

Naglis Kardelis

GYVŪNO SAMPRATOS FORMAVIMASIS SENOVĖS GRAIKŲ MĄSTYME

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: naglis.kardelis@gmail.com

Straipsnyje analizuojamas gyvūno ir gyvūniškumo sampratos formavimasis senovės graikų mąstyme, atskleidžiant jos ištakas ikifilosofinėje graikų kultūroje ir parodant tolesnę jos raidą graikų filosofijos tradicijoje. Įvade argumentuojamas gyvūno koncepto ir teorinio mąstymo apie gyvūniškumo fenomeną aktualumas šiuolaikinei kontinentinei filosofijai, teigiama, kad antikinės gyvūniškumo prigimties įžvalgos gali svariai papildyti šiuolaikinį teorinį gyvūno fenomeno diskursą. Pirmajame skyriuje, aptariant gyvūno sampratą ikifilosofinėje graikų kultūroje, kalbama apie gyvūnų reikšmę religiniam kultui ir mitinei vaizduotei, nagrinėjami semantiniai gyvūną įvardijančių graikiškų ir lotyniškų žodžių atspalviai, parodomi požiūrio į gyvūnus atspindžiai graikų literatūroje. Antrajame skyriuje analizuojama gyvūniškumo sampratos raida ikisokratikų filosofijoje, daugiausia dėmesio skiriant Herakleito ištarams, trečiajame atskleidžiama gyvūniškumo sampratų įvairovė Platono dialoguose, o ketvirtajame parodoma, kaip Aristotelio filosofijoje empirinių gyvūnijos pasaulio tyrimų rezultatai paveikia ir įkvepia ne tik teorinį mąstymą apie gyvūnus, bet ir visą filosofinį mąstymą. Graikiškoji gyvūno sąvoka straipsnyje analizuojama kitų teorinių graikų filosofijos sąvokų kontekste, išryškinant gyvūniškumo sampratos sąsajas su kitomis graikų filosofijos koncepcijomis. Visuose straipsnio skyriuose pabrėžiama centrinė gyvūniškumo fenomeno vieta graikų kultūroje ir pamatinė teorinės jo refleksijos svarba filosofiniam graikų mąstymui. Pabaigoje daroma išvada, kad šiuolaikinis filosofinis mąstymas apie gyvūną nėra do-

mėjimosi marginaliomis temomis išraiška, o paliudija visos Vakarų filosofijos – nuo jos ištakų senovės graikų mąstyme iki pat šiuolaikinės kontinentinės filosofijos – temų ir teorinių interesų tęstinumą.

RAKTAŽODŽIAI: gyvūnas, gyvūniškumas, siela, senovės graikų filosofija, ikisokratikai, Herakleitas, Platonas, Aristotelis.

Apie šiuolaikinių filosofų dėmesį gyvūno temai: įvadinės pastabos

Gyvūno tema pastaruju dešimtmečiu tapo viena aktualiausių šiuolaikinės kontinentinės filosofijos temų. Dar praeito amžiaus viduryje niekas nebūtų patikėjęs, kad tokia, atrodytų, „vaikiška“ tema galėtų atsidurti filosofų dėmesio centre, nors filosofijos periferijoje ji buvo matoma jau seniai – pavyzdžiui, fenomenologai visada domėjosi klausimu, kuo skiriasi žmogaus ir gyvūno santykis su supančia aplinka. Mūsų dienomis gyvūno tema tapo aktuali ne tik dėl teorinio ir praktinio pobūdžio etinių dilemų, kylančių įvairiuose žmogaus elgesio su gyvūnais kontekstuose, bet iš dalies ir dėl to, kad pats žmogus, atsikratęs esencialistinių gryniosios, griežtai ir neginčijamai apibrėžiamos žmogiškosios prigimties pretenzijų, pamažu vis labiau atranda savo paties gyvūniškumą, siedamas jį su natūralesnės ir autentiškesnės savo egzistencijos, prarastos kartu su žmogiškosios kultūros apnašomis, viltimi ir net galimybe – kad ir kokia utopinė ji atrodytų – bent iš dalies grįžti į „natūralią“ gamtinę būklę.

Galėtume paklausti, kodėl gyvūno tema filosofijai vėl tapo tokia aktuali. Bent iš dalies atsakyti į šį klausimą padeda supratimas, kad fenomenologija, o vėliau ir kitos kontinentinės filosofijos kryptys bei srovės, sugrąžino filosofijos domėjimąsi žmogaus kūnu, kurį ankstesnė metafizinė filosofijos tradicija arba iš viso ignoravo, arba kreipė į jį labai mažai dėmesio: tai labai svarbi aplinkybė, nes būtent kūnas ir yra, sakytume, gyvūniškumo elementas ar atstovybė pačiame žmoguje, atsižvelgiant į tai, kad nuo pat Vakarų filosofijos atsiradimo žmogaus žmogiškumas visada ir buvo tapatinamas su jo prigimtyje dominuojančiu ar privalančiu dominuoti dvasiniu – iš tiesų ir be jokių išlygų žmogišku – pradū, o atitinkamai žmogaus kūniškumas laikytas gyvūniniu – taigi žmogui esą iš dalies svetimu ir nuolatinio įveikimo ar pažabojimo reikalaujančiu – jo žmogiškosios prigimties elementu.

Dėmesys žmogaus kūnui į filosofiją sugrįžo ne tik atsisakius racionalumo kulto ir vienpusiško to, kas dvasiška, sieliška ir siejama su intelekto galiomis, valorizavimo, bet ir – ypač egzistencinės filosofijos kontekstuose – žmogaus kūniškumą atradus kaip akivaizdžią ir gryniausią žmogiškojo ribotumo, be kurio intuicijos neįmanoma jokia šiuolaikinė filosofija, išraiška, jau nekalbant apie tai, kad filosofija,

siekianti suvokti ir aprašyti visuminę žmogaus patirtį, kūnines žmogaus patirtis privalo įtraukti kaip integralius šios visuminės patirties aspektus: bet koks kūninės – kitaip tariant, „gyvūninės“ – patirties ignoravimas grėstų metafizinėmis schematizacijomis, kurios šiuolaikinei kontinentinei filosofijai yra visiškai nepriimtinos.

Kita labai svarbi aplinkybė, verčianti filosofiją atsigręžti į žmogaus gyvūniškumą ir, sakytume, atrasti žmoguje „slypintį“ gyvūną, kyla iš to, ką galėtume pavadinti kalbos ir kultūros nemedijuotos tikrovės ilgesiu: jei kalba ir kultūra – tai, kas visada buvo laikoma skiriamaisiais žmogaus prigimties bruožais ir kartu svarbiausiais jo pasiekimais, esmingai skiriančiais žmogų nuo gyvūnų, – nėra laikomos ta vieta, kurioje autentišku pavidalu pasirodo ar yra autentiškai konstituojiama tikrovė, o veikia suvokiamos kaip tikrovę žmogiškais pavidalais medijuojanti terpė ar net širma, aklinai atitverianti mus nuo tikrovės, vienintelė žmogui likusi galimybė tikrovę patirti nors kiek autentiškesniu pavidalu paradoksaliai kyla iš jo noro bei ryžto praskleisti šią kalbos, kalbiškojo mąstymo ir kalbiškai konstruojamos kultūros skraistę, kitaip tariant, įveikti savąjį žmogiškumą tam tikru transcendavimo judesiu, kuris, skirtingai nei tikėta ankstesnėje metafizinėje filosofijos tradicijoje, nepaverčia žmogaus Dievu ar kokia kita dieviškų galių bei statuso būtybe, o paprasčiausiai sugrąžina jį į pradinę gyvūno, nesužaloto kalbos ir kultūros, būklę.

Ne mažiau svarbi aplinkybė, leidžianti suvokti gyvūno ir gyvūniškumo temos aktualumą šiuolaikinei filosofijai, yra susijusi su politiniais – visų pirma biopolitininiais – šios temos aspektais¹: vis labiau nužmogėjančioje ir žmogų nužmoginančioje socialinėje tikrovėje į žmogiškuosius individus žvelgiama kaip į tam tikrais griežtai kvantifikuojamais funkciniais gebėjimais pasižyminčius ir gryniaisiais gamybinės veiklos ištekliais paverstus *gyvus* – kitaip tariant, grynai *gyvūninius* – kūnus, ekonomiškai naudingą *gyvąją masę* – darbo jėgą gamyboje ir *gyvąją jėgą* kare: bet koks mėginimas priminti, kad žmogus yra nelygstamai vertingas asmuo, kurio vertė negali būti redukuota į jo atliekamos gamybinės funkcijos vertę ir juo labiau išreiškiami konkrečiu ekonomistų nustatomu baigtiniu skaičiumi, sulaukia aršaus pasipriešinimo kaip tariamas „reakcingas“ ir „nemoksliškas“ bandymas stabdyti visuomenės bei mokslo pažangą ar net grįžti į tamsius Viduramžių laikus.

Beje, čia slypi ir tam tikras paradoksas: kai žmogus traktuojamas kaip viena ar kita ekonominė funkcija atliekanti *antropomorfinis gyvūnas*, jo funkcinė vertė skaičiuojama *žmogiškajame* – *žmogiškosios* kalbos, *žmogiškosios* kultūros ir *žmogiškojo* racionalumo – pasaulyje įsteigtais matais, nes kvantifikuoti įmanoma tik tai, kas *žmogiškai imanentiška* ir dėl to žmogiškai bendramatiška, tik tai, kas viena

¹ Verta atkreipti dėmesį į pirmąją lietuvių kalba paskelbtą monografiją, skirtą biopolitikos ir biofilosofijos problematikai (Žukauskaitė 2016; ypač žr. septintąją šios knygos skyrių „Politinis gyvūnas“, p. 189–215).

ar kitą vertę įgyja žmogaus pasaulyje, žmogiškosios kalbos, kultūros ir žmogaus nustatomų simbolinių verčių kontekstuose. Šio paradokso esmė ir yra ta, kad vis labiau nužmogėjančiame žmogaus pasaulyje, kuriame žmogus pradedamas laikyti jau ne žmogumi, o tik žmogiškąjį pavidalą *vis dar* turinčiu gyvūnu, pats žmogaus nužmoginimas ir „sugyvūninimas“ – prievartinis jo pavertimas žmogiškąjį orumą, nelygstamą žmogiškąją vertę ir žmogaus teises praradusiu gyvūnu ar net tiesiog darbinium gyvuliu – yra vykdomas žmogiškosios kalbos, žmogiškosios kultūros ir viso žmogiškojo simbolinio režimo diktuojamais būdais. Būtent todėl vienintelė žmogui likusi galimybė pasipriešinti mėginimams jį galutinai nužmoginti – sugyvūninti ir sugyvulinti – yra paradoksaliai susijusi su žmogiškosios imanencijos transcendavimu – žmogiškosios kalbos, žmogiškosios kultūros ir viso žmogiškai steigto simbolinio režimo, verčiančio žmogų kvantifikuojama funkcija, įveikimu, o tai įmanoma tik sugrįžus į pradinę, žmogiškosios kultūros atžvilgiu transcendentinę gyvūniškąją būklę, taigi vėl pavirtus Kitu – „neapskaičiuojamu“ gyvūnu, nenusakomu žmogiškąja kalba, neturinčiu vietos žmogiškojoje kultūroje ir neįvertinamu jokia griežtai apibrėžta verte žmogaus nustatytų simbolinių verčių skalėje.

Ta keista ir tragiška aplinkybė, kad šiuolaikinis žmogus yra priverstas bėgti ir slėptis nuo savęs, *kaip žmogaus*, slaptoje savo paties, *kaip gyvūno*, kertelėje, atskleidžia, jog pati reprezentaciniais stereotipais grįsta kasdienė žmogiškoji kalba neteisingai parodo patį žmogaus ir gyvūno, žmogaus prigimties ir gyvūno prigimties santykį: jei žodį „gyvūnas“ konotuojame neigiamai ir siejame jo reikšmę su netašytos prigimties brutalumu bei gyvulišku žiaurumu, privalome pripažinti, kad tarp visų gyvūnų būtent žmogus iškyla kaip *pats pačiausias* gyvūnas – kaip gyvūnas *par excellence*, nes jis labiausiai nusipelno *gyvulio* ir net *žvėries* vardo. Jei žmogui, siekiančiam išvengti vis didesnio savo nužmogėjimo, reikia bėgti nuo savo paties žmogiškumo, pasislepiant – tartum „gyvūno kailyje“ – kažin kokioje nuo seniausių laikų užsilikusioje gyvūninėje savosios prigimties kertelėje ar gyvūniniame savosios prigimties centre, ši aplinkybė rodo, kad patį žmogaus ir gyvūno sąvokų turinį privalome apmąstyti iš naujo, nes dorai nė nesuvokiame, ką reiškia būti gyvūnu, o ką – žmogumi.

Gyvūno prigimties slaptumas ir paradoksalumas, taip pat gyvūninės prigimties santykis, viena vertus, su žmogiškąja prigimtimi, o kita vertus – su kukliausia augalo prigimtimi ir prakilniausia dieviškąja prigimtimi, buvo apmąstytas jau Antikos filosofų. Jų mintys, tikėtina, gali būti įdomios ir šiuolaikinės kontinentinės filosofijos svarstomuose probleminiuose laukuose. Šiame straipsnyje mesime žvilgsnį į gyvūno ir gyvūniškumo sampratos formavimąsi antikinėje filosofijoje, aptardami kai kuriuos įdomesnius gyvūno temos aspektus ikisokratinių mąstytojų, Platono ir Aristotelio filosofijoje.

Pradžioje atkreipsime dėmesį į klasikinėje kultūroje aptinkamas ir antikinių kalbų paliudijamas ikifilosofines senovės graikų bei romėnų nuostatas gyvūnų atžvilgiu.

Ikifilosofinė gyvūno samprata Antikoje

Mėgindami suvokti, kuo skiriasi antikinio ir šiuolaikinio žmogaus požiūris į gyvūnus ir gyvūniškumą, visų pirma privalome turėti galvoje gyvūnų svarbą religiniam kultui ir mitiniams vaizdiniais². Jau pati gyvūnų aukojimo praktika, nepaprastai svarbi antikinio žmogaus ryšiui su sakralybės sfera ir bendravimui su dievais, nepaisant šios praktikos rutiniškumo, formavo baimingą pagarbą gyvūnams ir leido išvengti tiek banalumo, neretai būdingo šiuolaikinio žmogaus santykiams su gyvūnais, tiek ir profaniškai atsainaus, perdėm globėjiško ar menkinamo požiūrio į juos. Nuo Descartes'o laikų Vakarų kultūroje įsigalėjusi nuostata, kad gyvūnas tėra gyvas robotas, biologiniu pagrindu veikianti besielė mašina, kuriai nedera priskirti žmogiškų bruožų ir jausti žmogiškų sentimentų, antikinių tekstų autoriams buvo visiškai svetima, nors skirtingi mąstytojai nevienodai suvokė žmogaus prigimtinio giminingumo gyvūnams laipsnį.

Pati gyvybė senovės žmogui atrodė kaip didis ir didžiai sakralus stebuklas, o gyvūnai buvo regimi kaip šio stebuklo įkūnijimas. Gyvūnai buvo rituališkai žudomi aukojimų metu – kaip bejėgės ir beteisės aukos jie buvo absoliučiai subordinuoti žmogui, visiškai priklausė nuo jo malonės ir gailėstingumo. Kita vertus, jie buvo nepakeičiami tarpininkai tarp žmogaus ir dievybės, medijuojantys mirtingųjų santykį su nemirtingaisiais, užtikrinantys dvasinius mainus tarp profaninei ir dvasinei sritims priklausančių būtybių³. Gyvybę senovės žmogus suvokė kaip didžiausią dievų jam skirtą dovaną, o gyvūnai dėl jiems būdingo judrumo ir vitališkumo buvo regimi kaip gryniasias gyvybinio prado įsikūnijimas, todėl aukodami dievams gyvūnus, kitaip tariant, simboline prasme pačią gyvybę – kaip regimą kūninį pavidalą įgijusį gyvybės principą, mirtingieji tikėjosi panašią gyvybės dovaną – žmogiškosios gyvybės sustiprinimą – gauti iš dievų.

² Apie ritualinę gyvūnų aukojimo procedūrą ir sakraliuosius aukojimo kontekstus žr. Burkert 1985: 55–66.

³ Mainų aspektą, atsispindintį graikų mituose bei religiniuose ritualuose, išvalgiai analizuoja Claude'as Calame'as (Calame 2007: 259–285; ypač p. 265–266). Dievams skirti palaiminimai (*makarismoi*) ir pašlovinimai, ištariami aukojimo ritualą atliekančio žynio arba dainiaus, pradedančio giedoti sakralią giesmę, senovės graikų buvo suvokiami kaip neišvengiamai „priešaukiantys“ žmonėms skirtus dievų palaiminimus ir nemirtingųjų palankumą mirtingiesiems.

Kadangi aukojamas gyvūnas, būdamas bejėgis ir beteisis, visiškai priklausė nuo jį aukojančio žmogaus malonės ir valios, būtent šios priklausomybės nuo aukotojo atžvilgiu jis buvo suvokiamas kaip *žemesnis* už žmogų. Kita vertus, kaip tarpininkas tarp žmogaus ir dievo, medijuojantis simbolinius gyvybės mainus tarp mirtingųjų ir nemirtingųjų, jis buvo laikomas stovinčiu arčiau dievo ir sakralybės sferos, kitaip sakant, *šventesnis* už žmogų ir būtent dėl sąsajos su šventumu būtiškosios hierarchijos požiūriu *aukštesnis* už žmogų⁴.

Daugelis naminių ir laukinių gyvūnų senosiose kultūrose laikyti šventais, neretai net pačių dievų įsikūnijimu. Senovės Egipto, Mesopotamijos, Indijos, o iš dalies ir pačios senovės Graikijos mitai, ikonografija bei kultinės praktikos yra geriausias šios tendencijos pavyzdys. Antroje savo *Istorijos* knygoje, skirtoje senovės Egiptui, Herodotas mini daugybę šiame krašte garbintų ir šventais laikytų gyvūnų – naminių gyvulių, laukinių žvėrių, paukščių ir žuvų (Hdt. *Hist.* II. 65–76)⁵. Nors klasikinio laikotarpio senovės graikai stebėjosi teriomorfiniais egiptiečių dievų pavidalais, archajiškiausiuose jų pačių mituose ir senuosiuose epiniuose tekstuose regime ne vieną tikroviško ar fantastinio gyvūno išvaizdos dieviškąją būtybę.

Skaitant Hesiodo *Teogoniją*, kurioje archajinio epo kalba aprašyta dievų kilmė, genealoginiai dievų ryšiai ir skirtingose kosminėse epochose pasaulį valdžiusios dievų kartos, į akis krinta tai, kad pirmieji dievai, stovintys prie pačių gaivalingo pirmapradžio chaoso ištakų, vaizduojami panašūs į pabaisas: vienos iš jų apskritai stokoja apibrėžto pavidalo, kitos turi konkretaus fantastinio ar iš dalies tikroviško žvėries išvaizdą, o trečios vaizduojamos kaip mišrios prigimties kompozitinės būtybės, sudarytos iš teriomorfinių ir antropomorfinių elementų. Antai šurpioji Echidna vaizduojama kaip būtybė, nuo galvos iki juosmens primenanti žvitriakę merginą, o žemiau juosmens – siaubingą gyvatę (Hes. *Theog.* 295–302)⁶. Kita

⁴ Apie graikiškąją gyvūno ir dievo santykio ritualiniame aukojimo kontekste sampratą žr. Burkert 1985: 64–66.

