

O POJÍDÁNÍ MASA<sup>1</sup>

Plútarchos

## 1.

1. [993a] Ptáš se mě, z jakých důvodů se Pythagoras zdržoval masité stravy?<sup>2</sup> Co se mne týče, zajímalo by mne spíše [b], v jakém stavu a v jakém rozpoložení duše a mysli se nacházel člověk, který se jako první dotkl svými ústy krvavé oběti a přiblížil své rty k masu mrtvého živočicha.<sup>3</sup> Člověk, který svou tabuli obložil pozůstatky mrtvých těl a měl tu odvahu označit za jídlo a pochoutku údy, které ještě před okamžikem křičely a nařikaly, pohybovaly se a rozhlížely kolem sebe. Jak mohl jeho zrak vydržet pohled na krvavé dílo, na stahování kůže a porcování údů?<sup>4</sup> Jak mohl jeho čich vůbec snést ten pach?<sup>5</sup> Jak mohlo dojít k tomu, že poté,

<sup>1</sup> Přeloženo podle vydání: Plútarchos, *De esu carniū*, in: týž, *Moralia*, XII, vyd. H. Cherniss – W. C. Helmbold, Cambridge – London 1995, str. 540–579. Údaje v hranatých závorkách odkazují k paginaci uvedeného vydání. Všechny poznámky pod čarou jsou překladatelovy.

<sup>2</sup> K náboženským, filosofickým, zdravotním a morálním důvodům pythagorejské zdrženlivosti srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,12 n.; srv. také M. Šedina, *Plútarchova obhajoba vegetariánské životosprávy*, str. 76–79 v tomto čísle časopisu; níže, 1,7,996b; 2,3,997e k Pythagorovi a Empedokleovi. Otázka snad navazuje na předchozí rozhovor o pythagorejské dietě (srv. níže, str. 101), jehož text se nedochoval.

<sup>3</sup> Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 959e; Empedoklés, zl. B115; B139 (Diels – Kranz); níže, 2,4,998a. Výraz ἐγὼ δὲ θαυμάζω, „zajímalo by mne spíše“, představuje dovednou narážku, která Plútarchovu esej klasifikuje jako produkt filosofického údivu (srv. Platón, *Tht.* 155c–d; Aristotelés, *Met.* 982b10 nn.).

<sup>4</sup> Plútarchův výklad je v tomto spisku nabit nebyvalou dávkou smyslovosti. Oči klasického platonika by v tomto „porcování údů“ dokázaly zahlédnout nanejvýš výstižnou metaforu práce filosofického dialektika (srv. Platón, *Phaedr.* 265e; *Pol.* 287c).

<sup>5</sup> Právě pach čerstvé krve byl základem každé pohanské či židovské oběti. Srv. Homér, *Il.* I,317; *Lv* 1,5nn. Srv. Lúkianův ironický obraz bohů, kteří se neustále rozhlížejí, zda někde nespátí hořet oheň spalující maso krvavé oběti či neucítí vůni jejího tuku: „Kdykoli někdo přináší oběť, všichni dokořán otevřenými ústy sají

co se dotkl ran, které utrpěli jiní, a ucítil aroma šťáv prýstících z jejich smrtelných zranění, neztratil při vědomí takové poskvrny chut' k jídlu?<sup>6</sup>

[c] Kůže stažené lezly a bučelo na rožních maso syrové, pečené těž – jak živé krávy to řvalo.<sup>7</sup>

I když se tu jedná o básnický výtvar a mýtus, odráží tento obraz hostiny hroživou realitu.<sup>8</sup> Ten, kdo lační po mase, které ještě bučí, nás navádí, abychom jedli zvířata, která jsou ještě na živu a dávají to najevo svým křikem, a poučuje nás, jak rozdělit porce, jak je upéct a servírovat. To je ten, komu musíme věnovat pozornost, totiž tomu, kdo s tím jako první začal,<sup>9</sup> nikoli tomu, kdo s tím později přestal.<sup>10</sup>

do sebe dým a jako mouchy pijí krev rozlitou na oltářích“ (*De sacr.* 9, čes. překl. V. Bahník). Pach pohanských obětí pak vyvolával takřka fyzický odpor křesťanské duše: „Vždyť kouř ze zápalné oběti odpuzuje dokonce divoká zvířata,“ říká Klement Alexandrijský (*Strom.* VII,31,2). „To, že pohanští bohové jsou nečistí duchové,“ je podle Tertulliana „zřejmě už z krve, dýmu a nechutného zápachu spalovaných dobytčat“ (*Apol.* 22,6).

<sup>6</sup> Srv. níže, 1,5,995b k roli koření. Jen díky zmírnění a zamaskování masa kuchařskou dovedností se můžeme pustit do konzumace, aniž by v nás tato „krvavá šťáva“ a „syrová hrůza“ (*raw horror*) vyvolala nesnesitelný odpor a hnus, říká s odkazem na Plútarchův spisek P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, str. 13.

<sup>7</sup> Homér, *Od.* XII,395 n. (přel. O. Vaňorný a F. Stiebitz).

<sup>8</sup> Obhájci masité stravy viděli v tepelné úpravě masa naopak civilizační bariéru vůči divokosti živočišného světa. Za mnohem hroživější pokládali homérské metafory héróů bezbožně dychtících po syrovém mase jejich protivníků (srv. Porfyrios, *De abst.* I,13; Homér, *Il.* XXII,347).

<sup>9</sup> Srv. Plinius, *Nat. hist.* VII,56,209: „Animal occidit primus Hyperbius Martis filius, Prometheus bovem.“ K Prométheově roli při prvotním ustavování obětního řádu srv. Hésiodos, *Theog.* 535–549. Jak upozorňuje J.-P. Vernant, Hésiodovo podání první oběti ji zobrazuje jako maso nabídnuté k jídlu, přičemž hlavní pozornost je věnována jeho pečlivé přípravě a rozvržení jednotlivých porcí (*At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, in: M. Detienne – J.-P. Vernant (vyd.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago 1986, str. 24). Prométheus, který božskou tabuli jako první „obložil pozůstatky mrtvých těl“, je tak představen také jako „první“ řezník. V antické literatuře se jednalo o oblíbený motiv naplňující biografie a katalogy vynálezců (A. Kleingünther, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig 1933, str. 11 n.; 143–151). Filosofičtí vegetariáni vnímali ovšem „vynález“ krvavé oběti jako úchytku vůči prvotní zbožnosti. Srv. Empedoklés, zl. B128 (Diels – Kranz); níže, pozn. 13. K identitě prvních „zabijáků“ srv. také Porfyrios, *De abst.* II,9 n.

<sup>10</sup> Tedy Pythagoras (srv. níže, 1,7,996b). Srv. Ovidius, *Met.* XV,73 n.: „On první zavrhl přísně / předkládat na stůl maso a první otevřel ústa k moudrým a hlubo-

2. Nebo tomu bylo tak, že první lidé, kteří okusili maso, tak učinili pouze proto, že je k tomu přinutila nouze a nedostatek?<sup>11</sup> [d] Nepřistoupili tedy k takovým praktikám v době, kdy se utápěli v nedovolených žádostech, ani poté, co se v nadbytku potřebných věcí oddávali nepřirozeným a nepřijatelným rozkoším. Kdyby se jim alespoň na okamžik vrátily jejich pocity a hlas, řekli by nám toto: „Ó blažení a bohy milovaní lidé, kteří žijete nyní, ve věku, kdy vám připadlo losem nabýt a dopřát si nadmíru bohatý úděl dobrých věcí. Kolik vám toho vyrůstá, jak velkou máte úrodu, jaké bohatství sklízíte z polí a jak sladké potěšení můžete česat ze svých stromů.“<sup>12</sup> Můžete tedy bez starosti žít, aniž byste se poskvrnili krví. My jsme naproti tomu vstoupili do života v čase největších chmur a hrůz, kdy jsme od první chvíle upadli do mnohých a bezvýchodných strastí.<sup>13</sup> [e] Nebe a hvězdy tu byly zahaleny nečistým vzduchem, který byl zkalen neprůhlednou vlhkostí, ohněm a divokými plískanicemi.

Slunce nemělo ještě svou dráhu stálou a přesnou,  
nebylo rozhraním jitra a večera, nešlo též kolem,

---

kým slovům“ (přel. I. Bureš). O skutečném „začátku“ se rozepisuje Empedoklés v „autobiografii“ velkého daimona, který se jako první poskvrnil vraždou: „Běda mi, nelitostný že den mne nezničil dříve, / nežli mi ke rtům přišla myšlenka na pokrm strašný“ (zl. B139, Diels – Kranz; srv. níže, 1,7,996b–c). Z této „daimonské“ perspektivy by také Pythagorova duše byla zároveň tím, kdo začal a kdo s tím poté „přestal“ díky své schopnosti pohlédnout zpět do svých minulých životů. Srv. Empedoklés, zl. B129; 136: „Neučiníte konec již vraždění zlořečenému? / Hleďte, jak krutě se drásáte s lhosejnou myslí!“ (přel. K. Svoboda).

<sup>11</sup> Srv. Porfyrios, *De abst.* IV,21, k životosprávě Nomádů a Tróglodytů, kteří neznají jinou stravu než maso, neboť jejich pouštní krajina je neplodná a nenabízí jiný druh potravy. Argument, že v podobných oblastech by zákaz konzumace masa vedl ke zničení života, využívali podle Plútarcha stoikové a peripatetikové (*De sollert. animal.* 964a).

<sup>12</sup> Stejný argument uvádí Plútarchos v *Bruta animal.* 991c. Jiní autoři hodnotili vztah mezi minulostí a současností lidstva ze zcela odlišné perspektivy. Srv. obraz zestárlé a vyčerpané země u Lucretia Cara, která nyní dokáže jen stěží a s vynaložením velké námahy vyprodukovat dostatek živobytí (*De rerum nat.* II,1148–1172).

