

ЖЕЉКО КАЛУЂЕРОВИЋ¹, АНА МИЉЕВИЋ²
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

СТАГИРАНИН, ЕРЕШАНИН И НЕ-ЉУДСКА ЖИВА БИЋА

Сажетак: У првом делу чланка анализира се Аристотелово разматрање животиња, а у средишту истраживања аутора била су три питања: присуство *логоса* код животиња, могу ли животиње деловати вољно и јесу ли животиње одговорне за оно што чине. Стагиранинов генерални став је да животиње немају веровања, мњења, расуђивања, мишљења, разума и ума. Проучавањем његових списа утврђено је, затим, да животиње могу деловати вољно. Одговор на дилему да ли су животиње одговорне за оно што чине зависи од разумевања појма одговорности код Аристотела. Ако се одговорност разуме као регулисање свих оних активности које су учињене хотимично тј. вољно, животиње се тада могу сматрати одговорним. С друге стране, ако се опсег одговорности ограничи на моралну евалуацију нечијег делања, у коју је укључена активност *логоса*, животиње ће бити изузете из овако разумљеног појма одговорности. Аутори су, на Стагираниновом трагу, закључили да пошто животиње могу имати *phantasiu* да оно што раде јесте исправно или погрешно, оне за своје чини требају бити награђене односно кажњене. У другом делу текста испитује се Теофрастово дело *О побожности*, које извештава не само о његовом противљењу жртвовању животиња него и о његовом неприхватању, штавише, осуђивању конзумирања меса, односно довођења у везу ова два чина при чему је апострофирана њихова међузависност. Најважнији Ерешанинов филозофски допринос састоји се у тези да су животиње у интринсичном сродству са људима, те да је из разлога супстанцијалне природе неправедно убијати их. Људи и животиње су, између осталог, међусобно повезани посредством њихових душа. Иако нека жива бића имају више а неке мање савршене душе, све оне поседују по природи

¹ E-mail адреса аутора: zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

² E-mail адреса ауторке: anamiljevic@ff.uns.ac.rs

иста начела што је видљиво из наликовања њихових својстава, као и из чињенице да су им (пра)родитељи заједнички: Уран и Геа. Њихова сличност, потом, огледа се и у аспекту жудње, нагона и посебно у погледу чула. Коначно, супротно Аристотеловој рецепцији човека и његовог привилегованог статуса у природи, Теофраст је сматрао да су људи и животиње сродни и у погледу расуђивања односно промишљања.

Кључне речи: Аристотел, Теофраст, људи, не-људска жива бића, *логос*, „воља”, одговорност, жртвовање, конзумирање, сродност

Аристотелово генерално становиште је да животиње немају уверења (*πίστις*), мњења (*δόξα*), расуђивања (*λογισμός*), мишљења (*λόγος*), разума (*διάνοια*) и ума (*νοῦς*). Овакву тезу он брани у многим својим списима: *О души* (*Περὶ ψυχῆς*) (40464-6, 414618-19 са 32-33 и 415а7-8, 428а19-24, 433а12, 434а5-11), *О деловима животиња* (*Περὶ ζώων μορίων*) (64167), *Еудемова етика* (*Ἠθικά Εὐδήμεια*) (1224а27), *Политика* (*Πολιτικά*) (133265), *Никомахова етика* (*Ἠθικά Νικομάχεια*) (1098а3-4), *Μεταφυσика* (*Μετὰ τὰ φυσικά*) (980628), *Памћење и сећање* (*Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*) (450а16).

Истина, у неким другим или чак у истим његовим списима могу се пронаћи места која, на први поглед, релативизују претходно изречени став. У VIII и IX књизи дела *Историја животиња* (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*), животиње се доводе у везу са одређеним техничким знањима и мисаоним активностима. У параграфу 616а4 овог дела каже се да је гнездо птице сенице направљено с великим умећем (*τεχνικῶς*). У ХА620610-11 стоји да се код бића која живе у мору могу уочити многе домишљате творевине (*τεχνικά*) које су прилагођене њиховом начину живота. У ХА612620, затим, пише да птице које граде гнезда користе разум (*διανοίας*). У ХА610622, на концу, говорећи о карактеристикама различитих животиња, Стагиранин каже да се оне разликују по плашљивости, нежности, храбрости, питомости, глупости и умности (*νοῦν*). Не треба журити са закључком па рећи да ипак постоје места у *Историји животиња* у којима Аристотел приписује одређене специфично људске способности животињама, већ ове техничке термине радије треба сагледавати у контексту програматских упозорења које он даје на почетку осме и девете књиге самог списка. Осим тога, Стагиранин у

XA631a27 додаје информацију, изречену у кондиционалу, да слични термини вреде за делфине, *ако* они уопште рачунају или размишљају (*ἀναλογισάμενοι*) о томе колико дубоко треба да удахну пре него што зароне.

Одређење с почетка *Μεταφυσικε* још чешће је, од наведених речи из *Историје животиња*, апострофирано у смислу приписивања животињама неких *λογоских* способности. Стагиранин сматра да се животиње по природи рађају обдарене опажањем али да једне на основу њега не доспевају до памћења док друге доспевају. И баш зато су ове последње разборитије и поучљивије од оних које не могу да памте. Разборите су без учења оне које не могу да чују звуке (као пчеле и неке сродне животиње), док уче оне које поред памћења имају још и то чуло.³

Све остале животиње живе по представама и сећањима и њихов удео у искуству је незнатан. Употреба *φρόνιμος*-а на два места у *Μεταφυσικι* побуђивала је асоцијације на разборитост која, на основу пасажа из *EH1140b20-21*, по нужности мора бити способност чињења људских добара, истински и према разуму. И *phronesis* је појам који се многоструко исказује,⁴ па се његово присуство код животиња мора разматрати у ширем смислу, и он код њих не подразумева никакво присуство *λογоса*. Овај шири аспект разматрања разборитости одређује се у разлици њеног поимања код људи и животиња. У *EH1141a22-28* Аристотел напомиње да свака врста назива разборитим онога ко добро разматра оно што се тиче ње саме, па стога и неке животиње могу

³ *Met.980b21-25*. Под „неким другим таквим родом животиња” (*καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἔστί*) (*Met.980b24*), Стагиранин можда мисли на мраве (*PA650b25-27*). У *XA608a17-19* он наводи и да животиње које имају чуло слуха могу да уче али и да поучавају, како једне од других тако и од људи.

⁴ О разборитости додатно консултовати: C. D. C. Reeve, *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 97-98; G. J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2003, pp. 83-116.

бити разматране као разборите, уколико имају моћ предвиђања ствари које се тичу њихових живота.