⁵ „Nors Egiptas yra šalia Libijos, bet jame nelabai daug tėra žvėrių. Visi gyvuliai ir žvėrys jame laikomi šventais. Jei imčiau pasakoti, kodėl jie laikomi šventais, turėčiau įsileisti į tikybinius dalykus, o aš vengiu juos liesti. Tai darau tik būtinumo verčiamas“ (*Hist.* II. 65; fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Herodotas 1988: 114). Herodotas teigia, kad skirtinguose Egipto miestuose ir srityse (nomuose) šventais laikomi ir garbinami skirtingi gyvūnai, bet yra ir gyvūnų, kurie laikomi šventais visame Egipte (pavyzdžiui, šventasis jautis Apis). Apie daugelį šventais laikomų gyvūnų, Herodoto teigimu, Egipte pasakojami slapti šventieji mitai, šventieji pasakojimai (*hieroi logoi*), kuriuos Herodotas tvirtina girdėjęs iš žynių, bet negalįs jų skelbti dėl slaptumo įžado. Galime spėti, kad šie pasakojimai buvo tabuizuoti ir siejami su šventaisiais ritualais, į kuriuos įšventinti buvo tik misterijų dalyviai. Kai kurie šventuosiuose pasakojimuose minimi gyvūnai, tokie kaip feniksas (*Hist.* II. 73), nors ir turėjo gamtinius prototipus (fenikso atveju – pilkąjį garnį, *Ardea cinerea*), egiptiečių buvo suvokiami kaip mitinės ar net iki religinio simbolio pakylėtos būtybės – deja, kaip galime spręsti iš Herodoto pasakojimo, istorijos tėvas, vargiai gebantis pakilti virš empirinio akivaizdumo lygmens, sunkiai pajėgia suvokti simbolinę šventųjų pasakojimų apie gyvūnus reikšmę.

⁶ „Apvaliaskliautėj oloj ji pagimdė dar kitą baidyklę, / Baisią labai ir visai nepanašią į žmones mirtingus / Ar į dievus nemirtingus – dievišką žiaurią Echidną. / Buvo lig pusės jinai mergina gražiaskruostė,

mitinė baidyklė, Chimera, kurios vardas graikų kalba reiškia ožką, nusakoma kaip iš priekio panaši į liūtą, iš nugaros – į gyvatę, o vidurinė jos kūno dalis esanti ožkos pavidalo (Hes. *Theog.* 319–324)⁷.

Seniausieji *Teogonijoje* vaizduojami dievai turi vieną bendrą bruožą: jie labai veržlūs, gaivalingi ir nepaprastai greitai judantys, o neišsenkanti dieviška jų energija trykšta iš gyvūninio jų vitalumo, vaizdžiai nusakyto archajinio mito kalba⁸. Labai savitas *Teogonijoje* aprašomų dievų bruožas yra pačios skirties tarp žmogaus ir gyvūno nusitrynimasis seniausiųjų dievų prigimtyje, paneigiantis visus įprastus genetinio paveldėjimo dėsnius: teriomorfiniai arba mišraus pavidalo dievai neretai susilaukia antropomorfinių palikuonių, o antropomorfiniai dievai – teriomorfinių ar mišraus pavidalo vaikų (Kardelis 2002: 216–220). Darant prielaidą, kad dievų vaizdavimas kartais žmogišku, kartais žvėrišku, o kartais mišriu – žmogiškai žvėrišku – pavidalu šioje Hesiodo poemoje nėra tik siekis simboliniais vaizdais nuskaidyti tam tikras dievų savybes, o tiesiogiai išreiškia daugiau ar mažiau tikrovišką jų prigimtį, būtina pripažinti, kad graikų archajinėje sąmonėje ir mitinėje vaizduotėje dievo, žmogaus ir gyvūno prigimtis buvo organiškai susipynusios ir patirdavo netikėčiausius metamorfinius virsmus.

Gausią graikišką bei romėnišką mitinę medžiagą pasitelkusio ankstyvosios imperijos laikų romėnų poeto Ovidijaus *Metamorfozėse* aprašyti įvairiausio pobūdžio virsmai puikiai paliudija skirtingas tikrovės sritis skiriančių ribų trapumą bei punktyriškumą mitinėje sąmonėje ir jos maitinamoje poetinėje vaizduotėje. Archajinis supratimas apie dievo, žmogaus ir gyvūno prigimčių artimumą, jų pamatinę organinę giminystę bei plastišką susipynimą tarpusavio virsmų metu leidžia kelti hipotezę, jog būtent toks minėtų trijų prigimčių įsivaizdavimas, sakytume, pastatantis visas šias prigimtis tartum vienoje horizontalioje plokštumoje, formavo ganėtinai pagarbų požiūrį į gyvūnus, neleiddamas gyvūno prigimties traktuoti atsainiai ir iš aukšto.

Jau seniausiuose epiniuose graikų tekstuose nusakytas ryšys tarp gyvūnams būdingo judrumo bei vitalumo ir dievams būdingos energijos bei gyvastingumo vėliau buvo apmąstomas klasikinio laikotarpio filosofų: antai Aristotelis, nusakdamas dievą kaip grynąjį veikimą, grynąją energiją, suvokia dievą kaip nejudantį

žvitrakė, / O nuo pusės marga, didžiulė, siaubinga gyvatė. / Žemės šventos gelmėse šita plėšrūnė gyvena. / Ten po gaubtąja uola ji savąjį urvą turėjo / Nuo mirtingų žmonių bei dievų nemirtingų atokiai.“ (Čia ir toliau *Teogonija* cituojama pagal Audronės Kudulytės-Kairienės vertimą: Hesiodas 2002: 27.)

⁷ „Dar ji Chimairą pagimdė, prunksčiančią degančią ugnį, / Šturpią, didžiulę baidyklę, galingą labai, greitakoję, / Su trimis galvomis. Viena jos galva – piktaakio / Liūto, ožkos – kita, trečia – galingos gyvatės. / [Liūtas iš priekio, per vidurį buvo ožka, o gyvatė / Iš uodegos ji, kvėpavo karštąja liepsna pražūtinga.]“ (Hesiodas 2002: 29).

⁸ Plačiau apie tai žr.: Kardelis 2002: 203–229 (sk. „Kūno ir dvasios gaivalai: šiurpus absurdo grožis“, ypač p. 212–218).

judintoją ir save patį mąstantį mąstymą, kurio energija, užgimusi anapus erdvės ir laiko, suteikia fizinio judėjimo impulsą laike ir erdvėje besireiškiančioms tikrovės sritims. Senovės žmogus, suvokdamas save kaip silpną ir fiziškai ribotą būtybę, stokojančią gyvūnams būdingo judrumo, gyvybingumo ir fizinės jėgos, būtent šiuos prigimties bruožus – judrumą, greitį, ištvėrmę, galią ir vitalumą – laikė bendrais dievų ir gyvūnų prigimčiai, todėl neatsilaikydavo pagundai, viena vertus, vaizduoti dievus gyvūnų pavidalais, o kita vertus – sudievinėti pačius gyvūnus.

Reti, sunkiai sugaunami, gražios ar neįprastos išvaizdos gyvūnai, taip pat tie žvėrys ir paukščiai, kuriuos senovės žmogus regėjo kaip turinčius jo paties stokojamų gebėjimų bei galių – ir dėl to jam keliančių baltą pavydą, buvo laikomi itin šventais ir gerbtiniais, savo prigimtimi artimiausiais dievams, o neretai ir tiesioginiu tam tikrų dievų įsikūnijimu. Kiekvienas dievas turėjo savo šventąją gyvūną, kurio fizinės ir būdo savybės buvo laikomos atkartojančiomis įsivaizduojamas minėto dievo galias – įsigeidęs dievas bet kada galėdavo pavirsti jam atstovaujančiu gyvūnu. Rašytiniuose šaltiniuose ir ikonografijoje gausu atvejų, kai Dzeusas vaizduojamas pasiverčiantis ereliu ar jaučiu, Atėnė – pavirstanti pelėda, Apolonas – gulbe ar delfinu, Dionisas – pantera ar lokiu.

Senovės žmogus, siekdamas numatyti ateitį, įdėmiai stebėjo laukinių bei naminių gyvūnų elgesį, kreipė dėmesį į paskerstų gyvulių vidaus organų išvaizdą. Ateities spėjimas iš didžiųjų paukščių – erelių, vanagų, grifų, suopių – skrydžio, viščiukų lesimo, neįprastų ataugų, įžvelgiamų paaukotų gyvulių kepenyse, Antikoje buvo labai paplitęs ir paliudytas įvairių laikotarpių rašytiniuose ir ikonografiniuose šaltiniuose. Religiniam kultui, ypač divinacinėms praktikoms, buvo svarbūs ir gyvūnų apsigimimo atvejai – aptikti apsigimę gyvūnų jaunikliai buvo laikomi pranašingais, užrūstintų dievų pyktį atskleidžiančiais ir sudėtingų apvalomųjų ritualų reikalaujančiais ženklais.

Apsigimę gyvūnai ypač gąsdindavo prietaringuosius romėnus, kurie buvo linkę visur įžvelgti dievų rūstybės ženklus. Tai liudija ir pati lotynų kalba: žodis *monstrum*, reiškiantis pabaisą, dažniausiai buvo vartojamas kalbant apie įvairius apsigimimus, *nurodančius* į žinomą ar būtiną išaiškinti dievų pykčio šaltinį (płg. lot. *monstrare* „parodyti, nurodyti“). Kitas pabaisą ar baisingą ženklą reiškiantis lotyniškas daiktavardis, *portentum* (iš *pro-tendere* „rodyti ištiesta ranka“), taip pat neretai vartotas kalbant būtent apie gyvūnų ir žmonių apsigimimo atvejus. Kiti lotyniškuose tekstuose paliudyti sinonimai, įvardijantys baisingus ženklus – *numen* (iš *nuere* „linktelėti galva; nurodyti galvos linktelėjimu“), *signum* ir t. t. Atitinkami senosios graikų kalbos žodžiai – *teras* (iš jo padarytas tarptautinis terminas *teratomorfinis* „turintis pabaisos formą; susijęs su apsigimimu“), *pelōr* ir kiti – parodo, kad monstriškos išvaizdos gyvūnai kėlė rūpestį ir už romėnus gerokai racionales-

niems graikams. Pats apsigimusių gyvūnų ir žmonių iškritimas iš apibrėžtos kosminės tvarkos, iš įprastos klasifikacinės žinomų būtybių ir normalių formų schemas, jų būdo ir fizinių savybių neįprastumas kėlė baimingą pagarbą, apgaubdavo minėtas būtybes įtariamo jų šventumo aura.

Gausūs tipologiniai lyginamosios mitologijos pavyzdžiai atskleidžia, kad gyvūnų laikymas šventais dėl jų retumo, taip pat dėl retai pasitaikančių fizinių bei kitokių defektų nėra kažin kuo neįprastas: visose senosiose kultūrose buvo tikima, kad antgamtinių ar net dieviškų savybių turi nykštukai (tiek žmonės, tiek gyvūnai), protinę negalią turintys asmenys, kastratai, kurių fizinis sužalojimas neleidžia jų klasifikuoti nei kaip įprastų vyrų, nei kaip moterų, taip pašalindamas juos iš normalių – ir dėl savo normalumo *banalių* – žmonių rato bei perkeldamas į paslaptinių nenusakomo statuso, taigi, tikėtina, ir neįprastomis galiomis bei šventumo žyme paženklintų būtybių sritį.

Atpirkimo ožio fenomenas buvo gerai žinomas ne tik senovės žydams, kurių senojoje kultinėje praktikoje ir atsirado pati ši sąvoka, bet ir senovės graikams bei romėnams: antai graikiškuoju žodžiu *pharmakos*⁹ galėjo būti įvardijamas tiek žmogus, tiek jį pakeičiantis gyvūnas, ant kurio ritualinio apsišvarinimo ritualų metu būdavo perkeliamos visos tam tikros bendruomenės padarytos nuodėmės bei šventvagiškais poelgiais užsitrauktas ritualinės suteršties užkratas: išvarius tokį žmogų ar gyvūną už bendruomenės ribų – arba net jį nužudžius, buvo laikoma, kad atsikratoma užsitraukto ritualinio užkrato, *miasma*¹⁰. Beje, senovės graikai savuosius *pharmakoi* – „atpirkimo ožius“ – mėgdavo ne išvaryti į dykumą, kaip senovės žydai, o numesti nuo aukšto skardžio į jūrą arba sudeginti gyvus (tiesa, tai nebuvo dažna praktika).

Lotyniškasis atpirkimo ožį reiškiančio graikiško žodžio *pharmakos* atitikmuo – *homo sacer* – iškalbingai atskleidžia patį archajiškai suvokiamo šventumo sąvokos ambivalentiškumą: būdvardis *sacer*, iš kurio, beje, vėliau atsirado ir abstrakti sakralumo sąvoka, gali reikšti tiek šventumą kaip skaistumą, kaip ritualinį švarumą, tiek ir šventumą kaip ritualinį užkratą, ritualinį nešvarumą – kaip tam tikrą žmogui pavojingą ir dėl to privengtina nežmogiškos prigimties krūvį, kurio pernešimas ant šventu tapusio asmens ar daikto rodo, kad šis yra perkeltas iš žmogiškosios srities į dieviškąją sritį, taip tapdamas tabuizuotas ir visomis prasmėmis *neliečiamas / neliestinas*.

Panašiai kaip dievų kultą aptarnaujančiais šventikais senovėje galėdavo tapti tik fiziškai ir dvasiškai beydžiai asmenys, taip ir įprastomis aukomis dažniausiai tapdavo fiziškai tobuli gyvuliai – dievams mielos būtybės be jokios ydos ir kliauties.

⁹ Atpirkimo ožio (*pharmakos*) fenomeno senovės graikų ritualuose analizę žr. Burkert 1985: 82–84.

¹⁰ Plačiau apie graikiškąją ritualinio užkrato sampratą žr. Parker 1983; Parker 2007: 102, 418.

Atpirkimo ožiais, priešingai, paprastai būdavo pasirenkami mūsų anksčiau įvardyti *monstrai* – apsigimę gyvuliai ir žmonės. Literatūroje minimi atvejai, kai luoši, raiši, akli, kitais atžvilgiais fiziškai ir protiškaai neįgalūs asmenys senovės Graikijoje tapdavo „atpirkimo ožiais“. Fizinių ir dvasinių gyvūno ar žmogaus savybių neįprastumas – tiek tobulumo, normalumo kartelės viršijimo požiūriu, tiek ir visokeriopo defektyvumo, neįgalumo, apsigimimo, taigi negebėjimo pasiekti normalumo kartelės prasme – steigė potencialų tokios būtybės šventumą, sudarydamas sąlygas projektuoti tai būtybei pavojingą šventybės krūvį į jos kūną ir paversdamas ją vienokia ar kitokia auka.

Išnagrinėti pavyzdžiai rodo, kad gyvūnų, kaip tarpininkų tarp žmonių ir dievų, gebėjimas medijuoti senovėje laikytas priklausančiu nuo jų savybių retumo bei neįprastumo tiek teigiama, tiek neigiama prasmėmis – neįprastumo, lėmusio šių būtybių iškritimą iš įprastų „profaniškų“, tikrovės klasifikavimo schemų ir patekimą į pačius įvairiausias sakralybės reiškimosi kontekstus.

Esminis ikifilosofinės gyvūno sampratos aspektas – tai pačiuose gyvūną įvardijančiuose skirtingų kalbų žodžiuose nuolat aptinkama nuoroda į gyvūno *gyvybę*, vitalinį gyvūno *gyvybingumą* ir *gyvastingumą*. Ši nuoroda akivaizdi tiek lietuviškame žodyje „gyvūnas“ (plg. liet. *gyvas*, taip pat tos pačios šaknies lot. *vivus* „gyvas“), tiek graikiškajame daiktavardyje *zōon* (plg. gr. *zōē* „gyvybė“, *zēn* „gyventi“). Gyvūno sąvokos sąsaja su gyvybe akivaizdžiai regima ir slavų kalbose (plg. rus. *животное* „gyvūnas“ ir *живой* „gyvas“).

Panašiai ir hebrajų kalboje gyvūną įvardijantis žodis *ḥayyā* gyvūną nusako kaip gyvą būtybę (plg. būdvardį *ḥay* „gyvas“, veiksmažodį *ḥāyāh* „būti gyvam, gyventi, egzistuoti“, daiktavardį *ḥayyūth* „gyvenimas“ ir t. t.) (Jenni; Westermann 1994: 548–556, s. v. *ḥyh* „to live“). Hebrajiška Ievos, Adomo žmonos ir žmonių pramotės, vardo forma nusako Ievą kaip gyvybės davėją ar tiesiog kaip gyvybę, gyvenimą (tiksliai šio vardo semantika nežinoma): tai reikštų, kad jau pačioje hebrajų kalboje yra užfiksuotas ryšys tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo, nuoroda į žmonių giminės kilmę iš gyvūninių gyvybės versmių. Pats Dievas Jahvė, kurio keturių priebalsių samplaika YHWH (tetragramatonu) perteikiamo vardo tikslus skambėjimas nežinomas dėl tabuizavimo, Senajame Testamente įvardijamas kaip Gyvasis, taigi gyvybė senovės žydų religinėje sąmonėje iškyla kaip bendrasis semantinis dieviškumo, žmogiškumo ir gyvūniškumo vardiklis.

Verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad pranašiška Dievo sosto regėjime, aprašytame Ezekielio pranašystėje (*Ez* 1, 4–28), Dievo sostas vaizduojamas iš visų pusių apsuptas keturių angeliškos prigimties „gyvūnų“, arba „gyvų būtybių“ (*ḥayyoth*), kitaip dar vadinamų kerubais (cherubinais): tai rodytų, kad pačioje būtiškosios hierarchijos viršūnėje, žemiau tik paties Dievo arba, remiantis kituose šaltiniuose

atsispindinčiais vėlesniais vaizdiniais, iš karto po liepsningųjų serafų (serafinų), stovinčių dar aukščiau už kerubus, stovi ne žmonės ar kokie nors kiti padarai, o archetipiniai ir etaloniniai „gyvūnai“, gyvos būtybės *par excellence*, savąja gyvybe, joms suteikta Gyvojo, tarsi pamėgdžiojančios paties Dievo gyvybę.

Lotyniškasis gyvūną įvardijantis žodis *animal*, davęs pradžią ir daugelio dabartinių Vakarų Europos kalbų panašiai skambantiems žodžiams, reiškiantiems gyvūną, nusako gyvūną kaip turintį sielą, *anima*, kuri buvo suvokiama kaip gyvybė ir gyvastingąjį vitalumą teikiantis pradas, *išjudinantis* kūną. Tos pačios šaknies graikiškas žodis *anemos*, reiškiantis vėją – vėjo dvelksmą, gūsi ar sūkurį, aiškiai atskleidžia sąsają tarp vėjo judrumo ir kūną išjudinančios sielos gyvybės.

Ši semantinė sąsaja tarp judraus vėjo ir judrios sielos tampa dar aiškesnė prisiminus, kad vėlesnėje filosofinėje tradicijoje siela buvo mąstoma kaip pradas, vienintelis gebantis išjudinti save patį ir nereikalingas jokio išorinio postūmio: an-tai dialoge *Faidras* Platonas sielą nusako kaip *to autokinēton* „tai, kas judina save patį“ (Plat. *Phaedr.* 245c)¹¹. Turint galvoje, kad, remiantis tokia sielos samprata, siela pasirodo kaip judrumas *par excellence*, nesunku suvokti, kodėl fizinis gyvūnų judrumas, jų judėjimo greitis, vikrumas ir jėga senovės žmogui natūraliai siejosi su gyvūno „sielingumu“ – ne tik su paprastu sielos prado buvimu gyvūno kūne, bet ir, sakytume, sielos prado perviršiu gyvūno prigimtyje, „sielingumo“ kupėjimu per kraštus.

Graikiškoji gyvūno, kaip maksimaliai judrios ir maksimaliai įsielintos būtybės, samprata, aiškiai regima dar ikifilosofiniuose kontekstuose, puikiai išryškina Descartes'o atliktos klasikinės gyvūno sampratos inversijos radikalumą: laikydamas gyvūną besieliu biologiniu automatu, gyva mašina ar gyvu robotu, Descartes'as radikaliai apverčia graikiškąją gyvūno, kaip maksimaliai įsilietintos ir dėl to fenomenaliai judrios būtybės, sampratą, taip gyvūną desakralizuodamas, profanuodamas, o kartu – nutrinamas konceptualiąsias gyvūniškumo sąsajas tiek su žmogiškumu, tiek ir su dieviškumu. Turint galvoje graikų (ypač Aristotelio) filosofijoje įtvirtintą dieviškumo sąsają su judrumu, kūno ir sielos energija, proto guvumu, gyvybe, sieliškumu ir dvasiškumu, nesunku suvokti, kad gyvūnas, remiantis mūsų aptarta graikiškąja gyvūno samprata, privalėjo būti suvokiamas kaip būtybė, pasižyminti daugeliu dievybei būdingų požymių ir gebanti savo savybėmis simboliškai išreikšti pačių dievų galias.

