

Széplaky Gerda

A természetről mint radikális közösségről. Gondolatok idősebb Jan Brueghel Paradicsom-ábrázolásainak apropóján

Absztrakt

Értekezésemben klasszikus Édenkert-ábrázolásokon keresztül vizsgálom azt, hogy az ember miféle módon viszonyulhat az Isten által teremtett világ létezőihez, ezek között is hangsúlyosan a növényekhez. Ehhez az apropót a kétféle teremtéstörténet kétféle meghatározása adja: egyik az uralmi pozíciót jelöli ki az ember számára, másik a gondozását. Kérdésfeltevésém azonban nem erre irányul, hanem arra, hogy mit jelenthetett a kiűzetés előtt a Paradicsomban, azaz egy hierarchia és hatalmi struktúrák nélküli világban élni. Ennek bemutatásához id. Jan Brueghel 1600-as festményét veszem alapul, továbbá a bibliai textust elemzem. Ezek nyomán rámutatok, hogy a Paradicsom utópisztikus képében egy olyan etikai értékrend van kijelölve, amelynek alapját nem a szellemi felsőbbrendűség nyújtja, sem más antropomorf sajátosságok, hanem az – arisztotelészi természetleírásban is szereplő – növekedésszeme. Állításom szerint minden, ami növekszik, az élet tiszteletben tartására szólít fel. Ezt tekintem – más növényetikáról gondolkodó filozófusokkal összhangban – új etikai imperatívusznak.

Szerző

Széplaky Gerda (PhD) az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Képzőművészeti és Művészetelméleti Intézetének egyetemi docense. Filozófiai, esztétikai, művészeti folyóiratok, valamint tanulmánykötetek szerkesztője; kutatócsoportok tagja. Kurátorként kiállításokat rendezett Rómában, Velencében, Kolozsváron, Budapesten. Legfontosabb könyvei: *Az ember teste. Filozófiai írások* (Kalligram, Pozsony, 2011); *Diverzív építészet. Ekler Dezső építésze esztétikai perspektívában* (L'Harmattan, Bp., 2016); *Kant hátán a szór. Esztétikai írások* (L'Harmattan, Bp., 2017); *Wounding the Color Black. On Zsolt Berszán's art* (Asociatia Bazis, Cluj-Napoca, Románia, 2018); *Sötét és néma. Filozófiai esszék – irodalomról, filmről, képzőművészetről* (L'Harmattan, Bp., 2019).

<https://doi.org/10.31176/apertura.2022.18.1.7>

Széplaky Gerda

A természetről mint radikális közösségről. Gondolatok idősebb Jan Brueghel Paradicsom-ábrázolásainak apropóján

A természet idegensége

A természet valaha, állítólag, maga a Paradicsom volt, az a hely, amelyben az ember otthon érezte magát. Legalábbis az európai kultúra eredetmítoszai erről beszélnek. A latin *paradisus* kifejezés édenkertet, mennyországot jelent; a görög *paradeisosz* szóból származik. Ez korántsem az érintetlen, elvadult természet, hanem a főúri, királyi vadaskert, illetve a díszkert megjelölésére szolgált. A kifejezés jelentéstartalmához igazodnak a művészeti ábrázolások is. Ha megnézzük a keresztény kultúra legkorábbi Édenkert-ábrázolásait, akár Ottó-kori kódexek miniatúráit vagy reneszánszkori, barokk festményeket, azt látjuk, hogy a természet az emberhez idomuló, szép tájként jelenik meg, egységbe rendezett természeti látványként, s nem az emberi kultúrát megelőző, vad és félelmetes világként. Ezen ábrázolások idillikus hangulata abból fakad, hogy a Paradicsom elsődleges jelentéseként az embert és a természetet összefűző harmonikus viszonyt mutatják fel.



Peter Paul Rubens és id. Jan Brueghel: Az Édenkert az ember bukásával (1615)

Idill – ez kifejezés a görög *eidyllion* szóból ered, képecskét, életképet jelent. De mit jelent ez az Édenkert vonatkozásában? A kérdésre választ kaphatunk Peter Paul Rubens és idősebb Jan Brueghel közösen készített festményéből (amelyen az emberalakokat Rubens, az állatokat és a

növényeket Brueghel festette), ^[1] de számos más, későbbi alkotást is hozhatnánk példaként: az Édenkert-ábrázoláson azt az élethelyzetet látjuk, amelyben a harmonikus és békés világ az emberpár köré van elrendezve, mintegy „lábuk elé helyezve”, testalakjuk mögé, mellé, fölé illesztve. Az emberpár nemcsak térbeli pozíciója, megvilágítottsága révén emelkedik ki a természeti környezetből, a testarányok is az ő nagyságukat reprezentálják (Ádám mellett a ló például szerény méretű állatnak tetszik). Az idill tehát az ember felsőbbrendűségét, a többi létezőhöz viszonyított pozícióját jelenti, amellet, hogy olyan szép természeti képet tükröz, amely már tájként, az ember esztétikai vágyát kiszolgáló látványként is értelmezhető. Ezt láthatjuk – némileg „tovább gondolva” – Johann Wenzel Peter csodálatos, az állatokat tudományos precizitással bemutató művén.



Johann Wenzel Peter: *Ádám és Éva a Paradicsomban* (1829)

Ezen immár nem érzékeljük a kert lehatároltságát, az idealitás és a szépség az egész természeti látványra kivetül, amit emiatt nem zárt térként, hanem a végtelenbe nyúló tájként érzékelünk – az átfogó, centrális perspektíva és a hegyek távolságát érzékeltető levegőperspektíva révén. A Paradicsom a mennyország idillikus „képecskéjeként” az ideálist is jelöli: a jól teremtett – ember által uralt – világot, a mindenség természetbe vetített, kicsinyített, idealizált mását.

Ugyanakkor erről a helyről tévedés úgy fogalmazni, hogy Isten azt az ember rendelkezésére bocsátotta, hiszen ha az Ószövetségben közreadott szövegekörpuszt értelmezzük (a későbbiekben ezt megteszem), láthatjuk, hogy az ember itt nem felsőbbrendű, a természetet uraló létező. Ez a kert a létezők békés együttélésének a helye. Kultúránk művészeti képzeletében és praktikus, természetformáló aktusaiban mégsem jelenik meg az egyenlőségeszme, inkább a Paradicsom „díszkerti” jellege hangsúlyos. Az idillikus és ideális szépséget a megszelídítés, a tájjá való transzformálás biztosítja; a *természet mint olyan* reprezentációjáról aligha van szó, inkább az ember antropomorf képzeletvilágának kivetüléséről beszélhetünk.

Mint láttuk, Rubens és Brueghel közös műve, amelynek ikonikus értelmezői és kompozíciószervezői ereje lesz a későbbi művek számára, már a Paradicsomban az emberre

helyezi a hangsúlyt, kiemelve őt a többi létező közül. Azonban Brueghel jóval korábban elkezdett foglalkozni a Genézis-történettel, már 1600 körül elkészítette első Paradicsom-ábrázolását, amelyen radikálisan más állítást fogalmazott meg az ember természetben betöltött szerepéről. A témát később újra és újra elővette, időnként más narratívával, például Noé történetével fűzte egybe az Édenkertben felismert tájábrázolási eszményeit. Egy 1612-es művén, amely ugyanazt a címet viseli, mint a Rubenssel közös alkotás, Ádámot és Évát a távolban pillantjuk meg – s a térbeli pozíciótól, valamint az emberi testnek a természethez képesti kicsinységétől teljesen megváltozik a kép jelentése.



id. Jan Brueghel: *Az Édenkert az ember bukásával* (1612)

Talán Rubens humanista szemlélete kellett a természetet uraló ember narratívájának a megalkotásához? Erre a kérdésre nehéz lenne válaszolni. Az viszont bizonyosnak tetszik, hogy az elsőként megfestett Paradicsom-ábrázoláson különösen radikális az, amit Brueghel állít, vagy úgy is fogalmazhatunk, az „igazságot” az Édenkertben uralkodó rendet illetően az 1600 körül megfestett mű hordozza. Ezen nem egyszerűen az ember háttérbe helyezése lép elő fő kompozíciószervező és jelentésképző erővé, hanem a természetnek valamiféle hidegsége, idegensége is megjelenik, mely tagadja az idill és a harmónia tételezésének jogosultságát. De hogy megértsük az emberábrázolás eme másféle paradigmáját, ahhoz szükséges tisztáznunk néhány fenomén, illetve néhány filozófiai fogalom jelentését. Úgyhogy erről kicsit később...

Nem kívánok belemerülni természet és táj fogalmának összehasonlításába, amiként a természettől való elidegenedés történeti-genealógiai feltárásába sem. ^[2] Kiindulópontnak megelégszem azzal a belátással, mely szerint a természetet többnyire a kultúra ellentétéként tételezzük, s ezt megfeleltetjük az Isten által teremtett világ és az emberi *techné* révén megalkotott környezet ellentétével. Ehhez fontos még azt is hozzátenni: a természet mint egészes fenomén valójában soha nem is volt adott számunkra. Egyrészt, mert a valós természettel szemben már az ókorban, Platónnál kifejeződik a szellemi idegenségérzés, ami aztán jelen is marad az európai bölcséletben. ^[3] Másrészt, mert a természetet csak emberi eszmék mentén vagyunk képesek megragadni, így az nem tőlünk független entitás, hanem táj. Csak a tájat tudjuk felfogni: mind emberi ésszel, mind vallási, esztétikai érzülettel. ^[4] Ennek megfelelően a természethez mint tájhoz olyan értékeket

rendelünk, amelyek nem magából a természetből erednek, hanem belőlünk. A modern korban a technika robbanásszerű fejlődése nyomán válik igazán megtapasztalhatóvá, s meghatározó létérzéssé a természet idegensége. De mint Schiller írja, a természetet már a görögség utáni kultúrák a műviség körülményei közé számúzték, ezért lehetett azt kizárólag eltúlzott gesztusokkal megjeleníteni. [5] Az otthonosságként megélt, hiányzó természet eszmévé alakult át, amit az utána vágyódó ember szentimentális töltetű, erőteljes megnyilatkozások révén próbál fenntartani a maga számára. Schiller arra is rámutat, a természethez mint eszméhez való viszonyban egyfajta morális alapállás és vallásos érzület fejeződik ki. Ebből az érzületből eredeztethetők a természetrepresentációban megnyilatkozó metafizikai és szakrális tartalmak.