<sup>13</sup> Tuto chmurnou perspektivu ovšem přisuzuje například Hésiodos naopak současnému životu v rámci „železného věku“ (srv. *Op.* 174 nn.), zatímco „bezstarostný“ život na „plodné zemi“, která „sama od sebe poskytuje hojnou a bujnou sklizeň“, přisuzuje prvnímu, „zlatému pokolení“ lidstva (tam., 109–120). K němu zřejmě odkazuje také Empedokleův obraz světa bohyně Lásky, který se vyznačuje mírumilovným soužitím se zvířaty, vůči němuž je současný stav vnímán jako degradace a plod nadvlády božského Sváru (zl. B77–78; B128; B130; srv. také Platón, *Pol.* 272b–c; *Leg.* 782c; Ovidius, *Met.* XV,96 nn.).

ročními dobami věnčíc svou dráhu plnými plody,  
plnými květů; zemi se dalo přikořít...<sup>14</sup>

nepravdělnými záplavami řek a mnohá místa se proměnila v ohydné močály.<sup>15</sup> Země zdivočela hlubokými bažinami, planými houštinami a křovím. Nebyla tu žádná úroda polních plodů, neexistovaly zemědělské nástroje ani moudré vynálezy.<sup>16</sup> Neustálý hlad nám k tomu nedával žádný čas a nebylo tu ani obilné sémě, které by čekalo na roční období vhodné k setbě. Jaký div, že jsme se proti přirozenosti obrátili k masu zvířat,<sup>17</sup> když jsme v té době jedli dokonce i bláto, [f] hryzali kůru stromů a narazit na čerstvou píci či jedlé kořinky bylo pro nás velkým štěstím.<sup>18</sup> Když jsme okoušeli a jedli žaludy, ze samé rozkoše jsme tančili kolem buku či dubu a nazývali jsme je „životodárným“, „matkou“ nebo „chůvou“.<sup>19</sup> [994a] To byl jediný svátek, který tehdejší život znal, vše

<sup>14</sup> Empedoklés, zl. B154 (Diels – Kranz); přel. K. Svoboda. Podobný obraz země zbavené slunečního svitu líčí Ovidius ve svých *Proměňách* (srv. *Met.* I,15–20). V pozadí těchto rozdílných obrazů lidského dávnověku stojí idea kosmických cyklů, jak je vyjádřena v Platónově dialogu *Timaios* popisujícím periodické převraty nebeských těles způsobujících záplavy, kvůli nimž vše na zemi hyne a celé lidstvo se vrací k té nejprimitivnější formě života (*Tim.* 22d nn.; srv. *Pol.* 272d nn.; 274b–d; viz též W. K. C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, New York 1957, str. 63–79).

<sup>15</sup> Srv. Platónův obraz „podmořské“ země v *Phd.* 109a nn. či Empedokleovu „louku záhuby“, do níž po svém vtělení vstupuje hříšný daimón (srv. zl. B121, Diels – Kranz).

<sup>16</sup> Srv. Platón, *Leg.* 782b, k období před objevením révy a darů Démétér, dříve než Triptolemos naučil lidstvo orbě a seti obilí: „Avšak v době, kdy těch věcí nebylo, neobraceli se snad živí tvorové k pojídání sebe vespolek, jako se děje nyní?“ V dialogu *Politikos* klade Platón tento obraz do období katastrof provázejících konec „zlatého věku“, kdy byl člověk zbaven bezprostřední péče boha a jeho bezpracné výživy, dokud mu Zeus, Héfaistos a jiní bohové „železného věku“ neposkytli znalost řemesel a zemědělské produkce (*Pol.* 274b–d; srv. *Leg.* 677e). Idea cyklických dějin však vede znovu k degradaci tohoto nového uspořádání a prostý život vegetariánských zemědělců se posouvá k nadbytečnému luxusu zahrnujícímu také masitou stravu (srv. Platón, *Resp.* 372a–373c; *Tim.* 22b nn.; *Criti.* 109e–110a; A. O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York 1973, str. 155 nn.).

<sup>17</sup> K „nepřirozené“ (παρὰ φύσιν) povaze masité stravy srv. níže, 1,5,994f nn.

<sup>18</sup> Srv. Diodóros, *Bibl.* I,8,1 n., k neuspořádanému a divokému způsobu života prvotních lidí žijících se bylinami a planým ovocem stromů, aniž by byli s to je správně zpracovat či uskladnit na zimu.

<sup>19</sup> Jak podotýká Vergilius, Ceres naučila člověka zemědělskému umění poté, co v posvátných hájích došly žaludy. Lidé se k nim ale opakovaně vrací v čase neúrody

ostatní bylo plně hniloby a zmaru. Vy však, lidé této doby, jaká posedlost a jaká zuřivost vás vede k poskvrně prolité krve, vás, kteří žijete v takovém nadbytku potřebných věcí?<sup>20</sup> Proč urážíte zemi, jako by nebyla schopna vás živit? Proč bezbožně nectíte Démétér, dárkyni zákona,<sup>21</sup> a hanobíte Dionýsa, ušlechtilého boha sladké révy, jako by se vám od nich nedostalo tak znamenitých darů? Nestydíte se špinit pěstěné plody krví a vraždou?<sup>22</sup> Hady, pardály a lvy nazýváte divokými, sami se ale poskvrňujete krví a co do krutosti za nimi nijak nezaostáváte. [b] Zatímco oni zabíjejí kvůli potravě, vás k tomu vedou vaše mlsné choutky.“<sup>23</sup>

3. Zajisté nepojídáme lvy a vlky, abychom se před nimi chránili.<sup>24</sup> Naopak je necháváme být a namísto toho lovíme a zabíjíme neškodné

---

(srv. *Georg.* I, 147–149; 159). Podle Lucretia Cara představovali nicméně tito „sběrači žaludů“ vedoucí potulný život podobný zvířeti (*more ferarum*) mnohem odolnější plemeno než pozdější lidská pokolení (*De rerum nat.* V,925 nn.).

<sup>20</sup> Jak může někoho při této hojnosti všeho ještě těšit „žvýkat zuřivým chrupem žalostné kusy masa a řídit se Kyklopů mravem“, ptá se Ovidius, *Met.* XV,91–93. Je to „rozmařilost a přesytenost“ (τροφή και κόρος), říká Plútarchův vepř Gryllos v *Bruta animal.* 991c; srv. níže, 2,2,997b a pozn. 76. Obraz vegetariánské obce, která se z „bujnosti“ (τροφή) odvrací od prosté rostlinné stravy k tabuli zabezpečované odborností kuchařů, řezníků a pasáků vepřů, podává Plátón v *Resp.* 372a–373c.

<sup>21</sup> Srv. Xenokratův výklad u Porfyria, *De abst.* IV,22; výše, str. 80.

<sup>22</sup> Zvláště v případě Dionýsa, který je například v Euripidových *Bakchantkách* jmenován jako „jedlík syrového masa“ (ώμοφάγος), který se „divoce žene za pachem kozlí krve“ (ἀγρευόν αιμα τραγοκτόνων), či jako obratný lovec, který štev své bakchantky na zvířecí či lidskou kořist (srv. *Bacch.* 138 n.; 731–747; 1189–1191), mohl Plútarchův argument mířit přímo proti provozovatelům jeho kultu. Srv. také Plátónův odsudek v *Leg.* 815c; M. Šedina, *Pentheus transvestita*, in: týž, *Sparagmos*, Praha 1997, str. 117 n.; 130 n.; 153 n. Dionýsova „divokost“ byla některými autory přičítána jeho dětské zkušenosti s Titány (srv. níže, I,7,996c). Také během slavností spojených s Démétér byly přinášeny nejen oběti prvních plodů, ale i podsvinčata jako symbol plodnosti (srv. Klement Alexandrijský, *Protr.* 17,1; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, str. 273 nn.).

<sup>23</sup> Srv. níže, 2,1,996f – 2,997b; Plútarchos, *Quaest. conv.* 730a: „Jestliže tedy na počátku tohoto zvyku stojí nutnost, skutečným důvodem, proč je tak těžké vzdát se masité stravy, je rozkoš (ήδονή).“ Jak podotýká vepř Gryllos v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 991b, dokonce i divocí predátoři zacházejí se svou potravou mnohem ekonomičtěji než člověk, který se často pachtí za pouhým požitkem. Celou výše citovanou pasáž (993b–994b) uvádí Diels – Kranz jako kontext nejistého zlomku B154.

<sup>24</sup> O nepřátelství zvířat, která po zániku „zlatého věku“ zdivočela a začala napadat člověka, píše Plátón v *Pol.* 274b. Ke „spravedlivé válce“ (δικαιος πόλεμος), kterou vedou lidé proti zvířatům, srv. epikurejec Klódios u Porfyria, *De abst.* I,14. V *Quaest. conv.* 730a uvádí naopak Plútarchos příklad mořských tvorů, které na-

a krotké živočichy, kteří postrádají drápy a zuby, jimiž by nás ohrožovali, a které, proboha, stvořila patrně příroda jen kvůli jejich kráse a půvabu.<sup>25</sup> [...] [c–d]<sup>26</sup>

4. Nic z toho nám však nemůže sebrat chuť k jídlu, ani pestrý vzhled jejich kůže [e] nebo pokojný zvuk jejich ladného hlasu, ani čistota jejich života či udivující rozumnost těchto nebohých bytostí.<sup>27</sup> Kvůli malému kousku masa je zbavujeme slunce, světla a času života, do nichž se zrodili a jež jim byly od přirozenosti dány. Když se ozývají a kvílejí, předstí-

---

šemu žaludku neposkytují už vůbec žádnou záminku k tomu, abychom je zabíjeli, neboť žijí v úplně jiném světě a nesdílejí s námi nejen žádnou potravu, ale nedýchají a námi ani stejný vzduch. Jak ale podotýká už Aristotelés, *Pol.* 1256b15–26, příroda nečiní nic bezúčelného a všechna zvířata, krotká i divoká, jsou tu pro lidi, ať už k výživě, opatřování oděvu či k jinému užitku. Válka vůči těm, které se nechťejí této nadvláde podřídit, je tedy „přirozeně spravedlivá“ (φύσει δίκαιον ... τὸν πόλεμον).

<sup>25</sup> Srv. Plútarchos, *De cap. inimic. util.* 91c, k Pythagorově zákazu zabíjet všechna krotká zvířata. I když ale tato zvířata nenapadají přímo nás, argumentuje u Porfyria epikurejec Hermachos, musíme bránit jejich přemnožení, které by mohlo ohrozit naši zemědělskou produkci (*De abst.* I,11). Hladomor, který by kvůli tomu mohl propuknout, pak může vést až k mnohem drastičtějšímu kanibalismu, než je ten, před nímž varují pythagorejci (tamt., I,24). Estetice zvířecího světa se věnuje R. Callois v knize *Zobecněná estetika*, přel. M. Mička – S. Jirsa, Praha 1968.

<sup>26</sup> V Teubnerově vydání pokračuje text naprosto neorganickým fragmentem, který byl zjevně připojen z úplně jiného spisu. Vzhledem k tomu, že na úvodní téma 3. kap. logicky navazuje text kap. 4, spornou pasáž vynechávám.