¹¹ „Kiekviena siela nemirtinga. Juk tai, kas amžinai juda, yra nemirtinga. O judėjimas to, kuris suteikia judesį kam kitam ir kito yra judinamas, nutrūksta, taigi nutrūksta ir gyvastis. Vien tai, kas judina save patį, kadangi nenuslopsta, niekuomet nepaliauja judėti ir būti visa ko likusio, kas tik tai juda, judėjimo šaltiniu bei pradū.“ (Vertimas mano, su nežymiu pakeitimu cituojamas pagal: Platonas 1999: 40.)

Įdomu ir tai, kad lotyniškasis protą, mąstymą, intelektą reiškiantis daiktavardis *animus*, kuris, beje, yra tos pačios šaknies, kaip ir *anima* „siela“, aiškiai atskleidžia *proto guvumo* – proto judrumo ir vikrumo – sąsają su *sielos judrumu*. Galėtume net pasakyti, kad proto guvumas kyla iš sielos judrumo – kitaip tariant, *animus* (kaip proto „judrumas“) kyla iš *anima* (kaip sielai būdingo judrumo). Šia proga verta pastebėti, kad lotyniškas būdvardis *agilis* „judrus, vikrus, guvus“ taikytas tiek kūno judrumui bei vikrumui, tiek ir proto guvumui nusakyti: žodžių junginiu *animus agilis* „guvus mąstymas“ lotyniškai būtent ir nusakomas protui būdingas vikrumas bei judrumas, kylantis iš pačios sielos, gebančios išjudinti inertišką kūną, judrumo. Šios nusakymo tendencijos reliktas moderniosiose kalbose – akivaizdi semantinė simetrija tarp angliško žodžio *agility* „judrumas, vikrumas (ypač fizinis)“ (iš lot. *agilitas* „t. p.“) ir žodžių junginio *mental agility* „minties guvumas“.

Lotynų kalboje regima konceptualioji sąsaja tarp *anima* ir *animus* – tarp sielos ir mąstymo – leidžia naujai kelti klausimą apie gyvūnų pajėgumą *mąstyti*: jei gyvūnai turi sielą – ir ne šiaip ją turi, o atsiskleidžia kaip etaloninis sielos prado įkūnijimas, be to, jei mąstymo judrumas natūraliai kyla iš sielos, neišvengiamai turėtų plaukti išvada, kad gyvūnai turi ne tik sielą, bet ir mąstymo galias. Klausimas, ar gyvūnai pajėgūs mąstyti, buvo nuolat svarstomas Antikos mąstytojų, ypač pitagorininkų, platonikų, neoplatonikų, peripatetikų ir stoikų. Ikifilosofinėje tradicijoje nuolat susiduriame su retai ginčijama tipine nuostata, kad gyvūnai turi atmintį, panašią į žmonių, ir galbūt geba atlikti nesudėtingas mąstymo operacijas, o štai filosofinėje tradicijoje skirtingų mąstytojų požiūriai išsiskiria: pitagorininkai, platonikai ir neoplatonikai neneigia principinio gyvūnų gebėjimo mąstyti, pripažindami, kad jų mąstymo galios silpnesnės už žmonių ir juo labiau dievų mąstymo galias, o stoikai gana radikaliai neigia šį gebėjimą ir net, sakytume, priartėja prie dekartiškosios gyvūno, kaip mąstyti negebančio gyvo automato, sampratos.

Nepaisydami pačioje semantinėje lotyniškų žodžių *anima* ir *animus* sąsajoje išreikšto archajinio požiūrio į pamatinę sielos judrumo ir proto judrumo giminystę, stoikai, remdamiesi empiriniais gyvūnų elgesio stebėjimais ir perdėm išaukštindami tik žmogui būdingo racionalaus mąstymo galias, padarė išvadą, kad gyvūnai turi tik sielą (*anima*), bet neturi intelekto (*animus*), skirtingai nei žmonės, turintys tiek *anima*, tiek ir *animus*. Toks stoikų požiūris, beveik dviem tūkstantmečiais anticipavęs Descartes'o požiūrį į gyvūnus, kaip besielius biologinius automatus, pirmą kartą Vakarų mąstymo istorijoje išrausė neperžengiamą prarają, skiriančią žmones ir gyvūnus.

Aristotelio nuostata gyvūnų gebėjimo mąstyti klausimu, būdama ne tokia radikali, kaip stoikų, išsiskiria tuo, kad joje galima išvelgti subtilią skirtį tarp aukščiausiosios – racionalaus (loginio, dedukcinio) mąstymo – mentalinės galios

ir kitų, primityvesniųjų, mentalinių galių. Stagiriečio įsitikinimu, gyvūnai geba adekvačiai – taigi iš esmės protingai – reaguoti į tiesioginius stimulus, darydami paprasčiausias, jusliniu stebėjimu grįstas ir silogistinio išprotavimo nereikalaujantis išvadas. Be to, pasak Aristotelio, gyvūnai demonstruoja valios užuomazgas, jie turi *orexis* – „apetitą“ plačiąja prasme, t. y. gebėjimą aktyviai siekti valios objekto ir energingai veržtis prie jo, bet negeba logiškai (deduktyviai) protauti ir kalbėti, nes jie iš prigimties stokoja *logos*, racionalaus svarstymo galios ir iš jos kylančios kalbos, kuri yra skiriamasis būtent žmogaus, kaip protauti ir kalbėti gebančio gyvūno (*zōon logikon*), požymis.

Beje, jau Homero epe ir vėlesnėje antikinėje jo recepcijoje atkreipiamas dėmesys į gyvūnų gebėjimą atsiminti praeities įvykius, taip pat į tam tikras rudimentines intelekto užuomazgas, atsispindinčias gyvūnų elgesyje. Vienas ryškesnių pavyzdžių – ištikimasis Odisėjo šuo, po daugybės metų iš kvapo atpažinęs grįžusį savo šeimnininką ir nugaišęs iš džiaugsmo. Vėlesnių Antikos filosofų ir mokslininkų (ypač medikų, svarsčiusių apie teisingo ligų diagnozavimo principus) ne kartą analizuotas unikalus Odisėjo šuns gebėjimas atpažinti savo šeimnininką, kitaip tariant, „diagnozuoti“ jo sugrįžimą, buvo aiškinamas sutartiniu fenomenaliai aštrios uoslės ir tokios pat fenomenalios atminties veikimu.

Antikoje buvo dažnai pasakojamos istorijos apie neeilinius protinius delfinų gebėjimus: Herodotas mini istoriją apie dainių Arioną, kurį, susimokiusių prieš jį jūrininkų išmestą iš laivo į jūrą, išgelbėjo delfinas, ant nugaros atplukdęs jį į sausumą (Hdt. *Hist.* I. 24)¹². Delfinų žaismingumas ir socialumas, taip pat antikinėje ikonografijoje aiškiai paliudytas numanomas jų ryšys su anapusiniu pasauliu senovės graikus, romėnus ir kitų senųjų civilizacijų atstovus vertė įtarti, jog delfinai – tai ne šiaip gyvūnai, o veikiau šiek tiek kitokie žmonės, gyvenantys jūrose, arba beveik dieviškos prigimties tarpininkai tarp žmonių ir dievų, tarp šio ir ano pasaulio, nuolat gelbstintys mirtinguosius jūroje ištinkančiose nelaimėse.

Didelę simpatiją gyvūnams jautęs romėnų admiras, eruditas ir enciklopedistas Plinijus Vyresnysis aštuntojoje savo *Gamtos istorijos* knygoje pasakoja kiek

¹² „Sako, Arionas, ilgą laiką gyvenęs pas Periandrą, užsigeidė išvykti į Italiją ir Siciliją; ten užsidirbęs nemažai pinigų, panoro grįžti į Korintą. Labiausiai pasitikėdamas korintiečių jūrininkais, iš Tarento jis išplaukė parsisamdęs laivą. Atviroje jūroje jūrininkai sumanė Arioną išmesti į jūrą ir pasisavinti jo turtus. Pajutęs šitai, jis ėmė maldauti, kad paliktų gyvą, siūlydamas visus turtus. Bet jūrininkai buvo neperkalbami ir pareikalavo arba pačiam nusižudyti – tada jį žemėje palaidosią, arba kuo greičiausiai šokti į jūrą. Atsidūręs tokioje bėdoje, Arionas, jeigu jie taip norį, prašė leisti jam apsirengti iškilmių drabužiais, atsistoti laivo denyje ir pagiedoti: baigęs giesmę, jis pats nusižudysiąs. Jūrininkai, nudžiugę, kad išgirs geriausią tų laikų dainininką, pasitraukė iš laivo paskuigalio į vidurį. Arionas apsvilkio iškilmių drabužiais, pasiėmė kitarą ir, atsistojęs denyje, pagiedojo himną Apolono garbei, o paskui su visa iškilmių apranga nušoko į jūrą. Jūrininkai nuplaukė į Korintą, o delfinas, sako, paėmęs ir išnešęs dainių į krantą ties Tenaru. Iš čia Arionas su visa iškilmių apranga atkeliavo į Korintą ir papasakojo, kas jam atsitiko.“ (Fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Herodotas 1988: 23–24.)

patetiškai skambančią istoriją apie raštingą dramblį, gebėjusį palikti smėlyje graikišką užrašą „Aš, drambllys, tai parašiau“ (Plin. *HN*. VIII. 6). Vėlyvosios Antikos autorius Plutarchas, ne viename savo traktate svarstęs gyvūnų gebėjimo mąstyti klausimą, taip pat įvairius etinius žmonių elgesio su gyvūnais klausimus, ypač žavėjosi subtiliais socialinio skruzdėlių gyvenimo skruzdėlyne niuansais. Bičių ir skruzdžių darbštumas ir socialinė jų bendruomenių darna buvo daugelio graikų ir romėnų autorių *locus communis*: pakanka atsiversti vien Vergilijaus *Georgikas*¹³ ir *Eneidą*, jau nekalbant apie didaktines helenistinio laikotarpio graikų autorių poetas, kad įsitikintume, jog šie socialiniai vabzdžiai Antikoje buvo nuolat keliami pavyzdžiu žmonėms.

Antikinėje literatūroje skirtingų rūšių gyvūnai atstovavo skirtingiems gryniems charakterio tipams, kurie, kaip lengvai atpažįstami sudėtingesnės sandaros psichologinių tipų dėmenys, būdavo pasitelkiami nusakyti žmonių charakteriams ir elgesiui. Šiais laikais charakteriu vadiname ne kurį nors vieną paskirą būdo bruožą, o bruožų visumą, bet senovės graikams charakteris reiškė ne bruožų visumą, o būtent dominuojantį asmens būdo bruožą. Tai rodo ir pati graikiško žodžio *kharaktēr* „tai, kas įbrėžta; bruožas; charakteris“ kilmė: jis padarytas iš veiksmažodžio *kharattō* „brėžti, įbrėžti, įrėžti“ (beje, panašią semantinę sąsają regime ir lietuviškuose žodžiuose *brėžti* ir *bruožas* „tai, kas įbrėžta; būdinga savybė“). Dar Antikoje buvo atkreiptas dėmesys į Homero epuose atsispindinčią literatūrinių herojų vaizdavimo inovaciją: *Iliadoje* ir *Odisėjoje* veikia labai daug herojų, bet jie nesunkiai atpažįstami, lengvai įsimenami ir vienas nuo kito atskiriami todėl, kad turi kurį nors vieną pagrindinį būdo bruožą, nuolat pabrėžiamą epų autoriaus. Šį dominuojantį homerinių herojų būdo bruožą literatūros teoretikai pavadino charakteriu, o mūsų laikus šis terminas pasiekė ne pirmine autentiška, o kiek pakitusia reikšme: dabar charakteriu dažniausiai laikome dominuojančių būdo bruožų visumą, o ne kurį nors vieną pagrindinį bruožą.

Homero epuose kiekvienas iš svarbiausių personažų turi lengvai atpažįstamą, puikiai įsimenamą ir leidžiantį bet kurį herojų atskirti nuo visų kitų charakterį – ne kelių būdo bruožų visumą, o būtent kurį nors vieną dominuojantį būdo bruožą: Achilas yra nirtulingai narsus, Odisėjas – klastingai gudrus, Nestoras – išmintingas, Penelopė – ištikima, ir taip toliau. Galėtume pasakyti, kad svarbiausi Homero epų personažai turi akcentuotus ir kiek suschemintus charakterius, kurie grynų pavidalu tikrovėje retai kada aptinkami, bet būtent tokia personažų psichologijos vaizdavimo strategija puikiai pasiteisina literatūriniu požiūriu: jei epų personažai

¹³ Ketvirtojoje *Georgikų* giesmėje kalbėdamas apie bitininkystę, Vergilijus bites, jo vadinamas „mažaisiais kviritais“ (*parvi Quirites*), kitaip tariant, mažaisiais romėnais, laiko idealios piliečių bendruomenės pavyzdžiu.

turėtų iš esmės tuos pačius būdo bruožų rinkinius, kuriuose skirtingi bruožai būtų išryškinti skirtingu laipsniu, herojai mažai kuo skirtingi vienas nuo kito, skaitytojas juos painiotų ir jų neįsimintų, o dėl veikėjų gausos epinis kūrinys veikiausiai atrodytų kaip nesuvaldyta vaizduojamų dalykų raizgalynė – apie patį Homerą (nesvarbu, kuo jį laikome, ir ar apskritai tikime jo, kaip realaus asmens, egzistavimu) nekalbėtume kaip apie genialų autorių.

Siekdami suvokti homeriškosios personažų vaizdavimo inovacijos kontekstą bei ištakas pastebime tai, kad būtent gyvūnams Antikoje buvo priskiriami gryniesi charakteriai – charakteriai būtent pirmine autentiška šio žodžio reikšme, sutampantys su kuriuo nors vienu dominuojančiu būdo bruožu, o ne skirtingų bruožų visuma. Tokie gryniesi charakteriai gyvūnams suteikiami jau Homero epuose: šunys vaizduojami kaip vergiškai ištikimi šeiminkams (pakanka prisiminti mūsų jau minėtą Odisejo šunį), stirnos ir elniai – baikštūs, liūtai – narsūs, bitės – socialios, nes linkusios burtis į spiečius, kurie panašūs į žmonių būrius, ir t. t.

Panašią tendenciją regime ir Aisopo pasakėčiose, kuriose vaizduojama gudruolė lapė, kvailai pagyrūniška varna ir daugelis kitų gyvūninių herojų, mums puikiai žinomų ne tik iš antikinės, bet ir gerokai vėlesnės pasakėčių tradicijos. Lyrinėje poezijoje aptinkame dar įdomesnę meninio charakterių vaizdavimo eksperimentą. Antai poetas Semonidas iš Amorgo, kūręs 7 a. pr. Kr. pabaigoje, parašė savitą poemą, kurią šiulaikinis skaitytojas, be jokios abejonės, pavadintų mizoginišku kūriniu: šioje poemoje skirtingi gyvūnai jų būdo atžvilgiu prilyginami skirtingo charakterio moterims – visi poeto įvardijami gyvūnų ir moterų psichologiniai tipai parodomi kaip blogi, tačiau kiekvienas iš jų – kaip blogas savaip, tik jam vienam būdingu atžvilgiu, išskyrus darbštuolės bitės ir į ją panašios darbščios moters tipą, kurį vienintelį poetas vertina pozityviai.

Skirtingoms rūšims priklausančių gyvūnų būdo, kurį pastabi senovės žmogaus akis akylai stebėjo ištikus tūkstantmečius, sąsaja su grynaisiais charakteriais, aptikta ir įtvirtinta jau pačiose antikinės literatūros ištakose, atskleidžia gyvūnų vaizdavimo literatūroje reikšmę tokioms esminėms literatūrinėms inovacijoms, kaip homeriškasis „akcentuotų“ žmogiškųjų charakterių kūrimas, be kurio būtų neįsivaizduojamas Homero pasiektas meninis proveržis archajiniame graikų epe, o kartu – ir visa vėlesnė tiek antikinio, tiek ir apskritai europinio epo bei visos Vakarų literatūros raida.

Jau antikinėje epinėje poezijoje išryškėjusi tendencija gyvūnų charakterius sieti su žmonių charakteriais, o sudėtingus psichologinius tipus įkūnijančių žmonių charakterius analizuoti, juos redukuojant į grynųjų „gyvūninių“ charakterių dėmenis, tokius, kaip liūto narsa, erelio kilnumas, lapės gudrumas, stirnos baikštumas, žiogo nerūpestingumas, skruzdėlės ir bitės darbštumas bei socialumas, šuns

ištikimybė, yra aptinkama ir antikinės filosofijos tradicijoje – apie tai užsiminsime kitame, Platonui skirtame, skyriuje, aptardami šio filosofo dialoguose nužymėtas sąsajas tarp gyvūnų ir žmogaus prigimties.

Gyvūnai Antikoje buvo siejami ne tik su grynaisiais charakterių tipais, bet ir su grynaisiais darbinių funkcijų tipais: senovės žmogui atrodė, kad skirtingų rūšių gyvūnai dėl jiems būdingos savitos kūno sandaros ir jų elgesį lemiančio grynojo charakterio labiausiai tinka tam tikrai vienai funkcijai atlikti: medžioti, rinkti (pvz., riešutus ar medų), saugoti, dirbti vienokį ar kitokį sunkų darbą (tarkime, nešti ant kupros sunkų krovinį), ir t. t. Gyvūnų gebėjimas atlikti grynąsias, nekomplikuotas darbinės funkcines ne tik sudarė prielaidas juos išnaudoti rutininiams, žmogiško intelekto bei kūrybingumo nereikalaujantiems darbams, bet ir leido senovės žmogui įsivaizduoti pirmąsias darbinės mašinas – sakytume, pirmuosius monofunkcinius robotus – remiantis konkrečių grynąsias darbinės funkcijas atliekančių gyvūnų provaizdžiais, pagal tų gyvūnų paveikslą ir panašumą. Jau Homeras, *Odisejoje* aprašydamas fajakų karaliaus Alkinojo rūmus, mini jų duris saugančius šunis–robotus – nemirtingus ir niekad nepavargstančius akylai sergėti rūmų šuns išvaizdos mechaninius automatus (*Od.* VII, 91–94)¹⁴.

Galėtų atrodyti, kad gyvūnų pasaulio stebėjimas ir gyvūnų darbo naudojimas antikinio žmogaus mąstymą kreipė vien visa ko paprastinimo, formų ir funkcijų išgryninimo, stereotipų kūrimo, rutiniškumo didinimo, galbūt net pradinių minčių apie mechanizavimo ir automatizavimo įdiegimą. Vis dėlto privalome išvelgti ir kitą antikinio žmogaus domėjimosi gyvūnais pusę: kombinatoriškai įvairūs grynujų gyvūninių formų, grynujų gyvūnams būdingo charakterio tipų bei gyvūnų atliekamų grynujų darbinių funkcijų deriniai, regimi antikiniuose mituose, literatūroje, o vėliau ir filosofijoje, atskleidžia gyvūnų pasaulio stebėjimo ir mąstymo apie gyvūnus reikšmę tam, kas yra bet kokios rutinos, automatizmo, robotizacijos ar mechaninių supaprastinimų priešingybė, – būtent vaizduotei ir meninei kūrybai.

Žmogus negali įsivaizduoti nieko, ko tam tikru pavidalu anksčiau nebuvo pačioje tikrovėje: visa, kas baisingų fantastinių vaizdinių pavidalu iškyla archajiniuose mituose, sapnuose ir haliucinacijose, yra kūrybingos ar klaidinčios vaizduotės kombinatoriškai sudėliota iš pačioje tikrovėje egzistuojančių elementų. Kiekviena antikiniuose mituose figūruojanti fantastinė būtybė – Chimera, Kerberas, Pegasas, Minotauras, Scilė, Charibdė, net polimorfinis Tifonas – yra sudaryta iš tikroviškiems gyvūnams priklausančių kūno dalių arba pasižymi tikroviškų gyvūnų gebėjimais bei elgesio bruožais.

¹⁴ „Šunys auksiniai ir sidabriniai gulėjo abipus, / Juosius Hefaistas kadais išmoningai buvo nukalęs / Rūmams šviesaus Alkinojo garbingo sergėti ir ginti. / Jie nepažino mirties ir turėjo nesenti per amžius.“ (*Odisejos* fragmentas cituojamas pagal Antano Dambrausko vertimą: Homeras 1979: 120.)