Összegezve: az érintetlen és vad természet csak a Paradicsomból való kiűzetés előtti állapotában tételezett létező számára volt adott. De számára is csak olyan otthont kínált, amelyben nem volt kitüntetett szerepe: a természet által biztosított közösségben az ember egy volt a sok között, az emberi minőség beolvadt a sokféle létforma közé.

Az elveszett *physis*

Arisztotelésznél másféle természetfogalom van jelen, mint amit a napnyugati bölcseleti és művészeti tradícióban eddig feltártunk. A természet nála kettős jelentésben szerepel, magában foglalja a teremtő elvet (*natura naturans*) és a teremtett alakzatot (*natura naturata*). Leegyszerűsítve úgy fogalmazhatnánk: a természet nemcsak a létrejött formát jelenti, hanem a célt és az önmozgatást is. A természet önmagából származik és származni enged – ez az, amit a görögök még értettek, a későbbi korok már nem, helyette az ember természettel szembefordított, demiurgoszi erejében kezdtek hinni. Arisztotelésznél persze nem a *natura*, hanem a görög *physis* kifejezés (Πύσις) szerepel, ami nem pontosan ugyanazt jelenti, mint a rómaiak fordították *naturának*, ami „a nasci igéből ered, s annyit tesz: megszületni, származni, ami a görög Πύσις-től felel meg; natura az, ami önmagából származni enged, származtat.” Heidegger hívja fel a figyelmet arra, hogy a *naturaként* való fordítás eltérítette a kifejezést eredeti jelentésétől. A német filozófus az eredendő jelentést kívánja rekonstruálni, ezért az előbbiekhöz hozzáadja a *physis*nek azt a meghatározását is, amely az egészében vett létező, azaz a lét igazságára vonatkozik. E szerint a létnek, azaz a *physis*nek (természetnek) nevezett nagy egész létrejöttében lényegi szerepe van a változásnak, a dinamizmusnak. A dinamizmus az, amit mára elfelejtettünk. A természetet kézhezállónak tekintjük, amivel a *techné* révén bármit megtehetünk; legalapvetőbb létkarakterét, az önmagából való létrejövését, az előtűnés és semmivé válás kettősségét pedig, mely pedig az emberi létezőt is jellemzi, már nem értjük, éppen ezért a létet magát sem értjük.

Arisztotelész a *physis* lényegeként, amit egy nyílt dinamikai rendszerként ír le, a mozgásban-létet határozza meg. [6] Úgy véli, hogy a megfigyelhető világrend nem egyszer s mindenkorra adott, örök és változatlan egység, hanem állandóan létesül. E dinamikus világfelfogás szerint a stabilitás is csak az együttlétezők állandó mozgásának eredményeként jön létre és marad fenn. A dinamizmust Arisztotelész a földi szférában tételezi, az égbolt ezzel szemben egy örökkévaló, végtelen világ. A

földi létezők tulajdonsága az, hogy „keletkezettek és pusztulhatóak”. Ennek megfelelően tesz különbséget az ókori filozófus az égi és a földi testek mozgásaiban: az égi testek örök, romlatlan, körmozgást végeznek, míg a földi testek mozgásai végesek és csillapodók, s vagy görbék, vagy egyenesek. A mozgás és változás lényege úgy írható le, mint a lehetőség megvalósulása, mint a lehetőség átmenetele a valóságosba; ^[7] ez a folyamat a *dünamisz*, *energeia*, *entelekheia* fogalmakkal követhető nyomon. Mindezek ismertetésébe nem merülök bele, de mindenképpen szeretném hangsúlyozni: a természetben mint *physis*-ben megnyilvánuló élet legfontosabb attribútuma Arisztotelésznél a mozgásban-lét. A mozgásban-lét egyszerre jelent változást, növekedést, nyugalomban-létet; s a gyarapodás mellett fogyatkozást, sorvadást és pusztulást is.

A természet azonban, mint rámutattunk, a görögség utáni kultúrákban csak szellemileg és lelkiileg, különböző érzületek és eszmék formájában érhető el az ember számára – közvetlen, érzéki valóságként, jelenlétként és dinamizmusként nem. Márpedig ha a természet közvetlenül nem nyilvánul meg számunkra, *ha arcát nem fordítja felénk*, akkor aligha sarkall arra, hogy valódi etikai viszonyt alakítsunk ki felé. Pedig mi sem sürgetőbb jelenkorunkban, amikor napról napra megtapasztalt pusztulása saját létünket is fenyegeti.

A természet ráadásul a metafizikai korszakban „környezette” lépett elő. A környezet a praktikum szférájához tartozik, immár az egészlegesség eszméje sem uralja, a töredezettség tapasztalata lépett a helyébe. A természet mint környezet a tárgyi világba beolvadva nem tud immár sem teoretikus, sem esztétikai viszonyt felkínálni, nem nyújtja az átélés, az azonosulás, a lét- és önmegértés lehetőségét. A természet – heideggeri fogalommal – „kézhezálló környezővilággá” vált, még inkább, a *techné* használatát igénylő gyakorlatok terepévé züllött.

Hierarchia nélkül

Kérdés, hogy ember és természet összetartozásának – az arisztotelészi (elfelejtett) filozófiai teórián kívül – van-e másféle megalapozása a görög-keresztény kultúrában. S ez az összetartozás valóban olyasféle harmóniát sejtet-e, amelyet idillikus képecskékben lehet megjeleníteni?

A bibliai teremtéstörténetben erre vélünk rátalálni. Ugyanakkor az ott megfogalmazott állítás, mely szerint természet és ember békésen él egymás mellett, paradox. Mert bár azt a viszonyt harmonikusként jellemezzük, az Ószövetség szöveghelyeit mégis többnyire úgy szokás interpretálni, mint amiben a természet ember általi leigázása van rögzítve. ^[8] Hogyan lehet a természet mint Édenkert harmonikus, ha a létezők nem egyenrangúak, ha az állat- és növényvilág feletti hatalom az ember kezébe van adva? Jan Brueghel *Paradicsomi táj a bűnbeeséssel* című műve revelatív erővel világítja meg, hogy a Paradicsom miért is nem fogható fel az idill helyeként – antropocentrikus világnézőnk felől legalábbis semmiképp. Inkább félelmetes ez a hely, hiszen az ember háttérbe van szorítva. Ahhoz, hogy a Paradicsomról bennünk élő, paradox képet megértsük, szükségszerű újraolvasni a két bibliai teremtéstörténetet, s az újraolvasás során a növény és az ember közötti viszonyra helyezni a hangsúlyt. Egyfelől azért, mert a növényi

létmódot meghatározó növekedésben emblematikusan fejeződik ki az a mozgás- és változásezsze, amit Arisztotelész a *physis* lényegeként írt le. Másfelől azért, mert a növény – a paradicsomi természet-fenoménben megjelenő – kitüntetettsége még inkább elgondolhatóvá teszi a létezők közötti hierarchia felszámolását vagy legalábbis megkérdőjelezését.

Az első teremtéstörténet szerint a harmadik napon Isten elválasztotta az ég alatti vizeket és létrehozta a szárazföldet, majd ugyanezen a napon, egyfajta csúcspontként, megteremtette az első élőlényeket:

Akkor megint szólt Isten: »Teremjen a föld zöldellő növényeket, amelyek termést hoznak, és fákat, amelyek magot rejtő gyümölcsöt teremnek a földön.« Úgy is lett. A föld zöldellő növényeket termett, amelyek termést hoznak fajuk szerint, és fákat, amelyek gyümölcsöt érlelnek, amelyben magvak vannak, a fajtának megfelelően. Isten látta, hogy ez jó. (Ter I, 1, 11-12.)

Ez a teremtés közvetett, hiszen Isten a földnek parancsolta meg, hogy növesszen növényeket, s ami így kibújtt a földből, azt Isten elfogadta, jónak látta. Az ekként teremtett világban a növény és az ember közötti hierarchia is csak közvetett: ebben a teremtéstörténetben nincs kimondva, hogy az embernek a föld és a növények felett uralkodnia kellene, ahogyan az állatokkal kapcsolatban a későbbiekben ez rögzítve van: „Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” (Ter I, 1. 26) Ugyanakkor Isten egy olyan rendet vezet be az élőlények közé, melynek megfelelően a növényeknek a létezők táplálására kell szolgálniuk, mintegy önkéntes áldozatot vállalva azokért: a maghozó és magot termő növények az ember, a zöld növények az állatok, s minden olyan létező táplálását látják el, amelyek mozognak és lélegeznek.

A második teremtéstörténetben is a föld és az ég létrehozása után teremti meg Isten az élőlényeket: legelőször a növényeket, csak utána az embert.

Azon a napon, amikor az Úristen a földet és az eget megalkotta, még nem volt a földön semmiféle vad bozót, és nem nőtt semmiféle mezei növény, mert az Úristen még nem adott esőt a földnek, s nem volt ember sem, hogy a földet művelje. Egyszer pára szállt fel a földről és megáztatta a föld egész felszínét. Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlényé. Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas; azután kisarjasztotta az élet fáját a kert közepén, meg a jó és a rossz tudásának a fáját. (Ter I, 2, 4-9.)

