

Odnos antičke filozofije spram vegetarijanstva

Blažić, Matea

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:634829>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-03**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Matea Blažić

ODNOS ANTIČKE FILOZOFIJE SPRAM VEGETARIJANSTVA

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Ljudevit Fran Ježić

Zagreb, veljača, 2022.

Sadržaj

Uvod	1
1. Prvi filozofi koji su se zalagali za vegetarijanski način života	3
1. 1. Pitagora	3
1. 1. 1. Metempsihoza	3
1. 1. 2. Stav indirektni dužnosti prema životinjama	5
1. 2. Empedoklo	6
1. 3. Kinička filozofija i Diogen iz Sinope	9
1. 4. Platon	11
1. 4. 1. Platonova vegetarijanska zajednica u <i>Državi</i>	13
1. 5. Teofrast i pojam <i>oikeîos</i>	15
2. Filozofski svijet nesklon vegetarijanstvu	19
2. 1. Aristotel.....	19
2. 2. Stoici	21
2. 2. 1. Vegetarijanci i stoici: Gaj Muzonije Ruf i Seneka	23
2. 3. Epikurejci	25
3. Glavni zastupnici vegetarijanstva u kasnijoj antičkoj filozofiji	28
3. 1. Plutarh	28
3. 2. Porfirije	31

Zaključak	37
Popis literature	39

Odnos antičke filozofije spram vegetarijanstva

Sažetak

Ovaj diplomski rad donosi usporedni prikaz stavova antičkih filozofa koji su raspravljali o vegetarijanskom načinu života. Sadrži pet velikih cjelina: uvod u kojem iznosimo nacrt antičke konceptualizacije vegetarijanstva, prvi dio rada, koji se odnosi na razmatranja o prvim filozofima koji su se zalagali za vegetarijanski način života (Pitagora, Empedoklo, kinik Diogen, Platon i Teofrast), središnji dio, koji prikazuje stajališta filozofa nesklonih vegetarijanstvu (od stoika do epikurejaca), završni dio, koji se bavi Plutarhovom i Porfirijevom filozofijom u kojoj se brojnim argumentima zastupa vegetarijanstvo, te zaključak. Cilj rada je ukazati na različite stavove antičkih filozofa spram vegetarijanstva te istaknuti važnost koja je pridavana posjedovanju razuma u raspravi o moralnome statusu životinja.

Ključne riječi: vegetarijanstvo, antička filozofija, metempsihoza, *oikeîos*, Plutarh, Porfirije

The attitudes of ancient Greek philosophy towards vegetarianism

Abstract

This thesis provides a comparative overview of the views of the philosophers of ancient Greece on the vegetarian way of life. The thesis itself consists of five major parts: the introduction, which elaborates the Greek concept of vegetarianism; the first chapter, which introduces the earliest philosophers who advocated vegetarianism (Pythagoras, Empedocles, Diogenes the Cynic, Plato and Theophrastus); the second part, which provides the views of the philosophers who opposed vegetarianism (Stoics and Epicureans); the final part, which brings a detailed analysis of the arguments for vegetarianism postulated by Plutarch and Porphyry; and the conclusion. Purpose of this thesis is to analyse and compare different attitudes towards vegetarianism in the context of ancient Greek philosophy, and to emphasise the importance attributed to Reason in the discussion concerning the moral status of animals.

Key words: vegetarianism, ancient Greek, metempsychosis, *oikeîos*, Plutarch, Porphyry

Uvod

Cilj je ovog diplomskog rada prikazati različite stavove antičkih filozofa o vegetarijanskome načinu života, temi koja je u filozofiji prisutna od samih početaka. Naime, antički su mislioci među prvima raspravljali o takvu načinu života, a svoje su argumente temeljili na moralnom statusu životinja. U ovom radu istražiti ćemo kako je i zašto kod antičkih filozofa posjedovanje razuma smatrano glavnim kriterijem za dodjeljivanje moralnoga statusa nekomu biću. Služeći se ovim stavom kronološki ćemo obrazlagati filozofske argumente pojedinih filozofa koji su se zalagali za takav način života, a i onih koji su mu se protivili i odricali životinjama razum.

Jedan od prvih filozofa koji su se zalagali za vegetarijanski način života bio je Pitagora. Njegov argument protiv jedenja životinja počiva na metempsihozi, religijskome učenju o seobi duša koje je zastupao i Empedoklo. Uz ove istaknute pristalice vegetarijanskog načina života, kinici i njihov osnivač Diogen iz Sinope zalagali su se za takav način prehrane samo zato što je bio u skladu s njihovim načinom života, napose prirodnim i umjerenim stilom života. Jedan od najznačajnijih antičkih filozofa, Platon, u *Državi* je opisao idealnu zajednicu kao vegetarijansku. Aristotelov učenik Teofrast pri opisivanju je naše veze sa životinjama koristio riječi *oikeîos* i *oikeiôtês*, koje sugeriraju pripadanje istom domaćinstvu, a osim toga, nije se slagao sa svojim učiteljem u vezi njegova stava da životinje nemaju razum te je oštro osuđivao obrede žrtvovanja životinja u okviru čega se nalazi i njegov argument protiv jedenja mesa. Glede stajališta filozofa nesklonih vegetarijanstvu, jedan od najutjecajnijih filozofa antike, Aristotel, začetnik je utjecajne tradicije nesklone uzimanju životinja u moralni obzir koja je i danas veoma prisutna na Zapadu. Stoička filozofija se vjerojatno pod utjecajem Aristotela protivila suzdržavanju od jedenja mesa te je radila jasnu razliku između ljudi i životinja, a epikurejska filozofija, poput stoičke, odbacuje dužnosti prema životinjama zbog toga što one ne mogu sklapati ugovore s ljudima. Filozofi koji su se najviše zalagali za vegetarijanski način života bili su Plutarh i Porfirije. U trima Plutarhovim esejima iz zbirke *Moralia*, osim obrane vegetarijanstva, nalazimo diferencijaciju između ljudskoga i životinjskoga razuma, a važan izvor o stajalištima Porfirijevih prethodnika predstavlja njegovo djelo *O suzdržavanju od jedenja životinja* (lat. *De abstinentia ab esu animalium*).

Različiti stavovi o vegetarijanstvu prožimali su rasprave u antici, a ovim radom pokazat ćemo kako je ova tema koja je i danas jednako aktualna, iznjedrila neke od najvažnijih argumenata na kojima i danas počivaju rasprave između zagovornika i protivnika vegetarijanizma.

1. Prvi filozofi koji su se zalagali za vegetarijanski način života

Stavovi o seobi duša poslije smrti, ljudskom srodstvu sa životinjama, kao i indirektnoj dužnosti prema životinjama, pa sve do stava da meso predstavlja luksuznu hranu provlačili su se kroz rasprave o vegetarijanskom načinu života. Prvi istaknuti antički mislioci koji su se zalagali za ovakav način života bili su Pitagora, pitagorejca Empedoklo, kinici i njihov osnivač Diogen iz Sinope, Platon i Aristotelov učenik Teofrast. Dakako, oni nisu svi u jednakoj mjeri i u istome smislu to zagovarali, kako će nastavak rada i pokazati.

1. 1. Pitagora

Jedan od utjecajnijih „predsokratovaca“ i jedan od grčkih začetnika matematičke znanosti, Pitagora (6. st. pr. n. e.), u raspravi o vegetarijanskom načinu života vodio se stavom o ljudskom srodstvu sa životinjama koji je temeljio na vjerovanju u metempsihozu, tj. u seobu duša poslije smrti. Osim toga, u raznim svjedočanstvima, koje ćemo spomenuti kasnije, pronalazimo kako je Pitagora svojim učenicima branio da jedu i žrtvuju životinje jer je smatrao da imamo dužnosti prema njima. No, neka svjedočanstva pokazuju kako se zalagao za „indirektnu dužnost“ prema životinjama braneći takvu vrstu prehrane u svrhu pročišćenja ljudske duše.¹

1. 1. 1. Metempsihoza

Novoplatoničar Porfirije svjedoči o tome da je Pitagora bio prvi filozof koji je u Heladu donio učenje o tome da je duša besmrtna, kao i učenje o njenoj selidbi u druge vrste živih bića nakon smrti, osim toga, tvrdio je da se sve živuće treba smatrati međusobno srodnim.² Duša (grč. *psukhē*) je za Pitagoru besmrtna zahvaljujući njenoj srodnosti s božanskim, tj. univerzalnom dušom,³ te se treba pročistiti kako bi se s njime naposljetku sjedinila i izbjegla daljnju

¹ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005., str. 49.

² W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Vol. I., Cambridge University Press, Cambridge, 1962., str. 186.

³ Isto, str. 306.

reinkarnaciju. Diogen Laertije potvrđuje da je Pitagora smatrao kako je suzdržavanje od jedenja mesa životinja jedan od načina pročišćenja duše.⁴

Pitagorino zalaganje za vegetarijanski način života i učenje o metempsihozi vjerojatno je nadahnuto dvama predfilozofskim pokretima: orfičkim kultom, koji je prakticirao takav način života, i egipatskim svećenicima, koji su među prvima smatrali da se duša seli poslije smrti.⁵

Gary Steiner smatra da Pitagorin nauk o metempsihozi ima dva temeljna oblika. Prvi oblik učenja o seobi duša pretpostavlja da duša seljenjem iz tijela u tijelo na kraju biva oslobođena sjedinjavanja s tijelom uopće. Steiner navodi da ovakav pogled na metempsihozu prikazuje Sokrat u Platonovu djelu *Fedar*, gdje tiranin predstavlja najniži oblik utjelovljenja duše, a onaj koji traži mudrost i ljepotu, najviši. U drugom obliku učenja smatra se da se duše beskrajno sele iz jednog tijela u drugo. Steiner uočava da u oba oblika metempsihoze odnos prema životinjama ovisi o tome je li duša sposobna seliti se između ljudskih i životinjskih tijela ili samo iz jednog ljudskog tijela u drugo. U slučaju da metempsihoza uključuje samo ljudska tijela etički vid ove doktrine ovisi samo o tome kako živjeti da bi se postigao najviši oblik utjelovljenja duše. No, neki smatraju da čak i ako metempsihoza uključuje samo ljudska tijela i dalje je važno održavati vegetarijanski način prehrane i dobro postupati prema životinjama jer to pridonosi pročišćenju duše. S druge strane, ako metempsihoza podrazumijeva seljenje duše između životinjskih i ljudskih tijela, onda je u etičkom fokusu naš odnos prema životinjama jer bismo mogli jesti ili loše postupati sa srodnicima. Jamblih, Ovidije i Sekst Empirik smatrali su da je Pitagora zastupao potonji oblik seobe duša.⁶

Ksenofan je u svojim satiričnim poemama pisao o Pitagori. Tako se u jednoj poemi izrugivao njegovu stavu o seljenju duša i ispričao kako je Pitagora vidio čovjeka da tuče psa te uzviknuo: „Stani, nemoj ga tući: to je duša prijatelja, prepoznajem njegov glas.“⁷ Da su se pitagorejci cijeli život suzdržavali od jedenja mesa, svjedoči Porfirije u djelu *O suzdržavanju od*

⁴ D. A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, University of Massachusetts Press, Massachusetts, 1984., str. 40. Vidjeti D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, Vol 1-2*, William Heinemann, London, G. P. Putnam's Sons, New York, 1925., VIII, 33.

