

PLÚTARCHOVA OBHAJOBA VEGETARIÁNSKÉ ŽIVOTOSPRÁVY

Plútarchův spis *O pojídání masa* (Περὶ σαρκοφαγίας, známý pod latinským titulem *De esu carniūm*) je drobné, fragmentárně dochované dílko o dvou částech, které je pokládáno za autorovu ranou práci a které na první pohled nenabízí nějakou hlubší úvahu na téma vegetariánské stravy. Nejvýraznějším rysem tohoto pojednání je jeho emotivní ráz, který mnozí pokládají za doklad nezralosti autora, ovlivněného odmítáním masité stravy pythagorejskými či orfickými komunitami.¹ Plútarchův text bývá často srovnáván s mnohem širším a lépe vyargumentovaným záběrem této problematiky v Porfyriově spisu *O zřeknutí se zabíjení bytostí, které mají duši* (*De abstinentia*), který se věnuje mimo jiné také otázce oprávněnosti krvavých obětí.² K porozumění Plútarchovu záměru také příliš nepřispívá špatný stav dochovaného textu, který je na mnoha místech porušen a který náhle končí v okamžiku, kdy se Plútarchos podle všeho chystá přednést svůj klíčový argument. Co je tedy tak zajímavého na této zjevně neúplné a podle mnohých nepříliš zdařilé rozpravě o blahodárném vlivu rostlinné stravy, která navzdory svým nedostatkům dokázala i v nové době přitáhnout pozornost takových osobností evropské kultury, jako byl například básník Percy Bysshe Shelley?³

¹ Srv. S. T. Newmyer, *Plutarch's Three Treatises on Animals*, London – New York 2021, str. 128 n. Také Plútarchos se zřejmě v dospělém věku vegetariánství zřekl, jak naznačují vztahy mezi diskutujícími v *Quaest. conv.* 660d. K zařazení spisu mezi rané práce srv. F. Krauß, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus*, München 1912, str. 80 n.; F. E. Brenk, *In Mist Apparellled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977, str. 57, který srovnává *De esu carniūm* s jiným raným spisem *O pověřivosti* (*De superstitione*).

² Sám Porfyrios se přitom na několika místech na Plútarcha výslovně odvolává (srv. *De abst.* III,18; 24; IV,3). K vlivu Plútarchova spisu na jeho pojednání srv. F. Jourdan, *Porphyre, lecteur et citeur du traité de Plutarque Manger de la viande*, in: *Revue des Études Grecques*, 118, 2005, str. 426–435.

³ Srv. P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, London 1884, str. 12–14; viz níže, pozn. 6 k *De esu carn.* I,1,993b. Srv. jeho list Hoggovi z 26. listopadu 1813: „Přeložil jsem dva Plútarchovy eseje περί σαρκοφαγίας, které jsem přečetl v jednom kuse. Jsou prostě skvělé. Hodlám se k nim vyjádřit a probrat je ve své

V prvé řadě je třeba zdůraznit, že antičtí zastánci vegetariánské stravy čelili úplně jiné situaci než jejich moderní následovníci. Staří Řekové vnímali počátek lidské kultury prizmatem Hésiodova mýtu popisujícího Prométheovo rozdělení první oběti mezi bohy a lidi.⁴ Pojídání masa tak bylo ve starověkém Řecku úzce spojeno s náboženským kultem a řecký výraz *mageiros* označoval jak řezníka či kuchaře, tak profesi obětního kněze.⁵ Podle některých autorů pocházelo ve skutečnosti veškeré maso určené ke konzumaci z rituálně usmrčených zvířat a řezník porcující maso na prodej používal stejných nástrojů a technik, jako kněz prolévající krev obětního zvířete u oltáře. Příprava a požívání nakoupeného masa byly tak zřejmě do jisté míry vnímány jako pokračování rituálu, který býval završen společnou konzumací zabitě oběti.⁶ Jakékoli vybočení z této praxe mohlo být tedy snadno pokládáno za projev náboženské úchylny či vzpoury vůči zavedeným náboženským zvyklostem, která ohrožuje stabilitu obce.⁷ O tom, že se tomuto tlaku na dodržování dietetické konformity nevyhnula ani římská společnost, svědčí Senekovo zdůvodnění, proč se vzdal čistě vegetariánské stravy.⁸

předmluvě k systému orfické a pythagorejské životosprávy“ (E. Dowden, *The Life of Percy Bysshe Shelley*, I, London 1886, str. 396).

4 Srv. Hésiodos, *Theog.* 535–549.

5 Úzký vztah mezi oběma profesemi potvrzuje například způsob, jakým Platón ilustruje analytickou práci filosofického dialektika: jednou obrazem řezníka porcujícího dobytče (*Phaedr.* 265e), podruhé příkladem kněze, který u oltáře rozděljuje údy obětního zvířete (*Pol.* 287c).

6 Srv. M. Detienne, *Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice*, in: M. Detienne – J.-P. Vernant (vyd.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago 1986, str. 3; I. S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans*, London – New York 2006, str. 115, který ovšem upozorňuje na odlišnou situaci v Římě. Blízkost těchto profesí neunikla ani kritikům obětních praktik. Stačí připomenout Lúkianův obraz kněze zbroceného krví, který podoben mytickému Kyklópovi „seká maso, vyvrhuje vnitřnosti, vytrhává srdce a kropí oltář krví“ (*De sacr.* 9).