<sup>27</sup> Podle některých autorů vyprovokoval úvahy o možnosti morálního postoje člověka ke zvířatům Aristotelés svou analýzou jednotlivých duševních schopností, která zvířatům upírala rozum (srv. R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 7). O tom, že člověk má na rozdíl od ostatních živočichů, kteří pouze vnímají, jako jediný schopnost porozumění (μόνος ζῶνιησι), však hovořil už Alkmaion z Krotónu, který jako lékař zdůrazňoval roli lidské „vynalézavosti“ umožňující vzdorovat přirozeným silám (srv. Theofrastos, *De sensu*, 25; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 39–45; G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, Pittsburg 2005, str. 53 n.). Plútarchem užitý pojem σύνεσις vymezuje Aristotelés jako „chápatost“, tj. jako pochopení situace, které nezahrnuje znalost „toho, co je vždy a co je neměnné, ani toho, co vzniká, ale toho, co nás vyvádí z míry a o čem pochybujeme“. Na rozdíl od rozumnosti nám tedy chápatost nepřikazuje, co máme činit, ale pouze posuzuje to, co se děje (srv. *Eth. Nic.* 1143a1–19). Jak v komentáři k *De esu carniū* podotýká S. T. Newmyer, pojem σύνεσις zde dokonale vystihuje rozumnou povahu zvířecí oběti lidské nevázanosti, aniž by bylo třeba nějakého přesnějšího vymezení její inteligence, jaké Plútarchos uvádí např. v *Bruta animal.* 991d nn. Na rozdíl od pojmů *logos* či *nūs* nese tedy v sobě *synesis* jistou dvojznačnost, díky níž může vyjadřovat také instinktivní bystrost zvířat (srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 960b; F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 73). K námitkám, že na „nerozumná“ zvířata není třeba brát žádný ohled, srv. níže, 2,5,998f a 2,6,999a.

ráme, že se jedná o neartikulované zvuky,<sup>28</sup> že nás ve skutečnosti neprosí a nežádají o milost, že nás neobviňují z nespravedlnosti,<sup>29</sup> jako by nám každá z nich říkala: „Neprosím o milost, jestliže jsi veden nutností, ušetři mne však, pokud jednáš z pouhé nevázanosti. Zabij mne, aby ses najedl, a ne proto, abys podráždil své patro.“<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Na rozdíl od Pythagory, který v nářku týraného psíka rozeznal prosby svého mrtvého přítele (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,36). Podle Aristotela má však řeč (λόγος) pouze člověk, protože jen on má díky způsobu, jakým se sdružuje v obci, smysl pro dobro a zlo, kdežto hlas, který je znamením bolesti a slasti, mají i jiní živočichové (*Pol.* 1253a10–19). Stoikové hovořili o dvojitým druhu řeči, vnitřní (λόγος ἐνδιάθετος) a vnější či vyjadřovací (λόγος προφορικός), kterou sdílejí všichni živočichové. Člověk se tedy od havrana či papouška, kteří rovněž vydávají artikulované zvuky (ἐνάρθρος προφέρονται φωνάς), nijak neliší, pokud jde o vnější řeč, pracuje však s rozdílným druhem představ (srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII,275 n.; J.-L. Labarrière, *Logos endiathetos et logos prophorikos*, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière (vyd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, str. 264 n.). Podle Diogena Laertia (*Vitae*, VII,55), odkazujícího na práci Diogena z Babylónu, rozlišovali stoikové mezi hlasem zvířete, který je jakýmsi „rozechvěním zvuku“ skrze přirozený instinkt, a lidskou řečí, která je artikulovaným zvukem (ἐναρθρος), jenž je vyslán rozumem (ἄπο διανοίας). Porfyrios, *De abst.* III,3, naopak přirovnával způsob, jakým lidé vnímají hlas zvířat, k neschopnosti Řeka rozumět jazyku Syřanů či Peršanů, který se rovněž vymyká jeho schopnosti artikulace a snaze jej zaznamenat v písmu (ἄναρθρος καὶ ἀγράμματος). Zvířatům prostě nerozumíme stejně, jako nerozumíme řeči barbarů, říká Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hypot.* I,74. O schopnosti zvířat se mezi sebou domlouvat nepochyboval platonik Kelsos: „Vládnou řečí, která se týká nějaké věci a dává jí význam“ (Órigenés, *Contra Cels.* IV,84). Srv. také Filón Alexandrijský, *De animal.* 12–15; k dalším dokladům R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 80–86. Plútarchos obhajuje řeč zvířat v pojednání *De sollert. animal.* 973a.

<sup>29</sup> Srv. níže, 2,6,999a, ke stoické představě, že mezi námi a zvířaty neexistují žádné právní vztahy. Nemají totiž rozum ani řeč, které tvoří jakési „obydlí špatnosti a ctnosti“ (srv. Filón Alexandrijský, *De opif.* 73 = *SVF* III,372). O tom, že mezi zvířaty lze jen těžko hledat stejné vztahy, jaké panují mezi lidmi, byl přesvědčen také Epikúros: „Pro všechny živé tvory, kteří nemohli uzavírat smlouvu o tom, že nebudou škodu působit ani ji trpět, nebylo spravedlnosti ani nespravedlnosti“ (Diogenés Laertios, *Vitae*, X,150; Porfyrios, *De abst.* I,12; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 284). Pro jedliky masa byla v každém případě tato představa němých zvířat, postrádajících smysl pro dobro či zlo, mnohem pohodlnější. Proto je chutnější maso němých ryb a mořských živočichů, kteří žijí v úplně jiném světě než my, takže vůči nim necítíme žádnou blízkost, a i kdyby tedy měli hlas jako pozemská zvířata, mohou nás jejich námitky jen těžko pohnout k omezení našich choutek, říká jeden z Plútarchových diskutérů v *Quaest. conv.* 669d–e.

<sup>30</sup> Bůh zřejmě odpustí těm, kdo využívají zvířat, aby sami přežili, říká Porfyrios s odvoláním na Plútarcha. Vydát je ale do rukou řezníků nikoli z hladu, ale kvůli rozkoši a nenasytlosti, to je naprosto nezákonné a nespravedlivé (*De abst.* III,18). Srv. nieměně Lúkianův sarkastický komentář k náboženskému ospravedli-

Jaká krvežíznivost! Jak děsivě vypadá stůl bohatých lidí, obložený údy mrtvých těl, které vyšly z rukou jejich řezníků a kuchařů! [f] A ještě horší je dívat se na to, jak je to odnášeno pryč: zbytků je totiž více než toho, co skutečně snědli.<sup>31</sup> Tato zvířata tak zemřela pro nic za nic. Kromě nich jsou tu ještě další, kteří nedovolují krájet a porcovat to, co jim bylo předloženo. Projevují tak šetrnost vůči mrtvým zvířatům, nešetří však ta živá.<sup>32</sup>

5. Podle našeho názoru je tedy naprosto nesmyslné, když se tito lidé při zdůvodňování svého jednání odvolávají na přírodu. Už stavba lidského těla svědčí přece o tom, že člověk není přirozeným jedlíkem masa.<sup>33</sup> Lidské tělo není v žádném ohledu podobné bytostem, které byly stvořeny jako masožravé.<sup>34</sup> Chybí mu zahnutý zobák, ostré drápy i špičaté zuby, [995a] nemá ani silný žaludek či horkost štávu usnadňujících trávení a zažívání těžké masité stravy.<sup>35</sup> Z hladkosti našich zubů, nevelkých

---

nění krvavé oběti v *De sacr.* 12: „Žalostné bučení dobytčete je možno vykládat jako dobré znamení a jeho slábnoucí nárek zní jako tlumený hlas flétny doprovázející oběť. Kdo by nevěřil, že bohové při pohledu na to cítí radost?“ (čes. překl. V. Bahník).

<sup>31</sup> Srv. Petronius, *Sat.* 41 k obrazu prasete s propuštěneckou čepičkou. Jak to komentuje Seneca v *Ep.* 89,22: „Jak malý kousek z onoho zvířete, jehož ulovení bylo spojeno s tak velkým nebezpečím, ochutná pán domu, který si přejídáním zkazil žaludek.“

<sup>32</sup> Jedná se patrně o kulinářské aranžmá sloužící pouze k výzdobě tabule. Podle komentáře S. T. Newmyera má však Plútarchos na mysli spíše kyniky, kteří se podobně jako Diogenés ze Sinópy (viz níže) pokoušeli vyhnout kulinářské přípravě masa (S. T. Newmyer, *Plutarch's Three Treatises*, str. 150, pozn. 31).

<sup>33</sup> Každý druh živočichů přijímá ten druh potravy, který odpovídá jeho přirozenosti, vysvětluje Plútarchův vepř Gryllos v *Bruta animal.* 991b–c. Býložravci proto nejí maso a masožravci je zase nepřipravují o jejich potravu. Jedině člověk se ve své hltavosti nezdržuje žádného druhu potravy a jediný ze všech bytostí je všežravec (πανφάγος). Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 991d: „Neexistuje žádný létající, vodní či pozemský živočich, který by unikl vašim rádooby vlídným a pohostinným stolům.“

<sup>34</sup> Podle následovníků Pythagory to ovšem neplatilo tak docela ani o divokých šelmách. Srv. Porfyriovu anekdotu o medvědovi, z něhož Pythagoras trpělivým podáváním plácek a ovoce udělal vegetariána, který se po propuštění na svobodu už nikdy nedotkl živého tvora (*Vita Pyth.* 23). Na Plútarchovu argumentaci navázal P. B. Shelley s poukazem k primátům, kteří podle něj bez výjimky dodržují „vegan-skou“ dietu („are strictly frugivorous“, P. B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, str. 13 n.).

<sup>35</sup> Srv. Aristotelés, *De an.* 416b28 n.: „To, co vyvolává trávení, je teplo.“ Proto také zvířata, říká Plútarchos ve spisku *O užitečnosti nepřátel*, která mají dobrý žaludek, mohou požírat hady a štíry, a některá z nich dokážou strávit dokonce



rozměrů našich úst, choulostivosti jazyka a slabosti št'áv, které nepřispívají k našemu trávení, jednoznačně vysvítá, že příroda nám nedoporučuje jíst maso.<sup>36</sup> Pokud trváš na tom, že jsi k takovému způsobu stravování zrozen, zabij nejprve sám to, co si chceš dát k jídlu, použij k tomu ale svých vlastních zbraní, nikoli nože, palice či nějaké sekery.<sup>37</sup> Udělej to tak jako vlci, medvědi a lvi, [b] kteří sami zabíjejí svou potravu. Zakousni se do býka svými tesáky, sevři kance do svých čelistí, roztrhej berana či zajíce a pusť se do jídla, dokud ještě žijí, jako to dělají tyto šelmy.<sup>38</sup> Jestliže ale vyčkáváš, až tvé jídlo bude mrtvé, jestliže se bojíš ochutnat maso, v němž je ještě přítomna jeho duše, proč se vůbec proti přirozenosti pouštíš do pojídání živých bytostí?<sup>39</sup> Dokonce ani tehdy, když už je zvíře bez života, a je tedy mrtvé, nepojídáš je v tomto stavu, ale vaříš je a opékáš, proměňuješ ho pomocí ohně a různých přísad. Upravuješ, vylepšuješ a dusíš svou oběť v množství koření, abys zakryl její původní chuť, a mohl tak přijmout to, co je ti cizí a nezvyklé.<sup>40</sup>

---

i kamení a střepy, které se v jejich žaludku rozmělnují silným žárem, kdežto lidé slabého žaludku zvracejí i po chlebě a po víně (*De cap. inimic. util.* 87a–b). Srv. také *Quaest. conv.* 642c, k „žáru“ vličího apetitu; tamt., 635a–c, k ospravedlnění podzimní „boiotské žravosti“ Plútarchova bratra (viz níže, 1,6,995e).

<sup>36</sup> A nechybí vám jen drápy a tesáky, upozorňuje vepř Gryllon v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 988d–e, ale také žár ducha (θυμός), který zvířata užívají rovněž jako přirozenou zbraň, kdežto vy se ji snažíte v lidech potlačit na konto střízlivé rozvahy (λογισμός). Neschopnost člověka vést zvířecí způsob života zdůrazňoval také autor hippokratovského spisu *O starém lékařství* (srv. *De vet. med.* 3, viz níže, pozn. 39). Epikurejci se naopak domnívali, že první lidé byli mnohem odolnější, takže jim těžko mohl ublížit nějaký „nezvyklý pokrm“ (srv. Lucretius Carus, *De rerum nat.* V,930).