Az embert tehát az Úristen az eső áztatta földön belül arra az elkülönített helyre helyezi, ami folyók által van öntözve, ekként dús növényvilág felnevelésére képes – ez a Paradicsom vagy Édenkert. Ezt a kertet Isten benépesíti növényekkel, létrehozva a föld legtermékenyebb,

legzöldebb, legszebb helyét. Isten ekkor kizárólag eme elkülönített hely „művelésére és őrizésére” szólítja fel az embert. S megfogalmazza a jól ismert tiltást: „A kert minden fájáról ehetsz. De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.” (Ter I, 2, 16-17.) Az állatok csak ezután következnek, őket Isten eleve társként teremti, csak éppen nem megfelelőek az ember számára. Ezért hozza létre az Úristen Ádám oldalbordájából az asszonyt a férfi mellé. Ez a második teremtéstörténet már egyértelmű áldozati hierarchiát ír le az ember és az állat, illetve a férfi és a nő között, ugyanakkor a növényvilág státuszát bizonytalanságban hagyja. Itt még csak az sincs kimondva, hogy a növényeknek táplálékul kell szolgálniuk. Az viszont nyilvánvaló, hogy az Édenkertben, bár rögzítve van a hierarchikus rend a különböző létmódú élőlények között, mégsem lép működésbe az áldozati hierarchiából következő hatalmi harc, ellenkezőleg, a létezők olyan közösséget alkotnak, mely szimbiotikus összetartozásukon alapul, s melyben nemcsak, hogy mindenki függ a másiktól, de az együttélés ennek tudásából táplálkozva ellentétek nélküli létezés, azaz harmóniát szül.

Amikor Isten az első emberpárt, Ádámot és Évát kiűzi az Édenkertből, akkor továbbra is parancsba adja nekik, hogy új helyükön műveljék a földet. Ez az új hely már nem a legszebb növényzetű kert, hanem egyszerűen csak „föld”, melynek növényzete [] általa a táplálék és a létfeltételek – az ember munkájától függenek. E genezisztörténet szerint különbség van tehát áldott, azaz Isten által növesztett, s áldatlan föld között, valamint az e földekből kinőni képes növények minősége között is. Nyilvánvaló, hogy mást jelent a művelés ott, ahol jó föld van és dús növényzet várható, mint ott, ahol a kietlenség ellen kell küzdeni.

Ádám és Éva a Paradicsomban egy „királyi” kert kertészei, mely mintegy magától terem, a Paradicsomból kiűzetve a föld megművelése számukra fáradságossá, történelmi perspektívában szemlélve mindinkább hiábavalóvá, a természettel folytatott elkeseredett küzdelemmé válik. A kertészkedés, amely az Édenkertben még együttélést jelentett, a kiűzetés után a minőségek és a képességek különbözőségéből fakadóan egyre inkább a megszerezhető javak cseréjévé, örömtelen haszonhajtássá válik, mely a kölcsönösség szempontjait már nélkülözi, helyébe a tárgyiasítás lép. A tilalom megszegése nemcsak halált hoz az ember számára, hanem felszámolja a békés sokféleséget is. A növények burjánzó társasságát a mezőgazdasági módszerekkel és erőszakkal művelt föld sanyargatása váltja fel, megteremtődik a növényi monokultúra, amelyben a jórészt egyféle haszonnövény mellett minden más, a termést kedvezőtlenül befolyásoló, értéktelen növénynek válik, irtandó gyommá. A gyom ebben a kultúrában ellenségnek minősül, mivel nem az ember életfenntartó törekvéseit és gyarapodását szolgálja. A *radikális közösségből* következő, elfogadó gondolkodást felváltja a haszonelvű gondolkodás, amely megkülönböztet és osztályoz, felosztja a természetet jóra és rosszra, hasznosra és haszontalanra. De ez a felosztás a hierarchiából következik, abból az áldozati rendből, amely az ember létezését a Paradicsomból való kiűzetés után meghatározza.

Mi biztosította a valódi, *radikális közösséget* a Paradicsomban? A Biblia így fogalmaz: „az Úristen

eltávolította [az embert] az Éden kertjéből, hogy művelje a földet, amelyből lett”. (Ter I, 2, 23) Azaz nemcsak a növényzet lett a földből, hanem az ember, s tegyük hozzá, az állat is – a föld mellett, hogy mindannyiuk lakhelye, egyúttal a közösséget biztosító eredet. Minél nagyobb az egyenlőség az élőlények között, annál inkább megvalósul; avagy minél radikálisabb a föld által biztosított közösség, annál otthonosabbá válik az élőlények számára a közös világ, amely a társaságon, az együtt-létezésen alapul.

Növénnyé lenni?

Láthatjuk, a Teremtéstörténetben a növények a létezők közötti összekapcsolódás médiumaiként kitüntetettek a többi élőlény között. Bölseleti tradícióinkban vajon miért jelennek meg egészen másként? Ahhoz, hogy választ tudjunk adni a kérdésre, tudnunk kell, egyáltalán mit tekintünk növénynek. Képesek vagyunk-e a növényi minőségeket felfogni, megérteni? Képesek vagyunk-e a növényt Másiknak, azaz alapvető jogokkal, mindenekelőtt az élethez való joggal rendelkező létezőnek tekinteni?

A napnyugati humanista tradícióban az ember a többi létező, mindenekelőtt az állat fölött áll. Mi emberek pontosan annyival vagyunk többek az állatnál, amennyivel több van belőlünk Istenből. Az Istenhez való tartozásunk ruház fel azzal a hatalommal minket, amivel a világot uralmunk alá hajtjuk, s ami által egyenesen arra kapunk felhatalmazást, hogy az alantasabbnak minősített létformákat leigázzuk és elpusztítsuk. A poszthumanista bölcelet elkezdte leépíteni ezt az áldozati hierarchiát: az emberé mellett előtérbe kerültek az állat jogai is. A nyugati filozófiai tradíció számára az állat mindig is kitüntetett létező volt, igaz, negatív módon, amennyiben az ember szellemi mivoltával szembeni, testies alsóbbrendűséget képviselte. De miféle közösség határozható meg ember és növény között? Ugyan miképpen lehetne növényi sajátosságokkal átszőtt létezőnek tekinteni az embert – amiképpen kezdettől fogva állatias létezőnek tekintettük? Ha nem ismerjük el a növény emberhez való hasonlatosságát, akkor aligha tudjuk az etikai teóriák alanyává tenni.

Az etikában a legradikálisabb elmozdulást az addig uralkodó antropológiai szempontrendszerhez képest az jelentette, amikortól a kantianus alapokon álló erkölcsiség kritériumát immár nem az észbeli képességek adták, hanem – Jeremy Bentham elmélete nyomán ^[9] – a szenvedés képessége. Ez hívta életre az állatetikai diskurzust, középpontban Peter Singer az állatok jogairól és felszabadításáról megfogalmazott teóriájával. Singer egy pszichológiai és érdekelvű etikát állított fel, melybe az ember mellett az állat is beletartozik – de a növény már nem. Albert Schweitzer egy jóval korábbi művében veti fel annak az etikának a lehetőségét, amely továbblép az antropomorfi alapokon álló, pszichológiai szempontokat érvényesítő morális perspektíván: „az élet tiszteletének” etikáját megfogalmazva minden, akár a legkisebb mértékben is céltudatos lényre kiterjesztette az erkölcsi beszámíthatóságot, így a növényekre is. ^[10] Ugyanakkor ő is benne marad a pszichocentrikus beállítottságú paradigmában, az individualitásra helyezve a hangsúlyt.

A növényfilozófiák messzebb merészkednek az *animal studies*-nál, ^[11] hiszen a növényi lét vagy

akár a „növényi gondolkodás” tanulmányozása révén arra a nem-emberi létformára igyekeznek rámutatni, amelynek alapjai megfeleltethetők az emberi paradigma alapjaival. Azaz egyszerre hordozzák az antropomorf és a non-humán szemléletet. A növényi etika imperatívuszát a növekedés eszméje adja, nem pedig a fájdalom- és örömrzés, amely az állatetikák sarokköve. ^[12] Az imperatívusz azt jelenti, hogy mindennel szemben, ami növekszik (majd pusztul), erkölcsi kötelességeink vannak. Ember, állat, növény egyaránt növekszik – ennek okán tehető meg a pusztuló növekedés eszméje egy újfajta etika alapjává. Emlékezzünk rá, Arisztotelésznél is a növekedés, ezzel együtt a mozgás határozza meg a *physis* létezőit. A növényi lét további jellemzője a környezettel – a vegetációs anyagcsere-folyamatok révén – folytatott, egymásrautaltságon alapuló, szüntelen kommunikáció.

A növény, mint nem-emberi élőlény, világom peremén helyezkedik el, miközben éppen hogy benépesíti és elárasztja világomat. Élő organizmusként oxigént termel, ekként a lehető legtöbbet teszi azért, hogy én is élő organizmus lehessenek. Amikor vegetatív párbeszédbe kerülök vele, akkor nem egyszerűen világom részeként nyilvánul meg, melyet belélegzek, hanem viszonozza is gesztusaimat és gondoskodásomat.

Michael Marder filozófiája a növény ontológiai vizsgálatát helyezi előtérbe, megkísérelve végrehajtani a metafizika dekonstrukcióját. ^[13] Megfelelteti egymással a növényi viselkedés egzisztenciális jellemzőit és az emberi gondolkodás növényi örökségét, így mutatva rá a vegetatív létezés értékeire. Marder egy metafizikán túli bölcséleti keretbe helyezi a növényi életet, melynek kapcsán – a *physis* ciklikusságához kötődő – sajátos időbeliséget és szabadságot, valamint az anyagi-biológiai létezéshez kötődő „tudást” hangsúlyozza. Megfogalmazása szerint a „növényi gondolkodás” nem kognitív, nem konceptualista és nem is imaginárius gondolkodásmód, de ebben nem az emberi gondolkodástól való radikális különbözőséget ismeri fel, ellenkezőleg, visszavezeti az emberi gondolkodást azokhoz a gyökerekhez, amelyek révén az – ősi, kezdeti állapotban – növényyszerűnek nevezhető. A növényfilozófiák éppen arra világítanak rá, hogy az ember gondolkodásmódja talán nemcsak nyelviségében artikulálódhat. S talán létezik valamilyen másféle, a világhoz való viszonyt megalapozó attitűd, mint amit a bölcséletben a görögök óta logocentrikus és nyelvi beállítódásként ismerünk.