Стагиранинов градуализам у биологији пажљиво је успостављен тако да омогућава дистинговирање између животиња и људи. Ова поступност у настајању најпотпуније је изражена у списима *О деловима животиња*⁵ и *Историја животиња*. Када се боље осмотри у *ПА681а12-28* се, у ствари, говори о линији која раздваја биљке и животиње, док се у *ΧΑ588а18-31* разматра граница између животиња и људи. У првом поглављу осме књиге *Историје животиња*, поступност у развоју врста не приписује се њиховом разуму, већ њиховој природи и начину исхране. Када се каже да већина животиња има трагове (*ἵχνη*) људских карактеристика, то је илустровано примерима њихове сличности с људима у неким душевним својствима. Али када се пређе на говор о интелектуалним могућностима, помиње се једино сличност (*ὁμοιότητες*) животиња са разумевањем односно расуђивањем. Неке разлике између животиња и људи, даље, само су квантитативне природе, друге су пак израженије јер су повезане једино по аналогiji.⁶ Разлике по аналогiji показане су на примерима умећа, мудрости и расуђивања, које су својствене људима, док су сродне друге природне способности особене одређеним животињама. Ово је стандардно приказивање аналогije код Аристотела и оно у датом случају подразумева да животиње имају неке друге способности мимо умећа, мудрости и расуђивања. Постоји, другачије речено, континуитет у питању душевних карактеристика између животиња и људи, док се у стварима *λογος* може говорити једино о аналогiji.

⁵ О неким аспектима аристотеловске биологије у овом спису видети: G. Arabatzis, "Animal Rights in Byzantine Thought", pp. 103-111, u: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2012.

⁶ О аналогijском излагању мисли и о закључивању по аналогiji консултовати: Ž. Kaluđerović, *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica 2017, str. 34.

Становиште које је изложено на почетку девете књиге *Историје животиња* има сличну конотацију. Способности које се приписују животињама доводе се у везу са страстима (*παθημάτων*) душе. Оне, дакако, нису *логоске* природе, премда се помиње и разборитост (*φρόνησις*) као једна од њих. Додаје се, такође, да неке животиње поседују моћ примања или давања инструкција, због тога што могу разликовати не само звукове већ и знакове (*σημαίων*). Већина овога речено је и у анализираном пасажу из *Μεταφυσике* (980b21-25), док је о способности да се користе знакови посведочено у списима *О души* (420b32) и *Политика* (1253a9-14). У спису *О души* глас се, наиме, одређује као значењски (*σημαντικὸς*) звук, док се у *Политици* разграничава говор (*λόγον*), који је својствен једино људима,⁷ и глас (*φωνή*), који је знак (*σημαῖον*) бола, па га поседују све остале животиње и могу га означити (*σημαίνειν*) једне другима.

Порицање поменутих *логоских* способности животиња није никаква успутна ствар у различитим Аристотеловим списима, већ чињеница од круцијалне важности у његовим разматрањима.⁸ Оно је спроведено у Стагираниновом *сoppisi* на двојак начин. Директно, негирањем животињама да имају било коју од ових способности,⁹ и индиректно, наглашавањем да се *логоске* способности могу приписивати искључиво људима. Прва верзија може се пронаћи, рецимо, у трећем поглављу треће књиге списа *О души*, где Аристотел, расправљајући о различитим аспектима

⁷ О Аристотеловим познатим изворним одређењима човека видети: *Пол.* 1253a2-18.

⁸ Трагове овог порицања Стагираинин је могао пронаћи и код својих претходника, већ код Платона (*Сумп.* 207a-ц; *Реп.* 441a-б; *Црат.* 399ц; *Ном.* 963е), али и неких пресократоваца, понајпре код Алкмеона из Кротона (*ДК* 24А5; *ДК* 24Б1а). Консултовати: D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 45-59.

⁹ Теофраст, другачије од Аристотела, сматра да животиње због своје суштствене сродности са људима могу партиципирати и у расуђивању (*λογισμοῖς*), о чему ће више бити говора у другом делу овог рада. Видети и Ерешанинов спис *De sensu* 44, 45.

представљања, које по њему имају неке тј. многе животиње, каже да представа (*φαντασία*) није опажање (*αἴσθησις*), није знање (*ἐπιστήμη*) и није умовање (*νοῦς*). Представа није ни мњење (*δόξα*) а ни комбинација опажања и мњења, али она претпоставља опажање и настаје као резултат опажања.

Без обзира да ли је реч о разборитости или умности, за блажен¹⁰ живот човека потребно је нешто што је особено за њега самог,¹¹ а не оно што је заједничко за сва жива бића. Вођен овим постулатом, Аристотел у 3. поглављу II књиге списа *О души* разграничава душе биљака, животиња и људи и паралелно са тим прави разлику између способности да се користи храна, да се осећа, жели, креће у месту и мисли. Одмах затим он додаје да једино људи имају способност мишљења (*διανοητικόν*), ум (*νοῦς*), расуђивање (*λογισμὸν*) и разум (*διάνοιαν*).¹²

У парадигматичном параграфу из 11. главе VIII књиге *Никомахове етике*, пише да нема пријатељства ни правде између онога који влада и онога над којим се влада, а као примери наводе се занатлија и оруђе, душа и тело, господар и роб. Аристотел

¹⁰ Карактеристично одређење блаженства (*εὐδαιμονία*) утемељитељ Ликеја изложио је у X књизи своје најпознатије *Етике* (1177a12-13).

¹¹ У складу са разликом између разборитости тј. мишљења и опажања из *Де Ан.*417619-26, Стагиранин при крају 3. поглавља VII књиге *ЕН* прави диференцију између људи и животиња. Људи посредством ума могу да генерализују, док животиње немају општих замисли или претпоставки (*καθόλου υπόληψιν*) него само представу и памћење појединости (*καθ' ἑαυστά φαντασίαν καὶ μνήμην*).

¹² Људи се, сматра Стагиранин, разликују од других живих бића и још по читавом низу сигнификантних карактеристика. Људски род, тако, једини или више од свих других живих бића учествује у божанском (*θείου*) (ПА656a8); човек је једино усправно живо биће (*μόνον γὰρ ὄρθον ἐστὶ τῶν ζώων ἄνθρωπος*) (ПА656a12-13); пријемчивост за граматику (*γραμματικῆς*) је особеност човека (Топ.102a20); човек зна да рачуна (*ἐπιζήμενον ἀριθμεῖν*) (Топ.142626); човек је такорећи једино од живих бића које учествује у сећању (*ἀναμνησθεσθαι*) (Мем.453a8); човек једини има моћ одлучивања (*βουλευτικόν*) (ΧΑ488624-25).

додаје и да су оруђа, тела и робови од користи онима који се њима служе, говорећи да нема пријатељства ни онога што је праведно према неживим стварима, те да нема пријатељства и правде ни према коњу или волу, нити према робу као робу.