<sup>37</sup> V řeckém povědomí koloval civilizační mýtus o nekorektním rozdělování přirozených schopností k obraně a opatrování potravy, z něhož vyšel prvotní člověk zcela naprázdno. Tento deficit vyrovnala alespoň částečně právě „řemeslná dovednost spolu s ohněm“ (srv. Platón, *Prot.* 320d–322d). Klíčovým božským darem bylo politické umění (stud a smysl pro spravedlnost), v němž později peripatetikové a stoikové viděli hlavní rozdíl mezi člověkem a zvířetem (srv. níže, 2,6,999a).

<sup>38</sup> Ať advokáti masité stravy učiní právě to, co doporučuje Plútarchos, přihlašuje se k tomuto argumentu P. B. Shelley. Ať beze studu prohlásí: „Příroda mne stvořila právě pro takovéto dílo“ (*A Vindication of Natural Diet*, str. 13).

<sup>39</sup> Podobná výtka se objevovala také v komunálních anekdotách o pythagorejské životosprávě. Po prohlášení jedné z postav Alexidovy komedie *Muž z Tarentu*, že „následovníci Pythagora údajně nejí ryby ani cokoli, co má duši (ἔμψυχον)“, následuje replika: „Epicharidés ale jí psy, přestože je pythagorejec. Protože poté, co je zabije, už duši nemají“ (Athénaios, *Deipnosoph.* IV,161b).

<sup>40</sup> Srv. výše, 1,1,993b, pozn. 5. Podle hippokratovského spisu *O starém lékařství* byla tepelná úprava masa součástí postupů, kterými se člověk vymaňoval ze

Trefně se o tom vyjádřil jeden Spart'an, který si koupil v hospodě malou rybu a dal ji hostinskému, aby mu ji připravil. [c] Když od něj hostinský požadoval ještě sýr, ocet a olej, odvětil mu Spart'an: „Kdybych ty věci měl, nekupoval bych si rybu.“<sup>41</sup> My ale při prolévání krve postupujeme s takovou rafinovaností, že maso označujeme za pochoutku,<sup>42</sup> a přitom považujeme za nutné přidat k němu další laskominy: mícháme směs oleje, vína, medu, rybího rosolu, octa, syrského a arabského koření, jako bychom spíše balzamovali mrtvolu před uložením do hrobu.<sup>43</sup> A třebaže je maso marinováno, změkčováno a různými způsoby předem upravováno, je velmi těžké je strávit. Pokud se to nepodaří, způsobuje nám nestrávená potrava hrozné bolesti a chorobné potíže.<sup>44</sup>

6. Diogenés se odvážil sníst syrovou chobotnici, [d] aby se vyhnul tepelné úpravě masa.<sup>45</sup> Uprostřed davu lidí se zahalil do pláště a zakousl se do masa se slovy: „Kvůli vám se toho odvažují a podstupují takové

---

svého zvířecího stavu a které uplatňoval také při přípravě vegetariánské stravy způsobující v syrovém stavu stejné zdravotní potíže jako maso (srv. *De vet. med.* 3). Zastánci vegetariánské životosprávy měli ovšem opačný názor. Vždyť příroda nám nabízí plno výživných a chutných věcí, které lze užívat hned na místě bez jakékoli práce, soudí ze své perspektivy vepř Gryllos v Plútarchově pojednání *Bruta animal.* 131f.

<sup>41</sup> Srv. Plútarchos, *Apophth. Lacon.* 234e–f, kde se hovoří obecně o mase. Ve *Zdravotních radách* zmiňuje Plútarchos, že Lakedaimoňané dávají kuchaři jen ocet a sůl a ostatní věci mu přikazují hledat v poraženém dobytčeti (*De tuenda sanit. praec.* 128c).

<sup>42</sup> Lidé se tím liší od zvířecích predátorů, kteří krev a maso požívají jako „vlastní pokrm“ (srv. Plútarchos, *Bruta animal.* 991d; srv. výše, I,1,993b; I,2,994b).

<sup>43</sup> Stejným způsobem se pokouší člověk přehlušit „pach“ poražených zvířat a analogický proces se odehrává také ve sféře lidské kosmetiky (srv. Plútarchos, *Bruta animal.* 990a–c). Tuto zvláště nechutnou metaforu dokáže ovšem Plútarchos využít také v opačném gardu (srv. níže, 2,1,996).

<sup>44</sup> Na rozdíl od vlků či lvů, kterým k ukojení jejich choutek stačí právě jen maso, vkládá člověk, který je užívá „proti přirozenosti“, do masité stravy přílohy, jež více vyhovují přirozenosti jeho těla, a méně otupují jeho racionální schopnosti, říká Plútarchos ve *Zdravotních radách* (*De tuenda sanit. praec.* 132a).

<sup>45</sup> Studenou kuchyni propagovali ovšem také vegetariáni odkazující k bezmasé dietě prvotní lidské existence. Podle hippokratovských lékařů a podle obránců masité stravy, jako byl například Hérakleidés z Pontu, nepožívali však lidé „zlatého věku“ maso ze zbožnosti, ale proto, že neznali oheň: „Jíst maso je pro člověka přirozené, nepřirozené je jíst je v syrovém stavu“ (Porfyrios, *De abst.* I,13).

riziko.<sup>46</sup> Dobrý bože, jaké to krásné nebezpečí!<sup>47</sup> Stejně jako Pelopidas kvůli svobodě Thébánů nebo Harmodius a Aristogeitón kvůli Athéňanům, riskuje tento filosof svůj život v zápase se syrovou chobotnicí, aby nás přiblížil životu divokých zvířat!<sup>48</sup>

Pojídání masa přitom není proti přírodě jen s ohledem na naši tělesnou schránku, [e] ale zatěžuje i naši duši, která v důsledku příliš tučné stravy a přesyacení ztrácí svou bystrost.<sup>49</sup> „Neboť víno a masitá strava posiluje tělo, ale oslabuje duši.“<sup>50</sup> A abych se neobouval do sportovců, využiji příkladů z vlastních řad.<sup>51</sup> Athéňané označují nás, Boioťany, za těžkopádné tupce, netečné ignoranty a trumbery právě proto, že se tak

<sup>46</sup> Podle Diogena Laertia, *Vitae*, VI,34, se Diogenés ze Sinópe pokoušel jíst syrové maso, nedokázal je však strávit. Poté, co snědl chobotnici, postihla jej kolika, na niž zemřel (tamt., VI,76). V *Aquane an ignis sit util.* 956b ilustruje Plútarchos tímto Diogenovým pokusem životní styl kynických „bezdomovců“, kteří přebývají bez ohně a krbu pod otevřeným nebem. Jak to lapidárně vyjadřuje Tatianos: „Diogenés, který se chlubil tím, že bydlí v sudu, a chválil svou soběstačnost, snědl syrovou chobotnici, trpěl bolestmi a zemřel na zauzlení střev, neboť neznal míru“ (*Or.* 2,1, čes. překl. P. Dudzik). Srv. také Lúkianos, *Vita auct.* 10; Julianos, *Or.* VI,191c–d.

<sup>47</sup> Srv. Platón, *Phd.* 114d.

<sup>48</sup> Jak koneckonců ukazuje kynická hrdost na hanlivé označení „psi“ (κύες) a výuka loveckým dovednostem (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VI,31; 33). K událostem spojeným se zmíněnými politiky srv. Plútarchos, *Pelop.* 7–11; Thúkydídés, *Hist.* VI,54–59, který ovšem poukazuje na to, že v pozadí jejich vzpoury stála milostná pletka.

<sup>49</sup> Někteří epikurejci zdůrazňující důležitost tělesné kondice pro duševní vývoj však zastávali názor, že masožravá zvířata jsou mnohem chytřejší než jiná: „Jsou to lovci ovládající umění, které je živí, a dostalo se jim síly a bojovného ducha, jako mají lvi a vlci“ (srv. Porfyrios, *De abst.* I,15).

<sup>50</sup> Srv. Musonius, zl. 18a (výše, str. 79–80); Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,33,6–7 (podle překladu V. Černuškové): „Někteří gnostikové se možná zdržují masa kvůli askesi a proto, aby jejich tělo nebažilo po milostných slastech. Neboť, jak říká Androkydés, ‚po víně a přejídání masem kypí tělo, duše však malátní.‘ Taková strava tedy působí nepříznivě na přesné chápání.“ Klement hovoří o autoru tohoto výroku jako o pythagorejci ve *Strom.* V,45,2. Plútarchos užívá stejný výrok také jako ilustraci filosofické netečnosti vůči hmotným statkům (srv. *De tranq. animi*, 472b–c).

<sup>51</sup> Podle Diogena Laertia drželi prý řeční atleti původně vegetariánskou dietu a posilovali svá těla tvarohem, pšeničnou moukou a fíky. Na Pythagorovo doporučení však začali přijímat masitou stravu (srv. *Vitae*, VIII,12; viz výše, str. 79, pozn. 19).

přejídáme: „Jsou jako vepří.“<sup>52</sup> [...] Také Menandros říká: „To jsou ti hltaví.“<sup>53</sup> A Pindaros: „Ať poznají ...“<sup>54</sup> Podle Hérakleita je „nejmoudřejší suchá duše“.<sup>55</sup> Prázdné sudy se ozývají, když se do nich tluče, když jsou ale naplněny, na úderý nám už neodpovídají. Bronzové nádoby předávají v kruhu zvuk jedna druhé, [f] dokud někdo nevloží ruku mezi ně a neztlumí úderý, které se jimi nesou.<sup>56</sup> Když je zrak zaplaven příliš velkým množstvím vlhkosti, zakaluje se a ztrácí sílu k dílu, jež je mu vlastní.<sup>57</sup> Když pozorujeme slunce přes vlhký vzduch nebo hustou mlhu, nevidíme je zřetelně a jasně, ale jako by bylo skryté a zachmuřené, s takřka vyhasínajícími paprsky.<sup>58</sup> Právě tak, když je tělo zaneseno, přesyčeno a zatíženo nevhodným jídlem, [996a] nevyhnutelně se zatemňuje, otupuje zář a světlo duše a stává se zdrojem bludů a nejistoty, neboť duše ztrácí lesk a napětí, jímž proniká jemnějšími a běžnému pohledu skrytými stránkami věcí.<sup>59</sup>

7. I když ale necháme stranou tyto úvahy, nezdá se ti, že je zde přítomný také podivuhodný morální apel podněcující lásku k člověku?<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Z „boiótského přejídání (ἄδηφαγία)“ obviňuje Plútarchova bratra Lampria epikurejec Xenoklés z Delf v *Quaest. conv.* 835a. Podle Plútarcha se ale jedná o sezónní záležitost, neboť na podzim je maso čerstvě poražených zvířat mnohem chutnější a lákavější (tamt., 635d).

<sup>53</sup> Dosl. „ti, kdo mají čelisti“ (οἱ γνάθους ἔχουσι).