7 A to také (nebo právě) v období, kdy masitá strava nebyla součástí běžného jídelníčku, protože hospodářská zvířata musela být využívána mnohem efektivnějším způsobem. O to těžší bylo odmítnutí konzumace masa spojené s výjimečným náboženským aktem (srv. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965, str. 355 n.; M. Beer, *The Question Is Not, Can they Reason? nor, Can they Talk? but, Can They Suffer? The Ethics of Vegetarianism in the Writings of Plutarch*, in: D. Grumett – R. Muers (vyd.), *Eating and Believing*, London 2008, str. 97 n.).

8 Seneca, *Ep.* 108,22: „Tenkrát byly z Říma vyháněny cizí náboženské kultury a nejíst maso některých zvířat bylo považováno za jeden z důkazů pověry.“

K atypickému druhu životosprávy se tak obraceli většinou ti, kdo se z těchto společenských konvencí již nějakým způsobem vymykali a pro které představovalo odmítání masité stravy jen další potvrzení jejich duchovní výjimečnosti.⁹ V řeckém prostředí bylo podobné chování vlastní především náboženským sektám odvolávajícím se na orfickou tradici.¹⁰ Významný segment vegetariánské komunity představovali však také intelektuálové, kteří se k tomuto asketickému postoji obrátili pod vlivem některé z filosofických škol. K nejvýraznějšímu prolnutí obou motivů došlo u pythagorejců odmítajících konzumaci živočišné stravy stejně jako krvavých obětí, z nichž pocházela, s odkazem na své učení o převtělování duší. Velice expresivním jazykem se k pythagorejské nauce o *metempsychosis* přihlašoval Empedoklés, který v básni *Očišťování* varoval před nebezpečím, jemuž je vystaven ten, kdo nedokázal v nářku obětovaného zvířete rozeznat hlas svého zemřelého příbuzného, otce či dítěte, a během obětní hostiny pak „pojídá své vlastní maso“.¹¹

Nakolik se vegetariánskými zásadami řídil Platón, který v mnohém navázal na pythagorejskou nauku o převtělování duší, není jasné. Vegetariánskou dietu nicméně propagovali jeho následovníci ve vedení Akademie, jako byl Xenokratés či Polemón. Podle Klementa Alexandrijského podpořil Xenokratés svůj kritický pohled na požívání masa v samostatném pojednání *O živočišné stravě* a stejný názor, že „masitá strava je nevhodná, protože je určena pro duše nerozumných tvorů a připodobňuje k nim“, vyjadřuje také Polemón ve svých knihách *O životě*

⁹ Jak popisuje status předchůdců řeckých filosofů (*ιατρομάντις*) J.-P. Vernant, tito mudrci žili většinou na okraji společnosti a odlišovali se od ní svým asketismem a vegetariánským způsobem života, který jejich duši usnadňoval odpoutání od tělesné zátěže a otevíral pohled do jejich vlastních duchovních dějin (J.-P. Vernant, *Mythe*, str. 388 n.; srv. E. R. Dodds, *Řekové a iracionálně*, přel. O. Prokop, Praha 2000, str. 172 nn.).

¹⁰ Srv. Platón, *Leg.* 782c–d: „Neodvažovali se požívat ani masa volského a obětními dary bohům nebylo nic živého, nýbrž koláče a plodiny namočené v medu a jiné takovéto čisté obětní dary, kdežto masa se zdržovali, jako by nebylo dovoleno je jíst ani třísnit oltáře bohů krví. Tehdejší část našeho lidského rodu zachovávala jakýsi takový způsob života, kterému se říká orfický, přidržujíc se všeho neživého, a naopak všeho živého se zdržujíc“ (k citacím z Platóna využívám překladů F. Novotného). Srv. také Aristofanés, *Ran.* 1032 nebo Euripidovo ironické shrnutí orfické zbožnosti v *Hipp.* 952–954: bezmasá strava (*ἄψυχος βόρῳ*), podomní prodej, bakchické třeštění spojené s knižními znalostmi: „Ať raději všichni prchají před těmi, kdo svádějí vznešenými řečmi, a přitom páchají hanebností“ (tam., 956 n.).

¹¹ Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz). Podle Porfyria ovládalo učení o převtělování duše také nauku perských Mágů a náboženství Mithry (*De abst.* IV,16).

podle přirozenosti.¹² O vlivu pythagorejských argumentů svědčí také postoj Aristotelova žáka Theofrasta, který se ve vztahu vůči zvířatům výrazně odklonil od názorů svého učitele a krvavé oběti bohům pokládal za úchytku vůči zvyklostem panujícím na počátku lidských dějin.¹³

Náboženský podtext, který v sobě pythagorejská představa o převtělování duší nese, představoval tedy bezpochyby pro filosofickou obhajobu vegetariánského jídelníčku významnou oporu.¹⁴ O skutečném rozsahu původní pythagorejské diety panovaly ovšem velice rozdílné představy. Porfyrios ve svém *Životě Pythagory* sice na jedné straně zdůrazňuje nekompromisní odstup, který Pythagoru vedl nejen k odmítání masité stravy, ale i k opatrnosti ve styku s kuchaři či lovci, na druhé straně se ale zmiňuje také o tom, že ve výjimečných případech sám obětoval kohouty nebo mladá podsvinčata.¹⁵ Podle jiných autorů obětoval dokonce z vděčnosti za objev své slavné matematické věty celou hekatombu býků.¹⁶