⁵ Isto, str. 35.

⁶ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 46.

⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Vol. I., str. 157.

jedenja životinja (lat. *De abstinentia ab esu animalium*). Porfirije naglašava da su za Pitagoru i njegove učenike životinje naši srodnici i posjeduju istu dušu, a čovjeka koji loše postupa sa svojim srođnicima smatralo se nečasnim.⁸

Spomenuta svjedočanstva ukazuju nam na to da je vjerovanje u seobu duša i srodnost ljudi sa svim živim bićima potaknulo Pitagoru da se zalaže za vegetarijanski način života, kao i da brani svojim učenicima okrutno postupanje prema životinjama.

1. 1. 2. Stav indirektno dužnosti prema životinjama

Diogen Laertije navodi da je Pitagorina zabrana ubijanja životinja samo izgovor. On tvrdi da je Pitagora zabranio jedenje životinjskog mesa zbog toga što je htio da ljudi postignu umjerenost u ishrani, a na taj način i „dobro tjelesno zdravlje i bistrinu duha“.⁹ Ako Pitagora naučava da imamo dužnosti prema životinjama ne poradi samih životinja, već radi pročišćenja ljudske duše i dobrog tjelesnog zdravlja, Steiner smatra da onda imamo “indirektno dužnosti” prema životinjama.¹⁰ Marić objašnjava da bi u tom slučaju imali direktnu dužnost samo prema ljudima, a ne životinjama, te da bi okrutnost prema životinjama vodila „ka okrutnosti prema ljudima“.¹¹ Sorabji navodi da Klement Aleksandrijski, Plutarh i Jamblih prve naznake stava o indirektno dužnosti u etici vezuju uz Pitagoru. No, svjedočanstva koja imamo nisu nam dostatna kako bismo zaključili je li Pitagora zagovarao da imamo direktno dužnosti prema životinjama ili samo indirektno dužnosti. U svakom slučaju, Long zaključuje da je doktrina o metempsihozi za pitagorejce imala jasne moralne implikacije: ljudi imaju bitnih zajedničkih elemenata s barem nekim živim bićima, a pročišćenje duše ovisi o načinu na koji se ophodimo prema njima.¹²

U pojedinim svjedočanstvima može se iščitati da je Pitagora smatrao da imamo direktno dužnosti prema životinjama. Kao što smo već spomenuli, prema Porfiriju, Pitagora i njegovi

⁸ Isto, str. 195.

⁹ D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VIII, 13.

¹⁰ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 49.

¹¹ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, Filozofsko društvo Theoria. Sarajevo, 2014., str. 20.

¹² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 49. Vidjeti H. S., Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, urednik nepoznat, Princeton, 1948.

učenici čovjeka su koji loše postupaju sa svojim srodnicima smatrali nečasnim.¹³ Nadalje, u svjedočanstvima koja govore o Empedoklu stoji: „Pitagora i Empedoklo tvrde da za sva živa bića vrijedi samo jedna pravna norma i izjavljuju da onima koji su povrijedili neko živo biće prijete kazne koje se ne mogu iskupiti.“¹⁴ Osim toga, na istome mjestu možemo pronaći da je Pitagora zakonodavcima naredio da ne jedu meso životinja jer ako „traže da iznad svega bude pravda, svakako ne bi trebali nanositi nepravdu nijednom srodnom živom biću.“¹⁵

1. 2. Empedoklo

Učenik Pitagorin i vegetarijanac, začetnik retorike¹⁶, Empedoklo (5. st. pr. n. e.), poput svog učitelja zastupao je doktrinu o metempsihozi i stav o ljudskoj srodnosti sa životinjama, a zbog toga je, kako je i ranije navedeno, branio da se životinje jedu i žrtvuju.

Nastanak metempsihoze pobliže se objašnjava opisom minulog Zlatnog doba u kojem su živjeli žene i muškarci savršenog moralnog karaktera. Prvi spomen ovog doba nalazimo kod Hezioda, a epitet „zlatno“ odnosi se na dobrotu ljudi. Osim što su ti ljudi bili besmrtni, živjeli su poput bogova i nisu poznavali bol.¹⁷ Porfirije prenosi, vjerojatno crpeći iz Teofrasta, da su ljudi iz tog doba suosjećali sa srodnicima i nisu ubijali druga živa bića nego su na njih gledali „kao na svoje ukućane [oikeia einai ta loipa tōn zōōn]“.¹⁸ U fragmentu 128 Empedoklo opisuje kako je u Zlatnom dobu vladao matrijarhat¹⁹, a bogovima se na žrtvu nisu prinostila živa bića:

*„U njih ni Aresa boga a niti Kidema ne bi,
niti Zeusa kralja ni Krona nit Posejdona,
nego Kiprida kraljica (bješe).
(...) čistom se krvi bikovljom njen žrtvenik škropio nije,*

¹³ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 195.

¹⁴ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, sv. 1., Naprijed, Zagreb, 1983., 31 B 135.

¹⁵ Isto.

¹⁶ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 5.

¹⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 248.

¹⁸ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 128.

¹⁹ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 50.

*jer je kod svih ljudi to gadost najveća bila
oteti životnu snagu i pojesti udove lijepo.* ²⁰

Nadalje, Diels objašnjava da kada su se pojavili „Ares i Kidem, svakovrsne međusobne borbe i ratovi, tada prvi put nitko nikoga od svojih vlastitih ukućana uopće nije štedio.“²¹ Dakle, grijeh koji je privedo kraju ovo „zlatno“ razdoblje bilo je ubijanje i jedenje životinja. Naime, Aristotel navodi u *Retorici*²² da je Empedoklo u fragmentu 135²³ donio zakon koji zabranjuje takve prakse rekavši da za sve vrijedi jednako prirodno pravo koje iziskuje zabranu ubijanja i jedenja životinja.²⁴ Kao što smo već spomenuli, Empedoklo, poput Pitagore, smatra da za sve vrijedi jedna pravna norma i da se one koji naude nekom živom biću treba kazniti.²⁵

Time što su ljudi počeli ubijati i jesti životinje započeo je proces seljenja duša iz tijela u tijelo²⁶ kao kazna za duše koje su počinile grijeh. Empedoklo smatra da se samo putem strogog pridržavanja rituala pročišćenja (grč. *katharmos*) duše mogu izbaviti iz neprestanih inkarnacija u odvojena životinjska tijela i ponovno vratiti društvu bogova.²⁷ Sredstva očišćenja kojih se treba držati nalazimo u njegovu djelu *Očišćenja*, na grčkom *Katharmoi*, a sama riječ označava upravo ta sredstva koja podrazumijevaju pročišćenje putem obrednog pranja, ljevanice, žrtvovanja, ali i svojevoljnoga podlaganja propisima i zabranama.

Da je Empedoklo vjerovao u metempsihozu, dokazuje fragment 117 u kojem on za sebe kaže što je sve bio u prethodnim životima:

*„Jedno sam vrijeme već bio i dječak i djevojka, biljka,
i ptica i nijema riba iz širokog mora šio skače.“*²⁸

Iz navedenog fragmenta možemo zaključiti da postoji hijerarhija života prema kojoj je čovjek uzvišenije utjelovljenje duše od životinja, a životinje od biljaka.²⁹ Tijekom procesa

²⁰ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 128.

²¹ Isto.

²² Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989., str. 64., 1373 b.

²³ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 135.

²⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 249.

²⁵ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 135.

²⁶ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 27.

²⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 245.

²⁸ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 117.

metempsihoze duša se bori kako bi se uspela od nižeg stupnja ka višem.³⁰ Osim toga, jasan dokaz da je Empedoklo vjerovao u metempsihozu donosi nam sačuvani fragment 137:

*„Otac podigav sina što lik je izmijenio bio
ludov uz molitvu kolje; oklijevaju sluge pri žrtvi
onog što usrdno moli, al' gluh na njegovu viku,
pošto ga zakla, u kući on sramotnu pripremi gozbu.
Jednako tako oca sin zgrabiv a djeca pak majku,
otmu im životnu snagu i žderu njihovo meso.“³¹*

Empedoklo ovime objašnjava da u okviru procesa metempsihoze ako ubijamo i jedemo životinje, zapravo ubijamo i jedemo svoju djecu, roditelje ili rođake čije se duše možda nalaze u tijelima tih životinja. Na temelju ovakvog uvida u Empedoklov stav o ubijanju i jedenju životinja Steiner zaključuje da ubijanje, žrtvovanje i jedenje životinja predstavlja barbarski i protuprirodan zločin.³²

Iz navedenog objašnjenja možemo zaključiti da je i Empedoklo vjerovao u ljudsku srodnost sa životinjama. Dakle, Pitagora i Empedoklo, zahvaljujući stavu o duševnoj srodnosti sa životinjama, smatraju da sa životinjama trebamo postupati kao sa svojim prijateljima i rođacima jer one mogu biti naši srodnici i prijatelji reinkarnirani u tijelima životinja.³³

Iako je važno napomenuti da u Empedoklovu sistemu nema razlike između živog i neživog te da sve posjeduje neki stupanj svijesti i sposobnosti rasuđivanja,³⁴ Steiner na temelju Timejeva svjedočanstva primjećuje da Empedoklo ne zagovara jednak odnos prema životinjama kao prema ljudima.³⁵ Naime, prema Timejevju svjedočanstvu: „Kad su naime jednom godišnji vjetrovi zapuhali tako žestoko da je urod počeo propadati, [Empedoklo] naredi da se oderu magarci i naprave mjehovi koje on razapne po brežuljcima i vršcima kako bi zadržao zračnu

²⁹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 250.

³⁰ Isto, str. 233.

³¹ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 B 137.

³² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 51.

³³ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995., str. 156.

³⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, str. 233.

³⁵ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 51.

struju; budući da ju je zaustavio, bi nazvan ustavljač vjetra.³⁶ Ako je Empedoklo branio da ubijamo i jedemo životinje jer bi to mogle biti duše naših rođaka, onda zasigurno ne bi dopustio da se naprave mjevovi od istih ljudi za čije se duše boji pri praksama ubijanja, jedenja i žrtvovanja.