Разлог зашто нема правде према коњима и воловима тј. према животињама је зато што људи са њима немају ничег заједничког.¹³ Да ли овом изјавом Аристотел противречи сопственим речима из *Политике* (1256б23-26) да се у лову на дивље животиње треба водити праведан рат против њих? Не нужно, пошто он не сматра да човек праведно кажњава дивље животиње ратујући против њих, већ људи имају право да лове животиње пошто су оне по природи створене за човека. Природа је у основи хијерархизована по степену присуства односно одсуства *логоса*. Једнако тако може се, по њему, утврдити да биљке јесу због животиња, и да све друге животиње јесу због човека. Ако природа не твори ништа несавршено нити узалуд, онда нужно проиходи да је природа све то (с)творила због људи.¹⁴

Аристотелово мишљење је да питоме животиње имају бољу природу од дивљих животиња и да је за њих боље да човек над њима влада, јер их тако штити и одржава у животу. Ова надређеност људи према животиња није Стагиранину потребна

¹³ *EH1* 161б3. Демокрит мисли нешто другачије од Стагиранаина. У његовим фрагментима 258. (ДК68Б258) и 259. (ДК68Б259) наводи се да животиње, као и људи, могу „неправедно наносити штету” (*τὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην*) и да је зато ствар правде „убијати их по сваку цену” (*κτείνειν ἕρῃ ...περὶ παντός*). Детаљније о Абдерићаниновим *Fragmenta Moralia* консултовати: *Ž. Kaluđerović, Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015, str. 167-177

¹⁴ *Pol.* 1256б15-22. О томе да природа (и бог) не творе ништа узалуд детаљније видети: *Ž. Kaluđerović, Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018, str. 103-104. Овај Аристотелов пасаж често је навођен као парадигма доминантне перспективе западне традиције и њеног несумњивог антропоцентризма, на пример у: P. Singer, *Oslobođenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb 1998, str. 158. О конституисању самог антропоцентризма консултовати: Т. Krzнар, *U blizini straha*, Veleučilište u Karlovcu, Karlovac 2016, str. 63-76.

због успостављања правде, већ због тога што је таква доминација људи природна и обострано корисна. Душа влада над телом влашћу господара, а ум и део који располаже *логосом* над жудњом другачијом врстом власти, државничком и краљевском, а исто је тако и са човеком и осталим животињама.¹⁵

Иако Аристотел резонује да животиње немају *логоса* и да према њима не може бити односа пријатељства нити правде, он ипак сматра да оне могу деловати вољно (*ἐκούσιος*). Стагиранин то утврђује у поступку оспоравања Платонове тезе (*Ном.*863б) о противвољности онога што је узроковано срџбом или жудњом, пошто она искључује целину мотивационог поља вољности. И констатује да ни једно од других живих бића не би деловало вољно, а не би ни деца.¹⁶

На самом почетку расправе о вољности¹⁷ у трећој књизи *ЕН* Стагиранин наглашава да је раздвајање вољног и противвољног¹⁸

¹⁵ Видети: *Пол.*125466-10.

¹⁶ *ЕН*1111a25-26. Консултовати и: С. С. W. Taylor, Aristotle, *Nicomachean Ethics* Books II-IV, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 149-150. У раду *О кретању животиња* (*Περὶ ζῴων κινήσεως*) 70363-4, Стагиранин каже да је и кретање животиња вољно.

¹⁷ Видети и: D. S. Hutchinson, "Ethics", pp. 208-210, u: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to ARISTOTLE*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁸ Нешто касније уводи се и појам невољног (*οὐκ ἐκούσιον*). Целокупна Аристотелова дискусија о вољном, противвољном и невољном делању представља директан покушај усаглашавања са сократовским и платоновским диктумом о изједначавању врлине и знања, и тезом да је незнање узрок лошег чињења. На неколико места понавља се да је Сократ рекао или мислио да су врлине знања, или у сингулару да је врлина знање, што је коментарисано и у пасажу из *ЕН*1144618-21: „*И Сократ је делом исправно истраживао а делом погрешно; погрешно је, доиста, мислећи како су све врлине разборитости, али је исправно тврдио да их нема без разборитости*” (*καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ἴετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν*). Прев. Ж. Калуђеровић. *Aristotel, Nikomahova etika*, Hrv. sve. nakl., Zagreb 1992, str. 129, 1144618-21. Аристотелова критика овог места није

(ἀκούσιος) нужно за оне који проучавају врлину, а да је корисно законодавцима при одмеравању признања или санкција.¹⁹ Хипотеза која се треба размотрити је да ли су животињски акти, пошто су оквалификовани као вољни, самим тим и подложни одговорности, а да се при том задржи раније усвојени став да животиње немају *логоских* способности. Оно што је евидентно је да Аристотел сматра да за вољност није потребан *логос*, већ неке друге способности које су нижег онтолошког ранга од самог *логоса*.²⁰

Када се проуче *Никомахова* и *Еудемова етика*, уочава се да се потенцира неколико аспеката вољности. Подразумева се, најпре, да *arche* неког чињења треба бити иманентан чинитељу. То је могуће да буде и нечија љутња или жудња, али увек својствена чинитељу, пре него да је у питању некакав спољашњи узрок.²¹ Други аспект вољности тиче се знања односно незнања. У различитим дефиницијама вољности помиње се да онај који нешто чини зна све појединости свог делања, тј. да оно што чини чини знајући а не незнајући. У 9. глави II књиге *Еудемове етике* у

усмерена против Сократовог разумевања знања као нужног услова врлине, односно услова стицања појма врлине, које истовремено представља и сам појам врлине. Оно што Стагиранин коментарише је Атињаниново запостављање учешћа алогичке стране душе у врлини, јер одређујући врлину као знање, Сократ није схватио да у њеном постизању осим знања, делују и *πάθος* и *ἔθος*. Аристотел сматра, другачије речено, да без интелектуалног прегнућа није могуће живети честито и да је спознаја оно што успоставља врлину, али да врлина није само знање, него да је потребно и дејство склоности и страсти („воље”), као и деловање обичаја.

¹⁹ *EH1109630-35*, *EH1135a19-23*. У *EE1223a11* Аристотел наглашава да се не кажњавају чини које су се догодиле по нужности, или случајно, или напросто по природи, већ једино они којима је узрок у чинитељу.

²⁰ Које понешто варирају од књиге од књиге, о чему треба консултовати, осим првих пет поглавља треће књиге *Никомахове етике*, и осмо поглавље пете књиге *EH*, те треће поглавље седме књиге *EH*, као и шесто, седмо, осмо и девето поглавље друге књиге *Еудемове етике*.

²¹ Аристотел наводи пример снажног ветра који узрокује хотимично бацање терета с бродова (*EH1110a8-9*).

одређењу вољности каже се да је у нечијој моћи осим да чини нешто и да се суздржи од чињења, као и да је вољно оно што је учињено не-у-незнању. У наредној 10. глави II књиге истог списка пише да пошто неко не-помоћу-незнања чини или апстинира од онога што је у његовој моћи да чини, он тада чини или се суздржава од чињења на вољан начин. Трећи аспект вољности који Стагиранин истиче понекад је укључен у њено одређење (EH1135a24; EE122568, EE1226631-33), док понекад представља импликацију самог унутрашњег захтева (EH1110a15-18, EH1113619-23, EH1114a18-19). То је захтев да чињење буде до онога ко чини или да јесте у његовој моћи (*ἐφ' αὐτῷ, ἐφ' ἑαυτῷ, ἐφ' ἡμῖν*).

Аристотел често наглашава да је човек начело или родитељ онога што чини једнако као што је и родитељ своје деце. Он закључује да чиновни чије је начело у човеку не могу бити свођени на нека друга начела, него да су они у људској моћи а самим тим и вољни. Стагиранин не каже да ова зависност о ономе ко чини претпоставља рационалног делатника. Напротив, он сматра да чињење може бити произведено и од не-рационалних животиња, јер, као што је наведено, чињење животиња је вољно односно хотимично. Оно што може да се изведе је да постоји изворна могућност за другачије деловање животиња, и да оно зависи од самих животиња.