Ve hře tedy byly ještě další motivy filosofického obratu k rostlinné stravě. Velký vliv na postoje filosofických vegetariánů měly jejich obavy o tělesné a duševní zdraví. Masitá strava byla mezi odborníky na zdravou výživu obecně pokládána za příčinu celé řady potíží, které se ani zdaleka netýkaly jen naší tělesné kondice: „Ve skutečnosti zakazoval Pythagoras požívání masa zvířat proto, aby cvičil lidi a zvykal je prostému životu,“ vysvětluje Diogenés Laertios právě pohnutky jeho filosofické abstinence, „neboť takto se prý získává tělesné zdraví a duševní bystrost“.¹⁷ A stejný druh vegetariánské diety předepisoval Pythagoras řeckým bohům: „Z tohoto důvodu vzdával prý na Délu úctu jen před oltářem Apollóna,

¹² Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,9; Porfyrios, *De abst.* IV,22; R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892; str. 152–154; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, str. 198.

¹³ Srv. Porfyrios, *De abst.* II,5; 27–29, s odkazem na Empedoklea, zl. B128 (Diels – Kranz); R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, New York 1993, str. 175–178.

¹⁴ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,33, který poukazuje na pythagorejskou zdrženlivost vůči věcem „zakazovaným kněžimi, kteří v chrámech provádějí mystické obřady“. Sám Pythagoras se údajně pokoušel vydat některé ze svých spisů pod Orfeovým jménem (srv. tamt., VIII,8; Klement Alexandrijský, *Strom.* I,131,4; D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's Moralia*, in: *ANRW* II,36,1, str. 371–373).

¹⁵ Srv. Porfyrios, *Vita Pyth.* 7; 36.

¹⁶ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12. K rozporným doxografickým údajům srv. W. Burkert, *Lore and Science*, str. 180–183.

¹⁷ Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,13 (k citacím z Diogena využívám překladů A. Koláře).

dárce života, který stojí za oltářem z rohů, protože se na něj kladly bez užití ohně jen pšenice, ječmen, obětní pečivo, nikoli však obětní zvíře.¹⁸ Nelze se tedy vyhnout otázce, zda přinejmenším v pozadí hellénistické recepce pythagorejské nauky o *metempsychosis* nestojí spíše lékařské a hygienické důvody než filosofická doktrína.¹⁹

Zdravotní hledisko ovládalo v každém případě ty antické vegetariány, kteří své přesvědčení opírali o úplně jinou filosofickou tradici. Epikúra k jeho střídmosti jistě nevedly jeho ohledy na práva zvířat.²⁰ Podobný postoj zaujímal novopythagorejský filosof Apollónios z Tyany²¹ nebo stoicí vegetariáni, kteří zdůrazňovali podřízenost nerozumných zvířat potřebám člověka.²² Podle významného stoického dietetika Musonia vede požívání masité stravy k utlumení duchovní aktivity: „Výpary, které z ní vycházejí, zakalují a zatemňují duši a ti, kdo jí nadužívají, jsou proto pokládáni za mentálně zaostalé.“ Cestu k poznání nám tedy podstatně usnadňuje, omezíme-li svůj jídelníček na rostlinnou stravu, ovoce, mléko, sýr či med, sloužící nejen jako zdravý základ jasné mysli, ale také jako symbolický obraz skutečné duchovní hostiny, k níž takřka instinktivně

¹⁸ Tamt.; srv. Porfyrios, *De abst.* II,28; Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,5; Macrobius, *Saturn.* III,6.

¹⁹ Srv. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977, str. 290. O tom, že se nejednalo o přísné náboženské tabu, svědčí také údajně Pythagorovo doporučení masité stravy atletům v tréninku, kteří do té doby zachovávali přísnou vegetariánskou dietu (srv. Porfyrios, *Vita Pyth.* 15; *De abst.* I,26,2; Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12). Větší porce masa slouží také jako odměna statečným obráncům Platónovy ideální obce v *Resp.* 468d–e.

²⁰ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, X,130 n.; 150; epikurejec Hermachos u Porfyria, *De abst.* I,7–12; 51: „Konzumace masa (σαρκοφαγία) neuspokojuje žádnou naši přirozenou potřebu a nenabízí nic, co by nakonec nevedlo k pocitu nechuti.“ Tamt., I,52: „Masitá strava (τὰ κρέα) nijak nepřispívá k našemu zdraví, ale spíše jej podrývá.“ K epikurejské dietě srv. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 272–296.

²¹ Srv. Filostratos, *Vita Apoll.* I,8: „Odmítal živočišnou stravu jako nečistou, protože kalí ducha, a živil se jen zákusky a zeleninou.“ V soudní řeči před císařem hovoří o jedlicích masa mnohem smířlivěji než Plútarchos, i on se nicméně přihlašuje k „čistotě“ pythagorejské diety (tamt., VIII,7,4). Ze stejného důvodu si zřejmě Apollónios udržoval také odstup od krvavých obětí (tamt., I,31–32; srv. C. H. Kahn, *Pythagoras*, str. 149).