Premda u zadnjoj anegdoti o Empedoklu možemo vidjeti da u nekim slučajevima nije zagovarao jednak odnos prema životinjama kao i ljudima, mnogi fragmenti, od kojih smo jedan već i naveli (fr. 137), ističu Empedoklov stav o suzdržavanju od jedenja mesa, koji se temelji na ljudskom srodstvu sa svim živim bićima. Steiner navodi da njegov stav o srodnosti sa životinjama najviše potvrđuje Plutarh, koji drži da je Empedoklo „sigurno“ smatrao da čovjek nije sasvim nevin kada loše postupa sa životinjama, a osim toga, Empedoklo, kao i njegov učitelj Pitagora, pokušava nas priučiti tomu da se prema drugim živim bićima odnosimo pravedno.³⁷

1. 3. Kinička filozofija i Diogen iz Sinope

Prvi kinik, Diogen iz Sinope (5. – 4. st. pr. n. e.), živio je jednostavnim životom, često asketskim. Sorabji navodi da je dopuštao razne prakse poput homoseksualnosti, incesta, kanibalizma, osim toga, prezirao je obrede žrtvovanja, inicijacije, pročišćenja i darivanja.³⁸ U svjedočanstvu Diogena Laertija pronalazimo da je smatrao kako su bogovi ljudima darovali sve što im je neophodno za jednostavan život, no ljudi su to zanemarili i pribjegli svojim nezasitnim potrebama za luksuzom i obiljem.³⁹

Rimski car Julijan Apostat (331. – 363. n. e.) u svojem je djelu *Oracije* iznio bitnu Diogenovu tvrdnju u kojoj stoji da „tirane nećemo naći među onima koji žive na kruhu, već među onima koji uživaju u skupim večerama.“⁴⁰ Dakle, možemo zaključiti da se je Diogen zalagao za skroman život, jednostavnu i prirodnu prehranu, a sve što nije dolazilo od prirode nije

³⁶ H. Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, 31 A 1.

³⁷ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, str. 52.

³⁸ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 158.

³⁹ D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VI, 44-46.

⁴⁰ Julian, „Oration VI. - To The Uneducated Cynics“, u: T. E. Page i W. H. D. Rouse (ur.), *The Works Of The Emperor Julian*, William Heinemann, London, 1913., str. 5-73, ovdje str. 53, 199A.

dopuštao. Kinci, koji su Diogena smatrali uzorom, živjeli su skromnim, slobodnim životom, u skladu s vrlinom, a izbjegavali su praznovjerja, zavist i kukavičluk.⁴¹ Marić navodi da su kinici jeli ono što su dobili prosjačenjem, a u svjedočanstvima pronalazimo da su konzumirali kruh, češnjak, bob, masline, smokve i kupus.⁴² Cilj kiničke filozofije, kao i svake filozofije, navodi Julijan, jest blaženstvo. Blaženstvo se za kinike sastojalo od života u skladu s prirodom, a ne u skladu s mišljenjima većine.⁴³

Iako je prezirao obrede žrtvovanja i nije posjećivao hramove niti se klanjao kipovima i oltarima, Julijan navodi da se Diogena zbog toga ne može shvaćati bezbožnim. Naime, on nije posjedovao ništa što bi se moglo ponuditi bogovima, a štovao ih je cijelom svojom dušom, nudeći im, prema Julijanovu mišljenju, ono najdragocjenije što se može posjedovati – odanost svoje duše putem misli.⁴⁴

Diogen se nije protivio jedenju mesa životinja, no smatrao je pripremu mesa luksuzom. Naime, kako navodi car Julijan, Diogen je mislio da je jedenje mesa u potpunosti u skladu s prirodom samo ako za njegovu pripremu nije potrebno previše napora, kao što životinje na potpuno prirodan način dolaze do mesa, jedu ga a da im pritom ne pozli, osim toga, ono može imati i blagotvorne utjecaje na njihovo tijelo. Međutim, ako je meso štetno za čovjeka, onda Diogen zaključuje da ta vrsta prehrane nije prikladna za čovjeka i da se treba u potpunosti izbjegavati.⁴⁵ U svjedočanstvu Diogena Laertija nalazimo da je Diogen u namjeri da jede što jednostavniju hranu pokušao jesti sirovo meso, ali ga nije mogao probaviti.⁴⁶ Nadalje, kao jedna od pretpostavki uzroka njegove smrti navodi se pokušaj konzumiranja sirovog mesa hobotnice.⁴⁷ Očigledno je da su Diogen i kinici smatrali meso luksuzom. Naime, car Julijan navodi kako je Diogen jeo meso bez pripremanja i u onom obliku kako ga je pronašao u prirodi, a oni koji meso pripremaju na razne načine time prema kinicima čine „nasilje nad prirodom“.⁴⁸

⁴¹ Isto, 189D.

⁴² D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 35.

⁴³ Julian, „Oration VI. - To The Uneducated Cynics“, 193D.

⁴⁴ Isto, 199B.

⁴⁵ Isto, 191D.

⁴⁶ D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VI, 34.

⁴⁷ Isto, VI, 76-77.

⁴⁸ Julian, „Oration VI. - To The Uneducated Cynics“, 193C.

Marić napominje kako u Diogenovoj filozofiji životinje imaju bitno mjesto jer „nam mogu pokazati kako se živi u skladu s prirodom“ i „mogu poslužiti kao model za prevrednovanje vrijednosti.“⁴⁹

Diogen i ostali kinici, koji su ga smatrali uzorom, živjeli su pretežito vegetarijanskim životom, ali prakticirali su takav način prehrane zbog toga što su ga smatrali jednostavnijim i u skladu s prirodom, a jedenje mesa zahtijeva da ga se kuha što je prema njima bila neprirodna praksa. Može se uvidjeti da kinici nisu davali prednost vegetarijanskoj ishrani zbog pridavanja racionalnih sposobnosti životinjama, kao što su to činili Pitagora i Empedoklo (po doduše mnogo kasnijim svjedočanstvima o njima), već iz asketskih razloga. Diogena takav način ishrane nije doveo do vegetarijanstva, već do omofagije pa čak i antropofagije.⁵⁰

1. 4. Platon

Jedan od najznačajnijih antičkih filozofa, Platon (427. – 347. pr. n. e.), iako nije bio vegetarijanac, idealnu zajednicu u polisima opisao je kao vegetarijansku, u kojoj ljudi ne bi jeli meso. Poput Pitagore i Empedokla smatrao je da je duša (grč. *psukhē*) besmrtna i da prelazi iz tijela u tijelo.

Platon poput svojih prethodnika, Pitagore i Empedokla, zastupa stav o besmrtnosti duše, a na mnogim mjestima u njegovim djelima nalazimo i dokaze da je vjerovao u doktrinu o metempsihozi. Steiner navodi da Platon pridaje veću važnost ljudskom životu nego životinjskomu u svojem shvaćanju metempsihoze.⁵¹ Naime, u djelu *Fedar* nalazi se rasprava o seljenju duše iz životinjskog u ljudsko tijelo, a Platon naglašava kako „samo duša koja je spoznala istinu može prijeći u ljudsko tijelo.“⁵² Poput Empedokla, Platon idealni ishod transmigracije duše vidi u procesu u kojem duša prelazi iz životinjskog u ljudsko tijelo, polako napreduje od najnižih stupnjeva ljudske forme, poput tiranina, pa sve do „filozofa ili prijatelja

⁴⁹ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 36.

⁵⁰ Johannes Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Topelmann, Berlin, 1935., str. 177.

⁵¹ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 55.

⁵² Platon, *Fedar*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997., str. 29., 249b.

ljepote“, dok na kraju ne napusti ciklus seljenja iz tijela u tijelo.⁵³ Steiner u djelu *Fedon* uočava da seljenje duše iz ljudskog u životinjsko tijelo Platon smatra kaznom za loša djela:

„I to baš nijesu duše dobrih nego zlih. One su prisiljene onuda lutati, jer trpe kaznu za pređašnji život, koji im nije valjao. I lutaju dotle, dok god se od želje za tjelesnim, što ih vjerno prati, opet ne sputaju u tijelo. [...] Tko se na pr. predao proždrljivosti, raskalašenosti i pijanstvu, a nije se stidio, ulazi, prilika je, u rod magaraca i sličnih životinja.“⁵⁴

Dakle, ako su se duše u jednom trenutku nalazile u životinjskom tijelu, a kasnije su prešle u ljudsko tijelo i završile ciklus sjedinjenjem s bogovima, ne možemo tvrditi da su životinje potpuno drugačija i niža bića od ljudskih.⁵⁵

Glede racionalnih sposobnosti životinja, Platon ne iznosi konzistentne stavove, pa tako u nekim djelima pronalazimo da životinjama pridaje racionalni dio duše, a u drugim im ga odriče. Sorabji i Steiner primjećuju da u djelima u kojima je životinjama odricao racionalni dio duše nije poricao da životinje imaju uvjerenja⁵⁶, a taj stav proizlazi iz njegove tvrdnje da neracionalni dijelovi duše mogu imati uvjerenja.⁵⁷ Naime, u *Državi* Platon eksplicitno tvrdi da „onaj dio duše, koji pomišlja protiv mjera, ne bi bio isti kao onaj, koji pomišlja po mjerama. [...] Ali bi zaista onaj dio duše, koji vjeruje mjeri i računu, bio najbolji.“⁵⁸ Od djela u kojima možemo pronaći dokaze da je Platon smatrao da životinje možda imaju racionalne sposobnosti, Sorabji navodi mjesto u *Državniku* u kojem stoji da su od drugih vrsta životinja možda ždralovi obdareni razumom (*to phronimon* „razboritost“)⁵⁹, a u *Državi* psi su opisani kao bića koja imaju svojstvo naravi (*pathos phuseos*) koje je istinski filozofsko (*alēthinōs philosophos*), naime da poznavanjem (*sunesei*) i neznanjem (*agnoiai*) razlikuju vlastito (domaće) i tuđe (strance), pa stoga samo na strance režu i laju.⁶⁰

⁵³ Isto, 248c-d.

⁵⁴ Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996., 81d-82.

⁵⁵ Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 56.

⁵⁶ Isto, str 56., Sorabji *Animal Minds and Human Morals*, str. 10.

⁵⁷ Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2009., 573d.

⁵⁸ Isto, 603a.

⁵⁹ Platon, *Državnik*, Matica hrvatska, 1942., 263d.

⁶⁰ Platon, *Država*, 376a-b.