Analizuodami antikinius mitus negalime neižvelgti, kad senovės graikų bei romėnų vaizduotė labiausiai lavėjo mintyse jungiant ir derinant tai, ką jie atrasdavo tikroviškų gyvūnų pasaulyje. Tad privalome daryti išvadą, jog antikinio žmogaus sąlytis su gyvąja gamta, tikroviškų gyvūnų pasauliu ir kūrybingas šios patirties apmąstymas buvo labai svarbus etapas individualios ir kolektyvinės vaizduotės raidoje.

Gebėjimas kurti naujus, gamtinėje tikrovėje neegzistuojančius derinius iš tikrovėje aptinkamų elementų yra tas kūrybingumo ir išradingumo pagrindas, be kurio yra neįsivaizduojama ne tik meninė, bet ir mokslinė bei techninė kūryba. Kiekvienas išradėjas puikiai žino, kad vaizduotėje užgimęs paradoksalus, iš pirmo žvilgsnio beprotiškas tam tikrų tikroviškų elementų derinys gali netikėtai virsti nauju išradimu. Šiuolaikinis bionikos mokslas, analizuojantis gyvų būtybių anatomijos ir kūninių funkcijų pritaikymo technikoje galimybes, remiasi gyvūnų pasaulio stebėjimu ir tam tikru atžvilgiu yra ne kas kita, kaip šiuolaikinė praktiškai pritaikoma „mitologija“, kurioje lėktuvas pakeičia mitinį senovės graikų žirgą Pegasą, slibiniais kinkytą sparnuotą Helijo vežimą ir bet kurią kitą gebančią skraidyti mitinę būtybę ar mitinę skraidymo priemonę, o šiuolaikinės technikos sukurtas keturkojis robotas – fajakų karaliaus Alkinojo rūmų duris sergstintį mitinį šunį–robotą.

Be abejo, kūryba, išradyba ir kūrybinga vaizduotė remiasi gebėjimu į naujo viškus derinius mintyse jungti ne tik tikroviškų gyvūnų kūno dalis, bet ir apskritai bet kokias tikroviškas dalis, tačiau vaizduotės ir mąstymo istorija įtikinamai rodo, kad šis kūrybingais rezultatais pasibaigiantis kombinatorinis elementų dėliojimo į naujas konfigūracijas procesas prasidėjo būtent nuo senovės žmogaus tikrovėje stebėtų gyvūnų kūno dalių dėliojimo mintyse į naujus derinius.

Baigiant gyvūno sampratos formavimosi ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje analizę būtina atkreipti dėmesį į dar vieną labai svarbų dalyką. Kai mes, šiuolaikiniai žmonės, tariame žodį „gyvūnas“, dažniausiai numanome, kad juo įvardijama būtybė yra beveik visais atžvilgiais žemesnė už žmogų: remiantis tokiu požiūriu, gyvūnas suvokiamas kaip mažasis žmogaus brolis ar draugas, o žmogus – kaip didysis gyvūno brolis ar draugas. Nors lietuviško žodžio „gyvūnas“ etimologija nurodo į gyvybės semantiką, tardami šį žodį mes jos beveik nepastebime ir neįsijaučiame: šis žodis mums tiesiog pasąmonės lygmeniu asocijuojasi su visokeriopu menkumu, neadekvatumu ir silpnumu, nes mes, veikiami kultūrinių stereotipų, esame įpratę į gyvūnus žvelgti iš aukšto, globėjiškai, su tam tikra panieka, geriausiai atveju – su užuojauta.

Pejoratyvinės konotacijos dar labiau išryškėja tariant žodį „gyvulys“, kurio pirminė semantika taip pat nurodo į gyvybę, bet šis žodis mums asocijuojasi su brutalumu, nemandagumu, netašytu elgesiu, primityvumu ir kvailumu. O juk gyvulys – tai tiesiog klusniai žmogui tarnaujantis ir jo *gyvuliškai* išnaudojamas naminis

gyvūnas! Žodis „gyvuliškumas“ slepia savyje tas pačias neigiamas konotacijas, kaip ir žodžiai „kiaulystė“ ir „šunybė“ – tartum kiaulė ir šuo, vieni iš žmogaus labiausiai išnaudojamų naminių gyvūnų, būtų kažin kuo žmogui baisingai nusikaltę mirtinių ydų įkūnytojai.

Antikinėje gyvūno sampratoje žmogui būdingo žvelgimo į gyvūnus iš aukšto, paniekos ir globėjiškos užuojautos jiems elementų taip pat esama, bet jų gero-kai mažiau nei šiuolaikinėje kasdienėje gyvūno sampratoje. Tardami žodį *zōon*, kurio – kaip ir jo lietuviškojo atitikmens – pirminė semantika nurodo į gyvybę, senovės graikai galvoje turėjo visų pirma gyvūną kaip *gyvą būtybę*, o ne paniekos ir užuojautos vertą mažesnį žmogaus brolių. Žmogus taip pat buvo suvokiamas kaip gyvūnas – būtent kaip mąstantis (kalbantis), pažinti gebantis ir socialus (politinis) gyvūnas (*zōon logikon*, *zōon epistēmēs dektikon*, *zōon politikon*), ir tokiame nusa-kyme neatsispindėjo joks žmogaus prigimčiai adresuojamas niekinamasis aspektas. Žmogus buvo laikomas ne tiek aukštesne už gyvūną būtybe, kiek aukštesnės rūšies gyvūnu – traktuojamas iš esmės taip, kaip ir šiuolaikiniame biologijos moksle, o ne kasdienėje paprastų žmonių sąmonėje ir kasdieniame jų gyvenime.

Ši kultūrinį skirtumą tarp šiuolaikinės ir antikinės gyvūno sampratos labai iškalbingai parodo mūsų ausiai neįprastas ir net keistas kai kurių iš senosios graikų kalbos į naująsias kalbas pažodžiui verčiamų sąvokų, susijusių su gyvūnais ir gyvūniškumu, skambesys: pavyzdžiui, kai Aristotelio vartojamą žodžių junginį *zōon politikon*, kuriuo apibrėžiamas žmogus, verčiame lietuvišku atitikmeniu „politinis gyvūnas“, toks vertimas nekultivuoto žmogaus ausiai jau skamba kiek įtartina, o verčiant atitikmeniu „politinis gyvūlys“ skamba jau visiškai neadekvačiai – keistai ir juokingai, nors patiems graikams Aristotelio vartota žmogaus, kaip *zōon politikon*, apibrėžtis veikiausiai skambėjo visiškai natūraliai.

Tą pat galima pasakyti ir apie lotynišką žodį *animal*: romėnams jis reiškė gyvūną kaip sielą turintį padarą – jis neturėjo jokių ryškesnių pejoratyvinių ko-notacijų ir semantinė prasme skambėjo kiek kitaip nei, tarkime, anglams, taip pat vartojantiems identišškai užrašomą anglišką žodį, kurios šaknys – lotyniškos. Tiesa, romėnai, norėdami atkreipti dėmesį į žemesniuosius gyvūnų prigimties bruožus ir pabrėžti gyvūnų „gyvuliškumą“, vartojo tokius lotyniškus žodžius, kaip *brutum*, *bestia*, *belua*, *fera* ir pan. Brutaliam ir agresyviai laukiniam gyvūnui, kitaip tariant, žvėriui, įvardyti savą raiškų žodį turėjo ir graikai: žvėrį reiškiantis senosios graikų kalbos daiktavardis *thēr*, beje, yra tos pačios indoeuropietiškos šaknies, kaip ir lie-tuviškas žodis „žvėris“ bei lotyniškas būdvardis *ferus* „laukinis“ ir iš jo padarytas būdvardinės kilmės daiktavardis *fera* (sc. *bestia*).

Matyt, siekiant išvengti nenatūralaus antikinių tekstų lietuviškųjų vertimų skambėjimo, ypač kultūriškai mažiau išsilavinusio žmogaus ausiai, graikiškąjį žodį

zōon ir lotyniškąjį žodį *animal* galbūt derėtų versti ne lietuviškuoju atitikmeniu „gyvūnas“ (juo labiau ne „gyvulys“!), o semantiškai visiškai neutraliu atitikmeniu „gyva būtybė“.

Įdomus senovės graikų meno bruožas, leidžiantis suvokti gyvūnų reikšmę helenams ir fascinuojantį gyvūnų grožio, jėgos, grakštumo, greitumo, vikrumo poveikį visai graikų kultūrai, yra tai, kad seniausiuoju laikotarpiu svarbiausias ir beveik vienintelis graikų meno, ypač skulptūros, objektas buvo *gyvų būtybių* – žmonių ir gyvūnų – kūnai, siekiant statiškomis formomis pagauti gyvo judesio įspūdį bei nuojautą. Net ir tapyboje senovės graikai vengė vaizduoti negyvų daiktų ir augalų – peizažo ir natūrmorto žanrai atsirado tik helenizmo laikotarpiu. Pati gyvybė ir ją tobulai įkūnijantys gyvūnai graikams atrodė kaip didis ir šventas stebuklas, kurį reikėjo užfiksuoti meno kūrinuose.

Aptarę svarbesnius gyvūno ir gyvūniškumo sampratos aspektus ikifilosofinėje senovės graikų kultūroje, dabar pereisime prie gyvūno sampratos ikisokratinėje graikų filosofijoje analizės.

Gyvūno ir gyvūniškumo samprata ikisokratinio laikotarpio graikų filosofijoje

Graikiškoji filosofinė gyvūno samprata ir teorinė gyvūniškumo fenomeno refleksija nuo ikifilosofinės gyvūno sampratos skiriasi tuo, kad ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje gyvūniškumo tema atsidurdavo akiratyje dažniausiai tik tada, kai vienas ar kitas gyvūnas – arba konkrečių gyvūnų visetas – tapdavo vieninteliu ar pagrindiniu poetų bei kitų menininkų dėmesio objektu, taip pat tada, kai svarstomas dalykas būdavo vienaip ar kitaip tiesiogiai susijęs su gyvūnais, o graikų filosofai, išskyrus itin retas išimtis (tokias, kaip Aristotelio), retai kada tiesiogiai domėjosi gyvūnais pačiais savaime, bet, mąstydami apie visiškai kitus – dažniausiai gerokai abstraktesnius ir universalesnius – dalykus, šių prigimtį ir esmę mėgindavo nuskaidyti gyvūninėmis analogijomis.

Kitaip tariant, užuot tiesiogiai domėjęsi gyvūnais ir mąstę būtent apie juos, graikų filosofai į visiškai kitus savo apmąstomus dalykus buvo linkę žvelgti *pro gyvūninių analogijų prizmę*, nes gyvūnas – būtent *pati gyvūno sąvoka* – jų mąstymo, nukreipto į kitus objektus, lauke iškildavo kaip didelę aiškinamąją galią turintis analoginis konceptas – simbolis, metafora, prilyginimas, įvaizdis. Gyvūninių analogijų svarba senovės graikų filosofijai, itin dažnas ir universalus jų taikymas daugelio antikinių mąstytojų teorijose duoda pagrindą graikų filosofijai – bent jau svarbiausią jos dalį – vadinti ne tik metafizika, bet ir, vartojant Karlo Raimundo

Popperio terminą, – *metabiologija* (šį terminą Popperis pavartojo kalbėdamas tik apie Platono metafiziką, bet minėtas įvardijimas kuo puikiausiai tinka ir visai graikų metafizikai). Be abejo, kartais ir gyvūnas pats savaime – tiek konkretūs gyvūnai, tiek abstrakti, subendrinta ar iki universalaus simbolio pakylėta gyvūno sąvoka – atsidurdavo graikų filosofų dėmesio centre.

Jau ikisokratinio laikotarpio graikų filosofai, kalbėdami apie gyvūnus ir pasitelkdami gyvūnines analogijas, iškelia daug savitų filosofinių idėjų, leidžiančių pažvelgti į gyvūniškumo fenomeną gerokai plačiau ir giliau nei ikifilosofinėje graikų kultūros tradicijoje arba apskritai peržengiančių siauras su gyvūnais susijusio teminio lauko ribas¹⁵.

Talio Miletiečio – remiantis doksografinė tradicija, pirmojo graikų filosofo – mąstymui buvo būdingas hилоzoizmas (pastarasis terminas, be abejo, atsirado žymiai vėliau): šis mąstytojas, teigęs, kad visur pilna dievų (DK 11a22=KRS 89, 91), net tą medžiagą, kurią, remdamiesi sveiku kasdieniu protu, būtume linkę laikyti negyva ir inertiška, laikė gyva ir persmelkta sielos. Matyt, nelabai suklystume pasakę, kad, Talio požiūriu, visas kosmas buvo gyvos, įsielintos ir dieviškos medžiagos kontinuumas – tartum visą tikrovę apimantis dieviškasis gyvūnas, kurio kūnas sudvasintas, o dvasia reiškiasi medžiagiškaisiais pavidalais. Talio mąstyme, be ryškių conceptualaus filosofinio mąstymo užuomazgų, dar gausu mito reliktų, aiškiai matomos ne tik graikų, bet ir senovės egiptiečių mitologijos įtakos.

Originaliausias filosofinės Mileto mokyklos atstovas Anaksimandras kelia klausimą apie gyvybės kilmę bei gyvosios ir negyvosios medžiagos santykį. Jam rūpi išsiaiškinti tai, ką šiais laikais moksliai galbūt pavadintume materialiuoju gyvybės substratu ir medžiagiškuoju gyvybės kilmės kontekstu. Anaksimandro mąstymas apie gamtinę aplinką, kaip skirtingų pavidalų gyvūnus generuojančią terpę, atskleidžia, kad šis mąstytojas gyvybės raidą ir pačią gyvūno prigimtį suvokia ne statiškai, o dinamiškai. Anaksimandro ištaros, kuriomis jis byloja apie žmogaus ir kitų gyvū būtybių atsiradimą iš „negyvos“ medžiagos arba gimimą kitų gyvūnų viduje (antai pirmykštis žmogus esą iš pradžių gimęs tam tikros žuvies viduje (DK 12a30=KRS 135) – dėl to ką tik gimęs bet kuris žmogus esąs visiškai bejėgis, o jo augimo procesas labai lėtas), kartais interpretuojamos kaip dviem su puse tūkstantmečio anticipuojančios evoliucijos teoriją (Loenen 1954: 215–232). Tiesa, Anaksimandro kalbėjimą apie pirmykščių gyvūnų gimimą iš kažin kokios drėgnos terpės – purvo, dumblo ar kitokios gličios masės (DK 12a30=KRS 133) – galėjo

¹⁵ Be jau seniai klasika tapusio ir gerai žinomo Dielso–Kranzo ikisokratikų fragmentų leidimo (Diels; Kranz 1954; santrumpa – DK), žr. šiuos naujesnius ikisokratinių mąstytojų fragmentų leidimus: Kirk; Raven; Schofield 1983 (santrumpa – KRS); Wright 1985; Waterfield 2000.

lemti panaši į Talio hילוizoistinė medžiagos samprata, o ne kokia nors pirminė moksliskai nepagrįstos evoliucijos teorijos versija.

Anaksimandrą galėtume laikyti ir ekologijos pradininku arba vienu iš pradininkų – jo supratimas apie aplinkos svarbą pačiai gyvūnų kilmei, jų gimimui, augimui ir gyvenimui lenkė laiką mažiausiai keliais šimtmečiais. Nors Aristotelis Anaksimandro teorijas neretai kritikavo, Stagiriečio biologiniuose traktatuose išlikę gyvūnų gyvenimo bei elgesio specifiniuose ekologiniuose landšaftuose aprašai kai kuriais atžvilgiais šiek tiek primena lakoniškas ir gana miglotas šio Mileto mąstytojo ištaras (empiriniu atžvilgiu Aristotelio teiginiai, savaime suprantama, nepalyginti geriau pagrįsti ir gerokai labiau išplėtoti). Anaksimandro ir Aristotelio biologinės koncepcijos šiaip gana skirtingos, bet jų filosofiniai interesai ir pats domėjimasis gyvūniškumo tematika yra tiek panašūs, kad yra pagrindo Anaksimandrą vadinti ikisokratinio laikotarpio Aristotelium.

Ksenofanas iš Kolofono yra laikomas ne tik epistemologijos pradininku, pirmąsyk Vakarų filosofijoje metodiškai taikiusiu ir konceptualiai pagrindusiu nuomonės (*doxa*) ir žinojimo, arba, dar tiksliau tariant, supratimo (*epistēmē*), skirtį (DK 21b34=KRS 186, DK 21b35=KRS 187), – jis gali būti laikomas ir netiesioginiu geologijos bei paleontologijos mokslų pradininku, nes, ko gero, pirmasis iš senovės graikų jau turėjo bent miglotą supratimą apie tai, ką šiais laikais pavadintume geologine epocha ar geologiniu periodu: šis mąstytojas, remdamasis empirinių tyrimų, kurių metu aukštai kalnuose buvo aptikta seniai gyvenusių gyvūnų suakmenėjusių liekanų, duomenimis, suformulavo vienas kitą periodiškai keičiančių labai ilgus trukmės kosminių laikotarpių koncepciją (DK 21a33=KRS 184). Pasak Ksenofano, tam tikru metu vyraujant vandens stichijai, jūros gyviams tinkamas gyventi vanduo apsemiąs net aukštų kalnų viršūnes – esą dėl to kalnuose dabar ir aptinkamos seniai išmirusių gyvūnų fosilijos, o kitu laikotarpiu, jau dominuojant žemės pradmeniui, vanduo nyslūgstąs iki gerokai žemesnio lygio, kurį dabar esą ir matome¹⁶.

Šiuolaikinei filosofijai ir biologijai ne mažiau įdomios yra ir Empedoklio iš Akraganto įžvalgos, susijusios su gyvūno tematika. Empedoklis laikomas ontologinio pliuralizmo – fundamentaliųjų pradų daugį postuluojančių ontologinių teorijų tipo – pradininku (iki Empedoklio buvo plėtojamos tik ontologinio monizmo ir ontologinio dualizmo sistemos): šis iš Sicilijos kilęs mąstytojas plėtojo ontologinio pliuralizmo versiją, besiremiančią keturių ontologiniu požiūriu vienodai fundamentaliųjų pradų, vėliau šio mąstytojo garbei pramintų keturiais empedokliškaisiais pradais, – žemės, vandens, oro ir ugnies, – postulavimu¹⁷.

¹⁶ Plačiau apie Ksenofano filosofiją žr. Finkelberg 1990: 104–167.

¹⁷ Žr. šiuos Empedoklio teorijoms skirtus tyrinėjimus: Solmsen 1975: 123–145; Wilford 1968: 108–118; Inwood 1992; Wright 1981.

Remdamasis savąja keturių fundamentaliųjų pradų koncepcija, Akraganto mąstytojas sukūrė teoriją, kuria aiškino, kaip iš minėtų pradų dalelių, joms atsitiktinai jungiantis, iš pradžių susiformavo gyvūnų kūnų audiniai – kraujas, kaulai ir raumenų mėsa (DK 31a78), paskui iš jų – paskiros gyvūnų kūnų dalys (galvos, liemenys, rankos, kojos, akys ir pan.), o dar vėliau, šioms – lyg kokioms „atsarginėms“ dalims – klajojant po pasaulį (DK 31b57=KRS 376), ieškant kitų dalių, su kuriomis galėtų susijungti, ir atsitiktinių kombinacijų keliu jungiantis į įvairias skirtingų kūno dalių konfiguracijas, laikui bėgant išliko tik tie aklai susiformavę kūno dalių deriniai, kurie buvo funkcionalūs ir pradėjo gyvuoti kaip organiškai tvarūs organizmai, kitaip tariant, funkcionalūs organiniai kūnai (būtent tokie ir yra dabar egzistuojančių gyvū būtybių kūnai), o visiškai nefunkcionalūs kūno dalių deriniai, kalbant šiuolaikinės evoliucijos teorijos kalba, neatlaikė natūraliosios atrankos spaudimo ir buvo pačios gamtos išbrokuoti.

Akivaizdu, kad ne tik Anaksimandras, bet ir maždaug šimtmečiu vėliau gyvenęs Empedoklis buvo sukūręs savitą „evoliucijos teorijos“ versiją. Aklo atsitiktinumo svarbos gyvybės kilmės bei raidos procese akcentavimu, gamtos taikomo aklų bandymų ir klaidų „metodo“ reikšmės pabrėžimu, metodišku atsiribojimu nuo teleologinių aiškinimų Empedoklio teorija skamba itin šiuolaikiškai, bet jai galima prikišti ir tuos pačius trūkumus, kaip ir šiuolaikinėms evoliucijos teorijos versijoms.