²² Srv. Cicero, *De nat. deor.* II,14,37: „Zemské plodiny jsou tu pro živočichy, živočichové pro lidi, tak jako kůň k tahu, vůl k orání, pes k lovu a hlídání.“ Podobně Chrysispos u Porfyria, *De abst.* III,20,1. Takřka vegetariánskou střídmost přisuzuje Diogenés Laertios už zakladateli stoické filosofie, Zénónovi (srv. *Vitae*, VII,27). Zdravotní důvody přivedly podle Seneky k rostlinné stravě také stoika Sextia (srv. *Ep.* 108,18).

směřuje každý filosofický vegetarián: „Člověk totiž stojí ze všech bytostí pobývajících na tomto světě nejbližší bohům (συγγενέστατον τοῖς θεοῖς) a jeho strava musí být proto co nejpodobnější božskému živobytí.“²³

Také v tomto případě byla tedy idea rostlinné stravy důležitým komponentem filosofické „zbožnosti“. Platónův žák a scholarcha platónské Akademie Xenokratés se podle Porfyria dokonce pokusil zásady své vegetariánské životosprávy opřít o tradici spojenou s kulturním hrdinou Triptolemem, kterého podle řeckých mýtů ustanovila sama Démétér správcem Eleusínských mystérií a svědila mu tajemství rostlinné produkce, která se jeho přičiněním rozšířila z Athén do celého obydleného světa.²⁴ Jak s odvoláním na Hermippa ze Smyrny píše Porfyrios, Triptolemos by pokládán za nejstaršího athénskému zákonodárce a Xenokratés z jeho zákonů vyzdvihoval tři hlavní zásady, které jsou dodnes dodržovány v Eleusíně: uctívat rodiče, přinášet bohům oběti prvních plodů a neškodit zvířatům (ζῷα μὴ σίνεσθαι). Zvláště třetí zásadu týkající se „zdrženlivosti vůči zvířatům“ (ἀπέχεσθαι τῶν ζῴων) je třeba podle Xenokrata upřesnit v tom smyslu, zda je nesena odporem k zabíjení těch, kdo jsou s námi příbuzní, nebo zda jde o varování, abychom nezabíjeli kvůli potravě zvířata, která jsou člověku nejvíce užitečná. „Ve snaze zůstat lidský život se Triptolemos pokoušel chránit ty nejkrotší živočichy žijící s člověkem. Ledaže by v souvislosti s příkazem uctívat bohy přinášením plodů usoudil, že tento druh úcty bude trvanlivější, pokud nebudou oběti bohům zahrnovat živé bytosti.“²⁵

Není pochyb o tom, že Plútarchos z této tradice bohatě čerpal, a jeho spisek *O pojidání masa*, který je vlastně prvním dochovaným textem zaměřeným na propagaci rostlinné stravy, obsahuje celou řadu argumentů, které byly převzaty z děl filosofických vegetariánů působících dávno před ním. Opakovaně zdůrazňuje, že pojidání masa je z pohledu lidské životosprávy nepřirozenou úchylkou, kterou je třeba vyrovnávat složitou tepelnou úpravou a množstvím koření zakrývat její pachůl. K tomu je třeba přičíst zdravotní rizika masité stravy, která navzdory všem kuchařským postupům změkčování a marinování připomínajícím egyptské balzamování mrtvoly nadmíru zatěžuje náš žaludek, a pokud se jedná

²³ Musonius, zl. 18a. Nebo jak říká Filostratův Apollónios o Pythagorovi, díky čistotě stravy i oděvu „začal vnímat svou duši“ (*Vita Apoll.* VIII,7,4).

²⁴ Srv. *Hymn. Dem.* 473–479; Pausanias, *Descript. Graec.* I,37,2; R. Dostálová – R. Hošek, *Antická mystéria*, Praha 1997, str. 56 n.

²⁵ Porfyrios, *De abst.* IV,22; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 199 n.; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 97–99. Srv. také *De esu carn.* 1,2,994a, k Plútarchově výzvě k uctívání Démétér jako „dárkyně zákona“ (θεσμοφóρος).

o příliš tučná sousta, oslabuje také naše duševní schopnosti. Jedlíci masa vidí svět kolem sebe jakoby v mlze, která může v případě, že se tato strava stane oblíbenou součástí národní kuchyně, uvrhnout do duchovní temnoty obyvatelstvo celé země.²⁶

Nezanedbatelný dopad má obliba masité stravy také na lidskou morálku. Podobný druh životosprávy by snad bylo možné ospravedlnit v čase vrcholné nouze a nedostatku jiné potravy. Nyní nás však k požívání masa nepohání hlad, ale pouhá chuť a žádostivost, která vede k přesytenosti a rozmařilosti a která postupně zachvacuje také ostatní smysly, když proměňuje k horšímu naši schopnost vnímat skutečnou krásu a namísto toho nás přitahuje ke zbytečnému přepychu, nestoudným obrazům a divadelním produkcím či krvavým hrám v cirku, které v duši diváka probouzejí necitlivost a krutost k jeho bližním.²⁷