<sup>54</sup> Srv. Pindaros, *Ol.* VI,89 n.: „Ať poznají, zda se nám těmito slovy podařilo uniknout staré potupné nadávce: „Boiótské prase.“ V překladu J. Špricla: „tupý Théban“ (in: Pindaros, *Olympské zpěvy*, Praha 2002, str. 75). K různým překladovým možnostem srv. G. Norwood, *Pindar*, Berkeley 1945, str. 82 a pozn. 43 na str. 237.

<sup>55</sup> Hérakleitos, zl. B118 (Diels – Kranz). Plútarchos tímto výrokem ilustruje svou představu o působení sucha a horka na zjemnění a pročištění prorockého ducha (srv. *De def. orac.* 432f). Jedině suchá duše, o níž hovoří Hérakleitos, se dokáže snadno odpoutat od těla, kdežto vlhká duše se vznáší při zemi jako těžký a mlhavý výpar (srv. *Rom.* 28,9).

<sup>56</sup> Srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 721b–d.

<sup>57</sup> Srv. tamt., 714d.

<sup>58</sup> Srv. výše, 1,2,993e, k podobně zdůvodněné „chmurné“ existenci prvotních lidí. Právě tato zachmuřená atmosféra stála podle některých řeckých ekologů ve skutečnosti v pozadí boiótské mentality. Na rozdíl od Athén těžících z řídkého vzduchu, který je příčinou jejich bystrosti, hustota ovzduší v Thébách způsobuje u jeho obyvatel otylost, ale také sílu a houževnatost (srv. Cicero, *De fato*, 4,7).

<sup>59</sup> Pojem „napětí“ (τόνος) představoval jeden z klíčových principů stoické fyziky. Srv. výše, str. 84, ke *scala naturae*; viz níže, pozn. 105 k 2,6,999a.

<sup>60</sup> Srv. Plútarchos, *Cato maior*, 5,5: „Vskutku s bytostmi majícími duši nemáme zacházet jako s botami nebo náradím a je sešlé a vyčerpané službami odhodit,

Neboť jak by mohl ten, kdo se chová šlechetně a lidumilně k živočichům jiného druhu a rodu, jednat nespravedlivě s lidmi?<sup>61</sup> Předevčirem jsem během rozhovoru uvedl Xenokratovu poznámku, že Athéňané potrestali toho, kdo stahoval kůži z berana, jenž byl ještě naživu.<sup>62</sup> Podle mého však člověk, který podrobuje živou bytost takovému utrpení, není horší než ten, kdo ji zabíjí a zbavuje života. [b] Zdá se však, že jsme mnohem citlivější vůči činům, které protřeččí tomu, nač jsme zvyklí, než vůči jednání, které odporuje přírodě.

Mé úvahy byly dosud vedeny spíše na obecně srozumitelné úrovni. Trochu se zdráhám obrátit diskusi k větším, tajemnějším a pro chytráky, kteří se zaobírají smrtelnými myšlenkami, jak říká Platón, nevěrohodným principům této nauky.<sup>63</sup> Připadám si jako rejdař, který se svou lodí míří přímo do bouřky, nebo jako pisatel divadelní hry, který na jevišti uvádí do pohybu boha ze stroje.<sup>64</sup> Přesto snad není úplně nevhodné zahájit a předem uvést tento výklad slovy Empedoklea: [...] <sup>65</sup> Těmito verši vyjadřuje alegoricky myšlenku, že duše jsou odsouzeny k pobytu ve smrtelném těle, protože se dopustily vraždy, pojídání masa a kanibalismu. [c] Zdá se však, že tato nauka je dokonce starší, neboť to, co se

---

nýbrž je nutno si navýkat laskavosti a mírnosti k nim, když ne z jiného důvodu, tak proto, abychom se aspoň cvičili v lásce k člověku.“ Probudit lásku k člověku mírným zacházením se zvířaty se pokoušeli také pythagorejci (srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 959f; Porfýrios, *De abst.* III,20). K pojmu filantropie u Plútarcha srv. R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912, str. 23–32. Stejně téma nacházeli také křesťanští autoři v textu Starého zákona. Srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* II,93,4: „Zákon stanovuje povinnost dobře zacházet se zvířaty, tedy s tvory, kteří nejsou stejného rodu jako my, abychom tak získali pevný návyk chovat se ještě mnohem laskavěji k tvorům téhož rodu, tedy k lidem.“

<sup>61</sup> Pythagorejská snaha smazat rozdíl mezi zvířetem a člověkem však může snadno způsobit pravý opak, namítají odpůrci vegetariánské životosprávy, a namísto lidumilného chování k nerozumným živočichům vést ke snazšímu zabíjení lidí či dokonce ke kanibalismu (srv. Porfýrios, *De abst.* I,23).

<sup>62</sup> Xenokratés, zl. 99 (Heinze); srv. výše, str. 82. Plútarchos tedy patrně sepsal ještě jiný, nám neznámý spis věnovaný otázkám vegetariánské životosprávy.

<sup>63</sup> Srv. Platónův „mytický“ popis přirozenosti božské a lidské duše v *Phaedr.* 245c; tamt., 256e, ke „smrtnelné uměřenosti“ (σωφροσύνη θνητή), která „rozděluje smrtnelné a šmizové dary“.

<sup>64</sup> Srv. Ovidiův úvod k pythagorejským „principům“ vegetariánské diety v *Met.* XV,143 nn.: „A když mě nadchl již bůh, já poctivě sledovat budu / nadšení božské a věštby i tajemství nebes vám zjevím.“

<sup>65</sup> Empedokleovy verše z textu vypadly. Z následující věty vyplývá, že se zřejmě týkaly tématu převtělování duše z Empedokleovy básně *Očišťování*. Srv. např. zl. B115 a 139 (Diels – Kranz).

vypráví o utrpení a roztrhání Dionýsa – o hanebných skutcích, kterých se na něm dopustili Titáni, o trestech, jimiž byli postiženi, a o blesku, jenž je zasáhl poté, co okusili jeho krev –,<sup>66</sup> odkazuje tajemným způsobem k mýtu o znovuzrození.<sup>67</sup> Neboť tomu, co je v nás nerozumné, nespořádané a násilné, co nepochází od bohů, ale od démonů, dali staří jméno Titáni, to znamená ti, kdo jsou potrestáni a musí zaplatit pokutu.<sup>68</sup> [...]<sup>69</sup>

## 2.

1. [996d] Logika věci si žádá, abychom ve svých úvahách o pojídání masa pokračovali s odvážnou a dobrou myslí. Je ovšem obtížné, jak poznamenal Kato, vést diskusi s žaludky, které nemají uši.<sup>70</sup> Jako bychom vypili nápoj zvyku, jenž je jako u Kirké [e] svařen z bolesti a utrpení, šá-

<sup>66</sup> Srv. výklad tohoto *sparagmu* u Klementa Alexandrijského, *Protr.* 17,2 – 18,2, podle něhož Titáni Dionýsovy údy před vlastní konzumací považili a opékali „nad žárem Héfaistovým“. Srv. také Olympiodóros, *In Plat. Phaed.* 1,3, s odkazem na orfickou variantu tohoto příběhu a ironizující postoj Platóna (k *Phd.* 69c). Podle Pausania, *Descript. Graec.* VIII,37,6, byl autorem tohoto mýtu Onomakritos, který jej vložil do základů dionýských obřadů (ἄργια). K dalším dokladům srv. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941, str. 307–364; E. R. Dodds, *Řekové a iracionálně*, str. 173–177.

<sup>67</sup> Srv. níže, 2,4,998c: *παλλυγενεσία*.

<sup>68</sup> Z řec. τίειν, „platit“, „trestat“. Podle Hésioda, *Th.* 207–210, dal Titánům jméno Úranos, neboť se pozdvihli (τιταίνοντες) k činu (kastraci otce), po němž musí nutně následovat trest (τίσις). Srv. Platón, *Leg.* 701b–c, k bezuzdnému životu lidí, u nichž se projevuje jejich „dávná titánská povaha“ (παλαιὰ Τιτανική φύσις). Stejný druh divokosti však člověku udělují také jeho dionýské geny. Podle Olympiodóra sežehl Zeus Titány bleskem poté, co okusili z masa Dionýsa, a z jejich popela se zrodilo lidské pokolení. Proto jsme do jisté míry i my potomky Dionýsa (*In Plat. Phaed.* 1,3). I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, str. 338 n., soudí, že Plútarchova formulace odráží Xenokratovu nauku o daimonech, která zřejmě stála také v základech jeho knihy *O živočišné stravě* (srv. Klement Alexandrijský, *Strom.* VII,32,9). V pozadí však může stát spíše motiv uvěznění Titánů v lidském těle než představa lidského původu z jejich krve (srv. R. Heinze, *Xenokrates*, str. 149–152; F. E. Brenk, *In Mist Apparelled*, str. 58, pozn. 11).

<sup>69</sup> Závěr první části spisu se nedochoval.

<sup>70</sup> Nedokážeme-li tedy masitou stravu zcela odmítnout, musíme dbát více na její kvalitu (srv. Plútarchos, *De tuenda sanit. praec.* 131d–e; *Regum et imper. apophth.* 198d). Podle Plútarcha varoval tímto způsobem Kato Starší římský lid, který v nevhodnou dobu vyzýval k rozdělení obilí z městských sýpek (*Cato*, 8,1).

lení a slz,<sup>71</sup> a není proto snadné vyprostit háček požívání masa, který tak hluboko pronikl a pevně uvízl v naší touze po libosti.<sup>72</sup> Jako Egyptané, kteří vytahují z mrtvol vnitřnosti, rozřezávají je na slunci a odhazují je jako příčinu všech hříchů, kterých se mrtvý člověk dopustil,<sup>73</sup> stejným způsobem bychom měli i my odříznout naši hltavost a zálibu v krvi, abychom se očistili pro zbytek svého života. Krvelačný totiž není samotný žaludek; spíše je sám poskvrněn naší nezřízeností.

I když ale nejsme schopni se od tohoto hříchu páchaného ze zvyku osvobodit, alespoň se proboha [f] zastyďme nad tak hanebným jednáním a přistupujme k těmto věcem s rozumem. Jezme tedy maso, ale z hladu, nikoli z rozmařilosti. Zabíjejme zvířata, jednejme tak ale s lítostí a zármutkem, aniž bychom je tupili a týrali, jak se to nyní mnohdy děje. Jedni vrážejí rozžhavené rožně do jícnu sviní, aby se tímto vnořením železa [997a] krev lépe rozlévala a protékala masem a činila jej křehčím a chutnějším. Jiní dupou na ceciky prasnic, které pracují k porodu, a kopou do nich, aby se krev a mléko smíchaly dohromady se sraženou krví nenarozených podsvinčat, které byly zabity ve chvíli, kdy měly spatřit světlo světa – jaká mrzkost očistný Die! –, a to vše jen proto, aby mohli okusit tu nejvíce prokrvenou část živé bytosti.<sup>74</sup> Další zašívají oči jeřábů a labutí a poté, co je uzavřeli v temnotě, je vykrmují a pomocí neobvyklých a kořeněných směsí dosahují pikantní chuti jejich masa.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Srv. Homér, *Od.* X,290; Empedoklés, zl. B154a (Diels – Kranz). V *Bruta animal.* 985e hovoří Plútarchův Odysseus o „nápoji řeč“ (κυκεών λόγων), kterým se jej Kirké pokouší změnit ve zvíře.