U *Zakonima* Atenjanin tvrdi kako sva živa bića imaju dušu i glavu, pritom duša posjeduje um, a glava vid i sluh. Um (*nous*) u spoju s tim osjetilima predstavlja trajnog zaštitnika (*sōtēria* „spas, održanje“) svakog živog bića.⁶¹ U *Fedonu*, navodi Steiner, tijekom rasprave o metempsihozi, životinje poput pčela, osa i mrava okarakterizirane su kao „politička bića“ (grč. *politikón génos*).⁶²

Steiner napominje kako je u Platonovim djelima veći naglasak na odricanju racionalnih sposobnosti životinjama. Naime, u *Gozbi* Diotima napominje kako životinje brinu za svoje mlade na temelju „instinkta“,⁶³ dakle, ne čine to iz istih razloga kao i ljudi, naime na temelju razuma (*eklogismou*).⁶⁴ U djelu *Lahet* Nikija ne smatra da su životinje hrabre, već neustrašive i lude jer ne posjeduju razum, a za djecu kaže da su neustrašiva zbog neumlja.⁶⁵ U devetoj knjizi *Države*, Sokrat uzima životinje kao primjer života koji nije vođen razumom:

„Koji su dakle bez razumnosti i kreposti [...] nikada doista gore ne pogledaju niti uzlete, ne napune se pravoga bitka, ne okuse stalne i čiste naslade. Kao blago gledaju uvijek dolje, sagnuti su na zemlju i na stolove, hrane se krmom i pare se, i radi te lakomosti udaraju i bodu jedni druge željeznim rogovima i kopitima, te se iz nesitosti ubijaju, budući da bitka svojega i posude svoje ne pune pravom hranom.“⁶⁶

1. 4. 1. Platonova vegetarijanska zajednica u *Državi*

U drugoj knjizi *Države*, tijekom rasprave o pravednosti, Sokrat predlaže da, kako bi otkrili što je to pravednost, treba razmotriti kako bi izgledala pravedna zajednica zbog toga što je država veća od čovjeka i zato što „bi dakle u većemu veću pravednost bilo i lakše upoznati.“⁶⁷ Zatim, u daljnjoj raspravi o pravednosti Sokrat zaključuje da ne može utvrditi pravu prirodu

⁶¹ Platon, *Zakoni*, Naprijed, Rijeka, 1974., 961d.

⁶² Platon, *Fedon*, 82 B; vidjeti G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 56.

⁶³ Platon ne rabi doslovce taj pojam, ali se iz konteksta oprjeke spram svjesne razumske računice (*logismos*) tako nešto može reći.

⁶⁴ Platon, *Gozba ili O ljubavi*, Dereta, Beograd, 2008., 207b-c.

⁶⁵ Platon, *Ion*, *Lahet*, *Meneksen*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1998., 197a-b.

⁶⁶ Platon, *Država*, 586a-b.

⁶⁷ Isto, 369a.

pravednosti ako ne promotri odnose među ljudima. Sokrat prvo želi razmotriti kako će živjeti ljudi u takvoj zajednici, pa navodi kako će se hraniti:

„Za hranu će pripravljati od ječma ječmeno, od pšenice pšenično brašno, jedno će skuhati, drugo će umijesiti; kašu će sjajnu i kruh postavljati na kakvu trstiku ili čisto lišće, leći će na slamnjaču od tisova i mirtova lišća, gostit će se sa svojom djecom, pripijati će vina, ovjenčati će se i slaviti će bogove u veselo društvu; djece neće imati više nego prema imovini i čuvati će se siromaštva i rata.“⁶⁸

Osim toga, na Glaukonov prigovor da nije spomenuo hoće li imati prismoka, Sokrat navodi:

„Očito će imati soli, ulja i sira, spravljati će luk i povrće te kakva već variva ima na vrtu. Ponudit ćemo im i slatkiša: smokava, graška i graha, mirtu i žir će uz oganj peći, umjereno uz to pripijajući. Tako će mirno i u zdravlju život provoditi, stari umirati i sličan život potomcima ostavljati.“⁶⁹

Dakle, iz navedenoga se, tvrdi Marić, čini da je u *Državi* Platon „istinski i zdravi polis opisao kao vegetarijansku zajednicu“⁷⁰. Također, Painter smatra da je na temelju ovih odlomaka Platon opisao jednostavan polis u kojem nije dozvoljeno uživanje u materijalnim stvarima, koje prema njemu nisu neophodne za zdrav život.⁷¹ No, s druge strane, Platon smatra da kada bi osnivali izobilnu državu, trebali bismo svinjare što znači da bi se u izobilnoj državi jelo meso, također, trebali bismo i liječnike jer bi se ljudi hranili nezdravo. Osim toga, nastali bi ratovi između susjeda jer pašnjaci koje bi dotad imali ne bi bili dovoljni da zadovolje ljudske potrebe.⁷²

Painter zaključuje da je prema Platonu vegetarijanska prehrana svakako prihvatljivija i poželjnija od nevegetarijanske s obzirom na to da pridonosi pravednijem i mirnijem životu. Iako, iz mnogih mjesta u dijalozima možemo zaključiti da Platon ne smatra da imamo dužnosti prema životinjama. Primjerice, navodi Dombrowski⁷³, Platon u *Državniku* nije pokazao neodobranje

⁶⁸ Isto, 372b.

⁶⁹ Isto, 372c-d.

⁷⁰ Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 42.

⁷¹ Corinne, M., Painter, „The Vegetarian Polis: Just Diet in Plato’s Republic and in Ours“, *Journal of Animal Ethics*, 2013. (3. 2.), 2013., str. 121–132, ovdje str. 123.

⁷² Platon, *Država*, 372e-373e.

⁷³ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 58.

prema lovu i žrtvovanju životinja⁷⁴, a u *Zakonima* se nije protivio uzgajanju stoke u svrhu prehranjivanja ljudi.⁷⁵ Zbog toga je početkom 20. stoljeća njemački teolog Johannes Haussleiter smatrao da za Platona vegetarijanstvo nije bilo moralnije od nevegetarijanstva niti da je takav način prehrane nuždan za moralan život.⁷⁶ Dakle, Sokrat u *Državi* smatra vegetarijansku prehranu idealnom ne zbog poštovanja prema životinjama, već zbog toga što je meso smatrao luksuznom hranom.⁷⁷

1. 5. Teofrast i pojam *oikeîos*

Aristotelov učenik i nasljednik u Lyceumu⁷⁸, Teofrast (4. – 3. st. pr. n. e.), bio je zagovaratelj vegetarijanskog načina života. Držao je da životinje imaju razum, a osim toga, poput Pitagore i Empedokla, protivio se žrtvovanju životinja te smatrao da smo u srodstvu sa svim živim bićima za što je, kako navodi Sorabji, koristio pojmove *oikeîos* i *oikeiotês*, koji označavaju pripadanje, tj. srodstvo.⁷⁹ Teofrast se ne slaže s Aristotelom, koji je smatrao da se pravednost i prijateljstvo ne odnose na nežive stvari, primjerice u odnosu obrtnika spram njegova oruđa, pa tako ni na konja ili govedo, pa ni na roba kao roba (tj. na roba jedino kao na čovjeka), jer u svim tim slučajevima nema „ništa zajedničkoga“ (*oudèn koinón*) između onoga koji vlada i onoga kojim se vlada.⁸⁰

Riječju *oikeîos* Teofrast želi opisati naše srodstvo sa životinjama. No, za razliku od Pitagore i Empedokla, koji su zastupali takav stav jer su vjerovali u metempsihozu, Teofrast ne smatra da smo u srodstvu sa životinjama jer one možda imaju ljudsku dušu.⁸¹ Naime, pojam *oikeîos*, kako ga koristi Teofrast, ne označava samo srodstvo s obitelji i prijateljima, već srodstvo

⁷⁴ Platon, *Državnik*, 288e.

⁷⁵ Platon, *Zakoni*, 847e.

⁷⁶ Corinne, M. Painter, „The Vegetarian Polis: Just Diet in Plato’s Republic and in Ours“, str 126. Vidjeti J. Haussleiter, *Der vegetarismus in der antike*.

⁷⁷ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 264.

⁷⁸ Mauro, Letterio „The Philosophical Origins of Vegetarianism. Greek Philosophers and Animal World“, *Relations*, 2017. (5.1.), 2017., str. 13-26, ovdje str. 16.

⁷⁹ R. Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“ u J. M. van Ophuijsen & M. van Raalte, *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998., str. 212.

⁸⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, 1988., 8. 11. 1161b1-3; 5-6.

⁸¹ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 57.

s drugim ljudima koji nam nisu rođaci, dakle, može se odnositi na srodstvo sa svim ljudima.⁸² Razloge za srodstvo svakog ljudskog bića s drugim ljudskim bićem Teofrast je opisao u djelu *O pobožnosti* od kojeg je najviše sadržaja sačuvao Porfirije u spisu *O suzdržavanju od jedenja životinja*. Ondje Teofrast navodi da osim toga što možemo reći da se srodstvo (grč. *oikeiotes*) odnosi na ljude koji imaju zajedničke pretke, odnosi se i na sugrađane, koji dijele zemlju. Teofrast pojašnjava da su svi ljudi srodnici iz dva razloga: ili zbog toga što imaju iste pretke ili zbog toga što dijele istu hranu, običaje ili rasu. Na temelju toga Teofrast zaključuje da su svi ljudi srodnici, a pored toga i da su ljudi u srodstvu sa životinjama jer su po prirodi ljudska i životinjska tijela ista. Naime, Teofrast naučava da ljudi i životinje imaju istu kožu, meso, a da njihovim tijelima kolaju iste tekućine. Također, Teofrast pridaje životinjama dušu (grč. *psukhē*) koja se ne razlikuje od ljudske po žudnji, ljutnji i rasuđivanju (grč. *logismoi*), a iznad svega po osjetilima.⁸³ Pridavanje sposobnosti rasuđivanja (grč. *logismoi*) za Teofrasta nije najbitniji razlog zbog kojeg on smatra da su nam životinje srodne, već time želi izraziti sličnost koju one imaju s ljudima.⁸⁴

Mauro zaključuje da Teofrastovo poimanje ljudske srodnosti sa životinjama predstavlja temelj za njegovo pridavanje vrijednosti životinjskom životu.⁸⁵ Osim toga, Teofrast smatra da iako su ljudi u srodstvu s drugim ljudima, legitimno je ubijati one koji su zli po prirodi, a počinili su neki zločin protiv drugih ljudi. Na isti način je pravedno ubijati opasne životinje koje nisu pravedne po prirodi, ali iz toga slijedi da je nepravedno ubijati one životinje koje su bezopasne po prirodi i nisu nikome naudile. Dakle, Teofrast zaključuje da prema nekim životinjama ne trebamo postupati pravedno jer su opasne i nepravedne po prirodi.⁸⁶

Nadalje, postavlja pitanje treba li onda takve životinje žrtvovati bogovima ako je njih legitimno ubijati? Odgovor pronalazi u vrijednosti žrtvovanja. Naime, kako možemo žrtvovati životinje koje su loše po prirodi, a sam čin žrtvovanja treba biti svet. Ne možemo žrtvovati ni one životinje koje nam nisu naudile jer to nije pravedno. U svakom slučaju, zaključuje Teofrast, treba se suzdržati od ubijanja životinja. Stoga, ako bogovima ne smijemo žrtvovati životinje,

⁸² R. Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“, str. 212.

⁸³ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York i Sydney, (prev. Gillian Clark), 2000., 2. 25. (Nadalje skraćeno *De abstinentia*.)