Где онда *λογος* ступа на сцену по Аристотелу? Једино са појмом избора (*προαίρεσις*).²² Коментаторима је појам *proairesis* задавао прилично потешкоћа, примарно због ширине његовог семантичког поља. Именица женског рода *προαίρεσις* осим „(слободан) избор” може да значи и „(слободна) воља”, „одлука”,

²² Консултовати: G. E. M. Anscombe, "Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'", pp. 143-158, у: R. Bambrough (ed.), *New essays on PLATO and ARISTOTLE*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979; C. Chamberlain, "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", pp. 147-157, у: *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 114, (1984).

„склоност”, „започет правац”, „мишљење”; „намера”, „улога”, „разлози”, „значај”; „тежња”, „занимање”, уопште „пут”, „смер”. Бирати, по Стагиранину, наравно, не значи напросто изабрати између постојећих могућности, него бирати „оно што треба изабрати пре других ствари”(ὡς ὃν πρὸ ἑτέρων αἰρετόν).²³

Ближем одређењу појма избора припада да је његов *genus proximum* појам вољности. Међутим појам вољности шири је од појма избора јер је вољност шира од бирања. Избор је увек вољан, али вољност не значи увек изабрано делање, пошто је могућа код деце и животиња.²⁴

У ЕН1111а25-26 забележено је да су животиње и деца подстакнути на деловање срџбом и жудњом и да је њихово деловање вољно. Разлог зашто животиње и деца не могу деловати посредством избора је што они не промишљају. На Аристотеловом трагу, може се рећи да животиње не промишљају ни могућношћу, па самим тим ни удејственошћу односно усврховљеношћу, док деца можда не промишљају удејствено тј. усврховљено али имају могућност за промишљање, која ће се у датом животном тренутку удејствити односно усврховити. Чињење и делање животиња и деце није усмерено ка генералним и релативно удаљеним циљевима претпостављеним у промишљању, већ ка непосредним и самим тим ближим задацима представљеним срџбом и жудњом.

Прецизност појма избора Аристотел је утврдио тако што га је додатно диференцирао од појмова жудње (*ἐπιθυμία*), срџбе (*θυμός*), жеље (*βούλησις*) и мњења (*δόξα*). Избор је *par excellence* људска ствар, док жудња и срџба, напоменуто је већ, припадају и животињама и деци. Жудња се односи на угоду и бол док се избор не тиче ни угоде ни бола. Избор такође није ни срџба: „Јер оно што

²³ ЕН1112а16-17. Ова Аристотелова одредница има везе са чињеницом да је *προαίρεσις* повезано са *πρὸ ἑτέρων αἰρετόν*.

²⁴ ЕН111166-9. О овој теми Аристотел пише и у ЕЕ1223637-1224а4, ЕЕ1225а37, ЕЕ1226630.

је учињено у срџби најмање је према избору”²⁵(*ἤκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ*). Ни жеља није избор, а оно што их раздваја је податак да постоји жеља за немогућим стварима попут бесмртности, док се избор не односи на немогућности. Жеља се односи и на неког другог, као што је жеља да победи неки глумац или спортиста на такмичењу, док се код избора увек ради о стварима које су у самом човеку. Жеља се више тиче сврхе а избор средстава које служе сврси, и оних ствари које су у људској моћи.²⁶ Избор коначно није ни мњење, пошто се оно односи на све ствари, како вечне и немогуће тако и оне које су у људској моћи. Мњење се разлучује по истини и лажи, док се избор разлучује по добром и лошем. Избор се тиче настојања и избегавања и похваљује се због онога што треба учинити, а мњење се односи на утврђивања шта је нека ствар, пошто оно тражи склад с истином.

Избор није могућ без наглашене интелектуалне компоненте, без онога што Аристотел назива мишљење (*λόγος*) и разум (*διάνοια*). Као што је познато, Стагираин сматра да се о божанским, физичким и математичким стварима не може промишљати у смислу одлучивати, јер су оне под законом нужности или случајности, али ни о свим практичким стварима, пошто ни оне све нису у људској моћи. Промишљања може бити о ономе што јесте у људској моћи, односно о ономе што, како је већ акцентовано, „може бити и не бити”. Свако промишљање јесте неко истраживање, иако свако истраживање није промишљање, а закључак који из њега произилази је одређујући у избору: оно изабрано је промишљањем учињено таквим, тј. успостављено је као синтеза промишљања и жудње.²⁷

²⁵ Прев. Ж. Калуђеровић. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sve. nakl., Zagreb 1992, str. 45, 1111b18-19.

²⁶ О неким недоумицама у вези оваквих Аристотелових тврдњи упоредити: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 358-359.

²⁷ Консултовати: *EH1113a9-12*.

Избор је могућ у целовитом корпусу врлина²⁸ и порока, односно у оном практичком и хотимичном. Избор је Стагиранину потребан и зато што је предуслов за врлину, а у неким случајевима и за порок.²⁹ За поступке који настају у складу с врлином потребно је, између осталог, да се чине са промишљеним избором. У *EH1106a3-4*, затим, експлицитно се каже да врлине јесу некакви избори или да барем оне нису без избора.³⁰

Начело делатности је избор, док је начело избора жудња и *логос*, али у вези сврхе. Избора, по Аристотелу, осим без оног мисаоног, нема ни без одговарајућег карактера (*ἡθικῆς*). Само мишљење при том није оно покрећуће, нити је то етичко стање, него је то оно што је у жељи жељено. Све људско, једнако као и животињско, јесте покренуто оним што је *pathosko*. Међутим, специфично људски карактер људског остварује се само ако је оно *pathosko* посредовано својеврсном синтезом мишљења и карактера. *Pathosko* мора бити промишљено тј. одлучено из култивисаног људског карактера да се оно што је у жељи жељено испољи као добро делање, да буде делатно изабрано и проведено, и то у сваком посебном случају.

Начело *περᾶξις*-а³¹ у пуном смислу јесте избор, за разлику од вољних активности животиња.³² Ово запажање је важно зато што означава да Стагиранин поричући могућност практичког делања

²⁸ О Стагираниновом објашњењу врлина упоредити и: А. Makintajer, *Traganje za vrlinom*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2006, str. 188-210; R. Crisp, "Ethics", pp. 118-122, u: D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume II. From Aristotle to Augustine*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.

²⁹ Видети: *EE1234a25*; *EH1110631-32*, *EH1135625*, *EH1148a17*, *EH1150a20*, *EH1150630*, *EH1151a7*.

³⁰ Ова дубока веза врлине и избора фундирана је у централној дефиницији врлине (*ἀρετή*) (*EH1106636-1107a2*). Аристотел о вези врлине и избора пише и у *EH111363-7*, *EH1139a22-23*, *EH1144a19*.

³¹ Консултовати: М. А. Perović, *Filozofija moralna*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 120-124.

³² Видети: *EH1139a31*; *EE1222618-20*, *EE1224a25-30*; *Пхус*.19761-8.

животињама не негира да оне могу бити награђиване или кажњаване за оно што чине. И обрнуто, допуштајући да њихово понашање буде вољно³³ он им не допушта делање у пуном смислу.