A növényekkel kialakítandó, eredendő viszony kérdése az ember növényekkel való azonosságának meghatározását, egyúttal az ember és a növény közötti határvonalak meghúzásának kérdését érinti. Ez az etikai indíttatású vízió egyfajta *növénnyé leendést* vetít előre. ^[14] A növénnyé leendést az állattá leendés mintájára kell elképzelnünk, úgy, ahogyan azt Deleuze és Guattari fogalmazza meg. ^[15] Szerintük ez nem valamely folyamat leírására szolgáló metafora, nem is hasonlósági viszonyt jelöl, hanem inkább az elszabaduló sokaságot jelenti. Az állattá leendést megelőzi az összesűrűsödés, egy „emberi hiperkoncentráció”, amely aztán szétrobban a létezés különféle irányába. Deleuze és Guattari nem azt tartja lényegesnek, avagy valóságosnak, ami létrejön, hanem magát a leendést: a más létformákba, más minőségekbe való átlépést. Lehetséges, hogy az állat, amivé leend az ember, nem is létezik – mégis megtörténik a nem-emberi lények mássá alakulása. S fordítva: az állatok is képesek lehetnek emberivé válni; ez kulturális kódolás kérdése.

Ebben az elméletben az is ki van mondva, hogy az ember már megtanult valamiképpen állattá lenni, azaz képes az állatban felismerni bizonyos alapvető sajátosságokat, ezáltal keveredni is képes azokkal. Ennek mintájára a jövőben talán megtanuljuk felismerni a növényben is az emberi sajátosságokat. Amikor az ember önnön határait áthágva *növénnyé leend*, akkor egy olyan természetinek tekintett, de úgy is mondhatnánk, naiv és magától értetődő létformába lép át, amelynek életeleme a környezettel, a más fajokkal fenntartott párbeszéd. Nem a birtoklás, nem az uralás, hanem a ráutaltság és a kölcsönösség eszméje alapján. De vajon valóban lehetséges a növénnyé leendés útján végigmenni? A Deleuze–Guattari páros írja Kaffkáról szóló könyvében: az állattá válás ugyan kiutat mutathat az ember számára, az ilyesfajta határvonalon történő átszökés azonban halállal végződik. ^[16] Nos, ezzel jár-e a növénnyé levés?

A növényi, állati, emberi létmód egybemosása – szintén egy Deleuze és Guattari által megalkotott kifejezést használva – sajátos „összegyülekezést” (*assemblage*), azaz „társasságot” hoz létre. ^[17] A társasság a növényi létmód alapvető sajátossága. A növények azok a létezők, amelyek mindig más növényfajokkal élnek együtt, amelyeknél az „elősködés” nem negatívumot jelent, hanem egymásra hagyatkozást, a Másik (a másik faj) alapvető (vegetatív) elfogadását: tápanyagainak elfogadását és annak viszonzását. A növényeknél, állatoknál, embereknél megfigyelhető egy alapvető és közös tulajdonság: a növekedés – ez az, ami egy növényi etika alapjává is válhat. Angela Kallhoff a növekedést akként az alapfogalomként határozza meg, ami a növény jólétét fejezi ki. ^[18] A növekedés nem pillanatnyi állapotot jelöl (mint az emberi vagy az állati jólétet), hanem hosszabb folyamatot, így az időbeliség egy másféle szemlélete tükröződik benne. A növény fejlődése, magból való kibontakozása az időben valósul meg.

Marder filozófiai elméletében is megtaláljuk a növény időhöz való viszonyának leírását, melynek ő három különböző értelmezési lehetőségét ragadja meg: az első a növény évszakok által meghatározott heterotemporalitása (ami alatt nem a lineáris, a történelem eszméje felől értelmezhető, az elejétől a végéig tartó, fejlődéselvet követő időiség értendő); a második a növekedés végtelen időbelisége; a harmadik a fejlődés ciklikussága. Ezek, állítja Marder, eltérnek az emberi időtapasztalattól. De ebben nincs igaza. Mert a nőiség időtapasztalatai hasonló alapokon állnak: a menstruáció miatt adott a hónapok által meghatározott heterotemporalitás megtapasztalása; adott továbbá a gyermek „maggól” kifejlődő növekedésének átélése; majd, az időskori gondozás révén az élet ciklikusságának a megtapasztalása is. Mindezt persze nemcsak nők tapasztalhatják meg, de leginkább a női létmód sajátosságaiból fejthetők fel, így ezt az időtapasztalatot az emberi létezés feminin karakteréhez sorolhatjuk. A növények növekedésének van tehát az emberi időtapasztalattal egybevágó időisége.

A Deleuze-Guattari páros által is hangsúlyozott társaslét (*assemblage*) azt jelenti, hogy a növény a környezettel folytatott folyamatos anyagcsere révén nem egyszerűen növekszik, hanem folyamatosan alkalmazkodik is, ami csakis a környezettel folytatott állandó kommunikáció alapján lehetséges. A növényi – többek között fajközi – kommunikációról az utóbbi évtizedekben számos

kutatás született, ez mára kitüntetett tudományterületté vált. [19] A növényi párbeszédnek egyrészt nem feltétele az egy fajhoz tartozás, másrészt az egyes növények által kibocsátott jelzések nem feltétlenül vagy legalábbis nem közvetlenül a jel kibocsátójának érdekeit szolgálják. Ugyanakkor a levegőben és a földben átadott jelzések, ha növelik is a befogadó ellenálló képességét, a kibocsátónak nem feltétlenül származik belőle látható előnye. Azaz itt olyan egyirányú jelrendszerek léteznek, amelyek nem magyarázhatók evolúciós érvekkel. Fontos az is, hogy a növényi kommunikáció legtöbbször nem diadikus struktúrákban közvetített jelekben valósul meg, a kommunikációs mechanizmusokban többnyire megjelenik egy harmadik vagy egy negyedik szereplő is. Mindezek okán Karen Houle (*Animal, Vegetable, Mineral*) arra a következtetésre jut, hogy a növény „önmegvalósítása” nem szigorúan individuális, nem is fajspecifikus, hanem egyfajta „radikális közösségben” jön létre, melynek során képességeit harmonizálni kell más növényi egyedek és fajok sajátosságaival. [20] Mindezek okán a növények egyik legfontosabb attribútuma az, hogy képesek komplex módon együttélni a világgal, hogy a *physis* részeként képesek egy eredendő társaságban létezni. A növényi lét alapegysége éppen ezért nem az individuum, nem is a diád, hanem a társaság. E társaságra nem a tulajdonlás és a mások feletti uralom a jellemző, hanem a feltételek nélküli – pontosabban a közösségben való létezés érdekeihez kötött – megosztás. Ezt nevezhetjük *radikális közösségi etikának*, melynek alapmintázatát a növényi létmód adja.

Az elválasztottság tudása

Térjünk vissza annak vizsgálatához, hogy az Édenkertben miként valósult meg a *radikális közösség!*

A burjánzó növényzettel megáldott Édenkert elsődlegesen nem azért volt otthonos az emberpár számára, mert gazdag és jó volt a terméshozam, amit a növények táplálékként biztosítottak, vagy mert nem kellett éhezniük – ezt a haszonelvű, illetve az evolúciós gondolkodás felől tételezhetnénk így. Hanem azért, mert biztonságban, szabadon és szégyenkezés nélkül élhettek benne: együtt egzisztáltak az összes többi létezővel. Gondolhatnánk, hogy a szégyen alapját a másik ember tekintete jelenti, fenomenológiai és egzisztenciális síkon ez igaz is volna, ugyanakkor ennek mélyebb ontológiai okai vannak. Ádámnak és Évának férj-feleségként aligha kellett szégyenkezniük egymás előtt; a többi létező, s mindenekelőtt Isten tekintete az, amely elől meztelenségüket elrejtik, miután esznek a tudás fájáról, és rádöbbennek, hogy mit jelent egyfelől a testi létezés, másfelől a más létezőkkel szembeni idegenségérzés. Amikor meghallják Isten lépteit a kertben, fügefaleveleket tesznek nemiszerveik elé – Isten ebből rögtön tudja, hogy tiltását megszegték. A szégyenérzésben az fejeződik ki, hogy már nem otthonosak a kertben, hogy a többi létező idegen, kívülálló számukra, akiknek tekintete elől rejtekezni kell. Miután Éva és Ádám esznek a tudás fájáról, elsőként még nem is testi mulandóságukat, vágnak és halálnak való kiszolgáltatottságukat ismerik fel, hiszen azokat az attribútumokat majd Isten szavaiból értik meg. Az első pillanatban azt tapasztalják meg, hogy Isten és a többi létező „nézi őket”, [21] vagyis ők nem azonosak velük, idegenek számukra. Arra döbbennek rá, hogy különbség és elválasztottság van

köztük és a többi létező között.

Georges Bataille *Az erotika* című könyvében az embert a folytonosságból kiszakadt lényként nevezi meg. Úgy gondolja, hogy a szaporodó és reprodukált lények különböznek egymástól, melynek legfőbb oka, hogy minden egyes lény „[e]gyedül születik. Egyedül hal meg. Szakadék van az egyik lény és a másik közt, a megszakítottság szakadéka.” [22] Bataille nem a vallás vonatkozásában teszi meg állításait, azok mégis olvashatók úgy, mint az Édenkertből, a létezőkkel való radikális közösségből kiűzetett ember másoktól való elválasztottságának legpontosabb megfogalmazásai. A második teremtéstörténetben azonban nem csak a többi embertől való elválasztottság jelenik meg, hanem az ember minden más létezőtől való elválasztottsága. Kérdés, hogy vajon ugyanezzel az elválasztottság-tudattal élnek-e más élőlények is, akár az állatokra, akár a növényekre gondolunk. Hiszen azok – antropomorf hipotéziseink szerint legalábbis – nem tudnak saját halálukról, s nem halnak meg (egyedül) és nem is születnek meg (egyedül), így nem élhetik át elválasztottságukat sem. Ráadásul mindez nem csak idegenségérzést szül: az elválasztottság tudásából származik a Másik feletti hatalom megszerzésének az akarása is. Az – előzetesen meghatározott – létezők közötti hierarchia ebben a pillanatban nyer létjogosultságot: az ember, miközben újra Isten közelségére, a vele való egyesülésre vágyik, uralni akarja a vele szemben idegenként megnyilvánuló világot, azaz a természetet és annak létezőit. És nem ismeri fel, hogy amit eredetként újra és újra átél vallási és művészeti vízióiban, az nemcsak Istennel való egyesülést jelent, hanem a többi élőlényel való radikális közösséget is.