⁸⁴ R. Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“, str. 214.

⁸⁵ Mauro, Letterio „The Philosophical Origins of Vegetarianism. Greek Philosophers and Animal World“, str. 17.

⁸⁶ Porfirije, *De abstinentia*, 2. 22.

treba im prinositi darove koji su sveti, a da pritom nikomu nismo naudili. Teofrast tako navodi da su najbolji darovi plodovi biljaka. Bog nam je dao životinje, kao i plodove biljaka, kako bi nam bile od koristi, ali ako ih žrtvujemo bogovima, onda im nanosimo bol i oduzimamo život, a time i dušu (grč. *psukhē*). Naime, čin žrtvovanja treba biti svet, a onaj koji je bezgrešan ne oduzima drugima ono što je njihovo, prema tome ne smije oduzimati dušu koja je svetija od, primjerice, plodova ili biljaka.⁸⁷

Sorabji smatra da je pogrešno uzeti Teofrastove argumente samo u kontekstu kritiziranja žrtvovanja životinja, a ne i jedenja njihova mesa, naime, ta dva koncepta odnosa prema životinjama su veoma usko povezana, posebice zbog toga što se žrtvovalo upravo meso životinja. Teofrast naglašava da su Grci uvijek jeli žrtvovane životinje, za razliku od sirijskih Židova, a prema njemu jedenje mesa je i bilo glavni motiv za obred žrtvovanja. Stoga eksplicitno ističe da ljudi ne bi smjeli jesti takvu hranu⁸⁸ jer, kako je već spomenuto, čin žrtvovanja nije pravedan zato što se životinjama oduzima život i duša.

Kada govorimo o pošteđivanju životinja, javlja se jedan od najpoznatijih antivegetarijanskih argumenata prema kojemu stoji da ako trebamo poštedjeti životinje, onda moramo poštedjeti i biljke. Sorabji navodi da se ovaj argument pojavljuje još kod Atenskog državnika Solona (640. – 558. pr. n. e.), peripatetika i stoika, a ponovno je iznesen kod Seksta Empirika i Augustina. Na ovaj argument, smatra Sorabji, Teofrast je dao najbolji odgovor.⁸⁹ Pri odgovoru na ovaj argument, Teofrast ističe da oduzimanje života životinjama i ubiranje plodova nije identično zbog toga što biljkama ništa prisilno ne oduzimamo, već skupljamo plodove koji su pali na tlo, a ubiranjem ne oštećujemo biljke. Osim toga, Teofrast napominje da sve pripada bogovima osim plodova jer ljudi uzgajaju i brinu o biljkama koje im kasnije daju plodove. Dakle, trebali bismo bogovima prinositi ono što posjedujemo, a ne ono što pripada drugima.⁹⁰

Teofrast je pridonio proširenju pojma srodstva sa životinjama čiji su začetnici bili njegovi prethodnici Pitagora i Empedoklo, a srodnost je sveo na posjedovanje zajedničkih elemenata. Dakle, za Teofrasta ono što nas povezuje sa životinjama su biološke odrednice, a ne samo

⁸⁷ Isto, 2. 23, 32, 1. 12.

⁸⁸ R. Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“, str. 216.

⁸⁹ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 102.

⁹⁰ Porfirije, *De abstinentia*, 2. 13.

činjenica da imamo istu dušu. Također, ukazao je na razloge zbog kojih se trebamo suzdržati od ubijanja životinja tijekom čina žrtvovanja, pokazavši da je u svakom slučaju nepravedno oduzimati život drugim bićima, kao i da je taj čin povezan s jedenjem životinja što treba svakako izbjegavati. Stoga je, kako zaključuje Sorabji, Porfirije smatrao Teofrasta jednim od najznačajnijih zagovaratelja boljeg odnosa prema životinjama.⁹¹

⁹¹ R. Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“, str. 220.

2. Filozofski svijet nesklon vegetarijanstvu

Suzdržavanju od jedenja mesa protivili su se peripatetci, stoici i većina epikurovaca, a jedan od glavnih razloga bilo je odricanje razuma životinjama i njihova nesličnost s ljudima po racionalnim sposobnostima. Stoici su učvrstili razliku između ljudi i životinja, smatrajući ljudska bića superiornima svim neracionalnim bićima u kozmičkom poretku stvari,⁹² osim toga slijedili su Aristotela u njegovu nauku o životinjama i time im odricali razum. Epikurejci su razvili stoički argument odricanja racionalnih sposobnosti, kao i dužnosti prema životinjama iznijevši svoj stav o životinjskoj nesposobnosti sklapanja ugovora s ljudima.

2. 1. Aristotel

Jedan od najvažnijih antičkih filozofa, Aristotel (384. – 322. pr. n. e.), prvi je, nakon Alkmeona iz Krotona,⁹³ tvrdio da životinje ne posjeduju razum, a time je započeo tradiciju nesklonu životinjama. Mnogo je vremena posvetio istraživanju životinja te se smatra osnivačem zoologije. Tako je svoja zapažanja o konstituciji, kretanju, rađanju životinja, kao i njihovim duševnim sposobnostima, sabrao u djelima *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De motu animalium* i *De incessu animalium*, *De generatione animalium* te *De anima*. Primjerice, u njegovim zapažanjima o životinjskim sposobnostima sporazumijevanja nalazimo da su među životinjama ptice najbliže čovjeku po pitanju razabirljiva/artikulirana glasanja. Nadalje, u spisu *Historia animalium* pronalazimo da postoje sličnosti između ljudi i životinja u pogledu osobina duše, tj. svijesti, poput pitomosti i divljine, blagosti i grubosti, hrabrosti i plašljivosti, koje su prisutne kod većine životinja.⁹⁴

„Naime, neke se [tj. značajke] razlikuju više ili manje [tj. stupnjevito] u odnosu na čovjeka, [kao] i čovjek u odnosu prema mnogima u životinja (neke od takvih pripadaju više čovjeku, a druge više drugim životinjama), a druge se razlikuju razmjerno

⁹² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 77.

⁹³ Ježić, „Aristotel i Porphyrij o ljudima i životinjama“.

⁹⁴ Isto. Vidjeti Aristotle, *History of animals*, Harvard University Press (Loeb Classical Library), Cambridge, Massachusetts, knjige I-III tiskane 1965., IV-VI 1970., VII-X 1991, 588a17-588b4.

[/analogno]. Naime kako je u čovjeka vještina, mudrost i shvaćanje, tako je u nekih od životinja neka druga takva prirodna moć.⁹⁵

Nadalje, u svojim je istraživanjima životinjama pripisivao sposobnost percepcije, a ona, govori Marić, „uključuje interpretaciju opaženog u nekom stupnju.“⁹⁶ Nussbaum primjećuje da prema Aristotelu životinje posjeduju emocije i da „većina životinja posjeduje želje i imaginaciju, te pomoću imaginacije su u stanju predočiti to što žele, bez obzira na to bilo ono prisutno ili ne.“⁹⁷ Marić navodi bitne sposobnosti koje je Aristotel pridao životinjama u svojem spisu *Historia animalium*, poput one da životinje posjeduju sposobnosti pamćenja ili toga da se mogu poučavati,⁹⁸ da mogu biti plemenite i hrabre,⁹⁹ kao i da su inteligentne.¹⁰⁰

U djelima koja se bave psihološkim, etičkim i političkim temama životinjama odriče razum,¹⁰¹ pa tako u *Politici* tvrdi da životinje postoje poradi ljudi u teleološkome smislu.¹⁰² Nussbaum primjećuje da Aristotel sam pobija ovu tvrdnju mnoštvom dokaza iz bioloških spisa, u kojima napominje da svaka životinja ima svoju svrhu.¹⁰³ Osim tvrdnje kako životinje postoje radi ljudi, Ježić napominje da u *Nikomahovoj etici* Aristotel piše da životinje ne mogu participirati u „životu prema umu, životu misaonog promatranja (βίος θεωρητικός, *vita contemplativa*), [...] koji „treba smatrati božanskim u usporedbi s čovjekovim životom” zbog toga što su „sve potpuno lišene motridbene djelatnosti (ἐνέργεια θεωρητική).“¹⁰⁴ Ipak, Aristotel je čovjeka odredio kao društvo^{nu} životinju koja ima razložan govor (grč. *zōon logon ekhon*), a vrsna razlika je u tome što ima um (grč. *logos*).

⁹⁵ Aristotle, *History of animals*, 588a17-588b4. Vidjeti Ježić, „Aristotel i Porphyrij o ljudima i životinjama“.

⁹⁶ Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 54.

⁹⁷ M. C. Nussbaum, „Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis“, *The Harvard Law Review*, 114 (5), 2001., str. 1506-1549, ovdje str. 1518. Vidjeti Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 54.

⁹⁸ Aristotle, *History of animals*, str. 18 – 19., 488 b 25 – 27.

⁹⁹ Isto, 488 b 13 – 20.

¹⁰⁰ Isto, 612 b 20.

¹⁰¹ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 57.

¹⁰² Aristotel, *Politika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str., 14., 1256 b 15 – 22.

¹⁰³ M. C. Nussbaum, „Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis“, str. 1518. Vidjeti Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 55.

¹⁰⁴ Ježić, „Aristotel i Porphyrij o ljudima i životinjama“. Vidjeti Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.a, 1177b30-35, 1178b.

2. 2. Stoici

Stoici poput Hrizipa, Seneke, Epikteta i Marka Aurelija odricali su životinjama razum, a neki su od njih osim toga tvrdili da životinje postoje poradi ljudi, da im služe na razne načine. No, Seneka i Gaj Muzonije Ruf, obojica stoici, bili su vegetarijanci i zagovarali su vegetarijanski način života.

Sljedbenici Zenona (4. – 3. st. pr. n. e.), osnivača stoičke škole, smatrali su da je pripadanje zajednici izvor pravde.¹⁰⁵ Stoička doktrina pripadanja (grč. *oikeiosis*) razlikuje se od Teofrastove prema kojoj životinje pripadaju našoj zajednici. Naime, pojam zajednice kod stoika pretpostavlja posjedovanje razuma (grč. *logos*), a svrha zajednice je dostizanje vrline, što uključuje pravedne odnose među članovima.¹⁰⁶ Stoici smatraju da ljudi kao racionalna bića mogu proširiti moralnu zajednicu samo na bića koja imaju razum, ali životinje nisu racionalna bića.¹⁰⁷ Stoička doktrina *oikeiosis* želi prikazati da je ljudska zajednica viši oblik zajednice od životinjskih.¹⁰⁸ Hrizip (3. st. pr. n. e.) navodi kako u ljudskoj zajednici ne može postojati odnos pravde (grč. *dikaion*) među ljudima i nižim bićima zbog njihove nesličnosti.¹⁰⁹ Budući da ljudi i životinje nisu u srodstvu, ljudi mogu koristiti životinje za njihove svrhe, pritom im ne nanoseći nepravdu.¹¹⁰

Argumente za odricanje razuma životinjama pronalazimo kod Seneke, Epikteta i Marka Aurelija. Naime, Seneka (4. – 65. st. n. e.), o čijim učenjima najviše možemo saznati iz njegovih *Moralnih pisama Luciliju*, smatra da je najbolje u čovjeku razum i da njime „nadilazi životinje i slijedi bogove. Stoga je savršeni razum dobra svojina, a ostalo je njemu zajedničko sa životinjama.“¹¹¹ Osim toga, Seneka smatra da životinje zbog toga što nemaju razum nisu sposobne voljeti i mrziti, sklapati prijateljstva, imati neprijatelje, živjeti u skladu i harmoniji. Iz istog razloga nisu sposobne niti za mudrost, predviđanje i promišljanje, što su osobine svojstvene

¹⁰⁵ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 19.