Да ли, на концу, може да се каже, следећи Аристотела, да су животиње одговорне за оно што чине? Одговор на ово питање зависиће од разумевања појма одговорности у његовим списима. Ако се протумачи да се одговорност тиче превасходно моралне евалуације нечијег делања, у коју је укључена активност *логоса*, несумњиво је да ће онда животиње бити изузете из овако разумљеног појма одговорности. Са друге стране, ако се одговорност код Стагиранина разуме као регулисање свих оних активности које су учињене хотимично тј. вољно, животиње се тада могу сматрати одговорним.³⁴

³³ Премда понашање не-рационалних животиња није базирано на избору, пошто оне немају избора баш зато што немају *логоса*, оно што јесте на њима и до њих је вољност.

³⁴ Нема разлога зашто Аристотел не би сматрао нпр. пса одговорним за уједање човека или неког другог живог бића. Пошто пас може, у најмању руку, имати *phantasiu* да оно што ради јесте исправно или погрешно, он стога треба за своје чини бити награђен односно кажњен. То би се слагало и с оним што је тврдио Демокрит пре Стагиранина (рудиментарну верзију идеје да су животиње одговорне Аристотел је могао пронаћи и у Абдерићаниновом 257. (ДК68Б257) фрагменту), или Хераклид Понтски после њега.

Значајни сегменти овог дела чланка објављени су претходних година у неколико краћих или дужих обрада и интерпретација у нашој земљи и иностранству. Оно на чега раније није довољно указивано је да је Стагиранин, осим елаборације хијерархизације живих бића и супериорне позиције човека међу њима, својим богатим и обимним истраживањима животиња демонстрирао и важност њиховог проучавања не само за тзв. природне знаности већ и за филозофију (рецимо у *ПА645а5-17*).

*

Теофрастово дело *О побожности* (*Περὶ εὐσεβείας*),³⁵ делимично сачувано посредством Порфирија, извештава не само о његовом противљењу жртвовању животиња³⁶ него и о његовом неприхватању, штавише, осуђивању једења меса, односно довођења у везу ова два чина при чему се акцентује њихова међузависност.³⁷

Θεόφραστος,³⁸ попут Емпедокла, представља жртвовање животиња као одступање од дотадашњих обичаја, и једнако као мислилац са Сицилије описује овај чин као својеврсну кривицу и грех.³⁹ Узрок новоуспостављених обичаја није повезан са

³⁵ Именица женског рода *εὐσεβεία*, осим „побожности”, означава и „страх божји”, „поштовање”, „дужност према боговима”, „верско осећање”, „некоме посвећену побожну дужност”, „савест”.

³⁶ Жртвовање животиња је била проминентна црта живота старих Грка која је снажно утицала на диференциране аспекте њиховог битисања. Сама идеја жртвовања посматрана је често као обичајносно посредовано општење људи са боговима или божанствима. Иначе, именица женског рода *θυσία* осим „жртвовања” или „жртве”, обележава и светковину са жртвама које се приносе.

³⁷ Инструктиван преглед најважнијих момената овог Ерешаниновог дела *Περὶ εὐσεβείας*, који је и ауторима послужио као својеврстан водич, дао је Сорабји (R. Sorabji). R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, pp. 45-46; 55; 92; 102-103; 119; 132-133; 156; 172; 175-178; 180; 183-184; 187; 199; 201; 218.

³⁸ Име му је било Тиртам (*Τύρταμος*), али га је наводно Аристотел назвао Теофраст (*Θεόφραστος*) због његовог узвишеног (божанског) (*θεσπέσιον*) начина казивања (*φράσιως*) (*ДЛ*, V, 38-39).

³⁹ Емпедокле је позивао своје ученике да се суздрже од конзумирања свих одушевљених (живих) бића (*ἐμφύχων*), пошто су поједена тела живих бића (*ζώων*) места где обитавају кажњене душе. Он сматра да је и сам један од њих, онај који је убијао и јео, и да очишћењима треба лечити претходне грехе у вези са храном. Жртвовање бика и једење његових удова је, како то Агригенћанин каже у делу оригиналних фрагмената насловљених са „Очишћења”, била „гадост највећа” за људе. Ако неко упрља руке убиством доживеће судбину „злих демона”, односно 30.000 година (три

удовољавањем самој природи, попут приношења жртава у виду плодова земље, него свој *arche* има у појави глади или ратовима, како међу самим Хеленима тако и са „варварима”. Поменуте околности водиле су до појаве канибализма и жртвовања људи боговима,⁴⁰ а касније и до замене људи животињама у жртвеним церемонијама.⁴¹ У другим ситуацијама, наследник Аристотела у Ликеју сматра да у необичне мотиве убијања животиња ради

пута по десет хиљада година, а једна *миријада* је пише Платон (*Пхаедр.*248е) време потребно да се душа врати на оно место одакле је дошла) ће лутати изгнан далеко од блажених, водећи при том мукотрпан живот и инкарнираће се у облицима многих створења. У основи, по Емпедоклу, грех који је прекинуо златно доба питомости и свеопште благодати било је убијање и једење животиња. Опширније консултовати: *Ž. Kaluđerović, „Presokratske anticipacije ne-antropocentrizma”, u: ARHE, god. XIII, br. 25, Novi Sad 2016, str. 151-170.*

⁴⁰ Не само у Аркадији него и у Картагини људи су приношени као жртве Кроносу. Видети: *Πορφύριος, Περί αποχής ἐπιψύχων (О уздржавању од одушевљених (бића), 2.27, стр. 149-152.* Интернет адреса: <https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lpg=PP41&dq=Porphyry+%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6+%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82+%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&source=bl&ots=ce8hvOIVCE&sig=cQixCWAm9nL2VRrbZ8JAh7oXjsE&hl=en&sa=X#v=onepage&q=Porphyry%20%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6%20%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82%20%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&f=false>. Жирар (R. Girard) сматра да ритуал жртвовања људи није у потпуности ишчезао у Грчкој ни у V веку пре наше ере, у Атини из времена великих трагичара: „*Жртвовани су фармакоси које је град хранио о свом трошку да би их с времена на време приносио на жртву, најчешће када буду велике пошасту*“. R. Žirar, *Nasilje i sveto*, Knjiž. zajed. Novog Sada, Novi Sad 1990, str. 17.

⁴¹ Сличан мотив појављује се у Старом Завету када је Аврам искушаван од стране Бога. У тренутку када је био спреман да убије сина Исака и принесе га као жртву Бог га је зауставио, а уместо човека жртвован је ован. Консултовати: *Библија, Стари завет, „Прва књига Мојсијева” гл. 22, Св. арх. Син. Срп. пра. црк., Београд 2007, стр. 33-34.*

приношења жртва треба убројати стицај околности, незнање, бес, срцбу, страх или појаву куге.⁴² Оно што се имплицира овим тврдњама је да су се такве ствари догађале противно природи.

Постоје, по Теофрасту, три групе разлога за приношење жртва боговима: указивање почести, из захвалности и због придобијања наклоности односно одређене користи која се жели добити уз помоћ богова. Сваки од њих може бити доведен у питање. Не може се, наиме, указати част или очекивати нека добра бивајући при том неправедан, као што се не може показати захвалност одузимањем туђег и даривати другоме.