Szükségszerű feltenni azt a kérdést, hogy a radikális közösség ideája, amely az Édenkertben még „valóság” volt, a kiűzetéssel vajon teljesen felszámolódott-e.

Éva és Ádám egy fa gyümölcsét eszik meg. Egy fáét, amely, akárcsak a többi növény és többi élőlény, a földből lett. A föld összekötő kapocs az élőlények között, olyan alap, amelyből az éltető erő származik. Bár az ember közvetlenül nem szívja fel az életnedűket a földből, de a növényből közvetetten igen. A növényben rejtőző tápanyagokat magába fogadja, s mint azt a Szentírás is kimondja, a tudás is onnan származik. A bibliai narratívában, ugyebár, két fa szerepel, „a jó és a rossz tudásának a fája”, melyeket Isten elkülönített a kert közepén, az elkülönítéssel jelezve, hogy vigyáz az emberre: nem akarja, hogy olyan fáról egyen, amelynek mérgező a gyümölcse, azaz amely halált hoz az ember számára. Ugyanakkor ezt a két fát a kert közepére helyezi, miáltal azok különösen csábítóak lesznek az ember számára. A halált hozó fa nyilvánvalóan próbatétel – de különös, hogy a mérge egyúttal tudást is jelent. Ilyen módon a földből egyszerre származik éltető erő és halált hozó szellemi táplálék, azaz tudás, amelyet éppenséggel növényi rostokon, a gyümölcs húsán keresztül szívunk magunkba.

Ha a Paradicsomból való kiűzetés után az ember a szégyentapasztalaton keresztül immár az elválasztottság bizonyosságával él is együtt, azért az élőlények összekapcsolódása nem szűnik meg teljesen. A föld továbbra is a növekedést és a sorvadást biztosító (élet–halál) energiákat hordozza magában, s olyan közösséget biztosító alapként funkcionál, amelyre az összetartozás eszméje felépülhet, még akkor is, ha mai kultúránkból visszatekintve az összetartozás felfoghatatlan, s

persze érvelhetetlen és bizonyíthatatlan. Elképzelhetetlen az, a technikai civilizáció mai fokán, hogy valaha ilyen szimbiózisban léteztünk volna a természettel, hogy ne akartuk volna folyton-folyvást átalakítani, megváltoztatni, „megjobbítani”. Ha mégis megvolt ez az egység valaha, akkor ennek ugyan miféle relevanciája lehetne a jövőnkre nézve? Két radikálisan különböző paradigma jelenik itt meg az ember természethez való viszonyulásának mintázataként: egyik a haszonelvűségre, az érdekre, az ember felsőbbrendűségének akarására épül, másik az egyenlőség, az egymástól való függés és az egymást-átérzés eszméjére. Vajon ez utóbbi értelmezhető-e még?

A létezők között ugyanis látható, megtapasztalható határvonalak húzódnak – ebben áll különválasztottságuk. A különválasztottság érdekellentéteket, áldozati és hatalmi játszmákat szül. Mégse mondhatjuk, hogy a közösség eszméje mint a *physis* meghatározó alap többé nem működik, ha nem is közvetlen egymást-érintésként (az az Édenkertből való kiűzetéssel megszűnt), de egymás *közvetett átérzése*ként, egymásba való *közvetett átjárás*ként –telepátiaként. A telepátia az empátiával szemben nem a hozzánk hasonló, a hozzánk közel álló megértését jelenti, hanem a távoliba, a tőlünk – akár – idegenbe való átlépést. ^[23] A telepátia során nem csak a minket közvetlenül megérintővel kerülünk kapcsolatba, hanem minden olyan létezővel, amely élet- és halálerejét a földből nyeri: a porból. *Porból lettél és porrá leszel.*

A föld felől nézve (mely a közös alap általi összetartozást jelenti) nincs relevanciája a hierarchiának – az csak onnantól kezdve határozza meg a létezők működési rendjét, ahonnan az elválasztottság tudása és tapasztalata, s belőle kinőve, a hatalmi játszmák kerülnek érvénybe. A növekedést és a pusztulást biztosító föld perspektívájában azonban, amelyet a létezők közötti viszony telepátikus szintjének nevezhetünk, minden élőlény egyenlő. Gondoljunk csak bele! A Genézis szerint a növény teremtése megelőzi Ádám teremtését, amiből logikusan következik az a belátás, hogy csak egy olyan világ tud élni a szférát biztosítani az ember számára, amely lélegző és táplálékot biztosító növényekkel már be van népesítve. De nem is csak e genetikai elsőbbség igazolja azt, hogy az ember nem helyezhető a növényi létező fölé, továbbá azt, hogy a hierarchia az élőlények közé eredendően nincs bevezetve, s hogy a növény nem tekinthető kevesebb ontológiai értékkel felruházott létezőnek, mint az ember. Már az is a növény kiemelt ontológiai (s persze biológiai) szerepére utal, hogy „ő” az a létező az élőlények között, „aki” gyökerei révén mindvégig közvetlen kapcsolatban marad a földdel. Éppen emiatt nem lesz képes a helyváltoztató mozgásra, ami az arisztotelészi fizikában az élőlények egyik legfőbb attribútuma, mégis, az életet kifejező legalapvetőbb mozgás, a növekedés a növényi létezésben plasztikusan válik láthatóvá.

A mag, miután a földből kihajt, vertikálisan nyújtózkodni kezd az ég felé, mind magasabbra törekszik, s közben megtermeli azt az oxigént, ami a szerves létezés alapfeltétele. Táplálék-mivolta révén közvetett kapcsolatot biztosít a földdel a többi élőlény számára is: a növényi rostokban, a gyümölcs húsában, az olajos magokban ott van a föld energiája. Ha a földet mint közös alapot fogadjuk el, s tételezünk egy eredendő összekapcsolódást is, melyet maga a természet, azaz a *physis* biztosít, akkor elgondolhatóvá válik egy láthatatlan, fenomenológiailag nem kifejezhető, de

telepatikusan megtapasztalható, a földben és a levegőben létrejövő kapcsolat az élőlények között. A patriarchális etikának az elválasztottság tudása és a hierarchia, illetve a hatalmi struktúrák működése szerez érvényt. Ezzel – legalábbis teoretikus hipotézisként – szembe lehet állítani azt a telepátián alapuló etikát, melynek kiindulópontja a *physis*hez tartozó létezők láthatatlan összetartozása. Ennek az összetartozásnak a (nem)tudása aligha érhető el az antropológiai fókuszú, egyúttal patriarchális bölcséleti hagyományunk eszméi révén, ehhez arra a fajta egymást-érző képességre van szükség, amelynek alapjai a létezők radikális közösségében lelhetők fel. Egy, talán soha nem is létezett világban, olyan helyen, ahol a kapcsolódás láthatatlansága ellenére is közvetlenül megélhető a szimbiotikus állapot, az egymástól való kölcsönös függés, az egymásnak-adódás, az egymást-átérezés.

Radikális közösség

Szép példáját adja a hierarchia nélküli közösségnek az *Énekek énekében* szereplő kert is, melynek példázatában a feminista bibliaértelmezés szerint a patriarchális társadalmi berendezkedés kritikája jelenik meg: egyfelől, mert nincs a kertnek felsőbb ura, másfelől, mert a nemek közti egyenlőtlenések itt elmosódnak, hiányoznak a férfi és a nő közötti társadalmi és anyagi konfliktusok.^[24] Sőt, nemcsak az emberi társadalmon belül nem működik a hierarchia, hanem a természet többi létezője között sem. Olyasféle világmép rajzolódik ki, mint az Édenkertnél: e világ rendjét szintén az egyenrangúság eszméje szervezi. A versekben az emberek, azaz a szerelmesek és testrészeik leírását a növény- és állatvilágból kölcsönzött metaforák szolgáltatják, amitől félig állati-növényi létezővé válnak, beolvadnak a környezetükbe. Néhány példa: „Forró vágyam árnyékában ülni, mert gyümölcse édes az ínyemnek.” (Én2, 3); „Szerelmem olyan, mint a gazella, a fiatal szarvas a hasonmása.” (Én2, 9); „Fogaid a megnyírt juhokhoz hasonlók, amelyek éppen most hagyják el az úsztatót: mind ikreket ellenek, és még egyikük sem vesztette el fiát. Az ajkad, mint a karmazsinszalag, a csacsogó szád szeretni való. A halántékd, akár egy gránátalmagerezd a fátyolod alatt.” (Én4, 2-3.) A növényi és állati létezők az emberi történeteknek nem egyszerűen néma háttérüket adják, nem körbe veszik őket, hanem társaikká válnak vagy akár alkotóelemeikké, részeikké, átlépnek egymásba.

Az *Énekek éneke* kertjében – a bibliai vers tanúsítása szerint – fűszernövények, virágok, gyümölcsfák, díszfák növekednek. Ezek mellett megjelenik a vadul burjánzó erdő is, melyben almafa nő, s ott vannak a vadvirágok, a liliom bogáncsok közül bújik elő. Nincs különválasztva a hasznot hozó növény, azaz az ember által termesztett kultúrnövény a szabadon sarjadó gyomtól; leginkább ennek példázata világít rá arra, hogy mit jelent egy kerten belül a radikális közösség. Gyom-, haszon-, dísznövény egyenrangú. A növények társasságát tanúsító kert nem a napi megélhetést szolgálja, jóllehet, kielégíti az alapvető szükségleteket, de nem annak elve szerint növekszik, s azon túlmenően is elhalmoz. Hogy mivel? Értelmetlen volna a növények esztétikai értékéről vagy hasznosságáról, vagy a gyümölcsök elfogyasztásából fakadó fizikai élvezetekről írni és annak mentén osztályozni, rangsorolni; ebben a kertben minden egyformán értékes:

egyenrangú.