Empedoklis savąja „evoliucijos teorija“ aiškino ir atsitiktinį, stichiškai aklą įvairių pabaisų (kurias galėtume pavadinti iš dalies funkcionaliais organizmais) – antai žmonių su jaučio galva ir jaučių su žmogaus galva (DK 31b61=KRS 379) – atsiradimą bei trumpalaikį gyvavimą senovės laikais, formuojantis šiuolaikiniam žmogui, kol ir minėti monstrai pagaliau buvo gamtos išbrokuoti ir atmirė, užleisdami vietą šiuolaikiniam žmogui ir kitoms šiuolaikinėms gyvūnų rūšims. Verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad, remdamasis savąja teorija, Empedoklis jau galėjo – ar būtų galėjęs, jei to būtų siekęs, – „moksliškai“ paaiškinti tikrą ar tariamą įvairių kompozitinių monstrų, minimų graikų mituose, tokių, kaip Minotauras, kentaurai, Chimera, Pegasas, Kerberas, Echidna, Tifonas ir kitos panašios mitinės baidyklės, egzistavimą. Archajinių mitų racionalizacijos, prasidėjusios dar ikisokratinėje filosofijoje, vėliau buvo plėtojamos brandžiuoju klasikiniu laikotarpiu ir tapo itin madingos helenizmo epochoje, ypač tarp stoikų.

Joks kitas graikų filosofas ikisokratikas nėra tiek daug ir taip įdomiai svarstęs apie gyvūnus, kaip Herakleitas Efesietis, kurio fragmentuose gyvūno tematika pasirodo ir konkrečiais, ir abstrakčiais aspektais. Nors gyvūnai Herakleito mąstyme nėra tiesioginis šio filosofo dėmesio objektas, gyvūnines analogijas jis pasitelkia aiškindamas įvairias žmogaus gyvenimo situacijas ir visos tikrovės sąrangą.

Visų pirma į akis krinta pats Herakleito minimų gyvūnų rūšių skaičius – nedideliame išlikusiame Tamsiuoju vadinto mąstytojo fragmentų korpuse regime kone visą žvėryną: Herakleitas kalba apie žuvis, asilus, kiaules, jaučius, paukščius, beždžionės, šunis, vorus ir net utėles. Beveik visais konkrečių gyvūnų rūšių paminėjimo atvejais gyvūnai figūruoja analogijų ir filosofinių mįslių kontekstuose. Remdamasis kontrasto principu, Herakleitas gyvūnines analogijas dažniausiai konstruoja kaip kokybines mintines proporcijas, kuriomis pabrėžia ne tiesioginį, bet atvirkštinį, inversinį, gyvūnų panašumą į žmones¹⁸.

Pavyzdžiui, jis teigia, kad jūra – tai tyriausias ir suterščiausias vanduo, kuris geriamas ir išganingas žuvims, bet negeriamas ir pražūtingas žmonėms (MA 46=DK 61)¹⁹. Skirtingai nei žmonės, asilai mieliau renkasi šiaudus negu auksą (MA 47=DK 9), o kiaulės srutomis džiaugiasi labiau negu švariu vandeniu (MA 48=DK 13). Turėdamas mintyje vandeniu besiprausiančius žmones, Herakleitas kaip priešybę jų įpročiams pateikia kiaulių ir paukščių elgesį: mat kiaulės purvu, o naminiai paukščiai dulkėmis arba pelenais prausiasi (MA 49=DK 37). Atkreipdamas dėmesį į skirtumą tarp žmogiškos ir gyvuliškos laimės, Tamsusis filosofas ironiškai svarsto: jei laimė būtų kūno malonumai, vadintume laimingais jaučius, kai šie randa vikių paėsti (MA 50=DK 4). Matyt, turėdamas omenyje žmones, kurie keliaudami tyliai praeina pro nepažįstamuosius, o sutiktus draugus prakalbina, Herakleitas kaip žmonių priešingybę mini šunis, linkusius loti ant nepažįstamų (MA 95=DK 97).

Kai kuriose Herakleito kuriamose gyvūninėse analogijose tuo pat metu išvengiame ir tiesioginį, ir atvirkštinį gyvūno panašumą į žmogų: nors akivaizdžiai matome mąstytojo išryškinamą kontrastą tarp žmogaus ir gyvūno, kartu suvokiame, kad kontrastas kyla ne dėl to, kad gyvūnas pasižymi kitokia – tarkime, radikaliai priešinga – savybe nei žmogus, o todėl, kad jis, turėdamas tą pačią savybę, kaip ir žmogus, vis dėlto turi ją skirtingu (dažniausiai silpnesniu) laipsniu. Ypač įsimenanti yra proporcijos pavidalo analogija, kurioje figūruoja trys nariai – beždžionė, žmogus ir dievas: dievo akivaizdoje žmogus, filosofo požiūriu, atrodo taip, kaip beždžionė – žmogaus akivaizdoje. Pasak Herakleito, gražiausia iš beždžionių yra šlykšti palyginti su žmonių gimine, bet net išmintingiausias iš žmonių prieš dievybę atrodys beždžionė ir išmintimi, ir grožiu, ir visa kuo kitu (MA 67=DK 82, 83). Nesunku įžvelgti, kad šioje analogijoje kontrastas tarp žmogaus ir beždžionės išryškėja ne dėl turimų savybių skirtingumo, o dėl skirtingo tų pačių savybių – išminties ir grožio – turėjimo laipsnio.

¹⁸ Apie Herakleito paradoksus, mįsles, palyginimus, analogijas, simbolius, filosofinio turinio ir meninės formos sąsajas žr.: Kahn 1979; Hölscher 1974: 229–238; Mackenzie 1988: 1–37; Prier 1973: 23–37; Gallop 1989: 123–135.

¹⁹ Čia ir toliau Herakleito ištarų turinys perteikiamas arba jos tiksliai cituojamos remiantis Manto Adomėno vertimu: Hērakleitas 1995.

Labai savita yra gyvūninė analogija, kurioje voro tinklas prilyginamas žmogaus sielai – ši įsivaizduojama kaip virpanti membrana: pasak filosofo, kaip voras, tinklo vidury tūnodamas, junta, kai tik musė kurį nors jo siūlą nutraukia, ir kuo skubiausiai ten bėga, tarsi dėl trūkusio siūlo sielvartaudamas, taip ir žmogaus siela, kurią nors kūno dalį sužeidus, skubėdama tenai lekia, tarsi nepakeldama kūno, su kuriuo tvirtai ir darniai sujungta, sužeidimo (MA 117=DK 67a).

Dar viena su gyvūnais susijusi analogija konstruojama kaip mįslė, kurios pagrindas – ne šiaip paprastas kontrastas, bet iš kontrasto kylantis paradoksas, trikdančias įprastą mąstymo eigą ir apsunčiantis mįslės įminimą. Filosofas atkreipia dėmesį į tai, kad žmonės dėl aiškių dalykų pažinimo apsigauja panašiai kaip Homeras, laikytas išmintingiausiu iš graikų – mat ir jį apgavo utėlinėjęsi vaikai, pasakę: „Ką pamatėme ir sugavome, tą paliekame, ko nepamatėme ir nepagavome, tą nešamės“ (MA 36=DK 56). Utėlė šioje analogijoje inversiškai prilyginama paimamam daiktui: skirtingai nei daiktas, kurį paėmęs žmogus nešasi jį kartu su savimi, sugauta ir nuo kūno paimta utėlė yra metama šalin, o ta, kurios nepasiseka pamatyti ir sugauti, pasilieka ant kūno ir keliauja kartu su savo šeiminku.

Tarp Herakleito fragmentų esama ištarių, kuriose minimos ne konkrečios gyvų padarų rūšys, o gyvūnai apskritai, suvokiami kaip tam tikro rango būtybių visuma: tokiais atvejais gyvūnai minimi kaip žmonių priešingybė, o gyvūniškumas, palyginti su žmogiškumu, konotuojamas akivaizdžiai neigiamai. Žmonių gebėjimą kryptingai siekti vieno pasirinkto tikslo, kurį pasirenka ne kūnas, o protas, Herakleitas priešpriešina chaotiškam gyvūnų mėgavimuisi daugybe malonių dalykų – kūno malonumų gausa: „Kilniausieji (*aristoi*) renkasi Viena vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę – vietoj marių [daiktų]: tačiau dauguma (*hoi de polloi*) persisotinę kaip galvijai (*ktēnea*)“ (MA 81=DK 29). Šioje ištaroje taip pat regime analogiją: skirtumas ir santykis tarp dvasios aristokratų („kilniausiųjų“, „geriausiųjų“ – *aristoi*), besivadovaujančių protu bei gebančių siekti vieno tikslo, ir prastuomenės („daugumos“ – *hoi polloi*) yra toks pat, kaip skirtumas ir santykis tarp žmonių ir galvijų (*ktēnea*).

Vienoje mįslingoje Tamsiojo filosofo ištaroje, kurioje teigiama, kad kiekvienas padaras (*herpeton*) yra botagu ganomas (MA 63=DK 11), pavartotas graikiškas žodis *herpeton* dėl jo semantinių atspalvių įvairovės leidžia apskritai nutrinti griežtą skirtumą tarp gyvūno ir žmogaus, o kartu – pritaikyti ištarą tiek gyvūnams, tiek žmonėms. Daiktavardis *herpeton* pažodžiui reiškia šliužą ar roplį – besirangančią žeme gyvatę ar ropojantį driežą, bet kartu gali reikšti ir žeme vaikščiojantį (žeme „šliaužiojantį“) žmogų – ne tik vergaujantį ir nugarą lenkiantį prasčioką, bet ir apskritai bet kurį žmogų ar net kiekvieną gyvą padarą, vaikščiojantį („ropojantį“) žeme. Šios ištaros moralą keliais žodžiais galima nusakyti taip: kiekvienas, stoko-

jantis tvirto būdo (*ēthos*), kuris, pasak Herakleito, vienintelis esąs žmogaus dievybė (MA 64=DK 119), sakytume, pakelianti jį nuo žemės ir pakylėjanti iki aukštybių, yra pasmerktas šliaužioti žeme – ir visiškai nesavarbu, ar čia mintyje turimas gyvūnas (tarkime, gyvatė ar driežas), ar kėliais žeme „šliaužiojantis“ vergiškos dvasios žmogus, ar šiaip charakterio tvirtybės ir dieviško įkvėpimo stokojančias padaras, kuris negeba pažvelgti aukštyn, o tik ropoja pažeme.

Visus neigiamus gyvūnų apibūdinimus Herakleito ištarų korpuse su kaupu atperka didingai skambantis fragmentas, kuriame visas gražus ir tvarkingas pasaulis (*kosmos*), kuriame gyvename, ir pati tuo pačiu graikišku žodžiu įvardijama daili pasaulio tvarka (*kosmos*) nusakoma kaip amžinai gyva (*aeizōon*) ugnis (*pur*). Atsižvelgdami į tai, kad amžinąją kosmiškosios ugnies gyvastį nusakantis graikiškas būdvardis *aeizōon* skamba panašiai, kaip ir gyvūną įvardijantis daiktavardis *zōon*, galime teigti, kad gražų ir darnų pasaulį, kuriame visi gyvename, ir pačią gražią jo tvarką filosofas suvokia kaip dieviškos prigimties gyvų būtybę, kurios amžinasis alsavimas, primenantis gyvūno kvėpavimą, banguoja nesibaigiančiais kosminiais ciklais: „Štai šitą dailią tvarką (*kosmon tonde*), visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis (*pur aeizōon*), pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti“ (MA 55=DK 30).

Aptarę gyvūno sampratos formavimąsi ikisokratinio laikotarpio graikų mąstyme, dabar pereisime prie Platono filosofijos.

Gyvūniškumo sampratų įvairovė Platono mąstyme

Platono filosofijoje, kurią Karlas Raimundas Popperis pavadino metabiologija, atrodantame daugiau ir įvairesnių teorinės gyvūniškumo fenomeno refleksijos aspektų nei bet kurio kito Antikos filosofo tekstuose. Relevantiškų veikalų apimties požiūriu, Aristotelis, be jokios abejonės, apie gyvūnus yra svarstęs daugiau nei Platonas, bet Stagiriečio svarstymų apie gyvūnus liūto dalį sudaro empirinio pobūdžio aprašai, kreipiantys analizę veikiausiai į faktografinio akiračio plotį nei į konceptualių spekuliacijų gylį ir šiuolaikiniam su biologija susipažinusiems skaitytojui atrodantys veikiausiai kaip moksliniai nei griežtąja prasme filosofiniai pasąžai.

Būtent Platonas yra laikomas esmingai prisidėjusiu prie pačios biologinės rūšies sąvokos susiformavimo: vieni jį laiko tiesioginiu šios sąvokos (nesvarbu, kad apibrėžiamos dar negriežtai) autoriumi, kiti – bent netiesioginiu jos anticipuotoju. Būtent platoniškoji eido (idėjos) sąvoka yra metafizinis moksliai, o ne metafiziškai suprantamos biologinės rūšies sąvokos prototipas. Pavyzdžiui, platoniškoji žmogaus idėja, konceptualiai apibendrinanti tai, kas būdinga paskiriems žmonėms,

gali būti laikoma žmogaus, kaip biologinės rūšies, provaizdžiu, panašiai kaip ir arklio ar liūto idėjos, apibendrinančios tai, kas būdinga paskiriems arkliais ar liūtams, iškyla kaip minėtų gyvūnų, suvokiamų kaip biologinių rūšių, provaizdžiai. Vienintelis esminis skirtumas tarp platoniskųjų idėjų ir biologinių rūšių yra tas, kad idėjos Platono laikomos tikrosios būties įsikūnijimu ir mąstomos kaip anapusinės, turinčios metafizinę prigimtį ir ontologiškai tikroviškesnės už juslines paskirybes, o biologinių rūšių statusas yra veikiau epistemologinis nei ontologinis, nes biologinės rūšys nelaikomos egzistuojančiomis savaime, anapus paskirybių, kurioms jos abstrakčiai atstovauja.

Šiuolaikinė biologinės rūšies sąvoka, beje, yra artimesnė aristoteliškajai formos, Stagiriečio laikytos imanentiška jos atstovaujama paskirybei, sąvokai nei platoniskajai idėjos, kurią Platonas ontologizavo, hipostazavo ir perkėlė į anapusybę, sąvokai, ir būtent Aristotelis būtų laikomas šiuolaikinės biologinės rūšies sąvokos pradininku, jei Platonas nebūtų buvęs pirmesnis ir jei aristoteliškoji formos sąvoka pati nebūtų buvusi išvestinė iš platoniskosios idėjos sąvokos – kaip tam tikra pastarosios modifikacija: juk be Sokrato mokymo apie bendrąsias sąvokas (*ennoiai koinai*) ir be Platono mokymo apie idėjas (*eidē, ideai*) Aristotelis vargu ar būtų sukūręs savąją teoriją apie paskirybėms imanentiškas formas (*eidē, morphai*), nes Stagirietis tiesiog paprasčiausiai perinterpretavo platoniskąją idėjos sąvoką, eliminavęs jos sąsajas su antlaikine anapusybe, bet išlaikęs loginį ir epistemologinį jos statusą. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad formai nusakyti Aristotelis dažniausiai vartojo tą patį žodį *eidos*, kuriuo Platonas įvardydavo savosios filosofijos eidus (idėjas); Stagiriečio raštuose rečiau aptinkamu daiktavardžiu *morphē*, taip pat kartais vartotu formai nusakyti, dažniau įvardijamas regimasis daikto pavidalas, jo apybraižos, grafinis kontūras, o ne forma kaip loginis ir epistemologinis konceptas.

Tai, kad būtent platoniškoji eido (idėjos) sąvoka yra biologinės rūšies sąvokos provaizdis, rodo net pati kalba: graikiškojo žodžio *eidos*, pažodžiui reiškiančio pavidalą (vaizdą, išvaizdą, atrodymą, daikto formos „veidą“ – šis žodis, beje, formaliu etimologijos lygmeniu yra iš tiesų identiškas tos pačios indoeuropietiškos šaknies lietuviškajam daiktavardžiui „veidas“), taip pat rūšį ar tipą²⁰, jau Antikos laikais vartotas lotyniškasis atitikmuo yra *species* „išvaizda, atrodymas, pavidalas, rūšis“ (plg. iš tos pačios šaknies kilusius su vaizdo, atvaizdo ir atrodymo semantika susijusius žodžius *spektaklis, aspektas, respektabilus* ir pan.), o iš jo savo ruožtu yra kilę šiuolaikinių kalbų žodžiai, įvardijantys biologinę rūšį (plg. angliškąjį gyvūnų rūšies įvardijimą – *animal species*). Rusų kalbos žodis *вид*, kurio pirminė reikšmė – „vaizdas“, taip pat gali būti vartojamas biologinei rūšiai įvardyti, o šio žodžio

²⁰ Plačiau apie tai žr.: Kardelis 2007: 79–91, ypač p. 80–82.

semantinis ir etimologinis ryšys su graikiškuoju *eidōs* bei lietuviškuoju *veidas*, taip pat semantinis ryšys su lotyniškuoju *species* yra visiškai akivaizdus.

Kadangi idėjos, Platono įsitikinimu, grindė visų paskirybių, dalyvavusių idėjose, būti, galime laikyti, kad platoniškoji idėjų teorija suteikia teorinį pagrindą pirmajai Vakarų mąstymo istorijoje universaliai *visos* – ne tik biologinės – tikrovės taksonominei klasifikacijai. Tikėtina, kad pati idėjų teorija ir buvo Platono arba iš pat pradžių sumanyta, arba vėliau vystyta kaip universali taksonominė visų pasaulio esinių klasifikacijos schema.

Skirstydamas gyvas būtybes į rūšis ir mėgindamas nusakyti rūšinius gyvūnų skirtumus, Platonas plačiai naudojo skirstymo (*diairesis*) ir suvedimo (*sunagōgē*) procedūras. Šios procedūros, Platono itin dažnai taikytos brandžiuoju ir vėlyvuoju jo kūrybos laikotarpiu, antai tokiuose dialoguose, kaip *Faidras*, *Politikas*, *Sofistas* ir pan., rėmėsi daugiapakopiu dichotominiu gyvų būtybių skirstymu įvairiais loginiais pagrindais pagal tam tikrus svarbius požymius. Platoniškasis skirstymo ir suvedimo metodas buvo pagrįstai kritikuojamas Aristotelio dėl klasifikacijos rezultatų, pasiekiamų taikant šią procedūrą, neapibrėžtumo ir pačios procedūros nepakankamo loginio nuoseklumo bei griežtumo, taip pat šio metodo netinkamumo formuluojant adekvačias, reikšmės trūkumo ir pertekliaus išvengiančias gyvų būtybių ir apskritai substancijų apibrėžtis. Aristotelis teigia, kad Platonas, taikydamas skirstymą ir suvedimą, gyvūnus klasifikuoja remdamasis perdėm įvairiais ir loginiu atžvilgiu nepakankamai kontroliuojamais kriterijais – ne tik substanciniais, bet neretai ir įvairiais akcidentiniais (pavyzdžiui, aplinkybiniais), dėl to taip sukurtose klasifikacinėse schemose į tą pačią aibę neretai patenka šiaip labai skirtingos prigimties būtybės, viena į kitą panašios tik tam tikru neesminiu aspektu, tarkime, gyvenančios toje pačioje terpėje (vandenyje, ore, žemėje ir t. t.). Į vandenyje plaukiojančių, ore skraidančių ar žeme ropojančių padarų aibę galėjo patekti visiškai skirtingos kūno sandaros, skirtingų pažintinių gebėjimų ir apskritai skirtingo tobulumo laipsnio gyvūnai.

Vis dėlto Platono, taikiusio skirstymą ir suvedimą, tikslas toli gražu nebuvo vien klasifikacinis ar siaurai mokslinis: šios procedūros buvo pasitelkiamos ne kaip savitikslių (tarkime, orientuotos į biologinio ar kitokio „mokslinio“ pažinimo praplėtimą), o vienu ar kitu filosofiniu – grynai spekuliatyviu ar hermeneutiniu – tikslu. Neįprastos, o neretai ir ekscentriškos klasifikacinės schemos, sukuriamos taikant skirstymo ir suvedimo metodą, Platono veikiausiai buvo suvokiamos kaip tam tikri filosofiniai mitai, slepiantys vienokį ar kitokį filosofinį moralą ir tampantys gerokai rimtesnių teorinių svarstymų išėjimo tašku.