¹⁰⁶ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 88-89.

¹⁰⁷ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 62.

¹⁰⁸ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 89.

¹⁰⁹ D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VII. 127-129.

¹¹⁰ G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 91.

¹¹¹ L. A. Seneka, *Moralna pisma Luciliju*, svezak prvi, 1 – 81, Demetra, Zagreb, 2013., 76., 8-12, str. 381.

samo čovjeku.¹¹² No, iako smatra da životinje nemaju razum i da je priroda postavila čovjeka iznad životinja¹¹³, Seneka u pismu *O nagonima kod životinja* tvrdi da sve životinje imaju osjet svoje konstitucije pa i svijest o njoj. Seneka vjeruje da životinje imaju snagu volje i da se ne kreću jer ih pokreće strah od boli, već iz težnje ka ispunjenju svojih ciljeva. Tako kornjača u slučaju prevrtanja na leđa ne osjeća bol, ali zato ne prestaje lamatati nogama ne bi li se ponovno vratila na noge.¹¹⁴ Epiktet (50. – 135. n. e.), učenik Muzonija Rufa, također je smatrao da samo ljudi imaju racionalne sposobnosti. U Epiktetovim *Razgovorima*, koje je zapisao njegov učenik Flavije Arijan, zapisano je da je životinjama „dovoljno jesti, piti, spavati, pariti se [...] Ali nama, kojima je On [Bog] dao također i sposobnosti, te stvari nisu dovoljne [...]“¹¹⁵ U razgovoru pod nazivom *Dužnosti* Epiktet navodi kako čovjek nema ništa uzvišenije od slobodne volje, a dodaje da se zahvaljujući razumu čovjek razlikuje od divljih životinja, kao i od domaćih.¹¹⁶ Unatoč ovim navodima, Dombrowski navodi da je Epiktet jedan od stoika čiji je način prehrane nalikovao vegetarijanskom.¹¹⁷ Rimski car Marko Aurelije (26. IV. 121. – 17. III. 180.), kojemu je uzor bio Epiktet, smatrao je da životinje djeluju nesvjesno te da se čovjek ne bi trebao ravnati prema takvim bićima, što pobliže objašnjava izrekom: „Obilježje je društvenih bića svijest o tome da su njegova djela za opće dobro.“¹¹⁸ Osim toga naučavao je da treba biti „plemenit i velikodušan prema stvorenjima bez razuma“ jer ga ljudi imaju, a druga bića ne.¹¹⁹

Stoici su smatrali da životinje postoje radi ljudi, kako bi im koristile. Porfirije navodi Hrizipovo poznato mišljenje da su bogovi napravili ljude za sebe i jedne za druge, a životinje za ljude. Navodi primjere: konje da bismo ih rabili u bitkama, pse da bi lovili s nama, leoparda, medvjede i lavove da bismo pokazivali hrabrost. Svinje se kote samo da bi bile žrtvovane, a Bog je njihovu mesu dodao dušu poput soli kako bi se to meso za ljude učuvalo od kvarenja (truljenja). Osim ovih životinja, Bog je stvorio mnoga druga bića kako bismo ih mogli jesti.¹²⁰ Osim Hrizipa, ovakvo stajalište zauzimao je i Epiktet, koji je smatrao da je priroda stvorila i

¹¹² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 39.

¹¹³ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 80.

¹¹⁴ L. A. Seneka, *Moralna pisma Luciliju*, svezak drugi, 82 – 124, Demetra, Zagreb, 2016., 121., 6-12., str. 385.

¹¹⁵ Epiktet, *Knjižica o moralu - Razgovori*, CID-NOVA, Zagreb, 2002., I, 6., str. 58.

¹¹⁶ Isto, II, 10., str. 68.

¹¹⁷ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 80.

¹¹⁸ M. Aurelije, *Misli*, Nova akropola, Zagreb, 2008., V, str. 41.

¹¹⁹ Isto, VI, str. 49.

¹²⁰ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 20.

opremila životinje samo za služenje ljudima. Epiktet tvrdi da se ljudi ne moraju brinuti kako će odjenuti ovce ili kako će ih prehraniti jer one već samom svojom konstitucijom ne iziskuju odjeću kako bi se ugrijale, a hranu mogu i same naći. S druge strane, čovjeku su potrebni materijali kako bi se obukao, obuo i krevet na koji bi legao. Zato je priroda stvorila životinje, o kojima se čovjek ne treba brinuti, samo za ljude i ljudske potrebe.¹²¹ Ako bismo morali prema životinjama djelovati pravedno, dakle, ako bismo se i prema životinjama odnosili kao prema našim srodnicima, stoici smatraju da ih onda ne bismo smjeli koristiti za hranu ili teške radove. Kada se ne bismo njima koristili za naše potrebe, to bi vršilo prevelik pritisak na pravni sustav i civilizaciju jer se samo prema racionalnim bićima možemo odnositi pravedno, tada bi ljudski život postao nemoguć i nedostajali bi nam razni resursi, a ljudi bi živjeli životom životinja.¹²²

Stoga uviđamo da su se stoici vodili mišljenjem da ljudi nemaju nikakve direktne dužnosti prema životinjama te da životinje postoje samo radi ljudi, kao i da su nastavili tradiciju odricanja razuma koju je začeo Aristotel. Ovakva tradicija, smatra Sorabji, i danas je dosta prisutna na Zapadu.¹²³ No, uz ovakva mišljenja, istaknula su se dva stoika sa stavovima o vegetarijanstvu netipičnim za ovu školu: Gaj Muzonije Ruf i Seneka.

2. 2. 1. Vegetarijanci i stoici: Gaj Muzonije Ruf i Seneka

Učitelj Epiktetov i stoik, Gaj Muzonije Ruf (1. st. n. e.), bio je vegetarijanac. Zalagao se za umjerenost u jelu i piću te je naučavao da je bolje izbjegavati skupocjenu hranu, kao i ono što nije po prirodi dano čovjeku, jer hrana koja dolazi od plodova zemlje potpuno je prirodna i dostatna da bi se čovjek njome prehranio. Osim hrane koju čovjek dobiva od biljaka, Muzonije spominje i hranu koju možemo dobiti od domaćih životinja, ali pritom ne misli na meso životinja, te navodi da, glede takve vrste hrane, najbolja je ona koja se može jesti bez uporabe vatre. Naime, najkorisnija je ona vrsta hrane koja nam je najdostupnija, poput sezonskih voćki, zelenog povrća, mlijeka, sira i meda. S druge strane, ističe da je prehrana mesom više životinjska nego ljudska, prirodnija divljim životinjama. Naučavao je da je meso teška hrana koja otežava

¹²¹ Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, Books I-II*. Greek with English trans. by W. A. Oldfather, Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 1956., 1. 16. 1–5, str. 109.

¹²² Porfirije, *De abstinentia*, 1. 4.

¹²³ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 8.

promišljanje i rasuđivanje zbog gustih para koje se izdižu iz nje i pomračuju dušu. Muzonije savjetuje da bismo se trebali prehranjivati poput bogova, najčišćom i najjednostavnijom hranom od koje bi naše duše bile čiste, a time i najmudrije. Nadalje, kritizira brojne kuharice napisane u svrhu većeg uživanja u hrani jer smatra da hrana pripremljena za uživanje ne djeluje povoljno na zdravlje. Muzonije zaključuje da, kako bi se čovjek odriješio krivnje, mora stalno stremiti hrani u funkciji čiste prehrane koja će osnažiti tijelo, a ne kao nečemu što će mu zaokupiti nepce.¹²⁴

Dakle, Muzonije je svoje argumente za izbjegavanje mesa temeljio na tvrdnji da je takva hrana štetna, skupocjena te da predstavlja nepotreban luksuz koji čovjeku pomračuje um. Uviđamo da nije zagovarao vegetarijanski način prehrane radi boljeg odnošenja prema životinjama, već radi blagodati koje takva vrsta hrane ima za ljudsko tijelo.

Seneka se, iako je smatrao da su ljudi superiorna vrsta životinjama, u jednom razdoblju svoga života uzdržavao od životinjskog mesa na što su ga nagnali argumenti dvojice filozofa: Pitagore i Sotiona. Naime, Sotion je smatrao da „čovjek ima dovoljno hrane ako ne proljeva krv“ te da je „raznovrsna hrana strana našim tijelima i neprijatelj zdravlju.“¹²⁵ Osim toga, Sotion je poput Pitagore vjerovao u metempsihozu. Tako se Seneka, poučen ovim argumentima, počeo uzdržavati od mesa, a nakon jednog izvjesnog vremena primijetio je da mu je duh bio življi, a takva navika laka i ugodna. No, prestao je s takvom praksom zbog toga što je za vrijeme njegove mladosti na snazi bio prvi principat Tiberija Cezara tijekom kojega su se progonila strana bogoslužja, a uzdržavanje od mesa nekih životinja smatralo se praznovjerjem. Na nagovor svojega oca Seneka se vratio prijašnjem načinu prehrane.¹²⁶ Unatoč tomu, Williams smatra da je Seneka sigurno nastavio s takvom praksom daleko od očiju javnosti.

Ne-stoička stajališta u vezi sa životinjama, poput onoga da, iako ne možemo znati kako životinje poimaju smrt, sigurno imaju razumijevanje (lat. *intellectum*) o nj, ali i činjenica da je susojećao s patnjom životinja,¹²⁷ izdvojila su Seneku od drugih stoika. Naime, ovaj stoik nije prakticirao vegetarijanski način prehrane samo radi blagodati koje ona donosi našem tijelu,

¹²⁴ Cora E. Lutz, Musionius Rufus „The Roman Socrates“, u *Yale Classical Studies*, ur: Alfred R. Bellinger, Yale University Press, New Haven, 1947., str. 113, 115, 119.

¹²⁵ L. A. Seneka, *Moralna pisma Luciliju*, svezak drugi, 108., 17-22, str. 287.

¹²⁶ Isto, 108., 17-22, str. 287.