Az *Énekek éneke* szereplőinek nem kell megdolgozniuk az őket körülvevő természet ajándékaiért, mégpedig azért nem, mert azok nem az ő számukra előállított javak – javakként az antropomorf világszemlélet perspektívájában lennének értelmezhetők. Itt egy értékhierarchia nélküli rend uralkodik. Ez a rend a létezők összefonódottságából bontakozik ki. Ennek a világrendnek a perspektívájában az egyes növényekhez tartozó tulajdonságok nem képeznek értéket, egyszerűen csak vannak, adódnak – mint különféle érzéki tapasztalatok forrásai és tartalmi. Az ember itt nem akarja uralni a kertet, különböző hasznos értékeiért nem akarja leigázni, kizsigerelni, átalakítani, viszonyulását nem a csere és a felhalmozás vágya határozza meg, hanem pusztán a természetes létszükséglet kielégítése; oly módon történő kielégítése, amely megmarad elfogadásnak: azt veszi el a természettől, amit az magától is nyújt, mégpedig bőkezűn. Ebben a különös világban még a tilalom sincs jelen, nincsenek tabuk, az embernek nem kell tartania a tilalom megszegésének következményeitől, szabadon vállalhatja mezítelenségét, szexualitását, éppen úgy, ahogyan azt Ádám és Éva is vállalhatta az otthonául szolgáló Édenkertben.

Az Édenkert a sokféleség helyszíne: a benne lévő növények közt mindnek van jelentősége, szerepe, önértéke, valamilyen jó tulajdonsága. A társasság nemcsak a növények együttélési formája, ez jellemző a fajok sokféleségéből álló állatvilágra is, melynek egyedei békésen élnek egymás mellett, legalábbis a képzőművészeti alkotások ezt reprezentálják. A ragadozó nem falja fel a gyengébb állatot, hiányzik az érdek által vezérelt ellentét. Kérdés persze, hogy ez miképpen lehetséges. Talán ekkor még nem voltak húsevő állatok? Vagy nem táplálkoztak? Netán az éhes állat szájába bepülett a táplálékul szolgáló, szelíd madár? Nehezen tudunk választ adni abból az antropocentrikus világszemléletre épülő perspektívából, amelyben az erőszak és a hatalmi harcok döntenek a szükségletek kielégítéséről, ahol a vadvilágot a ragadozók rendjeként ismerjük el, a kultúrát pedig az ember felsőbbrendűségének kiteljesedéseként. Összegezve: az Édenkert nem a hamis idillképzet megmutatkozási helye, hanem azé a másfajta paradigmáé, amelyben az ember nem rendelkezik semmiféle hatalommal a természet felett.

Háttérben az ember

Ez jelenik meg idősebb Jan Brueghel 1600-ban festett kompozíciójában. A festő a bibliai elbeszélést értelmezve egyenesen dekonstruálja az emberi kultúraként ismert világot. Illetve fogalmazzunk pontosan: az Édenkert-elbeszélésből azt a mozzanatot emeli ki, ami eleve az emberi civilizáció struktúrájának, értékvilágának az aláásását jelenti. ^[25] Ennek az elbeszélésnek ugyanis, mely kulturális képzeletünkben a boldogságesszme vonatkoztatási pontja, nem a paradicsomi állapotba való visszavágyódás a legfontosabb üzenete. Ellenkezőleg, az Édenkert-elbeszélés a legveszélyesebb kritikai erőt hordozza magában: miközben az emberi civilizáció eredetpontjának tekintjük, aközben éppen a lényegét illetően támadja azt. Miközben az emberi kultúráról szóló nagy narratíva szívében helyezkedik el, aközben a leginkább kívül esik rajta, hiszen annak egész

rendjét tagadja.



id. Jan Brueghel: *Paradicsomi táj a bűnbeeséssel* (1600)

Brueghel festményén elsőként a kompozíciót egységbe foglaló elemek, a természeti képződmények látványa tűnik a szemünkbe: dombok, folyó, égbolt. Majd rögtön „olvasni” kezdjük a figuratív elemekből kibontakozó vizuális elbeszélést. Csupa nem-emberi természeti létezőt látunk: mindenekelőtt lombokat, fatörzseket, leveleket, virágokat, nagyra nőtt fűcsomókat, gyomnövényeket is. Az előtérbe helyezett fa ágain sokféle, színes madár ül, de négylábú állatok is felmásznak rá. Alatta „a fajok együttélésének színházát” látjuk: különböző biológiai osztályokhoz, csoportokhoz tartozó egyedek figyelik egymást, birkóznak vagy csak békésen pihennek egymás mellett. Egy leopárdpár egy kígyóval játszik. Kuttyák ugatják meg a hattyúkat, amelyek visszasziszegnek rájuk, mindezt nem támadólag teszik, hanem incselkedve. Az állatok nyilvánvalóan azért nem falják fel egymást, mert őket erre nem viszi rá a szükség, nincs közöttük érdekellentét. Aztán nagy sokára felfedezzük a motívumok sokaságában az első emberpárt: a háttérben kapott helyet. Ez a térbeli elhelyezés arra utal, hogy itt az ember még nincs a középpontban, nem vált a természet urává. Éva ikonikus mozdulatából (karját felemeli, a falombba nyúl, hogy leszakítsa az almát) megértjük, hogy az első emberpár éppen a bűnbeesés pillanata előtt áll. Azaz itt még nem harapott bele abba a „mérgezett gyümölcsbe”, amely szétáradva benne létrehozza a szégyen érzését, a másiktól való elválasztottság és különbség ösztönös tudását, ennek nyomán megkülönböztettségének és felsőbbrendűségének akarását, valamint azt a racionalitáson alapuló tudást is, amely révén eljut a technikai fejlődés azon szintjére, ahol képessé válik arra, hogy az egész természetet maga alá gyűrje, s önös érdekeitől vezérelve kizsigerelje.

A festmény játszik a perspektívából adódó jelentéssel is. Hiszen az előtérben nem a tudás fáját látjuk, hanem egy görbe törzsű fát, amely erőteljesen megdőlt, látszanak a földből kifordult gyökerei. S mert a földből kiálló gyökér a kép szimmetriatengelyében van, azt gondolhatnánk, hogy ez a „jó és a rossz fája”, amit az Úristen a kert közepére helyezett. De a képi elbeszélésből kiderül, hogy az a háttérben áll: az emberpár fölé magasodik. Így aztán viszonylagossá válik a középpont, pontosabban elveszíti jelentését. Nem egyszerűen az ember nincs a középpontba

helyezve, ekként tagadva az antropocentrikus világgépet, hanem ennek a világnak még csak középpontja sincs: irányvonalak, alá-fölérendelések nélkül minden irányba szétterjed. Egyszerre van megtagadva az antropocentrikus világgép és az a struktúra, amely értékválasztások mentén szerveződik. Itt nemcsak az élőlények közötti, értékelvű osztályozás hiányzik, hanem a topográfiai hierarchizálás is. Teljességgel másnemű ez a világ, mint az, ami a kiűzetés után egy másik földdarabon – emberi civilizációként – megszületik.

Nyilvánvaló, hogy a két világ összemérhetetlenségében két különböző paradigma szembenállása fejeződik ki. A civilizációnkat meghatározó haszonelvűség paradigmája, mely az áldozati hierarchián alapul, nem mutat átfedést a radikális közösség paradigmájával, melyet az egymást-átérzés határoz meg. A természet mint radikális közösség legfeljebb azt a fajta emberi közreműködést, azaz azt a fajta (nem patriarchális) kertészi attitűdöt viseli el, amely az elfogadás mentén történő gondozásban teljeseedik ki. Ez az attitűd szemben áll az Ádám által a kiűzetés után végzett földművelő tevékenységgel, mely szükségszerűen az erőszak, a föld sanyargatásának eszközeit használja. A kiűzetés után nemcsak az ember természethez való viszonya változott meg, hanem a növények is átalakultak, mára már alig-alig hordozzák saját „természetüket”, nem tudják megélni saját ciklikus időbeliségüket. A növények a mai monokultúrában már nem is élőlényekként vannak tételezve, hanem az agrárgazdaság által a fajtaspecifikusság kritériumai szerint előállított tárgyakként. Az ember által irányított és uralt termelékenység arctalan létezőket teremtett belőlük: meg vannak fosztva a más növényekkel (akár gyomnövényekkel) fenntartott társas viszonyaiktól, a keveredés, a mássá válás lehetőségeitől, így egyediségüktől is. A növények már nem a kizsigerelt földből nyerik a növekedést szolgáló tápanyagokat és az életerőt, hanem az ember által előállított kémiai anyagokból, amiből az következik, hogy a növények egyre kevésbé képesek átadni a többi földből teremtett élőlénynek – a porból lett embernek és a porból lett állatnak – azt az energiát, ami élőlény-közösségüket, összetartozásukat közvetlenül megtapasztalhatóvá tenné.

Mint tudjuk, a Bibliában nem ez az élettől megfosztott természetfenomén jelenik meg. A Teremtés első könyvében az élőlények vonatkozásában a *nefesh* szó szerepel: „Teremjen a föld élőlényeket.” A *nefesh*-kifejezés, amelyet léleknek is szoktak fordítani, általában az ember és az állat megnevezésére szolgál, de időnként a természet vonatkozásában is megjelenik. A természet mint élőlény alárendeltsége egy másik teremtett létezőnek, nevezetesen az embernek erősen kérdéses, ennek ellenére legtöbb interpretátor emellett érvel. Még a pásztor-iskolák képviselői sem vonják kétségbe az emberiség természet fölötti hatalmát, azaz fölérendelt pozícióját, éppen csak felelősségteljes, gondozó viszonyulásra szólítanak fel.^[26] Márpedig több ószövetségi történet szól ennek fordítottjáról: a természetnek az ember fölé kerekedéséről, amikor is a haragos Isten pusztító természeti elemeket, például vadállatokat küld büntetésként az emberre vagy az ember létfeltételeit biztosító környezetre, például sáskajárást bocsát a megművelt földre.^[27] Jeremiás könyvében szerepel az az elbeszélés, amikor Isten az izraelitákat ellenségeik kezére adja, akik porrá rombolják városaikat, feldúlják földjeiket, majd a büntetés a természet erői által is folytatódik: az elpusztított helyeket dögevő madarak és emlősök özönlik el, a korábbi

településeket pedig tövisek és bogáncsok lepik. (Jer 15,3; 35,20) Izajásnál Édom földjét pusztítja el Isten (ott az Izraellel szembenálló népeket büntetve) azáltal, hogy ragadozók, gyomnövények és dögevők birodalmává teszi:

Patakjai szurokká változnak, a pora kénkövé, és földje égő szurokká lesz... [...]