Vedle zdravotních a morálních důvodů nemůže samozřejmě Plútarchos pominout ani pythagorejskou představu nesmrtelné duše, která se opakovaně rodí do těl různých živočichů a vystavuje tak jedlíky masa hrozbě kanibalismu. Pythagorejská filosofie se přitom nezabývá pouze důvody, proč by se měl člověk masité stravy vzdát, ale také tím, co nás vůbec k této problematické formě životosprávy přivedlo. A nejen nás, ale také ty, jimž přinášíme na oltář krvavé oběti: „Odkud jste přišli, bohové, a proč jste se stali takovými? A odkud pocházíte vy, lidé, a co vás přivedlo k takovým špatnostem?“ ptá se pythagorejský básník Hippodamas ze Salamíny.²⁸ Plútarchos cituje v této souvislosti Empedoklea, který Pythagorovu nauku o převtělování duše zbasnil do podoby mýtu o tragickém osudu daimonů, kteří se dopustili nějakého hrůzného činu, a byli proto za trest odsouzeni k pobytu v těle. Pozornost si však zaslouží také starší, orfická varianta tohoto mýtu o daimonském pádu, jenž se vztahuje ve skutečnosti k trestu postihujícímu Titány, kteří roztrhali Dionýsa a okusili jeho krve. I tento příběh odkazuje „tajemným způsobem“ k otázce „nového zrození“ (παλιγγενεσία), soudí Plútarchos, neboť poté, co je Zeus spálil svým bleskem, se z jejich popela zrodilo lidské pokolení, nesoucí v sobě geny jejich nerozumnosti a krutosti.²⁹

Jaký závěr z této démonologické exkurze činí Plútarchos, o tom se můžeme jen dohadovat, neboť zbytek textu první části jeho spisu se ne-

²⁶ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* I,5–6,994f–996a.

²⁷ Tamt., I,2,993d nn.; II,2,996a–d.

²⁸ Iamblichos, *Vita Pyth.* 82; E. R. Dodds, *Řekové*, str. 173.

²⁹ Plútarchos, *De esu carn.* I,7,996c.

dochoval.³⁰ Přesto lze v jeho opatrném podání nauky, která mnoha praktikujícím vegetariánům mohla připadat příliš „mysteriózní“, zaznamenat tón, který se vymyká nejen filosofickým spekulacím o pádu Titánů či Empedokleových daimonů, ale také tradičním diskusím řeckých dietetiků propagujících prospěšnost rostlinné stravy.

Plútarchův netypický přístup k problému hanebného zacházení se zvířaty a požívání jejich masa naznačuje už způsob, jakým hned v úvodu svého spisu namísto úvahy o důvodech pythagorejské diety formuluje otázku, v jakém emocionálním rozpoložení (πάθος) se nacházel člověk, který jako první okusil chuť krvavé oběti, v jakém stavu byla jeho duše a mysl, že jeho zrak mohl vůbec vydržet pohled na toto krvavé dílo a jeho čich dokázal snést jeho pach. Expresivní formulace, které provázejí Plútarchovy pokusy odpovědět na tuto otázku, mohou na první pohled působit jako známka autorovy mladické nevyzrálosti, ve skutečnosti však posouvají význam vegetariánských argumentů převzatých z pythagorejské či platónské tradice na úplně jinou, v řeckém prostředí ne zcela obvyklou argumentační rovinu.³¹

Jako výstižný příklad může sloužit jeho reakce na Xenokratovu poznámku o vyspělém právním vědomí Athéňanů, kteří potrestali člověka stahujícího kůži z ještě dýchajícího berana. Jako by se to nějak vymykalo z bezbřehé škály bolesti a utrpení, jemuž Athéňané netečně přihlížejí při mnoha jiných příležitostech, upozorňuje Plútarchos. Při hodnocení úrovně naší morálky bychom se podle něj neměli nechat vést pouze obecně sdílenými pocity nechuti vůči věcem, které se přičií našim zvyklostem (τῶν παρὰ συνήθειαν), ale měli bychom si v prvé řadě uchovat vnímavost vůči tomu, co odporuje naší přirozenosti (τῶν παρὰ φύσιν).³²

Podobný druh citlivosti vůči „slzám“ trpících zvířat mezi antickými autory prakticky nenacházíme. Anekdoty o Xenokratovi zachraňujícím vrabce před útočícím jestřábem, nebo o lítostivém Pythagorovi, který

³⁰ O jeho postoji k této tradici nám mohou jen těžko něco říci Plútarchovy příležitostné výroky, jako je například zmínka uvádějící diskusi, zda bylo dříve vejce, nebo slepice (*Quaest. conv.* 635e). Na základě snu se prý „po dlouhou dobu“ zdržoval požívání vajec, což u jeho spolustolovníků vyvolávalo podezření, zda nepropadl víře orfíků, pokládajících vejce za počátek stvoření, nebo pythagorejců přesvědčených o tom, že jíst vejce je totéž, jako požívat bytosti, které je snáší (srv. F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 76 n.).

³¹ Jak si povšiml D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism*, str. 380, pokud zde Plútarchos odkazuje k pythagorejským mýtům o převtělování, nečiní to rozhodně s takovým entuziasmem, s jakým popisuje utrpení zabíjených zvířat.

³² Srv. Plútarchos, *De esu carn.* 1,7,996b.

podle Xenofana zastavil týrání psíka prohlášením, že v jeho nářku rozeznal hlas duše svého zemřelého přítele, nejsou ničím než doxografickými hříčkami, které mají zjevně úplně jinou funkci než Plútarchovy emocemi nabitě výklady.³³ Plútarchovi jistě konvenoval spíše postoj Bióna z Borysthenu, jenž zjevně podobným způsobem nahlížel na netečnost, kterou vůči svým trpčícím obětem projevují ti, kdo loví zvířata ze sportu: „Je to stejné, jako když hrající si chlapci házejí z legrace kameny po žábách. Žáby si však nehrají, ale skutečně umírají,“ cituje Plútarchos jeho výrok ve svém pojednání *O rozumnosti zvířat*.³⁴ Pokládat tyto věci za pouhý sport je stejně pokrytecké, jako když se pomocí kuchařského umění snažíme zakrýt, že se původně jednalo o živou bytost.