Filosofiniu požiūriu gerokai įdomesni tie Platono svarstymų, tam tikru būdu susijusių su gyvūnais, pavyzdžiai, kuriuose jis, nesidomėdamas gyvūnais pačiais

savaime, įvairiais teoriniais tikslais taiko gyvūnines analogijas. Daugelyje Platono dialogų gyvūnas iškyla kaip universalus organinės vienovės simbolis. Pavyzdžiui, *Timajuje* (Plat. *Tim.* 29e–31b) visas demiurgo sukurtasis kosmas (Visybė, Visata – *to pan*) vaizduojamas kaip gigantiškas dieviškos prigimties kosminis gyvūnas (*zōon*)²¹, turintis kūną, sutampantį su visu medžiagiškuoju pasauliu, ir nematomą sielą, besireiškiančią įvairiais harmonijos, simetrijos bei matematinių proporcijų pavidalais ir nematerialiu būdu įkūnijančią tai, ką šiais laikais pavadintume gamtos dėsniais. Šis dieviškasis gyvūnas yra demiurgo techninės meistrystės (*tekhnē*) rezultatas, o kartu – tobuliausias maksimaliai organiškios prigimties (*phusis*) įsikūnijimas.

Graikų filosofijoje prigimties (gamtos) ir techninės meistrystės sritys dažniausiai griežtai skiriamos, dėl to radikalai skirtingų ir iš esmės nebendramačių *phusis* ir *tekhnē* polių sutaptis pasaulio, kaip viską savyje talpinančio kosminio gyvūno, gimimo bei tolesnės raidos procese atskleidžia šios būtybės egzistavimą ne tik kaip protu sunkiai suvokiamą paradoksą, bet ir kaip unikalų, kituose tikrovės masteliuose nepasikartojantį stebuklą. Dar viena įdomi šio kosminio gyvūno savybė yra ta, kad visos kitos gyvūnų rūšys, kaip teigiama filosofiniame *Timajo* mite, yra įkurdintos šio kosminio gyvūno viduje²² – pavartodami šiuolaikinį matematikos terminą galėtume pasakyti, kad tikrovė, suvokiama kaip mažesnius gyvūnus talpinantis gyvūnas, turi fraktalo savybių. Be to, minėtas kosminis gyvūnas, būdamas ne tik tobulos rutuliškos formos, bet ir tobulas visais kitais atžvilgiais, Platono vaizduojamas kaip negalintis nieko stokoti ar net paprasčiausiai būti kokios nors už jį dar didesnės visumos dalimi – būtent todėl jis suvokiamas kaip apimantis visą tikrovę ir neturintis jokios jį iš išorės gaubiančios išorės. Būdamas amžinas ir nesergantis, o reikalingo maisto gaudamas iš savo paties dūlėjimo, jis nieko neišskiria į išorę (kurios, beje, ir nėra, nes šis gyvūnas, kaip minėta, apima viską, sutapdamas su visa kosmologine tikrove) ir nieko iš išorės nepriima į savo vidų, visus veiksmus bei kęšmus atlikdamas savyje pačiame (*Tim.* 33a–d).

Maksimalus šio kosminio gyvūno prigimtiškumas bei organiškumas pasireiškia ir jo, kaip uždaros sistemos, *ekologiškumu*: nevirtodamas jokių jo atžvilgiu

²¹ „[R]emiantis tikėtinu svarstymu reikia pripažinti, jog šis kosmas yra gyvūnas, turintis sielą bei protą ir kad jis iš tiesų atsirado dieviškosios apvaizdos dėka.“ (*Tim.* 30b; vertimas mano, su nežymiais pakeitimais cituojamas pagal: Platonas 1995: 67.)

²² „[P]agal kurio gyvūno panašumą Kūrėjas surentė šį kosmą? Nepaniekinkime pastarojo, manydami, jog tai [kokios nors] atskiros rūšies gyvūnas, nes tai, kas panašu į neatbaigtą dalyką, negali būti gražu. Tačiau padarykime prielaidą, jog tai yra [būtybė], kuri visus kitus gyvūnus tartum savo dalis talpina savyje tiek atskirai po vieną, tiek giminėmis, ir nutarkime, kad ji ir buvo tas provaizdis, į kurį kosmas labiausiai panašus, nes kaip ši būtybė apima savyje visus protu suvokiamus gyvūnus padarus, taip ir kosmas talpina mus bei visus kitus regimus gyvūnus. Juk dievas, panorėjęs pasaulį padaryti kiek įmanoma panašesnį į puikiausią ir visais atžvilgiais tobuliausią iš mąstomųjų dalykų, sukūrė jį kaip vienatinį regimą gyvūną, talpinantį savo viduje visus jam iš prigimties giminingus gyvūnus.“ (*Tim.* 30c–d; Platonas 1995: 67–68.)

išorinių resursų ir nieko nešalindamas į išorę, kuri apskritai neegzistuoja, kosminis *Timajo* gyvūnas, skirtingai nei visi kiti jo viduje gyvenantys mažesnieji gyvūnai, yra absoliučiai švarus ir nieko neteršia. Nesunku įžvelgti, kad gyvūno analogiją filosofiniame *Timajo* mite Platonas pasitelkia organinei kosmo ar bet kurios kitos į ją panašios uždaros ir „ekologiškos“ sistemos vienovei nusakyti.

Dialoge *Faidras* gyvos būtybės analogiją Platonas taiko kalbėdamas apie sakytinėms ir rašytinėms kalboms (*logoi*) privalomą kompozicinę struktūrą ir paskirų tekstą sudarančios visumos dalių dermę su visa visuma (Plat. *Phaedr.* 264c)²³. Kaip kiekviena gyva būtybė turi galvą, liemenį ir kojas, taip ir kiekviena tinkamai sukurta kalba privalo turėti panašią trinarę sąrangą. Net ir šiuolaikinis supratimas apie teksto, kaip būtinas struktūrinis dalis turinčio įvadą, dėstomąją dalį ir apibendrinamąją (ar išvadų) dalį, architektoniką kyla iš antikinio supratimo apie literatūrinį tekstą, kaip zoomorfinę ar antropomorfinę struktūrą. Literatūrinis tekstas, būdamas ne gamtos vaisius ir ne gryniosios prigimties įkūnijimas, o tik – palyginti su gamtinės prigimties didybe – gana varganos poeto meistrystės (*tekhnē*) rezultatas, pasak Platono ir kitų Antikos mąstytojų, pagal galimybes, priklausančias nuo autoriaus talento, vis dėlto privalęs pamėgdžioti gyvai būtybei būdingą prigimtį (*phusis*) ir prigimtinę organinę kiekvienos gyvos būtybės vienovę. Vadinasi, turime progą dar kartą – kaip ir anksčiau aptartų poetinių Homero eksperimentų atveju – įsitikinti graikiškosios gyvūno sampratos svarba antikinės literatūros bei literatūros teorijos raidai ir net pačiai klasikinei literatūrinės kūrybos sampratai.

Anksčiau minėjome, kad gyvūnams būdingo elgesio tipus senovės graikai mėgino sieti su grynaisiais žmogiškųjų charakterių tipais. Helenų požiūriu, bet kurio žmogaus charakteris panašus arba į grynąjį kurio nors vieno gyvūno charakterį, arba į keleto grynųjų gyvūninių charakterių derinį. Filosofinę išraišką įgijusių tokio supratimo atgarsių randame ir Platono dialoguose.

Štai *Faidre*, pasitelkiant vaizdžią gyvūninę analogiją, žmogaus siela vaizduojama kaip sparnuota dvikinkė, sudaryta iš trijų funkcinių elementų, arba trijų sielos veikimą apibūdinančių galių: svarstančiam sielos pradui atstovaujančio vadeliotjo (sakytume, „žmogaus“ žmoguje) ir dviejų gyvūnų („gyvūnų“ žmoguje) – baltojo žirgo, įkūnijančio žmogaus narsumą, ambiciją, kilnų garbės bei šlovės troškimą, ir juodojo žirgo, atstovaujančio jusliniams geiduliams, žemesniesiems kūno instinktams (Plat. *Phaedr.* 246a–b)²⁴.

²³ „[K]iekviena kalba privalo būti sustatyta tarsi gyva būtybė: jai būtina turėti kūną su galva bei kojomis, o stuomuo ir galūnės turi tarpusavyje derėti ir atitikti visumą“ (Platonas 1996: 70).

²⁴ „Sielą prilyginkime sparnuotos dvikinkės ir vadeliotjo jungtinei galiai; dievų ir žirgai, ir vadeliotojai yra taurūs ir kilę iš tauriųjų, o likusių [sielų] jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų [sielos] valdovas; antra, vienas jo žirgas yra puikus, taurus ir gimęs iš tokių pat žirgų, kitas žirgas – šio

Panašioje gyvūninėje žmogaus prigimties analogijoje, kurią aptinkame dialoge *Valstybė* (Plat. *Resp.* IX. 588b–d), žmogus taip pat vaizduojamas sudarytas iš trijų dalių – kaip trinarė monstriška būtybė²⁵, kuri iš išorės apvilta išoriniu žmogaus pavidalo apvalkalu (dėl to išoriškai ji panaši į žmogų): išorinis, arčiausiai žmogiškos išvaizdos apvalkalo esantis sluoksnis esąs ugnimi alsuojančio, balsą ir formą pagal užgaidą galinčio keisti polimorfinio siaubūno, primenančio baisingąjį graikų mitologijos Tifoją ir išreiškiančio dauginus bei sunkiai valdomus žmogaus geidulius, kitaip tariant, įkūnijančio brutaliausią žmoguje slypintį žvėrį; antrasis, arčiau žmogiškosios būtybės centro esantis gyvūninis sluoksnis esąs liūto, įkūnijančio žmogui būdingą narsą, ambiciją ir valią; ir pagaliau trečiasis, su žmogiškosios būtybės branduoliu sutampantis, sluoksnis vėlgi – kaip ir išoriniame apvalkale – esąs žmogaus. Pasak Platono, kiekvienas žmogus iš prigimties išoriškai panašus į žmogų, nes tai lemia išorinio apvalkalo išvaizda, bet tai apgaulingas vaizdas, nes didžiausioji ir galingiausioji žmogaus dalis yra tifoniškoji, vergaujanti daugialypiams geiduliams, mažesnė už ją – liūto, o pati mažiausioji – žmogaus, dėl to mirtingasis, idant taptų tikru žmogumi, turi didelėmis pastangomis auginti šią mažiausiąją ir silpniausiąją savo dalį: kitaip tariant, žmogus, nors išoriškai ir panašus į žmogų, iš prigimties yra veikiau gyvūnas nei žmogus – arba veikiau *antropomorfinis* gyvūnas nei žmogus. Tad remiantis šia gyvūnine analogija, kiekvieno iš mūsų tikslas – auginti savyje žmogų, pasitelkiant tiek žmogiškajam savo prigimties branduoliui atstovaujantį mąstymą, tiek ir narsai, valiai bei kilniai ambicijai atstovaujančią liūto išvaizdos dalį, kurios abi, veikdamos kartu, pajėgia sutramdyti ir prijaukinti – bet nesiekia nužudyti – daugiaformio siaubūno išvaizdą turinčią vitališkąją bei gaivalingąją žmogaus prigimties dalį.

Nesunku įžvelgti, kad abiejose Platono sukurtose gyvūninėse analogijose randame daug panašumų. Pirma, abiejose žmogus vaizduojamas kaip trinarė būtybė, sudaryta iš žmogaus (arba žmogaus, kaip savęs paties) ir dviejų gyvūnų. Antra,

priešingybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas“ (Platonas 1996: 41).

²⁵ „– Sukurkime mintyse sielos atvaizdą, kad tas žmogus sužinotų, ką jis kalbėjo. / – Kokį atvaizdą? – paklausė jis. / – Tokį, – tariau, – kokios buvo, kaip pasakojama mituose, Chimaira, Skila, Kerberas ir daugelis kitų baidyklų, suaugusių iš kelių pavidalų į vieną kūną. / – Taip pasakojama. / – Taigi padaryk baidyklę – margą žvėrį su daugeliu galvų; tos galvos – naminių gyvulių ir laukinių žvėrių – išsidėsčiusios ratu; pabaisa gali jas keisti ir išauginti iš savęs pačios. / – Čia reikia gero lipdytojo, bet kadangi mintimis yra lengviau lipdyti negu iš vaško, tarkime, kad toks žvėris jau sukurtas! / – Sukurk dar ir kitus pavidalus – vieną liūto, kitą žmogaus. Pirmasis tegul būna daug didesnis, o antrasis – mažesnis už pirmąjį. / – Šitai lengviau: tebūnie jie jau sukurti! – pasakė jis. / – Visus tris pavidalus sujunk į vieną taip, kad jie suaugtų į vieną kūną. / – Jau sujungiau, – tarė jis. / – Dabar visas tas pabaisas apgaubk vieno žmogaus pavidalu, kad tas, kuris negalės pažvelgti į vidų ir matys tik išorinį apvalkalą, manytų, jog prieš jį yra tik viena būtybė – žmogus.“ (*Valstybės* fragmentas cituojamas pagal Jono Dumčiaus vertimą: Platonas 2000: 368–369.)

abiejose analogijose vienas iš trijų elementų yra grynai žmogiškas (tai žmogus žmoguje – vadeliotojas *Faidre* ir žmogus *Valstybėje*), o kiti du elementai – gyvūniški, be to, vienas iš gyvūnų nusakomas kaip kilnus (baltasis žirgas *Faidre* ir liūtas *Valstybėje*), o kitas – kaip galingas, brutalus, neprijaukintas ir sunkiai tramdomas žvėris (juodasis žirgas *Faidre* ir daugiaformis siaubūnas *Valstybėje*). Trečia, žmogiškasis elementas abiejose analogijose atstovauja racionaliajam mąstymui, svarstymui, intelektui, kilnesnysis iš gyvūnų – valiai, ambicijai ir narsai, o žemesniosios prigimties žvėris – grynajam juslumui, geiduliui, nesuvaldytam instinktui²⁶.

Palygindami abiejuose dialoguose pateiktas gyvūnines analogijas, matome, kad abiejose triadinėse struktūrose žemiausiasis narys atstovauja grynajam juslumui, geidulingumui, kūno instinktams – sakytume, grynajai, nesukultūrintai gamtinei prigimčiai. Vidurinis abiejų analogijų narys atstovauja valiai, narsumui, ambicijai, garbės ir šlovės siekiui, kylantiems ne tiek iš racionalių sumetimų, kiek iš vitalinių prigimties gelmių, bet jau pranokstantiems grynąjį gamtiškumą ir vitalumą, taigi, sakytume, įkūnijantiems šiek tiek sukultūrintą gyvūniškumą. Pagaliau trečiasis abiejų analogijų narys atstovauja protui, intelektui, racionaliam žmogiškajam mąstymui. Jei trinarę gyvūninę *Faidro* analogijos struktūrą *juodasis žirgas – baltasis žirgas – vadeliotojas* ir atitinkamą trinarę *Valstybės* analogijos struktūrą *daugiaformis siaubūnas – liūtas – žmogus* susietume su abstraktesne trinare *kūninio geidulio – valios – intelekto* struktūra, aprašančia pirmąsias dvi analogijas, išreikštas konkretesniais vaizdiniais, pamatykite, kad būtent vidurinis abiejų analogijų narys (*baltasis žirgas, liūtas*) savo fiziniu judrumu ir valios aktyvumu, išjudinančiu visą trinarę būtybę, abstrakčioje simbolinėje plotmėje geriausiai išreiškia gyvūno paties savaimę prigimtį.

Atsižvelgdami į semantinę ryšį tarp graikiškosios prigimties (*phusis*) – ne konkrečios prigimties, o *prigimties pačios savaimė* – sąvokos ir graikiškosios augalo (*phuton*) sąvokos (abu šie žodžiai yra bendrašakniai, susiję su *augimo* semantika – plg. *phuō* „auginti“ ir *phuomai* „augti“), nesunkiai matome, kad grynoji gamtinė prigimtis, kurią graikai suvokė kaip pasyvią, stokojančią valingumo ir dėl to perdėm statišką, lyg augalą išaknytą pasyvaus juslumo dirvoje, helenų buvo mąstoma kaip *augalo* – ne tik augalo tiesiogine botanine prasme, bet ir augalo platesne simboline prasme – prigimtis. Kaip tik dėl to juodasis žirgas ir daugiaformis siaubūnas, tiesiogine prasme būdami gyvūnai ir nestokodami visiems gyvūnams būdingo fizinio aktyvumo, dėl savojo mentalinio bei emocinio pasyvumo – ypač dėl savo *pasyvios* vitalinės *pasijos*, atstovaujančios grynajam prigimtiniam juslumui

²⁶ Apie tai, kaip Platonas svarbiausiuose savo dialoguose atskleidžia žmogiškųjų emocijų sąsajas su sielos dalimis, žr. Knuuttila 2006: 7–24.

ir išreiškiančios kūninio instinkto esmę, – abstraktesne simboliškai prasme yra *augalai*, pasyviai išsiskiriančią jausmų dirvoje ir negalintys nuo jos atsiskirti nei valios, nei mąstymo aktyviu judesiu. Savo ruožtu trečiasis abiejų analogijų narys (*vadeliotojas, žmogus*) įkūnija racionalią žmogiškąją prigimtį, kuri stokoja gyvūnui *par excellence* (viduriniam analogijų nariui) būdingo fizinio judrumo, bet gali pasigirti proto gūvumu, kylančiu iš sielos judrumo.

Vadinasi, pirmasis (žemesniosios prigimties) gyvūnas abiejose analogijose abstraktesne simboliškai prasme yra *augalas* (pasyvi gryoji gamtinė prigimtis, arba jausmų dirvoje išsiskirianti *pasyvi augalo prigimtis*), antrasis abiejų analogijų gyvūnas – tai abstraktesne simboliškai prasme *gyvūnas*, būtent gyvūnas *par excellence* (fizinio judrumo ir valios aktyvumo – kaip valios „judrumo“ – atžvilgiu *aktyvi gyvūno prigimtis*), o trečiasis abiejų analogijų narys – tai abstraktesne simboliškai prasme *žmogus*, racionali žmogiška būtybė (fiziškai palyginti pasyvi, bet minties atžvilgiu *aktyvi protingos būtybės prigimtis*).

Pateiktoji analizė atskleidžia išskirtinį vidurinio analogijų nario – gyvūno *par excellence* – ryšį su judrumu, judėjimu, nes viduriniai analogijų nariai (baltasis žirgas ir liūtas) nestokoja nei kūno judrumo, nei valios aktyvumo (valios „judrumo“). Pirmieji analogijų nariai, būdami aktyvūs fiziškai, yra nenuovokūs ir perdėm bevaliai (pasyvūs valios judrumo ir minties judrumo atžvilgiu), o tretieji analogijų nariai, nestokodami minties gūvumu, yra pernelyg pasyvūs fiziškai (fizinį vadeliotojo pasyvumą, beje, tiesiogiai atskleidžia jo pasyvus sėdėjimas ar stovėjimas žirgų traukiamame kovos vežime).

Senovės graikų mąstyme gyvūnas buvo suvokiamas kaip gryniausias *aktyvios gyvybės* ir *gyvo judrumo* įkūnijimas, geriausiai išreiškiantis ne tik „nuogos“ gyvybės, bet ir *gyvenimo, egzistavimo, būties, būtiškojo substancialumo*, įtraukiančio ne tik kūną, bet ir valią, emocijas bei kitas sielos galias, esmę, tad nenuostabu, kad gyvūniškumas Platono ir jo sekėjų mąstyme tiesiogiai asocijavosi ne tik su judėjimu ir gyvybe, bet ir su pačia būtimi.

Timajuje (Plat. *Tim.* 34c–35b) svarstančioji (racionalioji) pasaulio sielos ir į pastarąją panašios kiekvienos protingos būtybės sielos dalis (ar funkcinė sielos galia) vaizduojama sudaryta iš trijų dalių – skirtingumo („kito“, kitoniškumo), būties (substancijos) ir tapatumo („to paties“)²⁷. Skirtingumas (kitoniškumas, dau-

²⁷ „[I]š tos substancijos, kuri yra nedaloma ir amžinai tapati, ir tos, kuri kūnuose tampa pasidalijusi, jis (demiurgas – N. K.) maišydamas sukūrė trečią, vidurinę, substancijos rūšį, kuriai būdinga tiek tapatumo, tiek skirtingumo prigimtis, ir atitinkamu būdu patalpino ją tarp to, kas nedalu, ir to, kas kūnuose tampa pasidaliję. Po to, paėmęs šias tris [substancijas], jis sudėjo jas visas į vieningą idėją, jėga privertęs maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį susijungti su tapatumo [prigimtimi]. Vėliau, sumaišęs jas su substancija ir padaręs iš trijų vieną, jis šią visumą savo ruožtu padalijo į

gingumas, skaida) racionaliojoje sielos dalyje atitinka geidžiantį pradą (juodąjį žirgą, daugiaformį siaubūną) visoje sieloje ir kūną visame žmoguje, būtis (substancija) racionaliojoje sielos dalyje atitinka narsųjį, valingąjį pradą (baltąjį žirgą, liūtą) visoje sieloje ir sielą visame žmoguje, o tapatumas racionaliojoje sielos dalyje – racionalųjį pradą (vadeliotoją, žmogų) visoje sieloje ir protą visame žmoguje.