<sup>72</sup> K roli „zvyku“ (συνήθεια) srv. výše, I,7,996b; níže, 2,4,998b; Plútarchos, *De tuenda sanit. praec.* 132a: „Zvyk (ἔθος) se stal jakousi přirozeností toho, co je protipřirozené (φύσις τοῦ παρὰ φύσιν).“

<sup>73</sup> Srv. detailní popis tohoto procesu u Hérodota, *Hist.* II,86–88. Podle Plútarchova Solóna očišťují egyptští balzamovači mrtvé tělo tak, že jej nechají na slunci a vysušené vnitřnosti poté házejí do řeky: „Neboť vnitřnosti jsou opravdu tím, co poskvřňuje naše maso (τὸ μίαισμα τῆς σαρκός), a představují jakýsi podsvětí Tartaros, naplněný strašnými proudy a *pneumatem* složeným z ohně a mrtvol“ (*Sept. sap. conv.* 159b).

<sup>74</sup> Srv. mnohem střízlivější úvahy o kvalitě masa dosažené podobnými postupy u Plinia, *Nat. hist.* XI,84,210 n. Oslovení „očistný Die“ (Ζεῦ καθάρσιε) vyvolává ovšem otázku, zda tu Plútarchos nenaráží také na některé méně stravitelné aspekty kathartických rituálů. Srv. např. praxi orfiků, kteří na paměť Dionýsova osudu vařili kusy kůzlete v mléce (srv. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993, str. 209).

<sup>75</sup> Podle Plinia, *Nat. hist.* X,30,60, byla tato praxe vykrmování čápů a jeřábů zavedena v době Augustově.

2. Tyto příklady nám naprosto jasně ukazují, že toto bezpráví se nezrodilo kvůli samotné potravě, z nedostatku či nutnosti, [b] ale že je dílem touhy po rozkoších, která pochází z přesytenosti, zpupnosti a rozmařilosti.<sup>76</sup> Je to jako s erotickou touhou u žen neschopných nasytit se přítomnými rozkošemi, která je žene k tomu, aby okusily všechno možné, nechává je zabřednout v prostopášnostech, aby je nakonec dovedla k věcem, o nichž je lépe nemluvit. Právě tak je tomu s nezdrženlivostí v jídle, která překračuje meze toho, co je přirozené a nutné, a v surovém a bezprávném jednání otevírá rozmanité cesty naší žádostivosti.<sup>77</sup> Spolu s tím jsou totiž zasaženy touto chorobou také ostatní smysly, nedrží se ve svých přirozených mezích a ruku v ruce jsou sváděny ke společné bezuzdnosti. Právě tímto způsobem svádí nemocný sluch na scestí náš hu-dební vkus a podobně vyvolává naše rozmazlenost a roztěkanost touhu po nemravném laskání a lechtivém vzrušení žen. [c] Tyto slabosti učí náš zrak, aby nenacházel zálibu v bojových hrách či představeních mimů ani v kultivovaných tanečních produkcích<sup>78</sup> nebo v sochách či malbách. Namísto toho se naše pozornost obrací k zabíjení a smrti lidí, ke zraněním a bitkám, jako by se jednalo o nějakou vrcholnou podívanou.<sup>79</sup> Nemrav-

<sup>76</sup> Spojení mezi přesyteností (κόρος) a zpupností (ὑβρις) bylo oblíbenou figurou řeckých rétorů. Už Solón se proslavil průpovídkou, že z bohatství se rodí přesytenost a z přesytenosti zpupnost (srv. zl. 8, Gentili – Prato; Diogenés Laertios, *Vitae*, I,59). Srv. také Aristotelés, *Ath. pol.* 5,3: „Vy, kteří jste přesytení mnohými dobrými“; tamt., 12,2: „Přesytenost je matkou zpupnosti“ (τίκτει γὰρ κόρος ὑβρίν). Theofrastos podle Porfyria (*De abst.* II,27) nicméně soudil, že právě „přesytenost zákonnou stravou“ (κόρος τῆς νομίμου τροφῆς) byla důvodem, proč lidé zapomenuli na původní vegetariánskou zbožnost a zavedli krvavé obětní rituály: „Hnání nenasytností (ἀπληστία) nenechali nic, co by neochutnali či nesnědli (οὐθὲν ἄγευστον οὐδὲ ἄβρωτον).“

<sup>77</sup> Srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 705b–c. Ve svém rozvrhu přirozených, nutných, či naopak cizích a nadbytečných žádostí Plútarchos využívá epikurejských analýz pojmu slasti jako bolesti z nedostatku (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, X,126–131).

<sup>78</sup> Srv. Platón, *Leg.* 816b.

<sup>79</sup> Tak jako Platón vyhání z obce různé divadelní kejklíře, je třeba vyhostit také hry a podívané, které v lidské duši probouzejí krutost a brutalitu, vyzývá Plútarchos v *Praec. rei publ.* 822c. Podobné výhrady směřovaly také vůči římským hrám v cirku, zvláště k zápasům s divokými zvířaty. Srv. Ciceronovo střízlivé hodnocení zážitku, který snad dokáže „vyvolat nadšení lidu a luzy“, vzdělanec však v něm jen těžko nalezne nějaké potěšení (*Ep. fam.* VII,1). Podobně Seneca, *De brev. vitae*, 13,6–7. Viz také jeho slavnou kritiku této krvavé podívané v *Ep.* VII,4: „Ráno jsou lidé předhazováni lvům a medvědům, v poledne přihlížejícím divákům.“ Mezi řeckými intelektuály vyvolávala značný odpor také snaha Athéňanů zavést gladiátorské hry (srv. Filostratos, *Vita Apoll.* IV,22; Lúkianos, *Demonax*, 57). K dalším



ná tabule tak podněcuje nezřízenost pohlavního styku, hanebnost sexuálních hrátek vede k poslechu drsných melodií, nestoudné písně a popěvky k zálibě v barbarské divadelní produkci, a tato divoká podívaná v nás nakonec vyvolává necitelnost a krutost vůči lidem.<sup>80</sup>

Z těchto důvodů vložil božský Lykúrgos do jistých zákonů (*rhétra*) ustanovení, že dveře a krovky domů mají být zhotoveny pouze pilou a sekerou, [d] bez použití jakéhokoli jiného nástroje.<sup>81</sup> Nikoli proto, že by vedl válku proti nebozeczům, hoblíkům a jiným nástrojům určeným k jemnější práci, ale protože si byl vědom toho, že takto vyrobenými dveřmi nelze pronést zlacená nosítka a že se do prostého domu nikdo neodvážá vnášet postříbřené stoly, nachové ubrusy a stolní náčiní zdobené drahými kameny.<sup>82</sup> Ovzduší takového domu, jeho lehátek, stolů a pohárů vede k prostým a lidovým hostinám v tom nejlepší slova smyslu. Naopak všechna změkčilost a rozmařilost vychází ze špatného způsobu života a

jak hříbě podél klisny poskakuje ...<sup>83</sup>

3. Existuje však vůbec nějaký druh hostiny, kvůli níž umírají živé bytosti, který v sobě nemá tuto rozmařilost? Pokládáme snad duši za

---

dokladům srv. H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom*, Berlin 1964, str. 49, pozn. 60.

<sup>80</sup> Srv. Ovidius, *Met.* XV,468: „Od vraždy zvířat jak daleká cesta je k vraždění lidí?“ O nebezpečí těchto slastí, které jsou mnohem mocnější než slasti oslovující naše čichové či chuťové buňky, neboť nenapadají pouze nerozumnou a „přírodní“ část naší duše, ale deformují naši schopnost úsudku, srv. Plútarchos, *Quaest. conv.* 706a–b. Zabíjení zvířat pro pouhé uspokojení nás učí krutosti, varoval Pythagorou ovlivněný stoik Sextius (srv. Seneca, *Ep.* 108,18). Zdržet se stravy, která podněcuje „pathetickou“ stránku naší duše, doporučuje také Porfyrios, *De abst.* I,33 n.

<sup>81</sup> Srv. Plútarchos, *Reg. et imper. apophtheg.* 189e; *Apophtheg. Lac.* 227c; *Quaest. Rom.* 285c. Podle Plútarcha hrála v Lykúrgových zákonech klíčovou roli zásada společného stravování (*τὰ συνσίτια*), které automaticky potlačilo veškerý přepych stolního náčiní a odstranilo ze spartských stolů všechny lahůdky (srv. *Lyc.* 10,1 nn.). Rhétra jsou patrně „nepsané zákony“; první z nich vycházel z delfské věštby (srv. *tamt.*, 6,1; 13,1).

<sup>82</sup> Srv. Plútarchos, *Lyc.* 13,4. Na Plútarcha se při popisu Lykúrgových dietetických opatření odvolává také Porfyrios (srv. *De abst.* IV,3 n.).

<sup>83</sup> Sémonidés, zl. 5 (přel. R. Hošek, in: *Nejstarší řecká lyrika*, Praha 1981, str. 66). Stejný zlomek cituje Plútarchos ve *Zdravotních radách* jako ilustraci dobře ošetřeného a nasyceného těla následující příkazy duše (*De tuenda sanit. praec.* 136a). Podobně v *De virt. mor.* 446e demonstruje Plútarchos Sémonidovým veršem filosofickou vládu nad přirozenými instinkty.

něco laciného? [e] Nemám zrovna na mysli duši tvé matky, otce, některého z přátel či dětí, jak o tom hovoří Empedoklés.<sup>84</sup> Jde mi spíše o duši, která nějak vnímá, která vidí a slyší, duši, která má nějaké představy a vládne porozuměním, tedy vším tím, co každá živá bytost přijala od přirozenosti, aby se dokázala ujmout toho, co je jí vlastní, a odmítnout to cizí.<sup>85</sup>

Podívejme se ale, kteří z filosofů nás zušlechťují a činí nás tak lepšími. Jsou to ti, kteří nás vybízejí, abychom jedli naše děti a přátele, rodiče a manželky poté, co zemrou,<sup>86</sup> nebo takoví jako Pythagoras či Empedoklés, kteří nás navykají na to, abychom jednali spravedlivě i s bytostmi jiného druhu? Posmíváš se člověku, který odmítá jíst skopové. Nám ale, namítnou tito filosofové, není do smíchu, když vidíme, jak porcuješ části svého zemřelého otce či zemřelé matky, posíláš je přátelům, kteří nejsou přítomni, [f] a ty, kteří tu jsou, zveš ke stolu a nandaváš jim nadměru štědré porce masa.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Míněna je nesmrtelná duše, která se vtělila do podoby nějakého nerozumného zvířete. Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz).