Emocionální náboj Plútarchova výkladu tedy není jen zoufalým apelem na lidskou slušnost, ale skrývá v sobě také jistou zobecňující perspektivu. To je zřejmé například z jeho podání pythagorejské symboliky varující jedlíky obětního masa před hrozbou kanibalismu, kterého se mohou dopustit dokonce i blízcí příbuzní člověka, jehož duše vstoupila do obětovaného zvířete. Pokud uvažujeme o této duši, říká Plútarchos, měli bychom se i v tomto případě oprostít od toho, co nám našeptávají naše hluboce zažitě vztahy k matce, otci, přátelům či dětem, jak o tom hovoří Empedoklés, a měli bychom mít před očima spíše obraz živé duše, která vnímá, vidí a slyší, něco si představuje a vládne jistou mírou pochopení, co se děje, a která má tedy stejně jako my „přirozenou“ schopnost přimknout se k tomu, co je jí vlastní (οικειῶν) a prchat před cizím (ἀλλότριον).³⁵

Tento důraz na uspořádání našeho života podle přirozenosti přivádí ovšem Plútarcha k nutnosti vyrovnat se s názory přírodních filosofů, kteří sice tuto zásadu přijímají jako jeden z klíčových aspektů své nauky, přitom však z věcí, které jsou nám přirozeně vlastní, vylučují zvířata a odmítají jim přiznat právo na stejné zacházení, jaké si nárokují lidé mezi sebou.

Žít v souladu s přírodou (τῆ φύσει ζῆν) si do programu své etiky zapísali stoikové, podle nichž lze ctnostného života dosáhnout pouze tehdy,

³³ Srv. Xenofanés, zl. B7 (Diels – Kranz); Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,36; ke Xenokratovi tamt., IV,10; podobně vyznívá Porfyriova anekdota o Pythagorově mazlení s orlem ve *Vita Pyth.* 25. Plútarchově prosté litosti nad utrpením zvířat stojí mnohem blíže Ovidiovy verše v *Met.* XV,461–478. „Kdo může kůzlátko zabít, jež dětským kvílením mečí?“ (tamt., XV,466, čes. překl. I. Bureš).

³⁴ Plútarchos, *De sollert. anim.* 965a–b; srv. R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 208–209; I. S. Gilhus, *Animals*, str. 50.

³⁵ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* II,3,997e.

přizpůsobíme-li naše tužby, rozhodnutí a veškeré jednání přirozeným procesům universa, jehož jsme součástí: „Proto se stává cílem žít v souladu s přírodou, to znamená v souladu s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, tedy správný výrok či pravdivý rozum (ὀρθὸς λόγος), který všim proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.“³⁶ Základním vodítkem, které nám v podobném prostředí umožňuje dosáhnout našich cílů, je pak podle stoiků sebezáchovný instinkt, který náleží od přirozenosti každému živočichu a který nás odvrací od toho, co nám škodí, a vede nás k věcem, které nám prospívají a jsou nám vlastní (τὰ οἰκεῖα). Člověku je navíc dán jako nástroj k řízení tohoto instinktu (τεχνίτης τῆς ὀρμῆς) rozum, takže život podle přirozenosti, který nás podle stoiků vede ke ctnosti, je životem podle rozumu (τὸ κατὰ λόγον ζῆν).³⁷

Právě tento rozum, který proniká veškerým světem a ovládá lidské jednání, je však také tím, co nám podle stoiků nedovoluje vnímat ostatní živočichy jako autonomní bytosti, na které musíme brát ohledy odpovídající morálce lidského světa.³⁸ Kosmický rozum se totiž na různých úrovních projevuje různým způsobem, jak to popisuje stoická škála bytí: v soudržnosti nerostů, v organismu rostlin, v duši živočichů, a nakonec v mysli rozumných bytostí.³⁹ Tato *scala naturae* může na jedné straně demonstrovat jednotu kosmického *pneumatu*, které se na jednotlivých úrovních projevuje různou mírou fyzikálního napětí, na druhé straně může právě tak dobře zvýraznit rozdíl mezi rozumem stojícím na vrcholu škály a ostatními složkami.⁴⁰ Na námítky oponentů, že také zvířata jsou v jisté míře schopna racionálně uvažovat, odpovídali stoikové, že

³⁶ Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,88.

³⁷ Tamt., VII,85 n.

³⁸ Dokonce i Plútarchos přejímá v řadě případů stoickou představu, že „bohové stvořili člověka kvůli sobě, zvířata však stvořili kvůli nám“ (viz Chrysispos u Porfyria, *De abst.* III,20,1). V pojednání *O štěstí (De fortuna)*, 98e říká, že výjimečná rychlost koně či statečný duch psů je tu kvůli člověku: „A ryba má nejchutnější maso a vepř je tučný (πολύσαρκος), jedná se však o potravu a pochoutku pro člověka.“ Takto už Platón, *Tim.* 77c; srv. také Epiktétos, *Diss.* I,6,18: „Každého z nerozumných živočichů bůh k něčemu určuje, jednoho, aby byl jiným potravou, druhého, aby sloužil při obdělávání půdy, jiného, aby poskytoval sýr.“

³⁹ Srv. Plútarchos, *De virt. moral.* 451b; Filón Alexandrijský, *Quod Deus sit immut.* 35.

