal of Botany*, Vol 55 (1973), 1851–1856.
- ULLMANN Tamás: Interioritás nélküli tudat. In Uő: *Az értelem dimenziója*. L’Harmattan, Budapest, 2012.
- VAJDA Mihály: *Heidegger és az állat kísértete*. In LÁNYI – JÁVOR 2005. 363–372.
- VERMES Katalin: *A test étbosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L’Harmattan, Budapest, 2006.

- WAAL, Frans de: *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht beim Menschen und anderen Tieren*. Carl Hanser, München – Wien, 1997.
- WAGNER, A. M. et al.: Regulation of thermogenesis in flowering Araceae: the role of the alternative oxidase. *Biochimica et Biophysica Acta*, 1777 (2008), 993–1000.
- WALLIN, Ivan Emmanuel: *Symbioticism and the Origin of Species*. Baltimore, The Willams & Wilkins Company, 1927.
- WANDERSEE, James H. – SCHUSSLER Elisabeth E.: Toward a Theory of Plant Blindness. *Plant Science*, 47, no.1 (Spring 2001), 2–9.
- WARREN, Karen J.: *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000.
- WAWRZYNIAC, Daniel: Der Begriff „Mitgeschöpf“ – als Platzhalter für moralische Intuitionen. In DÜRNBERGER 2015, 14–22.
- WELZ, Adam: Listening to Nature: The Emerging Field of Bioacoustics. *Yale Environment 360*, 5 November 2019. <https://e360.yale.edu/features/listening-to-nature-the-emerging-field-of-bioacoustics> (Megtekintés: 2020. márc.)
- WHEELER, Wendy – DUNKERLEY (eds.): *Earthographies: Ecocriticism and Culture*. *New Formations*, 64 (2000), 7–14.
- WHITE, Lynn Jr.: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In LÁNYI 2000, 27–35.
- WILSON, Edward O.: *Biophilia: The Human Bond with Other Species*. Harvard University Press, 1984.
- WITZANY, Günther: Plant communication from biosemiotic perspective. *Plant Signaling & Behavior*, 1 (2006), 4. 169–178.
- YOKAWA, Ken – KAGENISHI, Tomoko – BALUŠKA, František: Anesthetics, Anesthesia, and Plants. *Trends in Plant Science*, Vol 24. (2019), Issue 1, 12–14.
- ZABALA, Santiago (ed.): *Weakening Philosophy*. Montreal, McGill-Queens University Press, 2007.
- ZENGER, Erich: *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart, 1987.
- ZOHARY, Michael: *Vegetation of Israel and Adjacent Areas*. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1982.
- ZOHARY, Michael: *Pflanzen der Bibel: vollständiges Handbuch*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1995.
- ZIMMERMANN, Michael E.: Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása. In LÁNYI – JÁVOR 2005, 236–271.
- Zum verantwortlichen Umgang mit Tieren – Auf dem Weg zu einem Ethos der Mitgeschöpflichkeit. Stellungnahme der Kirchenleitung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Nordelbisches Kirchenamt, Kiel, 2005.
- Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf*. EKD-Texte 41. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 1991.
- ZWEIFEL, Roman – ZEUGIN, Fabienne: Ultrasonic Acoustic Emissions in Drought-Stressed Trees – More Than Signals form Cavitation? *New Phytologist*, 179 (2008), No. 4., 1070–1079.