Kitaip tariant, visame žmoguje, kaip visumoje, žmogaus kūnas, Platono požiūriu, – tai žmogaus „augalas“, siela – tai žmogaus „gyvūnas“, o protas – tai žmogaus „žmogus“; atitinkamai žmogaus sieloje, kaip visumoje, geidžiantysis pradas – tai sielos „augalas“, valingasis (narsusis) pradas – tai sielos „gyvūnas“, o svarstantysis (racionalusis) pradas – tai sielos „žmogus“; ir pagaliau svarstančiojoje (racionaliojoje) sielos dalyje skirtingumo (kitoniškumo, daugingumo, skaidos) prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „augalas“, būties (substancijos) prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „gyvūnas“, o tapatumo prigimtis – tai svarstančiosios sielos dalies „žmogus“.

Gyvūniškumo sąsaja ne tik su būtiškumu, bet ir su sieliškumu šiose analoginėse sekose taip pat neturėtų mūsų stebinti, atsižvelgiant į mūsų jau anksčiau aptartą semantinį ryšį tarp lotyniškųjų sielos (*anima*) ir gyvūno (*animal*) įvardijimų.

Beje, pateiktosios analizės išryškinta glaudi gyvūniškumo ir būtiškumo (substancialumo) sąsaja gali paaiškinti, kodėl ryšys tarp gyvūniškumo ir dieviškumo senovės graikams buvo toks natūralus: juk dievai helenų buvo suvokiami kaip daugiausia būties turinčios ir amžinu gyvenimu besidžiaugiančios būtybės, o gyvūnai, abstrakčia simboliškai prasme turėdami daugiau būties nei žmonės, labiau tiko dievus apibūdinančioms analogijoms kurti. Tad nenuostabu, kad visas kosmas – visa kosmologinė tikrovė – *Timajuje* vaizduojama būtent kaip dieviškasis gyvūnas, o ne kaip, tarkime, koks nors gigantiškų mastelių dieviškasis žmogus (kaip antai kabalistinėje žydų misticismo tradicijoje, kurioje kosmas vaizduojamas kaip kosminių mastelių žmogus, Adomas Kadmonas – Senasis Adomas, žmogiškojo Adomo provaizdis²⁸).

Išskirtinis abstrakčia simboliškai prasme suvokiamo gyvūno ryšys su judrumu, beje, labai ryškiai koreliuoja ir su aristoteliškuoju dievo, kaip pirmojo judintojo ir nejudančio judintojo, suvokimu, o tai dar labiau paaiškina gyvūniškumo ir dieviškumo sampratų sąsajas graikų mąstyme.

Būtent atožvalga į šią svarbią aplinkybę mums leidžia nuosekliai pereiti prie Aristotelio.

reikiamą skaičių dalių, kurių kiekviena buvo tapatumo, skirtingumo ir substancijos mišinys“ (*Timajo* fragmento vertimas mano, su nežymiu pakeitimu cituojamas pagal: Platonas 1995: 72).

²⁸ Žr. Kardelis 2009: 427, 439, s. vv. *Adomas Kadmonas* (p. 427), *tikun* (p. 439).

Teorinė gyvūniškumo samprata ir empiriniai gyvūnijos tyrimai Aristotelio veikaluose

Platoniškoji trinarės būtybės koncepcija galutinę išraišką įgijo Aristotelio teorijoje apie tris sielos rūšis – augalinę sielą, gyvūninę (geidžiančiąją) sielą ir protingąją (mąstančiąją) sielą. Galime spėti, kad, be visų kitų Aristoteliui svarbių aspektų, augalinė siela šioje teorijoje išreiškia abstraktųjį *gamtinės prigimties pačios savaimę principą* (atsižvelgiant į mūsų jau aptartą semantinę jungtį tarp prigimties, *phusis*, graikų kalba pažodžiui reiškiančios augimą, *augimo procesą*, ir augalo, *phuton*, pažodžiui reiškiančio tai, kas yra užaugę, – *augimo rezultatą*). Augalas, viena vertus, yra pasyviai išsiskiręs iš materialųjį dirvos substratą, be to, jis esmingai susijęs ir su pačia materialumo stichija, bet, kita vertus, pats jo gebėjimas augti, nepalikant augimo vietos, yra tam tikra pasyvesnė judėjimo forma – augimo metu vykstantis stiebimasis iš viršų ir šakojimasis.

Savo ruožtu gyvūninė siela Aristotelio koncepcijoje, kaip ir aptartose gyvūnėse Platono analogijose, išreiškia *judrumo ir būties principus*: ši sielos rūšis kitaip dar vadinama geidžiančiąja, siekiančiąja, apetitą (*orexis*) turinčia siela, nes ji išreiškia gyvūnams būdingą gebėjimą ne tik greitai bei grakščiai judėti, bet ir valingą (nors racionaliai ir neįsisąmonintą) tikslo siekimą, taip pat organinį vientisos gyvūninės tapatybės vienoviškumą, plaukiantį iš gyvūnui būdingo aiškaus „žinojimo“, ko jis nori, ir su tuo susijusio jo charakterio paprastumo bei elgesio nekomplikuotumo, kurį ir lemia gyvūninio charakterio grynumas.

Ir pagaliau protingoji (mąstanti, kalbanti) siela išreiškia tikrovę persmelkiantį loginio mąstymo ir komplikuoto loginio dėsnio principą. Racionalioji siela ne tik geba artikuliuotai mąstyti, aptikdama pačioje tikrovėje esančias skirtis ir konstruodama epistemologinio pobūdžio distinkcijas, kitaip tariant, atrasdama tikrovėje daugį, ontologinius skirtumus bei pažintines perskyras, bet yra sudėtinga ir pati, komplikuota pačia savo prigimtimi. Kitaip tariant, racionalioji siela, kaip ir visa ją turinti protinga būtybė, yra tam tikras kompozitas, sudėtingas ir funkcinu atžvilgiu komplikuotas darinys, sudarytas iš skirtingų sielos elementų (į tai, kaip įsitikinome, buvo atkreipęs dėmesį ir nemažai apie tai svarstęs jau Platonas).

Sena semantinė sąsaja tarp rinkimo, atrankos, diskriminavimo ir artikuliuojimo, iš vienos pusės, ir mąstymo bei kalbėjimo – iš kitos, leidžia suvokti, kodėl protinga – mąstanti ir kalbanti – būtybė, gebanti savuoju mąstymu ir kalbėjimu rinkti faktus bei atrinkti „grūdus nuo pelų“, ir savąja prigimtimi yra komplikuotas padaras – gerokai komplikutesnis už organiškai vienovišką ir, sakytume, tobulai paprastą gyvūną (šia proga, beje, verta pabrėžti, kad antai šv. Tomas Akvinitis

patį Dievą nusakė kaip visiškai paprastą, absoliutų Dievo paprastumą susiedamas su absoliučiu jo tobulumu, – tai dar viena verta dėmesio koreliacija tarp Dievo ir gyvūno prigimčių).

Graikiškas žodis *logos*, nusakantis esminę mąstančios ir kalbančios būtybės gebą, pažodžiui reiškia kalbėjimą svariais rinktiniais žodžiais: jis padarytas iš veiksmažodžio *legō* „kalbėti (svariai, atrinktais žodžiais)“, kuris savo ruožtu kilęs iš identišškai skambančio ir etimologiškai pirminio veiksmažodžio *legō* „rinkti“ (graikų kalbos istorijos požiūriu tai tas pats veiksmažodis, kurio pirminė reikšmė yra „rinkti“, o antrinė, semantiškai išvestinė, reikšmė – „kalbėti“, tačiau įprastuose žodynuose, sudarytuose remiantis kalbos sinchronijos principu, abu šie veiksmažodžiai formaliai laikomi skirtingais homoniminiais veiksmažodžiais). Beje, panašios semantikos lotynų kalbos žodis *legere* „skaityti“ turi tą pačią indoeuropietišką šaknį ir pirmine etimologine reikšme reiškia skaitymą, kaip raidžių ar kokių kitų grafinių elementų *surinkimą* akimis į skaitomą tekstinę visumą.

Būtent paprasta gyvūno, o ne komplikauta žmogaus prigimtis geriausiai įkūnija aristoteliškąjį substancinio individualumo principą. Aristotelio įsitikinimu, būtent gyva substancija, kuriai iš prigimties būdingas organinis vienoviškumas ir substancinis vientisumas, o ne koks nors negyvos masės konglomeratas, kuriame aiškiai matomi tarpai tarp į organinę vienovę nesulydytų mechaninių dalių, yra substancija *par excellence*, o iš gyvų substancijų organinio vienoviškumo kriterijų geriausiai tenkina būtent gyvūnai, nes jie organiškai vienoviški ne tik kaip organiniai kūnai, bet ir kaip psichiniai individai, pasižymintys sielos paprastumu ir charakterio grynumu.

Septintojoje *Metafizikos* knygoje keldamas klausimą, kas yra substancija, – grynoji materija, grynoji esmė (forma) ar hilemorfinis materijos ir grynosios esmės (formas) junginys, kaip svarų argumentą už tai, kad substancija yra būtent grynoji esmė (forma) be materijos (Arist. *Met.* Z 6 (1031a15–1032a11); Z 17 (1041a6–b33, ypač 1041b25–33)²⁹, Stagiritis pateikia mintį, jog substancija privalanti būti kiek įmanoma vientisesnė ir organiškai vienoviškesnė. Pratęsdami Aristotelio mintį jo mąstymo stiliumi, galėtume pasakyti, kad pats elegantiškas substancijos, sutampančios su grynąja forma, paprastumas, jei tik iš tiesų būtų įkūnytas tikrovėje, tikėtina, teiktų tokios rūšies substancijai funkcinį bei kitų pranašumų prieš sudėtines substancijas, tad natūralu spėti, kad substancijos paprastumo kriterijus mąstančiajam apie tikrąją substancijos prigimtį galėtų atskleisti patikimą gairę, nurodančią į tiesą.

Nors Aristotelis vis dėlto pripažįsta, kad dauguma esinių yra hilemorfiniai kompozitai, sudaryti iš formos ir materijos elementų, dievą – grynąjį save patį

²⁹ Aristotle 1924: 175–180, 221–225. Apie substancijos ir esmės santykį Aristotelio filosofijoje žr. Witt 1989.

mąstantį mąstymą – Stagirietis suvokia kaip grynąjį veikimą (grynąją energiją, grynąjį aktą) – kitaip tariant, grynąją formą be materijos priemaišų. Visi įprasti gyvūnai, būdami kūninės būtybės, be jokios abejonės, yra hilemorfiniai kompozitai, bet šiuo atveju mums svarbi pati Aristotelio išvelgta sąsaja tarp substanciškumo, substancinio individualumo ir elegantiškai tobulo substancijos paprastumo, suvokiamo kaip substanciškumo idealo: gyvūnai, tiesiogine prasme net nebūdami visiškai paprastos būtybės, savo prigimčiai būdingu paprastumu nurodo į patį substanciškumo bei substancinio individualumo idealą – substanciją kaip grynąją formą be materijos priemaišų.

Kaip matome, Stagiriečio svarstymai apie gyvūno ir gyvūniškumo prigimtį vaisingai prisidėjo prie šio filosofo mąstymo apie substancijos ir substancinio individualumo esmę: analitiniai Aristotelio argumentai, kaip ir vaizdžiosios Platono analogijos, mums parodo pamatinę gyvūniškumo jungtį tiek su dieviškumu, tiek ir su substanciniu individualumu.

Aristotelis yra pirmasis graikų mąstytojas, ne tik abstrakčiai svarstęs apie gyvūniškumo prigimtį, bet ir su didžiausiu užsidegimu tyrinėjęs konkrečius gyvūnus – smulkiausias anatomicinės jų sandaros detales, kūno organų funkcijas, elgesio niuansus ir dauginimosi būdą. Stebina pati traktatų, kuriuose vienaip ar kitaip svarstoma gyvūniškoji tematika, gausa. Greta pagrindinių didelės apimties biologinių Aristotelio veikalų, tokių, kaip *Gyvūnų istorijos* (tikslėnis, autoriaus intenciją geriau atitinkantis šio traktato pavadinimo vertimas būtų *Liudijimai apie gyvūnus*), *Apie gyvūnų [kūno] dalis*, *Apie gyvūnų dauginimąsi* ir kitų, jam priskiriama ir daug trumpesnių biologinių tekstų, tokių, kaip antai *Apie gyvūnų judėjimą* ir *Apie gyvūnų eigastį*. Kvėpavimo, juslinės percepcijos, sapnų, gyvybės, mirties ir kiti su gyvūnų fiziologinėmis bei psichologinėmis funkcijomis susiję klausimai svarstomi devyniuose neilguose traktatuose, vėlesniais laikais sujungtuose į teminių visetą ir pavadintuose apibendrinta antrašte *Mažieji gamtos klausimams skirti veikalai* (lot. *Parva naturalia*)³⁰.

Gyvūnų empirinių tyrimų, Aristotelio atliktų kartu su mokiniu Teofrastu ir kitais kolegomis, rezultatai yra tiesiog stulbinantys. Kai kurie iš jų, ypač susiję su atradimais jūrų biologijos srityje (Aristotelis laikomas jūrų biologijos pradininku, o neretai – ir viso biologijos mokslo tėvu), buvo patvirtinti kaip teisingi tik devynioliktojo šimtmečio pabaigoje ir dvidešimtojo pradžioje, o bendrasis empirinis ir metodologinis biologinių Stagiriečio tyrimų lygis buvo pasiektas tik po beveik dviejų tūkstantmečių – Naujaisiais laikais, maždaug septynioliktajame amžiuje. Itin

³⁰ Žr. šiuos išsamiai komentuos biologinei ir psichologinei tematikai skirtų Aristotelio traktatų vertimus: Davido Balme'o (Aristotle 1992), Jameso G. Lennoxo (Aristotle 2002), Christopherio Shieldso (Aristotle 2007).

sėkmingų Aristotelio tyrimų biologijos srityje pavyzdžiais laikomi besiformuojančio viščiuko embriono tyrimai, aštuonkojų ir kitų galvakojų moliuskų sandaros, elgesio ir fiziologinės raidos apibūdinimai, anatomiciai atrajojančių galvijų skrandžių, sudarytų iš keturių skyrių, aprašai, išsamus ir anatomicškai detalus žinduolių dauginimosi organų aprašymas, delfinų ir banginių giminystės kitiems žinduoliams atskleidimas.

Empirinius gyvūnijos pasaulio tyrimus Aristoteliui padėjo atlikti ne tik jo draugai ir artimiausi kolegos, bet ir tūkstančiai informatorių, Stagiriečio prašymu pasamdyti Aleksandro Didžiojo: milžiniška empirinės informacijos rinkėjų armija lydėjo Aleksandro kariuomenę žygio į Rytus metu³¹. Ne tik herbarijų ruošimo, bet ir taksidermijos – egzotinių gyvūnų iškamšų darymo – menas dėl Aristotelio įtakos tapo itin madingas helenizmo epochoje, vėlyvosios Antikos laikais ir Viduramžiais.

Aristotelis, atlikdamas biologinius tyrimus, daug dėmesio kreipdavo į retus, netipinius, neįprastus ar net egzotinius atvejus – tokius, kaip antai gyvavedžio šuninio ryklio *Mustelus laevis*, savo ankstyvosios raidos atžvilgiu panašaus į žinduolius. Ko vertos vien ilgame traktate *Apie gyvūnų dauginimąsi* pateiktos egzotiškai pikantiškos ir vos ne iki koptumo pedantiškai preciziškos įvairių skirtingoms rūšims priklausančių vabzdžių dauginimosi detalės! *Gyvūnų istorijų* aštuntojoje knygoje (Arist. HA VIII. 40, 623b5–627b23) Aristotelis detaliai aprašo net devynias bičių atmainas, o devintojoje šio veikalo knygoje (Arist. HA IX. 37, 621b10–622a2) įžvalgiai atkreipia dėmesį į sepijos – pasak Stagiriečio, gudriausio ir klastingiausio gyvio tarp galvakojų moliuskų – gebėjimą pasislėpti išskiriamo pigmento debesyje.

Surinktą empirinę medžiagą Aristotelis mėgino teoriškai apmąstyti, apibendrinti ir konceptualiai surūšiuoti – ši pastanga tapo pirmuoju daugiau ar mažiau moksliniu bandymu suklasifikuoti gyvąją gamtą, nors iki šiol tebesiginčijama, ar taksonominė klasifikacija buvo pagrindinis titaniškų Stagiriečio mėginimų įvesti tvarką milžiniškame surinktos faktinės informacijos korpuse tikslas. Aristotelio pateiktos gyvūnų rūšių klasifikacijos yra palyginti logiškos ir empiriškai pagrįstos, bet nėra nuodugniai išplėtos.

Antai veikale *Gyvūnų istorijos* Stagirietis brėžia pamatinę skirtį tarp kraują turinčių ir vadinamųjų bekraujų gyvūnų. Prie kraują turinčių gyvūnų priskiriamas žmogus, gyvavedžiai keturkojai ir banginiai (remiantis šiuolaikine klasifikacija – žinduoliai), kiaušinius dedantys keturkojai gyvūnai, bekojai gyvūnai, paukščiai

³¹ Pasak Plinijaus Vyresniojo (Plin. HN. VIII, 18), Aristotelis, pasinaudojęs tūkstančių empirinės informacijos rinkėjų surinkta medžiaga, parašė apie penkiasdešimt tomų, skirtų gyvosios gamtos pasauliui; apie Aristotelio vykdytus gamtos pasaulio tyrimus ir Aleksandro Didžiojo pagalbą jam dar žr.: Shields 2007: 18–20.

ir žuvys. Vadinamuosius bekrėjus gyvūnus, kurių jis išvardija apie 120 rūšių, Aristotelis skirsto į galvakojus moliuskus (*malakia*), vėžiagyvius (*malakostraka*), kiaučiuotuosius (*ostrakoderma*; tai kiaučiuotosios amebos – šiuolaikinis lotyniškas bendrinis jų pavadinimas yra *testacea*) ir vabzdžius (*entoma*) (Vallance 2004: 41). Būtent vadinamųjų bekrėjų gyvūnų analizė Stagiriečio veikaluose yra itin kruopšti, inovatyvi ir mokslo istorikų susižavėjamą kelianti Aristotelio biologinių tyrimų paveldo dalis.

Aristotelis ne tik daug dėmesio skiria empirinei gyvūnų anatomijai ir fiziologijai, bet ir siekia gyvūnų kūnų sąrangą suvokti kūno funkcijų požiūriu – išaiškinti, įvardyti, suprasti ir aprašyti paskirų kūno organų funkcijas. Savąją priežastingumo prigimties sampratą ir keturių priežasčių rūšių – materialiosios, formaliosios, veikiančiosios ir tikslinės priežasties – teoriją Aristotelis išradingai pritaiko ir gyvosios gamtos pasauliui, aiškindamas tiek konkretaus organizmo, kaip visumos, tiek ir paskirų organizmo dalių – kūno organų – funkcijas.

Būtina pabrėžti, jog viena didžiausių filosofinių Aristotelio inovacijų galima laikyti tikslinės priežasties, kaip atskiros priežasties rūšies, išskirimą ir teorinį pagrindimą³². Metodologinės diskusijos dėl teleologinio aiškinimo pagrįstumo ir apeliavimo į tikslinę priežastį korektiškumo moksliniuose aiškinimuose nerimsta iki šių dienų, bet sunku nepastebėti, kad būtent biologijoje teleologiniai aiškinimai, jei tik jais nepiktnaudžiaujama ir jeigu jie taikomi saikingai, korektiškai bei tinkamos ribose, atrodo geriau pagrįsti nei kituose, negyvąją gamtą tiriančiuose, moksluose.