⁴⁰ Srv. V. Mikeš, *Scala naturae u starých stoiků*, in: L. Chvátal – V. Hušek (vyd.), „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, Olomouc 2008, str. 46.

ani zvířata, u nichž můžeme nějaký druh elementární racionality zaznamenat, neusilují o ctnost, kvůli které jsou rozumem opatřeni lidé.⁴¹

Z pohledu kritiků stoické koncepce však právě tento aspekt oslabuje v konečném důsledku i naši sounáležitost s těmi, kdo jsou součástí našich sebezáchovných instinktů. Položíme-li si otázku, zda nás tento rozumem řízený pud skutečně zušlechťuje a činí lepšími (βέλτιον), narážíme na stejný typ bezohlednosti vůči bližním, který Plútarchos kritizoval u jedlíků masa, jejichž necitelnost vůči zvířatům nakonec vede ke krutosti k lidem. A nejen to. Zatímco se pythagorejci kvůli svým ne tak docela věrohodným mýtům o převtělování duše zdržují masité stravy z obavy před hrozbou kanibalismu, stoikové nás bezostyšně vybízejí, abychom poté, co zemřou, jedli s plným vědomím dokonce i svoje děti, rodiče či přátele.⁴²

Podobné tvrzení působí na první pohled stejně přepjatě jako Plútarchovo srovnání řeckých kuchařů s egyptskými vycpavači mrtvol. Plútarchos přitom podle všeho nemá na mysli pouze stoické popírače pythagorejské *metempsychosis*. Podle Sexta obhajoval Chrysispos kanibalismus ve své *Ústavě* jako něco přirozeného, zvláště je-li maso odřezáno z ještě žijícího člověka a po jeho strávení se z něj na rozdíl od masa, které je pohřbeno či pohozeno, utváří hned další tělesná část. A ve stejném duchu vyzývá k využití tělesných pozůstatků mrtvých rodičů: „Pokud je maso použitelné, může nám posloužit jako potrava a stejně tak lze upotřebit maso jednotlivých údů, odříznutých od těla, například maso dolních končetin a podobně.“⁴³

Doporučení stoiků ohledně zacházení s pozůstatky mrtvých členů rodiny byla inspirována zvyklostmi kmenů žijících na periferii řecké *oikúmené*, o kterých se rozepisuje už Hérodotos. Podle něj představuje „příbuzenský“ kanibalismus důležitou součást pohřebních obřadů u Skythů a jiných národů podobného ražení. Některé z indických kočovných kmenů, které se živí syrovým masem (κρεῶν ἔδεσται ὤμων), dokonce ani nečekají na to, až jejich nejbližší příbuzní zemřou, ale zabíjejí je v okamžiku, kdy dosáhnou sedmdesáti let, nebo tehdy, kdy jsou oslabeni

⁴¹ Srv. Plútarchos, *De sollert. anim.* 962a. To podle Plútarcha platí nanejvýš o bytostech mořských hloubek, z nichž nepochází nic přátelského či ušlechtilého (tamt., 970b).

⁴² Srv. týž, *De esu carn.* II,3,997e.

⁴³ Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hypot.* III,248; srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,121; 188; *SVF* III,746–752.

nemocí. „I když svou nemoc zapírá, bez slitování ho zabijí a snědí.“⁴⁴ Jak podotýká Cicero, stoik Chrysippos shromáždil o těchto pohřebních zvyklostech mnoho dalších svědectví, která jsou často tak odpudivá, že se jazyk vzpírá o tom mluvit.⁴⁵ Plútarchovi tak nedělá žádný problém využít tohoto zájmu o kultury za hranicemi řeckého světa k odsudku stoické etiky jako celku. Oproti Pythagorově či Empedokleově nauce o převtělování duší, která odpovídá civilizační úrovni dávných Hellénů, by stoická nauka mohla s úspěchem sloužit jako filosofie barbarských kmenů, jako jsou Skythové, Sogdianové či ještě dále na severu žijící Melanchlainové, soudí Plútarchos.⁴⁶

Stoická teorie nám tedy navzdory svým výzvám k životu podle přirozenosti neposkytuje o nic lepší oporu k propagaci bezmasé diety než fantastické představy pythagorejských či platónských theologů. Ba co více. Na rozdíl od „skythských“ argumentů přírodních filosofů pracuje totiž ve prospěch pythagorejských mýtů dokonce i naše nejistota, nakolik jsou jejich obrazy posmrtného údělu lidské duše pravdivé. Plútarchos si tu přizpůsobuje argument, který známe z Platónovy obhajoby nesmrtnosti lidské duše. I kdyby důkazy svědčící o jejím osudu a o trestech a odměnách na onom světě nebyly stoprocentně pravdivé, rozhodně neprohloupí ten, kdo se s plným vědomím této nejistoty oddá kvůli spáse své duše ctnostnému životu. Vždyť je to „krásné nebezpečí“, říká Platón, když dokážeme už zde na zemi ozdobit svou duši uměřeností, spravedlností, statečností, svobodou a pravdou.⁴⁷ A stejný druh blahodárné nejistoty (τὸ ἀμφίβολον) nachází Plútarchos v Pythagorově varování před stravou pocházející z krvavých obětí. Je snad nebezpečí (ὁ κίνδυνος), které mi hrozí, odmítnu-li jíst obětní maso, větší než hrozba, že se kvůli své nevíře dopouštím účasti na této oběti vraždy svého bližního?⁴⁸

⁴⁴ Hérodotos, *Hist.* III,99; srv. tamt., I,216; III,38; IV,26.