Најлепше и најчасније што су богови подарили људима несумњиво су различити (биљни) плодови (*καρποί*),⁴³ који због очувања човечанства и омогућавања исправног живљења заслужују поштовање људи. Ерешанин је био, међутим, свестан снаге аргумента да је бог дао људима и животиње на употребу, али је одбијао да прихвати да оне припадају људима и да су прикладне за жртвовање. Образложење је да убијање животиња није ни мало свето, као што жртвовање захтева,⁴⁴ јер је у основи неправедно. А неправедно је због тога што жртвовање повређује животиње и

⁴² Код Диогена Лаертија може се пронаћи податак да је Теофраст написао и једну књигу *О куги (О заразама) (Περὶ λοιμῶν α')*. D. Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1979, V,44, str. 153. Оригинал *Bíoi kai gnῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* преузет је са Интернет адресе: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl05.html#theophrastos>.

⁴³ Теофраст наводи да су богови и животињама, једнако као и људима, дали бројне плодове (биљака) на уживање.

⁴⁴ Жртвовање је, преноси Порфирије, као што му име и казује нешто свето (*ἁσία*) (*Περὶ ἀποχής ἐμφύχων*, 2.12,стр. 123). Именица женског рода *ἁσία* може да се преведе и као „божанско или природно право”, „свети закон”, „свети обичај”, посебно што се тиче односа људи према боговима, њиховој служби и њиховом поштовању; *hosía* као својство људи и ствари значи и: „душеван”, „богодушан”, „савестан”, „праведан”, „посвећен”, „од кривице очишћен”, „чист”.

лишава их живота.⁴⁵ Белешка је значајна не само зато што надилази Бентамов утилитаризам него и због тога што иде даље од модерне легислативе већине данашњих држава⁴⁶ препознавајући губитак живота животиња, а не превасходно патњу, као нешто лоше и недопустиво.⁴⁷

Настављајући да се супротставља тезама опонената, Теофраст даје уверљиву аргументацију на констатацију да се и биљке оштећују тиме што се људи њима користе у исхрани, или их употребљавају код приношења жртава.⁴⁸ Његово становиште је да

⁴⁵ Бентам (J. Bentham) тврди супротно. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pub. Co., New York 1948, p. 311. Додатни аргумент је да није свето жртвовати животиње јер оне у битном не припадају човеку, а у сваком смислу су, примарно због своје душе, часнија створења од плодова земље (*γῆς φρομένων*) (*Πορφύριος, Περί αποχής ἐμψύχων*, 2.12, стр. 123-124).

⁴⁶ Ни у Швајцарској, у којој је на основу плебисцита из 1992. године Уставом гарантована инхерентна вредност животиња, односно „достојанство створења” (*die Würde der Lebewesen*), није наравно забрањено њихово убијање.

⁴⁷ За разлику од античких концепција, савремена законодавства основна начела заштите добробити животиња најчешће базирају на тзв. патоцентричком концепту, јер се у њима говори о „универзалности бола”, а осим бола, патње, страха и стреса, обично се додаје да животиње могу да осете и панику. У овим конвенцијама, протоколима и законима, упркос драматичним променама на подручју етичко-моралне и правно-политичке регулације статуса животиња, још увек није признато фундаментално „право” животиња на живот. О патоцентричкој и биоцентричкој позицији видети: Ž. Kaluđerović, "Bioethical Consideration of the Status of Non-Human Living Beings", у *итамти*.

⁴⁸ Уверење или својеврсни осећај да се треба клонити хране животињског порекла, али не и све која је биљног порекла, може се довести у везу и са древним отклоном и страхом од скрнављења сродном крвљу (које најбоље детектују две именице средњег рода у класичном грчком језику *ἄγος* („(крвна) кривица“, „грех“, „оно што се мора окајати“) и *μίασμα* („скрнављење“, „грозота“), који је Питагора вероватно баштинио од својих нефилозофских претеча. Емпедокле је властити отпор таквим праксама

се биљке, најпре, не опиру опадању или губљењу својих плодова, које би свакако изгубиле чак и да их људи не уберу. Друго, скупљање плодова не уништава биљке нити их лишава животног принципа, као што се дешава у случају убијања животиња. Треће, док животиње припадају боговима, дотле биљке више припадају људима. Људи култивацијом биљака доприносе настанку на пример меда, па могу да узму и део плодова пчела. Стога, рад и резултат рада пчела који људи делимично отуђе не наноси штету пчелама нити их повређује. Четврто, иако све ствари припадају боговима чини се да биљке могу припадати и људима, пошто их људи сеју, саде, хране то јест прихрањују и негују. Када људи жртвују биљке они следствено томе жртвују нешто од њима припадајућег, а не ствари које су нечија друга својина. Теофраст износи и разлог економске природе, да се биљке или њихови плодови могу добити уз релативно мали трошак и труд, па је зато више свето и прихватљиво боговима да буду жртвоване, истовремено додајући да с обзиром на изнета запажања биљке могу бити и предмет обреда без бојазни од њиховог нестајања и наношења трајније штете.⁴⁹

Филозоф из Ереса, са острва Лезбоса, даје нови допринос аргументима који се тичу канибализма. Питагора је сматрао да ће конзумирање биљака одвратити људе од међусобног једења, а Емпедокле⁵⁰ ако не Питагора,⁵¹ опомињао је да убијање животиња у ствари представља лишавање живота реинкарнираних сродника. Теофрастов савременик Хераклид, или, ослањајући се на њега

покушао такође филозофски утемељити, премда се у његовом 139. (ДКЗ1Б139) фрагменту призива још старије доба.

⁴⁹ Пети Теофрастов аргумент, који је базиран на разлици ткива биљака, биће размотрен у наставку овог чланка.

⁵⁰ Емпедокле је, прецизније речено, мислио да трансмиграција подразумева да људи дословно убијају своје сроднике, односно да човек који једе месо може појести свога сина, као и син оца, или да деца могу да поједу своју мајку зато што су они изменили обличје (ДКЗ1Б136, ДКЗ1Б137).

⁵¹ Детаљније упоредити: Ž. Kaluđerović, „Pitagorejska *palingenesia*”, u: *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica 2017, str. 97-108.

Клодије, преокренуо је Питагорину аргументацију. Ако се животиње поштеде људи ће изгубити своје усеве односно биљке пошто ће их дивље звери уништити, а цела земља биће пренасељена змијама и птицама, што ће их присилити да почну да нападају једни друге. Теофрастов допринос огледа се у томе што је искористио нелагоду коју су и Хераклид и Клодије осећали у вези канибализма, те је такво доминантно осећање претворио у отпор једењу меса и жртвовању животиња. Чак и ако конзумирање меса није, као у Емпедокловој верзији, дословно антропофагија, оно проиходи из канибализма и приношења људских жртава, што води закључку да је из такве призме виђено у једнакој мери неприродно.