<sup>85</sup> Plútarchos tu naráží na stoickou definici přirozeného instinktu sebezáchovy, který vede každého živočicha k tomu, co je mu vlastní (ἐπι κτήσει τοῦ οικείου) a co mu prospívá, a odpuzuje jej od toho, co je mu cizí (ἄλλότριος) a co mu škodí (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,85 n.; Aullus Gellius, *Noct. Att.* XII,5,7; Cicero, *De fin.* III,5,16). Pojem sebezáchovného pudu stojí v základech stoického konceptu „přivlastnění“ či „přibuzenství“ (οικείωσις) tvořícího jádro stoické etiky (srv. níže, str. 110). Stoikové ovšem popírali možnost navázání podobného vztahu mezi člověkem jako rozumnou bytostí a nerozumným zvířetem (srv. níže, 2,6,999a). Jestliže je ale počátkem této *oikeiōsis* podle stoiků vnímání, upozorňuje Porfyrios, a jestliže zvířata skutečně vnímají, z něčeho se radují a něčeho jiného se bojí, jsou i oni součástí této *oikeiōsis*, kterou stoikové označují za počátek spravedlnosti (*De abst.* III,19). Stoikové proti tomuto závěru zřejmě namítali, že zvířata ve skutečnosti nepocítují radost ani strach, ale radují se a bojí jen „jakoby“ (ὡσανεῖ). Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 961e–f. Srv. také Porfyriův výklad Theofrastovy analýzy pojmu *oikeiōsis* jako biologického faktu v *De abst.* III,25; R. Sorabji, *Animal Minds*, str. 122–133.

<sup>86</sup> Stoikové (srv. *SVF* III,749) vybízejí ke kanibalismu nejen svým popíráním pythagorejské nauky o převtělování duší. S odvoláním na zvyklosti některých národů totiž připouštějí vědomé požití masa vlastních příbuzných, vyžadují-li to okolností (srv. Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,192; Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,121; výše, str. 85). Podobný postoj zaujímali také někteří skeptikové, kteří vyzdvihovali princip sebezáchovy zbařený dogmatických zdůvodnění (tamt., IX,108).

<sup>87</sup> Srv. Empedoklés, zl. B137 (Diels – Kranz): „Neslyší otec / křiku, zabije syna a vystrojí hostinu hroznou. / Stejně uchopí otce zas syn a děti svou matku, / vyrvou jim z těla život a jedí vlastní své maso“ (čes. překl. K. Svoboda). Seneca, *Ep.* 108,19: „Pythagoras tak nahnal lidem strach, že se poskrvnil otcovraždou, protože mohou

Možná se ale i my v současné chvíli prohřešujeme tím, že se chápeme knih těchto filosofů, aniž bychom očistili naše ruce a zrak, aniž bychom si umyli nohy a vyčistili uši. Ledaže by, bože můj, bylo touto očistou hovořit o tom tak, jak navrhuje Platón: „Spláchnout slanost toho, co jsme slyšeli, čerstvou vodou nové řeči.“<sup>88</sup> [998a] Kdyby chtěl někdo vzájemně srovnat tyto knihy a názory, které vyjadřují, mohla by první z nich posloužit jako filosofie Skythům, Sogdianům či Melanchlainům, o nichž nám podává neuvěřitelné zprávy Hérodotos.<sup>89</sup> Nauky Pythagory a Empedoklea a jejich vegetariánské recepty však byly zákonem pro dávné Hellény.<sup>90</sup> [...]

4. Kdo byli tedy ti, kdo uvedli do života to, co nastalo později? Kdo jako první k ochraně cest zkuli zlodajný meč, kdo jako první pojedli z masa býků určených k orbě?<sup>91</sup> Tímto způsobem začínají bezpochyby také tyraní své krvavé dílo, [b] jak to učinili ti athénští, když nejprve vydali smrti toho nejhoršího z udavačů, poté druhého a třetího v řadě.<sup>92</sup>

---

bezděčně padnout na duši svých rodičů a ublížit jí nožem či kousnutím, jestliže v některém zvířecím těle přebývá duše příbuzného.“

<sup>88</sup> Platón, *Phaedr.* 243d. Plútarchova oblíbená sympotická metafora (srv. *Quaest. conv.* 627f; 706e; 711d).

<sup>89</sup> Srv. Hérodotos, *Hist.* IV,20; k jejich černému oděvu tamt., IV,107. Ke kaniibalismu skythských kmenů srv. výše, str. 85. Svě výhrady k Hérodotovým *Dějinám* vyslovil Plútarchos ve spisku *O Hérodotově zlomyslnosti*. Na Hérodotovy etnografické postřehy se nicméně odvolávali i středoplatónští filosofové. Srv. Kelsos u Órigena, *Contra Cels.* V,34, k Hérodotově zprávě o Dareiově konfrontaci barbarských a řeckých pohřebních rituů v *Hist.* III,38.

<sup>90</sup> Jak říká Plútarchos v *Quaest. conv.* 729e, z výroků a náboženských zvyklostí dávných lidí je zřejmé, že nejen pojídání zvířat, ale také zabíjení těch, která je nijak neohrožovala, chápali tito lidé jako hříšný a nezákonný čin (ἔργον ἐναγῆς καὶ ἄθεσμον). Podobně už Platón, *Leg.* 782c; srv. výše, str. 77, pozn. 10. Plútarchos tu může narážet také na Empedokleovu představu „zlatého věku“, kdy všechna zvířata byla krotká a přítulná k člověku, neboť „všude přátelství plálo“: „Čistotou však krví býků tu nebyl potřísněn oltář, / protože v očích lidí tu největší poskvrnou bylo / vyrvati z těla život a jísti šlechetné údy“ (zl. B128, Diels – Kranz, přel. K. Svoboda). Podobnou představu zastával podle Porfyria také peripatetik Dikaiarchos (srv. *De abst.* IV,2). Na druhé straně, jak upozorňuje epikurejec Klódios, nenacházíme mezi národy světa žádný, který by pojídání masa bral jako něco bezbožného (tamt., I,13).

<sup>91</sup> Aratos, *Phaen.* 131 n., o příchodu bronzového věku. Srv. Vergiliův obraz „zlatého věku“ Saturnovy vlády, který dospěl ke konci poté, co bezbožní lidé začali usmrcovat dobytek (*Georg.* II,536–538).

<sup>92</sup> Stejný argument z období třiceti tyranů užívá Plútarchos v *De sollert. animal.* 959d.

Když si na to Athéňané takovýmto způsobem zvykli, neprotestovali, ani když byl zahuben Nikeratos, syn Nikii, stratég Théramenés a filosof Polemarchos.<sup>93</sup> Právě tak se na počátku stalo naší potravou nějaké divoké a nepřátelské zvíře, poté přišel na řadu nějaký pták či ryba, kterou jsme chytli.<sup>94</sup> A když jsme tomu přišli na chuť a u divokých zvířat jsme si navykli holdovat těmto krvežíznivým hodům, postoupili jsme dále k pracovitým býkům, poslušným ovcím a kohoutům střežícím naše domy.<sup>95</sup> Krok za krokem jsme tak ostřili zuby své nenasytosti, až jsme nakonec dospěli k [c] zabíjení lidí, k válkám a vraždám.<sup>96</sup>

Není asi dost dobře možné uvést předem nějaký důkaz<sup>97</sup> o tom, že duše ve svém znovuzrození užívají společná těla a že to, co je nyní rozumné, se stává zase nerozumným a to, co je nyní divoké, se stává krotkým a že příroda vše proměňuje a přesazuje a

<sup>93</sup> Srv. Lysias, *Contra Erat.* 17 nn. Jako filosofa jej Platón označuje ve *Faidru* (257b). Spolu s Nikeratem vystupují jako Sókratovi partneři v Platónově *Ústavě* (327c). K Nikeratově smrti srv. také Xenofón, *Hell.* II,3,39; tamt., II,3,55 nn., k Théramenovi.

<sup>94</sup> Srv. Ovidius, *Met.* XV,106 nn. Názor, že v zabítí či potrestání zvířat, která škodí, není žádná nespravedlnost, přisuzuje ovšem Plútarchos už Pythagorovi (srv. *De sollert. animal.* 964e–f).

<sup>95</sup> Srv. výše, I,3,994b; Theofrastos u Porfyria, *De abst.* II,31: „V dávných dobách nebylo dovoleno zabíjet zvířata, která s námi spolupracovala na našem živobytí.“ Právě užitečnost domestikovaných zvířat představovala jeden z hlavních vegetariánských argumentů (srv. tamt., III,18). Ani Plútarchos se ve své obraně zvířecích práv nezříká jejich užitečnosti pro člověka: „Nespravedlivě nejednájí ti, kdo využívají zvířat, ale ti, kdo jich využívají bezohledně a krutě“ (*De sollert. animal.* 965b). To ovšem znamená, že je třeba vysloužilým zvířatům přiznat také náležitě důchodové zabezpečení. Plútarchos v této souvislosti zmiňuje odměnu tažného osla, který se zasloužil o výstavbu Parthenonu a jemuž za to Athéňané odhlasovali doživotní stravování v prytaieiu (*Cato maior.* 5,3).

<sup>96</sup> Srv. Porfyrios, *De abst.* I,47, s odvoláním na Diogena: „Lupiči a válečníci nepocházejí z rodu jedlíků žitného chleba.“ Kromě toho, vysvětluje Plútarchos v *De cap. inimic. util.* 91b–c, úskočnost, klam a zákeřnost, která nevzbuzuje žádné rozpaky, pokud ji projevujeme vůči nepřátelům, vytváří návyk, jehož se lze jen těžko zbavit i ve vztahu k našim přátelům. Srv. Ovidius, *Met.* XV,463–465: „Jak si na zločin zvyká a jak se pak sám také chystá / vraždit bezbožník ten i lidi, kdo telátku v šiji / zaráží nůž a smrtelné bučení bezcitně slyší“ (přel. I. Bureš).

<sup>97</sup> Na místo *πη προαιποδείξη*, „jestliže někdo nabízí důkaz“, čtu *μη προαιποδείξη*. Náhradu za neexistující důkaz poskytuje právě následující výklad, který vyzývá čtenáře, aby se odvážil přitakat těžko dokazatelné představě o převtělování duše (srv. Platón, *Phd.* 114d).