¹²⁷ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 81., 85.

poput Muzonija Rufa, već i na temelju argumenata svojih uzora koji su se temeljili na isticanju pravednog postupanja sa životinjama.

2. 3. Epikurejci

Poput stoika, epikurejci su odnos prema životinjama i jedenju mesa temeljili na teoriji o pravdi, koja isključuje odnos pravde među ljudima i životinjama kao nižim bićima bez razuma. Prema stoicima ljudi mogu proširiti moralnu zajednicu samo na bića koja imaju razum (grč. *logos*), dok se prema epikurejcima pravda odnosi samo na one koji mogu sklapati ugovore (grč. *sunthêkê*), dakle, također samo na ona bića koja imaju razum. Među epikurejcima, vegetarijanskim načinom života živio je sam osnivač Epikur, dok je njegov sljedbenik Hermah bio najveći protivnik vegetarijanstva među epikurejcima.

Osnivač epikurejske škole, Epikur (Sam, 341. – Atena, oko 271. pr. n. e.), navodno nije jeo meso. Prema svjedočanstvima, živio je u vrtu u jednostavnoj zajednici s prijateljima koja se prehranjivala kruhom i vodom, a sirom samo tijekom posebnih gozbi. Njegov vrt bio je samoodrživ i opskrbljivao je sve članove biljnom hranom. Poput nekih stoika, Epikur je izbjegavao meso samo zato što je na taj način vodio zdraviji život, a ne iz suosjećanja sa životinjama.¹²⁸ Porfirije navodi da u mnogim slučajevima umjerenost u ishrani pogoduje zdravlju i slaže se s Epikurom u njegovoj tvrdnji da bismo trebali izbjegavati hranu u kojoj želimo uživati i kojoj težimo, ali nam ne prija kada je se domognemo. Naime, Epikur smatra da je sva kalorična i teška hrana takva, a ako se zanesu i požele tu vrstu hrane, ljudi se mogu suočiti s velikim troškovima i bolešću.¹²⁹

Dombrowski navodi da se Epikur nije smatrao superiornim u pogledu životinja, a kao jedan od argumenata uzima to da ni on ni životinje nemaju opravdana znanja o bogovima. Iako se naizgled, tvrdi Dombrowski, prema ovakvu stajalištu ubijanje životinja smatra jednako zlobnim (i bolnim) kao i ubijanje ljudskih bića, Epikur je ipak bio vegetarijanac samo u praksi, ali ne i u teoriji.¹³⁰ Epikur je svoj jednostavan način života prenio i na svoje sljedbenike

¹²⁸ Isto, str. 81-82.

¹²⁹ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 53.

¹³⁰ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 89.

Polistrata i Filodema koji su nastavili njegov vegetarijanski način prehrane.¹³¹ Sljedbenici Epikurova učenja zaista su težili, u svrhu duševnog mira, prirodnim i neophodnim potrebama. Stoga Epikur svojim učenicima nije dopuštao da jedu ribu i meso što je smatrao luksuznom i nepotrebnom hranom, pa ga je, za razliku od stoika, Porfirije hvalio u raspravi *O suzdržavanju od jedenja životinja*.¹³²

No, smatra Dombrowski, Epikurov antropocentrični argument u prilog vegetarijanstvu nije bio dovoljno uvjerljiv za druge epikurejce, pa se tako Epikurov sljedbenik Lukrecije nije protivio jedenju mesa, a najveći protivnik vegetarijanstva među epikurejcima bio je Hermah.¹³³

Naime, epikurejci su smatrali da je razumno ubijati bića koja mogu naštetiti čovjeku, a zaštititi ljude s kojima možemo surađivati u zajednici. No, ako nam zakoni dopuštaju da ubijamo životinje koje nam mogu ugroziti život, poput lavova, vukova i divljih životinja, onda možemo ubijati i one koje kada se razmnože počnu predstavljati prijetnju ljudima. Dakle, ovdje epikurejci misle na životinje, kao što su to ovce ili goveda, koje se u malom broju može nadzirati, a ljudi od njih imaju koristi, ali koje bi mogle nekontroliranim razmnožavanjem prijetiti svakodnevnom životu ljudi tako što bi nas mogle napasti ili pojesti sve plodove zemlje. Stoga nije bilo zabranjeno ubijati niti ovu vrstu životinja kako bi njihov broj ostao u razmjeru, a ljudi imali koristi od njih za svakodnevne potrebe.¹³⁴

Kada bi ljudi mogli sklapati ugovore (grč. *sunthêkê*) sa životinjama, kao s ljudskim bićima, da ih one ne ubijaju i da ljudi njih ne ubijaju, bilo bi moguće primjenjivati pravdu i na životinje jer bi u tom slučaju obje strane bile zaštićene. No, budući da epikurejci poput stoika smatraju da životinje ne posjeduju razum, a zbog toga ne mogu sklapati ugovore, oni isključuju mogućnost da životinje mogu participirati u donošenju zakona, pa se tako ljudi ne mogu osigurati od napada životinja. Stoga, smatraju epikurejci, jedini način da se ljudi osiguraju jest da im bude dozvoljeno ubijanje životinja.¹³⁵ Prema tome, poput stoika, epikurejci smatraju da ne postoji odnos pravde prema životinjama, kao što i navodi svjedočanstvo Diogena Laertija o epikurejskim stavovima spram životinjama: „Sva ona živa bića koja ne mogu sklapati sporazume

¹³¹ Isto, str. 82.

¹³² R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 163. Vidjeti Porfirije, *De abstinentia*, 1. 48-54.

¹³³ D. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, str. 82.

¹³⁴ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 11.

¹³⁵ Isto, 1. 12.

između sebe da neće ni nanositi štetu drugima niti je, pak, trpjeti, ne znaju ni za pravednost ni za nepravdu.“¹³⁶ Dakle, pravda je za epikurejce uvijek vezana za sposobnost sklapanja ugovora,¹³⁷ a sklapanje ugovora ovisi o posjedovanju razuma. Osim što im odriču razum (grč. *logos*), jedan od epikurejaca, Filodem, dodaje da životinje nemaju mišljenje (grč. *noesis*), kao ni mnijenje (grč. *doxa*).¹³⁸

Dakle, neki su epikurejci težili vegetarijanskom načinu prehrane, a kao najveći zagovaratelj takva načina prehrane i života najviše se isticao sam osnivač te škole, Epikur, no, prakticirao je takav način života u svrhu duševnog mira i zbog težnje ka jednostavnom životu. Epikurejci su, kao i stoici, odricali životinjama razum, a time su smatrali da se ne trebamo pravedno odnositi prema njima jer nisu u stanju sklapati ugovore s nama koji bi zaštitili i nas i njih.

¹³⁶ D. Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, X, 150.

¹³⁷ R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, str. 130.

¹³⁸ Isto, str. 29.

3. Glavni zastupnici vegetarijanstva u kasnijoj antičkoj filozofiji

Najviše argumenata za vegetarijanstvo pronalazimo kod Plutarha i Porfirija, pritom kod Plutarha, osim obrane vegetarijanstva, nalazimo i diferencijaciju između ljudskoga i životinjskoga razuma. Porfirije je najviše argumenata za vegetarijanstvo naveo u kontekstu protuargumenata svojim prethodnicima, stoicima i epikurejcima, u djelu *O suzdržavanju od jedenja životinja* (lat. *De abstinentia ab esu animalium*).

3. 1. Plutarh

Platoničar, delphski svećenik i vegetarijanac, Lukije Mestrije Plutarh (46. – 120. n. e.) iz Heroneje, zastupao je pravedno postupanje prema životinjama, a u svojim je spisima koji su sabrani pod nazivom *Moralia* oštro kritizirao i osuđivao praksu ubijanja životinja radi hrane. Smatrao je da je biljna hrana sasvim dovoljna da bi se ljudi njome prehranili i da nije potrebno prolijevati krv životinja u svrhu uživanja u hrani koja služi samo kako bi zaokupila ljudsko nepce. Osim toga, smatrao je da sama konstitucija ljudskih tijela ukazuje na to da ljudi nisu mesojedi. Za razliku od stoika i epikurejca, Plutarh je smatrao da životinje posjeduju razum, emocije i vrlinu.

Plutarh je u svojem eseju *O mesojeđu* (lat. *De esu carniū*) oštro kritizirao one koji su uživali u mesu životinja. Izražava gađenje prema prvim ljudima koji su mogli gledati u krv zaklane životinje, koja je prije toga cvilila i zapomagala, trpjeti smrad, a da im pritom takav gadan čin nije pokvario apetit.¹³⁹ No, od takva užasnog čina čovjeka nije uspio odvratiti niti njihov „harmonični glas, preciznost njihovih navika, pa ni neobična inteligencija“.¹⁴⁰ Plutarh smatra da, kako bi se domogli malo mesa, ljudima nije problem lišiti životinje „sunca, svjetlosti i prirodnog tijeka života na koji imaju pravo rođenjem.“¹⁴¹ Osim toga, kada prije čina klanja cvile i skviču ljudi to smatraju neartikuliranim glasovima, a zapravo, zaključuje Plutarh, mole za

¹³⁹ Plutarh, „The Eating of Flesh I“, u: William Heinemann (ur.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII, Harvard University Press, London, Cambridge, Massachusetts, 1957., 993-996, ovdje 993 B.

¹⁴⁰ Isto, 994 E.

¹⁴¹ Isto.

milost, zapomažu i traže pravdu, kao da svaka od njih govori: „Ne tražim da me poštediš u slučaju oskudice, ali poštedi me svoje oholosti! Ubij me da bi jeo, a ne da udovoljiš nepcu.“¹⁴²

Plutarh smatra da je apsurdno reći da je jedenje mesa prirodno, naime, na temelju Plutarhova mišljenja, čovjek nije prirodno mesojed, a to se vidi iz konstitucije njegova tijela. Čovjekovo tijelo nije građeno onako kako su građena tijela bića koja su mesojedi: „nema kukasti kljun, oštre kandže i zube, jak želudac niti želučane sokove koji mogu razgraditi tešku hranu kao što je meso.“¹⁴³ Osim toga, naša mala usta, mekani jezik i preslabe tjelesne tekućine dokazuju da ljudi po prirodi nisu mesojedi.¹⁴⁴ Posljedično tomu, Plutarh se obraća svima koji smatraju da je jedenje mesa prirodno, a ne posjeduju „prirodne alate“ za dobivanje takve hrane:

„Ako već tvrdite da vas je priroda stvorila da budete mesojedi, onda prvo sami pokušajte ubiti ono što želite jesti, no, učinite to golim rukama, a ne pomoću noževa, toljaga i sjekira, kao što vukovi, medvjedi i lavovi sami napadaju ono što jedu. Vlastitim očnjacima napadnite vola ili zubima vepa, raskomadajte janje ili zeca i poput životinja, pojedite ih dok su još živi.“¹⁴⁵

Nadalje, Plutarh zaključuje da je neprirodno jesti meso i zbog toga što ga ljudi nikada ne jedu sirovo, nego ga kuhaju i peku, a dodaju i začine kako se ne bi osjetio okus krvi, a osjetilo prevarilo da prihvati što mu je strano.¹⁴⁶

Ljudi imaju obilje hrane oko sebe, voćnjake, vinograde, polja, mogu ubirati plodove s drveća i biljaka te bi mogli živjeti luksuzno, a da pritom ne proliju niti kapljicu krvi.¹⁴⁷ Plutarh kritizira ljude koji su odlučili zagaditi svoja tijela ovom hranom, a zemlja obiluje plodovima koji su ih mogli nahraniti.¹⁴⁸

U eseju *O tome da nijeme životinje rabe um* (lat. *Bruta Animalia Ratione Uti*) Plutarh napominje da ljudi jedu meso isključivo iz proždrljivosti iako oko sebe imaju dovoljno biljne

¹⁴² Isto.