Atsižvelgiant ne tik į antikinio, bet ir į šiuolaikinio biologijos mokslo būklę, atskleidžiančią griežtų kiekybinių (siaurąja prasme „mokslinių“) tyrimo bei aiškinimo procedūrų nepakankamumą tiriant gyvąją gamtą ir gyvybės apraiškas, kartais net susidaro įspūdis, jog būtent biologija ir yra ta mokslo sritis, kurioje aristoteliškoji metafizika, suprantama kaip mechaniciškai neredukuojamų substancijų esmėžiūra, ir aristoteliškoji teleologija geba geriausiai atlikti savo aiškinamąją funkciją, išlieka aktualios ir negali būti vertinamos kaip seniai praeitas mokslo raidos etapas ar nepasiteisinęs mokslinio aiškinimo projektas.

Turėdami tai mintyje galime spėti, kad Aristotelio domėjimasis gyvūnais ir buvo bent iš dalies nulemtas ne tik paprasčiausio smalsumo, bet ir siekio suvokti substancinio individualumo prigimtį bei visą Stagiriečio mąstymą persmelkiančios metodologinės nuostatos daugelį dalykų aiškinti teleologiškai. Daugelyje savo veikalų jam būdingu teleologinės analizės stiliumi Aristotelis nagrinėja konkrečių gyvūnų organizmų, kaip biologinių rūšių ir joms priklausančių paskirų individų, egzistavimo tikslo ir funkcinio konkrečių kūno organų tikslingumo klausimus.

³² Įvairūs Aristotelio teleologinio mąstymo aspektai pristatomi Johnson 2005.

Milžiniškame Stagiriečio veikalų korpuse yra nemažai tekstų, kuriuose gyvūno tema iškyla ne kaip šalutinė, o kaip pagrindinė ar net vienintelė, ir ji svarstoma taip meistriškai, pasiekiant tokių puikių empirinės analizės ir teorinio apibendrinimo rezultatų, kad Aristotelis mokslo istorikų neretai įvardijamas kaip paties biologijos mokslo pradininkas – tuo nereikėtų stebėtis, nes būtent jo veikaluose pirmą kartą Vakarų mokslo istorijoje atsispindi pastanga gyvūnus bei visą gyvąją gamtą tirti sistemiškai ir kompleksiškai, griežtais empiriniais tyrimais grindžiant spekuliatyvius mėginimus klasifikuoti gyvąją gamtą ir kuriant kitas abstrakčias gyvąją pasaulį aiškinančias teorines schemas. Svarbu suvokti, kad empirinė biologinių Aristotelio tyrimų orientacija ne tik nepaneigia jų svarbos filosofijai, bet ir atsiranda kaip atsakas į grynai filosofinio ir metodologinio pobūdžio iššūkius.

Idant suvoktume Aristotelio aistrą biologijai, ypač empiriniams gyvūnijos tyrimams, privalome išvelgti, kad jo biologija yra nepaprastai glaudžiai susijusi su jo metafizika ir silogistine logika, taip pat iš logikos sampratos kylančia mokslinių tyrimų metodologija. Paskiri gyvūnai, kaip biologiniai individai, ir biologinės gyvūnų rūšys bei giminės, postuluojamos kaip pastangų klasifikuoti gyvąją gamtą rezultatas ir atskleidžiančios tikrovišką gyvosios gamtos sąrangą, turi aiškius savo atitikmenis Aristotelio metafizikoje ir silogistinėje logikoje: paskiri gyvūnai atitinka substancinius individus (kitaip tariant, pirmines substancijas) metafizikoje ir paskirąsias (vienetines) logines sąvokas (loginius individus) silogistinėje logikoje, o gyvūnų rūšys bei giminės – antrines (mąstomas protu, bet aktualiai neegzistuojančias) substancijas metafizikoje ir įvairaus turinio bei abstraktumo laipsnio sąvokas (kurių loginė apimtis gali būti grafiškai atvaizduota įvairaus platumo aibėmis) silogistinėje logikoje. Kitaip tariant, Aristotelis, klasifikuodamas gyvąją gamtą, remiasi paskiro biologinio individo, kaip aktualiai egzistuojančios paskirybės, ir mąstymu suvokiamos, bet aktualiai neegzistuojančios rūšinės ar gimininės bendrybės skirtimi, kurią metafizikoje atitinka skirtis tarp paskirybės plotmę įkūnijančių pirminių substancijų ir bendrybės plotmei atstovaujančių antrinių substancijų, o logikoje – skirtis tarp loginių individų ir juos įtraukiančių įvairaus abstraktumo laipsnio rūšinių bei gimininių sąvokų.

Atsižvelgiant į tai, kad ir Aristotelio biologija, ir jo metafizika bei silogistinė logika remiasi labai panašia paskirybės ir bendrybės, kitaip tariant, konkretybės ir abstraktybės skirtimi – net, sakytume, savita absoliučios ar santykinės paskirybės ir skirtingo abstraktumo laipsnio santykinės bendrybės dialektika, galima daryti išvadą, kad Stagiriečio vykdyti empiriniai gyvūnijos pasaulio tyrimai svariai prisidėjo prie aristoteliškosios metafizikos ir silogistinės logikos kūrimo, kita vertus, pati besiformuojanti metafizikos, paties Aristotelio vadintos pirmąją filosofija, ir silogistinės logikos teorija savo ruožtu darė įtaką empiriniams Stagiriečio tyrimams

biologijos srityje, kuriais buvo siekiama ne tik gauti konkrečių žinių apie gyvūnus, įvairias jų rūšis, bet ir pagal išgales suklasifikuoti visą gyvąją gamtą – atskleisti loginę ir ontologinę pačios gamtinės tikrovės architektoniką.

Paprastai ir aiškiai atsakyti į klausimą, kas iš ko atsirado: Aristotelio biologija – iš jo logikos ir metafizikos, ar logika bei metafizika – iš jo biologinių tyrimų, yra labai sunku, galbūt net neįmanoma, tačiau tikėtina, kad tarp aristoteliškosios biologijos, kaip naujo empiriniais tyrimais ir klasifikacijos siekiu grįsto mokslo, formavimosi ir aristoteliškosios logikos bei metafizikos lygiagrečios raidos egzistavo sudėtingas grįžtamasis ryšys. Viena vertus, savo abstrakčias logines ir metafizines idėjas Stagirietis, tikėtina, išbandydavo konkrečiuose empiriniuose „lauko tyrimuose“, analizuodamas gyvosios gamtos fenomenus, o kita vertus, empirinių tyrimų metu kilusios išvalgos ir suformuluoti apibendrinimai tapdavo tolesnio logikos ir metafizikos plėtojimo akstinu.

Akivaizdu tai, kad metafizinę tikrovės architektoniką Aristotelis laikė panašia į fizinę jos architektoniką, geriausiai atsispindinčią gyvojoje gamtoje, o silogistinės logikos teorijoje atsiskleidžiantys formalūs loginiai tikrovės apmatai Stagiriečio galbūt buvo suvokiami kaip maksimaliai suabstraktintas ir formaliai išgrynintas metafizinio ir fizinio tikrovės lygmenų atspindys. Aristotelio metafizikos, fizikos ir biologijos (kaip gyvosios gamtos klasifikavimo teorijos) perteikiama labai panaši skirtingų tikrovės plotmių bei mintinių jos reprezentacijų sąranga parodo, kad šias plotmes Stagirietis suvokė kaip iš esmės izomorfines, struktūriškai atkartojančias viena kitą. Savuoju įsitikinimu, kad metafizinis tikrovės lygmuo panašus į fizinį, o jie abu – į loginį, Aristotelis atskleidžia ne tik savo tikėjimą loginiu ir ontologiniu visos tikrovės vieningumu, bet ir jam būdingą epistemologinį optimizmą, tikėjimą žmogaus proto pajėgumu šį vieningumą atskleisti.

Tiek Stagiriečio biologija, tiek ir jo metafizika bei silogistinė logika leidžia identifikuoti esminius struktūrinius šios vieningos tikrovės bruožus: tikrovę Aristotelis įsivaizduoja kaip sudarytą iš paskirų aktualiai egzistuojančių substancinių individų, susietų sudėtingais rūšinio ir gimininio panašumo ryšiais. Kitaip sakant, tikrovė regima ne kaip neartikuluotas visiškai skirtingų individų, sakytume, išdėstytų vienoje horizontalioje plokštumoje, visetas, o kaip logiškai ir ontologiškai struktūriška, „vertikaliai“ susisluoksniavusi tam tikrais skirtingą loginio abstraktumo ir ontologinės substancinių individų giminystės laipsnį nusakančiais lygmenimis.

Aristoteliškoji gyvūno kūninės ir psichinės prigimties samprata taip pat verta dėmesio. Pasak filosofo, gyvūnai stokoja gebėjimo kalbėti ir deduktyviai mąstyti, bet pajėgia adekvačiai – taigi iš esmės protingai – reaguoti į tiesioginius juslinio pobūdžio stimulus. Gyvūnai turi ir atminties (tiesa, silpnesnės už žmogaus atmintį)

gebėjimą, bet jo galią riboja gyvūnų nepajėgumas racionaliai protauti ir vartoti abstrakčias sąvokas: gyvūnams sunku susieti praeičiai atstovaujančius atminties įspūdžius ir dabarčiai atstovaujančius tiesioginius juslinius įspūdžius, juo labiau susieti juos loginiais ryšiais į sudėtingesnes dedukcinio pobūdžio sekas, tačiau gyvūnų pajėgumas prisiminti ir atpažinti atskleidžia jų atminties ryšį su rudimentinėmis mąstymo užuomazgomis.

Stagirietis ne kartą pabrėžia gyvūnams būdingą gebėjimą aktyviai ir valingai siekti konkrečių nesudėtingų tikslų, tiesiogiai susijusių su fiziniu išlikimu ir fiziologiniu komfortu. Stokodami žmogiško intelekto, gyvūnai turi tai, ką Aristotelis įvardija kaip „apetitą“ (*orexis*) – ne tik apetitą siaurąja prasme, kaip maisto siekį, bet ir valingą instinktyvų potraukį bei veržimąsi prie kitų juslinės prigimties dalykų, kylantį iš siekio įveikti vienokį ar kitokį fiziologinį diskomfortą. Aristotelis atkreipia dėmesį į gyvūnams būdingą judrumą, vitalinį potencialą, kūno dinamiškumą, judesių plastiškumą ir valingą veržlumą, sukuriančius labai kryptingos ir nuoseklios, nors ir nepagrįstos jokiais intelektiniais argumentais, gyvūnų veiklos prielaidas: kitaip tariant, gyvūnai veikia taip, tarsi gerai žinotų, ko jie nori, nors tas „žinojimas“ ir nėra panašiu į žmogiškąjį būdu išprotautas ar kaip nors argumentuotas.

Aukštesniesiems gyvūnams esąs būdingas ir gebėjimas jausti tam tikras emocijas, kurios gali būti stiprios, bet nėra tokios subtilios, kaip žmonių jausmai. Kai kurie gyvūnai pajėgia aukotis dėl savosios bendruomenės, savo palikuonių, o prijaukinti gyvūnai (antai šunys) – ir dėl savo žmogiškųjų šeiminių. Kaip ir kiti Antikos autoriai, Stagirietis atkreipia dėmesį į sunkiai paaiškinamą delfinų palankumą žmonėms, dažnus atvejus, kai delfinai gelbsti jūroje skęstančius žmones.

Apibendrinami Aristotelio svarstymus apie gyvūnų prigimtį, galime pabrėžti, kad, skirtingai nei gerokai vėliau gyvenę ir mąstę neopitagorininkai bei neoplatonikai, Stagirietis nebuvo linkęs gyvūnų perdėm sužmoginti ir nelaike jų tokiais protingais, bet kartu ir neįsivaizdavo jų kaip visiškai iracionalių biologinių mašinų – taip gyvūnus buvo linkę traktuoti stoikai (Sorabji 2004: 39), o vėlesnis ir visiems labai gerai žinomas tokio gyvūnų įsivaizdavimo pavyzdys – dekartiškoji gyvūno, kaip gyvos mašinos, gyvo automato samprata, esmingai pakeitusi žmonių požiūrį į gyvūnus Naujaisiais laikais.

Vietoj išvadų

Šiame straipsnyje pateikta gyvūno ir gyvūniškumo sampratos formavimosi graikų mąstyme analizė leidžia daryti išvadą, kad gyvūno prigimties bei gyvūniškumo esmės problema, gyvūniškumo santykio su žmogiškumu klausimas, pagaliau visa

„gyvūniškoji“ filosofinė tematika Antikos mąstytojus įkvėpdavo ne mažiau nei šiuolaikinės kontinentinės filosofijos atstovus. Analizuodami tokią kone vaikišką, tariamai periferinę ir iš pirmo žvilgsnio su filosofija mažai ką bendra turinčią temą, kaip gyvūniškumas, mes geriau suvokiame ir visos Vakarų kultūros ištakas bei pamatines tolesnės jos raidos gaires. Rekonstruodami graikiškąją gyvūno sampratą ir atskleisdami istorinę jos raidą, mes, šiuolaikiniai mąstytojai, mums patiems rūpimų klausimų akiratyje naujai atrandame ir visą antikinę filosofiją, kaip vieningą konceptualią visumą, o kartu įžvelgiame ir visos vakarietiškosios mąstymo apie gyvūnus tradicijos tęstinumą.

Turėdami prieš akis tūkstantmetę Vakarų filosofijos istoriją galų gale padarome išvadą, kad gyvūno prigimtyje žmogus atranda tai, ko stokoja pats. Tai ne tik formuoja pagarbą gyvūnams, kaip būtybėms, tam tikru atžvilgiu pranašesnėms už patį žmogų, bet ir kalbančiam bei mąstančiam gyvūnui atveria naujas sąmonėjimo ir dvasinės evoliucijos perspektyvas.

Apie tai, tęsdama antikinę filosofavimo apie gyvūnus tradiciją, privalo toliau mąstyti šiuolaikinė kontinentinė filosofija.

Gauta 2016 11 24
Priimta 2016 12 05

Literatūra

- Aristotle. 1924. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Vol. II. Oxford: At the Clarendon Press.
- Aristotle. 1992. *De Partibus Animalium I* and *De Generatione Animalium I (with passages from Book II. 1–3)*. Translated with an introduction and notes by D. Balme. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2002. *On the Parts of Animals*. Translated with a commentary by J. G. Lennox. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2007. *De Anima*. Translated with an introduction and commentary by Ch. Shields. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Translated by J. Raffan. Oxford: Blackwell Publishing Ltd–Harvard University Press.
- Calame, C. 2007. “Greek Myth and Greek Religion”, in Woodard, R. D. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 259–285.
- Diels, H.; Kranz, W. 1954. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7-e Aufl. Berlin: Weidmann.
- Finkelberg, A. 1990. “Studies in Xenophanes”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 93: 104–167.
- Gallop, D. 1989. “The Riddles of Heraclitus”, in Boudouris, K. J. (ed.). *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, p. 123–135.
- Herodotas. 1988. *Istorija*. Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
- Hesiodas. 2002. *Teogonija*. Iš senosios graikų k. vertė, paaiškinimus parašė bei vardų rodyklę sudarė A. Kudulytė-Kairienė. Baigiamąjį straipsnį parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Hērakleitas. 1995. *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai.

- Hölscher, U. 1974. "Paradox, Simile, and Gnomical Utterance in Heraclitus", in Mourelatos, A. P. D. (ed.). *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday, p. 229–238.
- Homeras. 1979. *Odisėja*. Iš graikų kalbos vertė A. Dambrauskas. Vilnius: Vaga.
- Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). 2004. *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Inwood, B. 1992. *The Poem of Empedocles*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jenni, E.; Westermann, C. (eds.) 1994. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Translated by M. E. Biddle. 3 Vls., Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Vol. 1.
- Johnson, M. R. 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kardelis, N. 2002. „Poetinė Hesiodo teologija“, in Hesiodas. *Teogonija*. Vilnius: Aidai, p. 203–229.
- Kardelis, N. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.
- Kardelis, N. 2009. „Žydų mistikos terminų žodynelis“, in Scholem, G. *Žydų mistika ir jos pagrindinės srovės*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Gailius. Redagavo, pratarmę ir žydų mistikos terminų žodynelį parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai, p. 427–440.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. 1983. *The Presocratic Philosophers*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knuuttila, S. 2006. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Loenen, J. 1954. "Was Anaximander an Evolutionist?", *Mnemosyne*, 7: 215–232.
- Mackenzie, M. M. 1988. "Heraclitus and the Art of Paradox", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6: 1–37.
- Prier, R. A. 1973. "Symbol and Structure in Heraclitus", *Apeiron*, 7.2: 23–37.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, R. 2007. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Platonas. 1995. *Timajus. Kritijas*. Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1996. *Faidras*. Iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. Baigiamąjį žodį parašė V. Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2000. *Valstybė*. Iš graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai.
- Shields, Ch. 2007. *Aristotle*. London–New York: Routledge.
- Solmsen, F. 1975. "Eternal and Temporary Beings in Empedocles' Physical Poem", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57: 123–145.
- Sorabji, R. R. K. 2004. "Animals, attitudes to", in Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 39.
- Vallance, J. T. 2004. "Animals, knowledge about", in Hornblower, S.; Spawforth, A. (eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 39–42.
- Waterfield, R. 2000. *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wilford, F. A. 1968. "Embryological Analogies in Empedocles' Cosmology", *Phronesis*, 13: 108–118.
- Witt, C. 1989. *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wright, M. R. 1981. *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven: Yale University Press.
- Wright, M. R. 1985. *The Presocratics*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Žukauskaitė, A. 2016. *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*. Vilnius: Kitos knygos.

Naglis Kardelis

**THE FORMATION OF THE CONCEPT OF ANIMAL
IN THE ANCIENT GREEK THOUGHT**

Summary

The author of the article attempts to elucidate the unique features of the concept of animal in the ancient Greek thought and to trace the main stages of its formation, mainly focusing on the development of various philosophical meanings of this concept.

The analysis starts with the Greek understanding of animality and the animal as such (as a distinct ontological type) in the pre-philosophical stage of Greek culture, bringing to the fore the fundamental differences between the ancient Greek and contemporary notions of animality. After some introductory remarks that argue for the importance to contemporary continental philosophy of ancient Greek understanding of animality, the author turns attention to those ancient Greek and Latin words, denoting animal and animality, as well as their specific shades of meaning, that are instrumental in our appreciation of the pre-philosophical origins of the concept of animal. The main constituent features of animality are discussed, from the Greek perspective, in relation to human beings, gods, and animals “proper”. Besides the relevant linguistic evidence, the author presents some insightful examples, related to the theme of animality, from the Greek literature of archaic and Classical periods.

After that, the analysis focuses on the understanding of animality in the Presocratics, especially Heraclitus, mostly in terms of the relation between human beings and animals, which is modeled on the relation between the gods and the humans.

The subsequent two chapters, constituting the main part of the article, are devoted to the various philosophical meanings of animality in the Platonic and Aristotelian corpus. The Platonic understanding of any complex entity, be it the cosmos as a whole, or various manifestations of human culture (such as the works of visual arts, speeches or written texts), as an organism of one sort or another, is shown to be based on Plato’s understanding of animality. For example, in the *Timaeus*, the whole cosmos created by the demiurge is depicted, by way of a philosophical myth, as a divine animal of cosmic proportions. The organic features of speeches and philosophical texts, discussed at length in the *Phaedrus*, are also shown to be based on the Platonic conception of animality. The Platonic understanding of the

relation between animality and Being is discussed in the context of some of the most important Platonic dialogues of the middle and late periods.

The Aristotelian notion of animality is elucidated mostly in relation to Aristotle's understanding of the soul based on the tripartite classification (and, in some cases, structural division) of all souls. This classification, which includes, as its three constituent types, the vegetative soul, the animal soul, and the rational soul, is shown to be of paramount importance to Aristotelian metaphysics, biology, theology, and teleology. The author also discusses the importance to Aristotelian philosophy of the Stagirite's empirical research in the field of biology.

The closing brief remarks are focused on the importance of the ancient Greek understanding of animal and animality to our own search for humanity and the fulfillment of hidden human potential, as well as to contemporary philosophical thinking about animal and animality.

KEYWORDS: the animal, animality, the soul, ancient Greek philosophy, the Presocratics, Heraclitus, Plato, Aristotle.