... odívá v šat zcela podivný z masa.<sup>98</sup>

Není však lépe se mít na pozoru před názory těch, kdo se vydali cestou bezuzdnosti, jež v našem těle vyvolává nemoci a žaludeční potíže a ničí naši duši obracející se ke stále surovější zpupnosti, kdykoli opustíme zvyk hostit cizince, slavit svatby a scházet se s přáteli, aniž bychom se dopouštěli vražd a prolévali krev?<sup>99</sup>

5. [d] I když to, co bylo řečeno o duších opětovně přecházejících do dalších těl, není dokázáno tak, aby se tomu dalo bezpodmínečně věřit, sama nejistota o této věci nás vede k opatrnosti a obavám. Je to stejné, jako když v nočním střetnutí armád napřáhneš meč na padlého muže, jehož tělo je skryto pod zbrojí, a uslyšíš, jak někdo říká, že si není úplně jistý, ale myslí si, že tu možná leží tvůj syn, otec, bratr či tvůj životní druh. Co je v takovém případě lepší? Vyjít vstříc klamnému mínění a ušetřit protivníka, jako by se jednalo o přítele, nebo opovržlivě odmítnout nepodloženou domněnku jako nevěrohodnou a zabít někoho blízkého jako nepřítel? [e] To byste jistě všichni pokládali za něco strašného.<sup>100</sup>

Představ si Meropé, jak na jevišti tragického dramatu zdvihá sekeru proti vlastnímu synu v domnění, že se jedná o jeho vraha, a prohlašuje: „Ta rána, co ti uštědřuji, je více než zasloužená!“<sup>101</sup> Jaké pohnutí vyvolává Meropé v divadelním publiku, když je zdvihá ze sedadel ve strachu,

<sup>98</sup> Empedoklés, zl. B126 (Diels – Kranz); přel. K. Svoboda; srv. Porfyrios u Stobaia, *Anth.* I,49,60. Srv. také řečnickou figuru, kterou Ovidius naopak uzavírá řadu přesvědčivých „důkazů“ převtělování duše (srv. *Met.* XV,364 nn.): „Abych však rozjetým vozem, jenž zapomněl uhánět k cíli, / daleko neodbočoval [...], i my létavou duši máme, jež do těla zvířat / přecházet může a může se ukrýt i v dobytčím těle“ (tamt., XV,453 nn., přel. I. Bureš).

<sup>99</sup> Z Plútarchova pohledu stojí tedy masitá strava v příkrém rozporu vůči původnímu smyslu potřeby a přípravy jídla, které se nachází v samotných základech soudržnosti lidského společenství: „přijímání hostů, častování hostinných přátel, lidumilné soužití s ostatními (φιλανθρωπότητα και πρωτα κοινωνήματα προς ἀλλήλους), a vůbec veškerý život“ (*Sept. sap. conv.* 158c).

<sup>100</sup> Srv. analogický argument pythagorejce Sótiona u Seneky, *Ep.* 108,21: „V případě, že je to pravda, zůstaneš bez viny, pokud se zdržíš požívání masa zvířat. Pokud se ale jedná o falešný argument, je výsledkem střídmost. Jakou škodu máš z takové víry?“

<sup>101</sup> Zl. 456 z Euripidovy tragédie *Krésfontés* (srv. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1889, str. 500). Meropé byla dcerou arkadského Kypséla a manželkou Krésfonta zavražděného messénskou šlechtou. Meropé byla po jeho smrti donucena provdat se za jeho nástupce na trůnu Polyfonta. Jeho pak zabil nejmladší Krésfontův syn Aipytos, který se poté usadil na messénském trůnu (srv. Apollodóros, *Bibl.* II,8,5; Pausanias, *Descr. Graec.* IV,3,6; Hyginus, *Fab.* 137).

aby chlapeci nezasadila smrtelnou ránu dřive, než ji zadrží starý muž!<sup>102</sup> Představme si nyní na jeho místě starce, který ji vyzývá: „Zabij ho! Je to nepřítel.“ A jiného, který varuje: „Nezabíjej ho! Je to tvůj syn.“ Co je tedy větším zločinem? Vzdát se kvůli synu potrestání nepřítele, nebo zabít dítě z nenávisti k nepříteli?<sup>103</sup>

A co teprve v případě, kdy nás k vraždě neponouká nenávist, hněv, pomsta nebo strach o vlastní život, [f] ale jediňe touha po rozkoši. Kdy tu oběť stojí s dozadu ohnutou šíjí, a nějaký filosof nás vybízí: „Ubij ho! Je to jen nerozumňe zvíře.“ Jiný však volá: „Zadrž! Co když se v něm usídlila duše někteřeho z tvých příbuzných či přátel?“ Dobřý bože! Nebezpečí, které mi tu hrozí, je v obou případech stejné, nebo alespoň srovnatelné – ať už se odmítnu zdržet masa, nebo neuvěřím, že v takovém případě zavraždím své dítě nebo někoħo jiného, kdo je mi blízký.<sup>104</sup>

6. [999a] O stejné riziko se však nejedná, postavíme-li se v otázce, zda jíst, či nejíst masa, proti názoru stoiků. Neboť co je to za velké „napětí“, které se týká našeho žaludku a kuchyně?<sup>105</sup> A proč jsou tolik zaujati jejich rozkošemi, jestliže pokládají rozkoš za něco zženštilého, a s despektem prohlašují, že se nejedná o nic „dobřeho“, nic „přednostního“ ani „vlastního“?<sup>106</sup> Pokud ze svých hostin vylučují vonné oleje

<sup>102</sup> Srv. Aristotelés, *Poet.* 1454a4–7, podle něhož je divadelní efekt takové na poslední chvíli zadržené smrtelné rány větší, než kdyby byl vražedný čin dokončen.

<sup>103</sup> Těžko si představit, že by lidé s takovými názory dokázali ubránit své město, namítá oponent tohoto pythagorejského argumentu u Porfyria, *De abst.* I,26.

<sup>104</sup> Text poslední věty je porušen. Čtu podle C. Huberta μὴ φαρεῖν. Srv. cynický protiargument epikurejce Klódia u Porfyria, *De abst.* I,19: „Jestliže je jejich duše nesmrtelná, prokazujeme jim jejich zabitím ve skutečnosti službu, neboť jim umožňujeme návrat do lidské podoby.“

<sup>105</sup> Pojem „napětí“ (τόνος) hrál důležitou roli ve fyzice stoického *pneumatu*, jeħož tenze odrážející řídlost či hustotu látky drží pohromadě všechny věci i celý svět, určuje jejich kvalitu a charakter jednotlivých stupňů *scala naturae* (srv. Plútarchos, *De stoic. repugn.* 1053f; 1054a; Klement Alexandrijský, *Strom.* V,48,2; *SVF* II,444–454; A. A. Long, *Hellénistická filosofie*, přel. P. Kolev, Praha 2003, str. 195–197; výše, str. 84). Stejně napětí působící v naší duši ovládá naše jednání (srv. *SVF* III,473 z Galéna; srv. výše, I,6,996a).

<sup>106</sup> Všechny tři termíny se vztahují ke klíčovým principům stoické etiky. Stoikové rozlišovali mezi dobrými, zlými a neutrálními věcmi (neutrální věci je například počet vlasů na hlavě). Mezi dobré (τὰ ἀγαθὰ) řadili čtyři kardinální ctnosti – rozumnost, spravedlnost, statečnost a uměřenost –, které se týkají duše (srv. Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,102), dále pak vnější dobra, jako je slavné rodiště nebo dobří přátelé (tam., VII,95; Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,46). Za přednostní věci (τὰ προημιένα) pokládali ty z neutrálních věcí, které mají nějakou hodnotu, například bohatství či zdraví, jež přispívá k harmonickému životu

a sladké pečivo, bylo by přece logické, aby u nich větší nevoli vzbuzovalo maso a krev. Nyní však, jako by propadli nějaké kavárenské filosofii, vynakládají v otázce stravy spoustu úsilí na řešení neužitečných a banálních detailů, kdežto k tomu, co je na rozmařilosti divoké a vražedné, se nijak kriticky nevyjadřují. „My lidé,“ říkají stoikové, „nemáme přece s nerozumnými zvířaty žádné právní vztahy.“<sup>107</sup> [b] Někdo by ovšem mohl namítnout, že takové vztahy nemáme ani s vonnými oleji nebo cizokrajnými lahůdkami. Jestliže tedy odevšad vyháníte neužitečná a nadbytečná lákadla spojená s rozkoší, měli byste si odepřít také maso zvířat.

7. Podívejme se ale nyní blíže na otázku, zda nás skutečně nespojuje se zvířaty žádný druh právních vztahů.<sup>108</sup> Nechceme při tom zabřednout

---

(Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,104–106; Sextos Empeirikos, *Adv. math.* XI,46; Cicero, *De fin.* III,15,50; J. M. Rist, *Stoická filosofie*, přel. K. Thein, Praha 1998, str. 114–116). Pojem „vlastní“ (οἰκεῖον) odkazuje ke stoickému konceptu *oikeiós*, „přivlastnění“, jehož prostřednictvím se první instinkt každého živočicha obrací k tomu, co je mu od přirozenosti blízké a příbuzné (srv. výše, str. 106, pozn. 85; S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: A. A. Long (vyd.), *Problems in Stoicism*, London 1971, str. 114–149).

<sup>107</sup> Srv. *SVF* III,374; Cicero, *De fin.* III,20,67; Diogenés Laertios, *Vitae*, VII,129: „Stoikové soudí, že spravedlnost se netýká našich vztahů s jinými živočichy, protože se jim nepodobáme (διὰ τὴν ἀνομοιότητά).“ Stoikové přitom vycházeli ze svého konceptu přirozené škály bytí, která od sebe v posledních dvou stupních odděluje bytosti spravované pouze živočišnou duší od bytostí obdařených rozumem (srv. výše, str. 106, pozn. 84). To, že přitom na všech stupních, dokonce i v kamelech a rostlinách působí jakýsi společný dech (πνεῦμα), ještě neznamená, že s nimi sdílíme nějakou formu spravedlnosti – podle stoiků se Pythagoras a Empedoklés v tomto mylí (Sextos Empeirikos, *Adv. math.* IX,130). Kritici tohoto konceptu upozorňovali, že dokonce i podle Aristotela mají zvířata podíl na rozumu, a nejsou tedy nerozumná co do podstaty, ale pouze v jisté míře (srv. Porfyrios, *De abst.* III,7; Aristotelés, *Hist. animal.* 588a19–31). Sám Aristotelés však na mnoha místech zdůrazňuje, že zvířata mají představy, nikoli však rozum, který by se dokázal vzeprít okamžitě žádosti (srv. *De an.* 429a5 n.; 433a12 n.; 433b5–11; podobně např. Epiktétos, *Diss.* I,6,13–17). Jedině člověk má schopnost záměrné volby a o ctnosti či nectnosti lze v případě zvířat hovořit pouze v přeneseném smyslu (srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1111b8–11; 1149b30–36; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus*, str. 234 n.; U. Dierauer, *Tier und Mensch*, str. 116–128; G. Steiner, *Anthropocentrism*, str. 57–76).

<sup>108</sup> Srv. Plútarchos, *De sollert. animal.* 964f, k Pythagorově představě, jak využívat zvířat, aniž bychom se vůči nim dopouštěli nespravedlnosti. Vždy je třeba mít ohled na jejich přirozené vlastnosti. Pythagorovo přesvědčení o možnosti uplatnit vůči zvířatům principy právního vědomí dokládá například Porfyriova anekdota o divokém medvědovi, kterého Pythagoras propustil ze zajetí poté, co jej zavázal přísahou, že nebude škodit lidem (srv. Plútarchos, *Vita Pyth.* 25; Iamblichos, *Vita Pyth.* 60).

do nějakých odborných a sofistických sporů, ale obrátíme svou pozornost k našim vlastním pocitům a budeme to probírat a posuzovat způsobem, jak o tom mluví a jak to zvažují lidé mezi sebou.<sup>109</sup>

*Přeložil Miroslav Šedina*

---

<sup>109</sup> Zbytek textu se nedochoval.