Szörnyetegek laknak majd arra, fejedelmei sem lesznek többé, királyt többé ott ki nem kiáltanak, főemberei mind semmivé lesznek. Bojtorján nő majd palotáiban, csalán és bogáncs a váraiban. Sakálok nyugóhelye lesz ott, és struccmadaraknak tanyája. (Iz 34, 9-13.)

Ezekből az elbeszélésekből is láthatjuk, hogy az ember léte (és jóléte) a természettől függ. Ahol sanyarú a föld, ott sanyarú az élet is, mert csak nehezen, nagy munka árán természetes annyi növény, ami elegendő az emberek és állatok táplálására. Ahol megjelenik a zöld növényeket megfojtó tövis és bogáncs, ott elpusztul az emberi világ.

E ponton szükségszerű megjegyezni, a Bibliában természetesen van osztályzás a különböző növények között: a fügefa, a szőlő, a cédrus szimbolikus erővel megjelenített, értékes növények, míg a csalán, a bogáncs, a tövis nemcsak haszontalan gyomnövények, hanem a pusztulás jelképei. De mint láttuk, az Édenkertben, illetve az *Énekek éneke* kertjében, amelyek a természethez való viszony másik paradigmáját képviselik, az értékhierarchia szerinti osztályozásnak nincs relevanciája. Az csak ott lép életbe, ahol az ember Istennel fenntartott viszonya megbomlik, ahol érezni kezdi magán a tekintetét, s fügefaleveleket húz nemiszerve elé, ahol az elválasztottság érzése diadalmaskodik, mely nem is csak az embernek Istentől való távolságát fejezi ki, hanem az Isten hatalmának alárendelt természettől való távolságát is, sőt, a vele való szembefordulását.

Az ember a zsidó-keresztény narratívában úgy van tételezve tehát, mint akinek együtt kell egzisztálnia az életet biztosító természettel, különben elpusztul. Nem kerekedhet fölé, mert Isten a természetet leigázó ember önteltségét is bünteti. (Ennek egyik példája, amikor Habakuk megjövendöli az önkényes természetpusztítók, a Libanon vadonjait megalázók megbüntetését. Hab 2,17) A természettel való együtt-egzisztálás legelső foka az elsőként teremtett növényekkel való együttműködés, ami nem a fölöttük való uralmat jelenti, hanem a kölcsönösségen alapuló, közös világban való létezést. A közös világot ebben a narratívában a föld biztosítja, melyet egyszerre tekinthetünk metaforának és fizikailag tételezett valóságnak.

Azon a napon, amikor az Úristen a földet és az eget megalkotta, még nem volt a földön semmiféle vad bozót, és nem nőtt semmiféle mezei növény, mert az Úristen még nem adott esőt a földnek, s nem volt ember sem, hogy a földet művelje. Egyszer pára szállt fel a földről és megáztatta a föld egész felszínét. Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlényé. (Ter 2,4-7.)

Az ember ugyanúgy a földből lett, amiből a növény és az állat is. De csak a növény az, amelyben gyökérzetén keresztül megmarad a közvetlen kapcsolódás a közös világot biztosító materiával. A

növény a földből és a földből felszálló párából szívja fel tápanyagait, a föld tehát lételeme. S mert a táplálkozás teszi lehetővé a növekedést és az életben-létet, s mert a növény táplálékot biztosít mind az ember, mind az állat számára, így a növényen keresztül továbbadott életenergiák fenntartják a föld által eredendően megteremtett élőlény-közösséget is. Az élőlény-közösség, a társaság nemcsak a fizikailag magunkba fogadott tápanyagot, s annak körforgását jelenti, hanem az egymáshoz tartozás, az egymástól való kölcsönös függés, az egymásnak adás és adódás megélését is, ami leginkább a létezők egymástól való elválasztottságát áthidalni képes, a tudomány és a fenomenológia perspektívájában nem értelmezhető különös adottságon, a telepátian keresztül történik meg. A növény elpusztításával vagy akárcsak tárgyi létezővé való átalakításával – ami a technikai apparátussal való leigázás kézzelfogható következményévé vált – nemcsak a táplálkozási lánc szakad meg, hanem a közösség átélésének, a másnemű, más fajú, más rendű létezőkkel való összetartozás megtapasztalásának a lehetősége is.

Jegyzetek

1. Lásd erről: Woollett, Anne T. és Ariane van Suchtelen: *Rubens & Brueghel: A Working Friendship*. Los Angeles, Getty Publications, 2006. 66.
2. Megteszem ezt *Az Édenkert mint radikális közösség (Növényi létmód és nem-emberi etika)* című tanulmányomban, amely a felvetett kérdések bőségebb kifejtését nyújtja, s amely a hamarosan megjelenő, *Sem Isten, sem állat (Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából)* című könyvem egyik fejezete.
3. Emlékezhetünk rá, hogy Platón *Phaidrosz* című dialógusában Szókratész mennyire otthontalanul mozog Athén városfalain kívül. Phaidrosz meg is jegyzi róla: „nem idevalónak, hanem csakugyan idegennek mutatkozol, akit vezetni kell, annyira nem hagyod el a város határát”. (230 d) Aminek okát Szókratész fel is fedi előtte: „Tanulni vágyó ember vagyok, s a tájak és a fák semmire sem tudnak tanítani; csak az emberek, ott a városban.” (230 e) Szókratész a dialógus egy későbbi részében még pontosabban kifejti, hogy mi az alapja ennek az idegenségnek: a filozófus igazi vizsgálódási területe a *hüperuranosz toposz*, az „égbolt fölötti táj”. (vö. 247 c) Azaz a filozófiai érdeklődés nem a fizikailag érzékelhető természetre irányul, hanem az intelligibilis tájra. Az égbolt alatti táj ontológiai értelemben leértékelődik, mivel méltatlan arra, hogy az elvont elmélkedés tárgya legyen – az „költőknek való”. Lásd Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes és Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005.
4. Lásd ehhez Joachim Ritter: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. In uő: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. 141-166.
5. Lásd erről Friedrich Schiller: A naiv és a szentimentális költészetéről. Ford. Székely Andorné és Szemere Samu. In *Friedrich Schiller válogatott esztétikai írásai*. Budapest, Magyar Helikon, 1960. 30.
6. Arisztotelész: *A természet / Physica* 185a12. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan, 2010. 10.
7. „Vagyis inkább a forma a természet, mint az anyag. Hiszen inkább akkor mondunk mindent [annak, ami], ha megvalósultságban van, mint akkor, ha a lehetőség módján.” Arisztotelész: *A természet*. 193b6
8. A bibliai természetfelfogásról óriási szakirodalom született az utóbbi évtizedekben, a diskurzus gazdagodását sajnálatos módon „segítette” a klímakatasztrófa mind kifejezettebbé válása. Az ökokritikai aspektusú szövegekben erőteljes különbséget tételeznek a szerzők a két bibliai teremtéstörténet között a tekintetben, hogy az uralkodás vagy a gondozás/gondoskodás jelenti-e az ember természethez való viszonyának az alapját. Erre a későbbiekben kitérek. Lásd még ehhez: McGrath, Alister E.: *The Reenchantment of Nature. The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. New York, Doubleday, 2002.; White, Lynn jr.: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 1967/3767, 1203-1207; Merchant, Carolyn: *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*

- . New York, Routledge, 2013.
9. Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon Press, 1907.
 10. Lásd Schweitzer, Albert: *Philosophy of Civilization: Civilization and Ethics*. London, A&C Black, 1923.
 11. Ehhez lásd az alábbi összefoglalásokat: Paul, Waldau: *Animal Studies. An Introduction*. Oxford és New York, Oxford University Press, 2013. 6-10.; továbbá: McCance, Dawne: *Critical Animal Studies. An introduction*. New York, State University of New York Press, 2013. 3-8.
 12. Az imperatívusz mint erkölcsi parancs itt azt jelenti, hogy minden, ami növekszik, az élet tiszteletben tartására szólít fel. Ahogyan a korábbi erkölcsi teóriákban ezt jelentette az ember-mivolt is (különösen a vallás és a patriarchális filozófia által meghatározott emberi minőség vonatkozásában), vagy ahogyan Peter Singernél ezt jelenti a szenvedésre való képességre mint erkölcsi minimumra való hagyatkozás (az állattól az emberig), úgy itt ezt jelenti a növekedés képessége, ami a létezők sokkal tágasabb spektrumának meghatározását teszi lehetővé: még több élőlény tartozhat azon létezők közé (a növényektől az emberig), amelyekkel szemben erkölcsi kötelességeink vannak.
 13. Lásd ehhez Marder, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York, Columbia University Press, 2013.
 14. Deleuze, Gilles és Félix Guattari: Rizóma. Ford. Gyimesi Tímea. *Ex Symposion*, 1996/15-16. 1-17.
 15. Lásd ehhez Deleuze, Gilles és Félix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Ford. Brian Massumi. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1987. (főként: 10. fejezet)
 16. Deleuze, Gilles és Félix Guattari: *Kafka. A kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsony Judit. Budapest, Quadmon Kiadó, 2009.
 17. Az említett szerzőpárosnál az *assemblage* egy politikaelméleti fogalom, illetve egy olyan metafora, amely arra utal, hogy nincs olyasféle rögzített és stabil ontológia, amely az atomoktól a molekulákon át haladna az anyagokig – ehelyett inkább konfigurációk halmazáról lehet beszélni. A társadalmi formációk összetett konfigurációk halmazaiként tételezhetők. Lásd Deleuze, Gilles és Félix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. I. m. Továbbá: uők: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest, Múcsarnok, 2013; lásd még Manuel deLanda: *Assamblage Theory*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016. Ennek mintájára használják a növényetikai elméletek az *assamblage*-fogalmat a természetre, illetve a növényi társulásokra vetítve.
 18. Lásd ehhez: Kallhoff, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2002.
 19. Lásd erről például: Wohlleben, Peter: *A fák titkos élete*. Ford. Balázs István. Budapest, Park, 2022; Simard, Suzanne W. és Daniel M. Durall: Mycorrhizal networks: a review of their extent, function, and importance. *Canadian Journal of Botany*, 2004/82. 1140– 1165.; Whitfield, John: Fungal roles in soil ecology: underground networking. *Nature*, 2007/449. 136– 138.
 20. Vö. Houle, Karen L. F.: Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant. *Journal for Critical Animal Studies* 2011/1–2. 98. kk.
 21. Jacques Derrida ezen idegenségérzés, illetve a mások tekintetében rejlő szégyenérzés általános voltát kérdőjelezi meg, amikor arról ír, hogy a cicája nézi őt, miközben akár meztelenre is vetkőzik előtte. Ezt a tekintetet azonban nem tartja szégyent ébresztőnek, mégpedig azért nem, mert a macskát az áldozati hierarchia alsóbbrendű létezőjeként határozzuk meg – a macskának nincs hatalma felettem, nem „szuverén”. Lásd ehhez Derrida, Jacques: *The Animal That Therefore I Am*. New York, Fordham University Press, 2008; továbbá uő: *Séminaire La bête et le souverain I-II*. (2001-2002; 2002-2003). Szerk. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet és Ginette Michaud. Paris, Éditions Galilée, 2008-2010.
 22. Vö. Bataille, Georges: *Erotika*. Ford. Dusnoki Katalin. Budapest, Nagyvilág, 2001. 13.