⁴⁵ Cicero, *Tusc. disp.* I,45,108.

⁴⁶ Srv. *De esu carn.* II,3,998a. Podle Theofila z Antiochieie prý dokonce stoikové zohlednili ve svých politických teoriích váhu náboženských konvencí, které nedovolovaly, aby se členové těchto primitivních společenství svým kanibalským rituům vyhýbali: „Ten, kdo nechce jíst, nebo by odhodil nějakou část toho odpudivého jídla (τι τῆς μυσερᾶς τροφῆς), má být také sněden“ (*Ad Autol.* III,5 = *SVF* I,254; III,750).

⁴⁷ Srv. Platón, *Phd.* 114d–e.

⁴⁸ Srv. Plútarchos, *De esu carn.* II,5,998d. Jak si povšiml U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 291 n., nauka o převtělování duší slouží Plútarchovi spíše k odstranění jedlíků masa než jako opora jeho vlastního postoje, který je motivován láskou ke

S tímto „nebezpečím“, které nás bez debaty činí lepšími (βέλτιον), se dá jen těžko srovnávat riziko stoických konzumentů masité stravy, jejichž výzvy k životu podle přírody v nás naopak podněcují ty nejnižší živočišné pudy a vhnějí rozumnou duši do náruče divokých choutek a vášní. Jedlíkům masa tu přece nehrozí pouze to, že si zkazí svůj vlastní žaludek. Mnohem nebezpečnější je zhoubný politický étos jejich „heroické“ propagace přirozené životosprávy: „Kvůli vám se toho odvažují a podstupují takové riziko,“ prohlašuje jejich velký vzor, Diogenés ze Sinópy, když se v davu svých příznivců zakousl do syrové chobotnice. „Jaké to krásné nebezpečí!“, komentuje Plútarchos tuto ukázkou studené kuchyně, která nás má přiblížit životu divokých zvířat.⁴⁹

Navzdory důkladně propracovanému konceptu života podle přirozenosti, který stoikové podepřeli velice konzistentní analýzou přírodních procesů ovládaných principem napětí (τόνος) mezi jednotlivými živly, neumožňuje tedy jejich naturalistická etika dosáhnout ani takové úrovně spravedlivého zacházení se zvířaty, k němuž vyzývá více než pochybná víra v pravdivost mýtů o podsvětních trestech. Je tedy vůbec možné vystavět etiku odpovědného vztahu k ostatním živým bytostem na nějakých spolehlivějších základech, než je stoický rozvrh přirozené škály bytí nebo pythagorejská nauka o převtělování lidských duší do zvířecích těl?

Způsob Plútarchova podání celé kauzy, jeho rezervovaný postoj k pythagorejskému obrazu duše procházející těly různých živočichů, stejně jako pohrdavé odmítání stoické etiky přirozených instinktů, nijak nenaznačují, že by se o něco takového pokoušel. Na rozdíl od Porfyriova spisu *De abstinentia*, který zcela záměrně oslovuje filosofickou elitu své doby,⁵⁰ si Plútarchos na první pohled klade mnohem skrovnější cíle. V samotném závěru svého spisu, respektive na konci dochované části textu, říká, že otázku spravedlivého postoje vůči zvířatům nelze vyřešit na bázi nějakých sofistických sporů (μήτε τεχνικῶς μήτε σοφιστικῶς), ale

zvířatům. Srv. také Plútarchovu anekdotu o Pythagorovi, který vykupoval od rybářů jejich úlovky, aby je mohl házet zpět do moře (*De cap. inimic. util.* 91c).

⁴⁹ Plútarchos, *De esu carn.* I,6,995c–d. Zénón byl žákem kynika Kratéta a někteří kritikové stoické filosofie při hodnocení jeho politických spisů říkali, že byly napsány „na psím ocase“ (Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,3 n.). Podle Chrysippa se stoický mudrc pozná podle toho, že se hlásí ke kynikům (srv. tamt., VII,121).

⁵⁰ Srv. C. Osborne, *Dumb Beasts and Dead Philosophers*, Oxford 2007, str. 235 n. Enthusiastický styl Plútarchova projevu vede některé autory ke srovnání jeho přístupu s idealistickými představami současné mládeže, hnutím hippies, vegetariánských komun či skupin protestujících proti odlišťnému zacházení se zvířaty (srv. F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 70).

obrácením naší pozornosti k našim vlastním pocitům (πάθη) a k tomu, jak o tom hovoří a uvažují lidé mezi sebou.⁵¹ Z toho snad můžeme usoudit, že celkový emotivní ráz jeho obhajoby zvířat není jen projevem nekompromisní mladické radikality, ale naprosto záměrným pokusem nalézt potřebné argumenty pro změnu lidského postoje v samotném nitru lidské duše. Nikoli duše zajišťující prosperitu „krásně uspořádaného“ kosmu řeckých filosofů, ale duše, která sama vnímá a trpí a jejíž vlastní představy jsou formovány v mnohem původnějším vztahu k druhým.

Plútarchův spis jsem překládal z řeckého textu vydaného v Loeb Classical Library H. Chernissem a W. C. Helmboldem (*Plutarch, Moralia*, XII, Cambridge – London 1995, str. 540–579). Využil jsem také poznámek S. T. Newmyera, *Plutarch's Three Treatises on Animals*, London – New York 2021, str. 128–167.

Miroslav Šedina

⁵¹ Srv. *De esu carn.* II,7,999b.