Ерешанин је могуће био у спору и са заступницима става да опасне животиње легитимно могу бити убијане. Ово становиште произилази из у првом делу овог текста помињане аристотеловске тезе да не постоји никакво пријатељство нити правда које је човек дужан да примери животињама,⁵² због одсуства заједничкости међу њима. Први *sholarh* у Ликеју након Стагиранина доводећи у питање ову тезу прави паралелу са криминалцима и лошим људима који су, премда сродници са другим људима, под одређеним утицајем властите природе и својствене изопачености повредили неког другог човека и стога заслужују најстрожу казну. Слично важи и за животиње које су по природи зле и неправедне, које би можда требало да буду уништене. Али животиње које не делују неправедно и које нису природно настројене да повређују људе, свакако је неправедно убијати, једнако колико и човека који није ништа лоше учинио. На основу примера опасних звери, другачије

⁵² *Πορφύριος, Περί αποχής ἐμφύχων*, 2.22, стр. 140-142. Ово би могла бити реакција на Хераклидове или Клодијеве тврдње изнете у првој књизи истог списа (*Πορφύριος, Περί αποχής ἐμφύχων*, 1.14, стр. 24). Тамо се каже да треба убијати не само животиње које (своје)вољно нападају људе или уништавају плодове (биљака), попут лавова и вукова, него и оне које не-вољно могу некоме наудити, као што су змије. Разлог зашто не треба поштедети живот ни једнима ни другима је што би оне могле нанети зло људима.

речено, само се *чини* (ἔοικεν) да људи нису дужни да буду праведни према животињама.⁵³ У основи сваког уништавања другог живог бића, по Теофрасту, стоји неслога, лоше намере, сукоби и начела ратовања. Закључак који се изводи је да опасне животиње можда могу бити елиминисане али да засигурно нису прикладне за жртвовање.

Најважнији Теофрастов филозофски допринос, који је опречан ставовима његовог великог учитеља Аристотела, састоји се у тези да су животиње у интринсичном сродству (οἰκειότης)⁵⁴ са људима, те је из разлога супстанцијалне природе неправедно убијати их. Он брани тврдњу о блискости свих живих бића али на другачији начин од Питагоре и Емпедокла.⁵⁵ Сродност људи и животиња не почива, као што би ставови који проистичу из начела *παλιγγενεσία*-е⁵⁶ могли имплицирати, само на заједничком пореклу,⁵⁷ већ на још неким

⁵³ Овој теми посвећена је трећа књига навођеног Порфиријевог дела *Περὶ ἀποχῆς ἐμβύχων*, иако о правди према животињама он реферише и на другим местима овог списка (2.12; 2.22; 2.24).

⁵⁴ Именица женског рода *οἰκειότης*, јонски *οἰκηιότης*, означава шта неке припада, па и „особину”. У датом контексту она детектује „сродство”, „блиску везу”, „пријатељство”. Преко основе *οικ* (која је у вези са оним што неке припада) она је, између осталог, у конекцији са термином *οἰκεῖος*. Значења *oikeios*-а варирају од „домаћи”, „који домаћинству припада”, „сродан”, „љубазан”, „пријатан”, преко „особит”, „властит”, „ближни”, до „својина”, „власништво”, „имање”.

⁵⁵ Идеја сродства целокупне природе уосталом није била ексклузивно италска парадигма него се њени трагови могу пронаћи и у јонској традицији. Консултовати: Ž. Kaluđerović, O. Jašić, A. Miljević, „Slojevitost zbiljnosti *physikotatos*-a iz Klazomene”, у *штампи*.

⁵⁶ О учењу о „сеоби душа” видети и: Herodot, *Istorija*, Dereta, Beograd 2009, str. 102, II,123; C. A. Huffman, "The Pythagorean tradition", p. 70, u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁵⁷ Када Аристотел у *Реторици* (τέχνη ῥητορική) (1373b6-17) говори о посебним и општим законима, он опште законе једноставно назива природним законима. Објашњење природних закона скопчано је са генералним поимањем праведног и неправедног у складу са природом, што је, по њему, признато од свих народа. Стагираин сматра да је код

критеријумима који проширују почетни став све док не покрију све људе, без искључивања лоших људи тј. оних без врлине, нехелена, странаца... Супротно Стагириновој рецепцији човека и његовог привилегованог статуса у природи, Теофраст је сматрао да су људи и животиње сродни и у погледу расуђивања односно промишљања.⁵⁸

Наиме, Ерешанин пише да они који су настали из истог извора, од истог оца и мајке, имају по природи заједничко порекло и да су у сродству. Слично томе и они који потичу од истих предака јесу међусобно род. Људи, такође, сматрају да су грађани неког *polis* сродници пошто заједнички партиципирају у дељењу земље и међусобној интеракцији. Не мисли се, дакле, више да су такви људи у сродству због заједничког претка или порекла, осим уколико неки од њихових родоначелника није утемељитељ (*ἀρχηγός*) читавог рода од кога сви воде порекло.

Хелени су, по Теофрасту, припадни (*οικεῖοι*) и сродници (*συγγενεῖς*) са Хеленима; новост је његов говор да се иста матрица може применити и на „варваре“ међусобно али и на све људе. Образложење ове блискости и антиципације космополитизма⁵⁹

Емпедокла управо реч о таквој врсти права, тј. да се филозоф из Агригента позивао на то право када је забрањивао да се убијају жива бића, пошто је немогуће да неки то чине праведно а други неправедно. Емпедокле (и Питагора), у том смислу, тврди (ДКЗ1Б135) да за сва жива бића важи само једна правна норма, и да онима који су повредили неко живо биће прете казне које се не могу испкупити.

⁵⁸ Истина, барем на једном месту Ерешанин за животиње користи и класичну формулацију бележећи да су оне „не-рационалне“ (*ἀλόγων*) (*Πορφύριος, Περί ἀποχῆς ἐμφύλων*, 2.22, стр. 141). Консултовати: R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, p. 46.

⁵⁹ Антифонт (ДК87Б44) је само један од ранијих мислилаца који су спремно тврдили да су све разлике које су утемељене на раси, племенитом пореклу, социјалном статусу или имовинским правима, као и институција ропства, нешто што нема никакву основу у *φύσις*-у него су искључиво постулиране на *νόμος*-у. Софист Хипија, такође, код Платона (*Прот.*337д), каже да закон као својеврсни тиранин људски приморава човека да чини многе ствари

повезано је са постојањем јединственог претка или, што је релативна новост, заједничког дељења исте хране, обичаја, навика и порекла.

Сви људи су међусобно сродници, но критеријум блискости, одмах затим, проширује се и на све животиње. Порекло телесних органа по природи је истоветно свим живим бићима. Ерешанин при том не мисли на првобитне састојке (*στοιχεῖα... τὰ πρῶτα*) њихових тела,⁶⁰ пошто су и биљке од њих начињене, већ на семе, месо и специфичне врсте текућина које су инхерентне и животињама (*ἀλλ' οἷον σπέρμα, σάρκας, καὶ τὸ τῶν ὑγρῶν τοῖς ζώοις σύμφυτον γένος*). Људи и животиње су, ипак, међусобно више повезани посредством њихових душа које су им природјене и које се бивствено не разликују. Њихова сличност огледа се и у аспекту жудње (*ἐπιθυμία*), нагона (*ὄρεσις*), посебно у погледу чула (*αἴσθησις*),⁶¹ али и у малочас поменутом аспекту расуђивања (*λογισμός*). Као што је случај и са телима, нека жива бића имају више а неке мање савршене душе, али све оне поседују по природи иста начела, што је видљиво из сродности њихових својстава (*πάθος*), као и из чињенице да су им (пра)родитељи заједнички: Уран (*οὐρανός*) и Геа (*γῆ*).⁶²

У тражењу антецедената релативизовања диференције између људи и других живих бића, коначно, могуће је задржати се у

мимо природе. Хипија демократски појам једнакости сматра сувише узаним, јер је везан само за слободне грађане одређене заједнице (*πόλις*-а), хотећи да једнакост и сродност прошири на све људе. Разумевање закона као својеврсног окова (*δεσμός*), или, другачије речено, слављење *physisa* наспрам *nomosa* је, из ове визуре посматрано, доиста породило идеју једнакости, као и космополитизма и јединства људског рода.