23. Itt nincs lehetőségem arra, hogy a telepátia filozófiailag megragadható fenomenóját (és nem okkult fogalmát!) részletesen bemutassam. Megtettem ezt egy másik értekezésemben, melyben az alábbi állítást fogalmaztam meg: „A telepátikus jelenlét: együttlét. A telepátikus közlendő ebben az együttlétben nem megmutatkozni akar, hanem átkerülni, átlépni egyik létezőből a másikba.” Lásd Széplaky Gerda: A láthatatlan mint jelenlét. In *Tudomány vagy tapasztalat. A fenomenológia és a naturalizmus szerepe a filozófiai elméletalkotásban*. Szerk. Bernáth László és Márton Miklós. Budapest, Fakultás, 2018. 144.
24. Lásd Brenner, Athalya: *Das Hohelied*. In *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Szerk. Luise Schottroff és Marie-Theres Wacker. Gütersloher Verlagshaus, 3. kiadás, 2007. 233–245.
25. A művészetet nem úgy tételezem, mint ami pusztán világunk leírására szolgál – s itt nemcsak arra gondolok, hogy a mimézisizmét irrelevánsnak tartom, hanem arra, hogy a reprezentációnál is hatalmasabb ereje és fontosabb kultúráképző szerepe van. Jelen esetben, egy Édenkert-ábrázolás nem egyszerűen egy vízió képi elbeszélése, hanem olyan vizuális narratíva, amely értelmez, kérdéseket és válaszokat fogalmaz meg, úgy, ahogyan azt például egy filozófiai mű teszi. Egy képzőművészeti alkotás egyszerre reflektál vallási, bölcséleti, művészeti hagyományunkra, társadalmunkra, történelmünkre; egyúttal olyan utópiákat teremt meg és lendít működésbe, amelyek, miközben új értelmezéseket nyitnak fel, észrevétlenül a világról alkotott tudásunk részeivé válnak – olyannyira észrevétlenül akár, hogy csak a kulturális-közösségi tudattalanba épülnek be, időről időre azonban feltörnek, s megingatják, szétrobbantják a kanonikus hagyományt. Mindazonáltal annak kifejtésére, hogy a művészet miféle ontológiai hatalommal bír, most aligha vállalkozhatok – ezt megteszem hamarosan megjelenő új könyvem (*Sem Isten, sem állat*) előszavában.
26. Az ember-állat viszonyt is kétféleképpen határozzák meg azok az értelmezők, akik a két teremtéstörténetet veszik alapul. A pásztor-metaphora a Második teremtéstörténetben szereplő viszony leírására szolgál: e szerint az ember nem a létezők uralására, hanem felügyeletére, gondozására van rendelve. Heidegger kései írásaiban az embert (*Daseint*) „jó pásztorként” mutatja be; ennek a képnek megvannak a vallási-teológiai előzményei, de ő természetesen filozófiai metaforát alkot belőle. Lásd: Heidegger, Martin: Levél a humanizmusról. Ford. Bacsó Béla. In uő.: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994. Az ökológiai elméletek erősen támaszkodnak erre a heideggeri felfogásra. Lásd ehhez többek között Jonas, Hans: *The Gnostic Religion*. Beacon Press, Boston, 1972., valamint: Devall, Bill és George Sessions: *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, Gibbs M. Smith Inc., 1985.; továbbá: Zimmerman, Michael E.: *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*. Oakland, University of California Press, 1994. A pásztor-metaphora dekonstrukcióját végzem el egy esszémben, mely teljes terjedelmében szintén a *Sem Isten, sem állat* című könyvemben lesz olvasható. Ennek angol nyelvű változata: Széplaky Gerda: The Unreasonable Animal. What makes the animal more than man? *Performa*, 2020/12. URL: [http://performativitas.hu/the_unreasonable_animal#epubcfi\(/6/2\[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal\]!4\[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal\]\)](http://performativitas.hu/the_unreasonable_animal#epubcfi(/6/2[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal]!4[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal]))
27. Lásd erről Kay, Jeanne: Az Ószövetség természetfelfogása. Ford. Könczöl Miklós. In Lányi András és Jávör Benedek: i. m. 201-218.

Irodalomjegyzék

- Arisztotelész: *A természet / Physica* (Bognár László fordítása). Budapest, L'Harmattan, 2010.
- Bataille, Georges: *Erotika*. Ford. Dusnoki Katalin. Budapest, Nagyvilág, 2001.
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon Press, 1907.

- *Biblia*. Ford. Szent István Társulat. URL: <https://mek.oszk.hu/00100/00176/html/>
- Brenner, Athalya: Das Hohelied. In *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Szerk. Schottruff, Luise és Marie-Theres Wacker. Gütersloher 3. kiadás, 2007. 233–245.
- DeLanda, Manuel: *Assamblage Theory*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.
- Deleuze, Gilles és Felix Guattari: *A Thousand Plateaus; Capitalism and Schizophrenia*. Ford. Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze, Gilles és Felix Guattari: *Kafka. A kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsony Judit. Budapest, Quadmon Kiadó, 2009.
- Deleuze, Gilles és Felix Guattari: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest, Műcsarnok, 2013.
- Deleuze, Gilles és Félix Guattari: Rizóma. Ford. Gyimesi Tímea. *Ex Symposion*, 1996/15-16, 1-17.
- Derrida, Jacques: *Séminaire La bête et le souverain I-II*. (2001-2002; 2002-2003). Szerk. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Paris, Éditions Galilée, 2008-2010.
- Derrida, Jacques: *The Animal That Therefore I Am*. New York, Fordham University Press, 2008.
- Devall, Bill és George Sessions: *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, Gibbs M. Smith Inc., 1985.
- Heidegger, Martin: Levél a humanizmusról. Ford. Bacsó Béla. In uő.: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994.
- Houle, Karen L. F.: Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant. *Journal for Critical Animal Studies*, 2011/1–2.
- Jonas, Hans: *The Gnostic Religion*. Boston, Beacon Press, 1972.
- Kallhoff, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2002.
- Kay, Jeanne: Az Ószövetség természetfelfogása. Ford. Könczöl Miklós. In *Környezeti etika*. Szöveggyűjtemény. Szerk. Lányi András és Jávor Benedek. Budapest, L'Harmattan, 2005. 201-218.
- Marder, Michael: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York, Columbia University Press, 2013.
- McCance, Dawne: *Critical Animal Studies. An introduction*. New York, State University of New York Press, 3-8.
- McGrath, Alister E.: *The Reenchantment of Nature. The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. New York, Doubleday, 2002.
- Merchant, Carolyn: *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. New York, Routledge, 2013.
- Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes és Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005.
- Ritter, Joachim: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In Uő: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- Schiller, Friedrich: A naiv és a szentimentális költészetéről. Ford. Székely Andorné és Szemere Samu. In Friedrich Schiller *Válogatott esztétikai írásai*. Budapest, Magyar Helikon, 1960.
- Schweitzer, Albert: *Philosophy of Civilization: Civilization and Ethics*. London, A&C Black, 1923.
- Simard, Suzanne W. és Daniel M. Durall: Mycorrhizal networks: a review of their extent, function, and importance. *Canadian Journal of Botany*, 2004/82, 1140–1165.
- Széplaky Gerda: A láthatatlan mint jelenlét. In *Tudomány vagy tapasztalat. A fenomenológia és a naturalizmus szerepe a filozófiai elméletalkotásban*. Szerk. Bernáth László és Márton Miklós.

Budapest, Fakultás, 2018. 139-168.

- Széplaky Gerda: The Unreasonable Animal. What makes the animal more than man? *Performa*, 2020/12. URL: [http://performativitas.hu/the_unreasonable_animal#epubcfi\(/6/2\[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal](http://performativitas.hu/the_unreasonable_animal#epubcfi(/6/2[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal)
- Waldau, Paul: *Animal Studies. An Introduction*. Oxford és New York, Oxford University Press, 2013. 6-10.
- White, Lynn jr.: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 1967/ 1203-1207.
- Whitfield John: Fungal roles in soil ecology: underground networking. *Nature*, 2007/449, 136– 138.
- Wohlleben, Peter: *A fák titkos élete*. Ford. Balázs István. Budapest, Park, 2022.
- Woollett, Anne T. és Ariane van Suchtelen: *Rubens & Brueghel: A Working Friendship*. Los Angeles, Getty Publications, 2006.
- Zimmerman, Michael E.: *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*. Oakland, University of California Press, 1994.

© Apertúra, 2022. Ősz | www.apertura.hu

webcím: <https://www.apertura.hu/2022/osz/szeplaky-a-termeszetrol-mint-radikalis-kozossegről-gondolatok-idosebb-jan-brueghel-paradicsom-abrazolasainak-apropojan/>

<https://doi.org/10.31176/apertura.2022.18.1.7>