⁶⁰ Питагори се приписује тврдња да се тела животиња састоје од истих елемената као и људска. Видети поглавља XXIV („Уздржавање од јела и пића”) и XXX („О праведности”) Јамблихове књиге *Πυθαγορίν ζωὸν*. Jamblih, *Pitagorin život*, Dereta, Beograd 2012, str. 68-69; 100-107.

⁶¹ Консултovati: R. Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", pp. 203-221, u: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1998.

⁶² *Πορφύριος, Περί αποχής ἐμβύχων*, 3.25, стр. 278-281.

(не)очекиваној близини Аристотела и пронаћи особене трагове неантропоцентризма у Теофрастовом делу *О побожности*, које је, заједно са списима помињаних и неких других античких аутора, засигурно инспирисало касније биоетичко, научно али и легислативно преосмишљавање статуса тзв. не-људских живих бића, које је свој зенит доживело у другој половини прошлог и у прве две деценије овог века.

ЛИТЕРАТУРА

- Allan, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Anscombe, G. E. M., "Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'", u: R. Bambrough (ed.), *New essays on PLATO and ARISTOTLE*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979.
- Arabatzis, G., "Animal Rights in Byzantine Thought", u: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics Past and Present Perspectives*, Logos Verlag Berlin GmbH, Berlin 2012.
- Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrv. sveuč. nakl., Zagreb 1992.
- Aristotel, *O delovima životinja. O kretanju životinja. O hodu životinja*, PAIDEIA, Beograd 2011.
- Aristotel, *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *Pamćenje i sećanje*, u: *O duši. Parva naturalia*, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Aristotel, *Topika. Sofistička opovrgavanja*, PAIDEIA, Beograd 2008.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.
- Bentham, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pub. Co., New York 1948.
- Biblija, Stari zavjet*, „Prva knjiga Mojsijeva”, Sv. arh. Sin. Srp. pra. crk., Beograd 2007.
- Chamberlain, C., "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", u: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 114, (1984).

- Crisp, R., "Ethics", u: D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume II. From Aristotle to Augustine*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2005.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Herodot, *Istorija*, Dereta, Beograd 2009.
- Huffman, C. A., "The Pythagorean tradition", u: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to EARLY GREEK PHILOSOPHY*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hughes, G. J., *Aristotle on Ethics*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York 2003.
- Hutchinson, D. S., "Ethics", u: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to ARISTOTLE*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Jamblih, *Pitagorin život*, DERETA, Beograd 2012.
- Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje (Severna Makedonija) 2015.
- Kaluderović, Ž., „Pitagorejska *palingenesia*”, u: *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica 2017, str. 97-108.
- Kaluderović, Ž., „Presokratske anticipacije ne-antropocentrizma”, u: *ARHE*, god. XIII, br. 25, Novi Sad 2016.
- Kaluderović, Ž., *Rana grčka filozofija*, Hijatus, Zenica (Bosna i Hercegovina) 2017.
- Kaluderović, Ž., *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018.
- Krznar, T., *U blizini straha*, Veleučilište u Karlovcu, Karlovac 2016.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1973. *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*. Интернет адреса: <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>.
- Makintajer, A., *Traganje za vrlinom*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2006.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993.
- Platon, *Ijon.Gozba.Fedar*, Kultura, Beograd 1955.
- Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Protagora. Gorgija*, Kultura, Beograd 1968.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.

Πορφύριος, *Περί αποκρίσεως ἐμψύχων*. Internet adresa: <https://books.google.rs/books?id=7CoVAAAAQAAJ&pg=PP41&lpq=PP41&dq=Porphyry+%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6+%CE%B1%CF%80%CE%B F%CF%87%CE%B7%CF%82+%CE%B5%CE%BC%CF%88%CF%85 %CF%87%CF%89%CE%BD&source=bl&ots=ce8hvOIVCE&sig=cQix CWAm9nL2VRrbZ8JAh7oXjsE&hl=en&sa=X#v=onepage&q=Porphyry %20%CE%A0%CE%B5%CF%81%E1%BD%B6%20%CE%B1%CF% 80%CE%BF%CF%87%CE%B7%CF%82%20%CE%B5%CE%BC%CF %88%CF%85%CF%87%CF%89%CE%BD&f=false>.

Reeve, C. D. C., *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Singer, P., *Oslobodjenje životinja*, Ibis grafika, Zagreb 1998.

Sorabji, R., *Animal Minds & Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995.

Sorabji, R., "Is Theophrastus a Significant Philosopher?", u: M. van Ophuijsen, M. van Raalte (Eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1998.

Taylor, C. C. W., Aristotle, *Nicomachean Ethics* Books II-IV, Clarendon Press, Oxford 2006.

Žirar, R., *Nasilje i sveto*, Knjiž. zajeđ. Novog Sada, Novi Sad 1990.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ, ANA MILJEVIĆ
University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE STAGIRITE, THE ERESIAN AND NON-HUMAN LIVING BEINGS

Abstract: The first part of the article analyzes Aristotle's treatment of animals and the research of the authors focuses on three issues: the presence of *logos* in animals, if animals can act voluntarily and if animals are responsible for what they do. Stagirites' general standing point is that animals do not have beliefs, opinions, discernment, thinking, understanding and reason. By studying his volumes it has been determined, subsequently, that animals can act voluntarily. Resolution to the dilemma whether animals are responsible for what they do depends on the understanding of Aristotle's concept of responsibility. If responsibility is understood as regulating all of those activities which were undertaken on purpose i.e. voluntarily, animals can be considered responsible. On the other hand, if the scope of responsibility is limited to the moral evaluation of acts, including the activity of *logos*, animals will be excluded from thus understood concept of responsibility. The authors have, following in Stagirites' footsteps, concluded that since

animals can have *phantasia* that what they do is right or wrong, they should be either rewarded or punished for their acts. The second part of the article examines the Theophrastus' work entitled *On Piety* which reports not only on his opposition to sacrificing animals, but also his non-acceptance, moreover, condemning the consumption of meat, i.e. the linking of these two acts while pointing out their interdependence. The most important Eresian's philosophical contribution is reflected in the thesis that animals are intrinsically related to humans, so that due to the substantive nature it is unfair to kill them. People and animals are, inter alia, interconnected by their souls. Although some living beings have more and some less perfect souls, all of them by nature have the same principles, which is evident from the resemblance of their properties, as well as from the fact that they have common primordial parents: Uranus (Heaven) and Gea (Earth). Their similarity, then, is also reflected in the aspect of desire, anger, and especially in regards to senses. Finally, contrary to Aristotle's reception of a man and his privileged status in nature, Theophrastus considered that humans and animals are also related in terms of reasoning.

Keywords: Aristotle, Theophrastus, humans, non-human living beings, *logos*, "will", responsibility, sacrifice, consumption, kinship

Primljeno: 27.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.