¹⁴³ Isto, 994 F.

¹⁴⁴ Isto, 995 A.

¹⁴⁵ Isto, 995 A-B.

¹⁴⁶ Isto, 995 B.

¹⁴⁷ Isto, 993 B.

¹⁴⁸ Isto, 993 F-994 A.

hrane da zadovolje glad. S druge strane, mesojedi poput lavova ili vukova hrane se isključivo mesom drugih bića, lav napada jelena, a vuk ovcu. Ljudi kušaju apsolutno sve kao da ne shvaćaju kakvom bi se hranom trebali hraniti. Kao prvo, navodi Plutarh, ljudi ne jedu meso iz nedostatka sredstva ili načina jer uvijek mogu ubrati plodove biljaka kojih ima u izobilju, ali zbog žudnje za uživanjem teže nedopuštenoj hrani, koja je zagađena užasnim činom klanja. Osim toga, čovjek se puno okrutnije odnosi prema životinjama nego što se životinje odnose prema svojem plijenu.¹⁴⁹

Osim što kritizira i zabranjuje praksu jedenja mesa, Plutarh se suprotstavlja stoicima i Aristotelu, koji su odricali životinjama razum (grč. *logos*) te tvrdi da životinje posjeduju razum, inteligenciju, da mogu učiti jezike, a osim toga imaju emocije i vrlinu. Naime, jedan od prvih argumenata za pridavanje razuma životinjama pronalazimo u Plutarhovu eseju *O umješnosti životinja* (lat. *De sollertia animalium*), čiji se izvorni grčki naslov točnije prevodi ovako: *Jesu li kopnene ili vodene životinje razboritije*. Plutarh smatra da životinje posjeduju osjetila zahvaljujući kojima mogu slijediti ono što je korisno, kao i izbjegavati ono što bi im moglo nauditi ili nanijeti bol, a takve sposobnosti, smatra Plutarh, mogu se pojaviti samo u bićima koja imaju razum, mogu rasuđivati, pamtit i biti oprezna. Osim toga, Plutarh navodi mišljenje filozofa prirode, Stratona, koji kazuje da je nemoguće imati osjetila bez djelovanja razuma.¹⁵⁰ Kao odgovor stoicima koji su životinjama odricali razum, Plutarh tvrdi da čisti razum i ma svako biće po prirodi, ali da se pravi i savršeni razum postiže samo trudom i obrazovanjem, stoga svako biće ima racionalne sposobnosti, ali kada govorimo o mudrosti, čak je ni neki ljudi ne posjeduju.¹⁵¹ Prema tome, Marić primjećuje da prema Plutarhu životinje i ljudi imaju razum, ali u različitim stupnjevima, pritom ljudi imaju superioran razum.¹⁵² Osim razuma, Plutarh životinjama pridaje i razumijevanje i inteligenciju. Iako priznaje da njihovo razumijevanje stvari nije jednako razvijeno kao ljudsko, a njihov intelekt inferioran ljudskomu,¹⁵³ za Plutarha nema sumnje da životinje posjeduju razum i inteligenciju jer, poput ljudi, mogu biti lude. Naime, Plutarh tvrdi da svaka sposobnost i dio tijela ima svoju slabost, kao što slijepost postoji u organu

¹⁴⁹ Plutarh, „Beasts are Rational“, 991 C.

¹⁵⁰ Plutarh, „The Cleverness of Animals“, 960 E - 961 A.

¹⁵¹ Isto, 962 D.

¹⁵² D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str., 67.

¹⁵³ Plutarh, „The Cleverness of Animals“, 963 B.

koji vidi, gluhoća u organu koji čuje, tako i bezumlje i ludost postoji u onoga koji je obdaren razumom i inteligencijom.¹⁵⁴

Nadalje, osim što smatra da je priroda životinje obdarila razumom i inteligencijom, Plutarh ovim bićima pridaje i sposobnost učenja jezika. Primjerice, vrane, papige i čvorci mogu učiti govoriti, stoga su prema Plutarhovu mišljenju obdarene racionalnim izražavanjem i artikuliranim glasom.¹⁵⁵ Izražavanje emocija i posjedovanje vrline također je, prema Plutarhu, karakteristično za životinje. Životinje pokazuju emocije poput ljutnje i straha, zavisti i ljubomore.¹⁵⁶ Glede posjedovanja vrline, za razliku od ljudi koji se prepuštaju porocima i time se udaljavaju od življenja u skladu s vrlinom, životinje su slobodne od „praznih iluzija“ i nepotrebnih strasti te žive u skladu s vrlinom.¹⁵⁷ Budući da životinje posjeduju razum, inteligenciju i sposobnost učenja jezika, a mogu i izražavati emocije te živjeti u skladu s vrlinom, može se zaključiti da se sa životinjama treba postupati kao i s ljudima, dakle, ne smije ih se jesti niti mučiti.

Plutarh je značajno pridonio raspravi o vegetarijanstvu svojim argumentima, koji su se ponajviše temeljili na tome da čovjek po konstituciji tijela nije mesojed. Za razliku od stoika i Aristotela, životinjama nije odricao razum, a osim toga, smatrao je da posjeduju mnoge sposobnosti koje su se često smatrale ljudskima, poput inteligencije, učenja jezika, emocija i sposobnosti življenja u skladu s vrlinom, a time je dodatno potkrijepio argument protiv ubijanja životinja i ukazao na to da trebamo pravedno postupati prema životinjama.

3. 2. Porfirije

Plotinov učenik Porfirije iz Tira (o. 234. – o. 305. n. e.) sustavnije se zalagao za pravedno ponašanje prema životinjama od Plutarha, ali je svoje argumente koncipirao slijedeći Teofrastove i Plutarhove stavove, kao i Aristotelova zapažanja.¹⁵⁸ Djelo *O suzdržavanju od jedenja životinja*

¹⁵⁴ Isto, 963 C - D.

¹⁵⁵ Isto, 972 F - 973 A.

¹⁵⁶ Isto, 961 D.

¹⁵⁷ Isto, 989 C.

¹⁵⁸ Ježić, „Aristotel i Porphyrij o ljudima i životinjama.“

(lat. *De abstinentia ab esu animalium*) u četiri knjige napisao je svojemu prijatelju Marku Kastrićiju kako bi ga odgovorio od odustajanja od vegetarijanske prehrane. U tom djelu, točnije u prvoj knjizi, Porfirije sabire sve argumente protiv vegetarijanske prehrane koje su iznijeli peripatetici, stoici i epikurejci, a zatim pobija sve pozicije koje životinjama uskraćuju pravdu. U svojem djelu od povijesnoga značenja za antička uporišta animalističkoga i vegetarijanskoga pokreta iznio je bitne tvrdnje u korist vegetarijanske prehrane, poput one da životinjama dugujemo pravdu i zbog toga ih ne smijemo jesti niti žrtvovati, a vegetarijanska prehrana je jedina ispravna za one koji su izabrali duhovni put.

Rasprava o vegetarijanskom načinu prehrane koju Porfirije piše svojemu prijatelju Kastrićiju, bivšem sljedbeniku Pitagore i Empedokla, namjenjuje onima koji su „promislili o onome tko su, otkuda su došli i kamo trebaju ići.“¹⁵⁹ Dakle, namjenjuje je onima koji žele živjeti kontemplativnim životom, a ne životom koji se temelji na tjelesnim potrebama.¹⁶⁰ Povratak k inteligibilnom i onomu što smo bili i jesmo ostvaruje se odmicanjem od smrtnoga i tvarnoga te uzdizanjem do onoga što smo bili prije spuštanja u ovaj svijet.¹⁶¹ Odmicanje od tvarnoga može se postići suzdržavanjem od hrane, poglavito mesne, koja budi nezdrave strasti duše.¹⁶²

U četvrtoj knjizi Porfirije navodi da je vegetarijanska prehrana jedina primjerena za one koji su izabrali duhovni put, pa tako navodi primjere onih koji su prakticirali ovakvu vrstu prehrane i načina života. Započinje s drevnim Grcima i smatra da je peripatetik Dikearh najviše pratio njihove običaje. Naime, Dikearh govori da su drevni ljudi bili bliski bogovima, živjeli su najboljim mogućim životom te nisu ubijali živa bića. Dakle, Dikearh misli na Zlatno doba u kojem su ljudi živjeli u potpunosti se hraneći plodovima zemlje, pritom uživajući u slobodnom vremenu i odmoru jer nisu morali raditi naporne poslove kako bi se održali niti kako bi što više posjedovali. Ovakvom mirnom i sretnom životu najviše je pridonijelo suzdržavanje od ubijanja i jedenja živih bića jer nije bilo ratova, a kada su nastupili ratovi i nadmetanje u posjedovanju imovine, ljudi su se prestali pravedno odnositi prema životinjama. Uživanje u onome što im je zemlja darivala zamijenilo je prepuštanje pretjeranim strastima i neumjerenosti što je vodilo i

¹⁵⁹ Porfirije, *De abstinentia*, 1. 27.

¹⁶⁰ Isto, 1. 28.

¹⁶¹ Isto, 1. 30.

¹⁶² Isto, 1. 33.

ubijanju životinja. Stoga, zaključuje Porfirije, težnja k luksuznom životu, ratovanju i nepravедnosti dolazi zajedno s klanjem životinja.¹⁶³

Osim Dikearha, Likurg iz Sparte u vrijeme je široko rasprostranjene prakse jedenja životinja bitno smanjio konzumaciju mesa u Sparti, a i prekomjerno posjedovanje blaga, te time „protjerao luksuz iz Sparte“.¹⁶⁴ Jednostavan život Spartanaca, koji su živjeli u skladu s vrlinom za Porfirija predstavlja uzor za sve druge zajednice, naime, on smatra da su pripadnici ove zajednice bili „hrabriji i umjereniji“ za razliku od onih koji su dolazili iz drugih zajednica i bili „iskvareni u duši i tijelu“.¹⁶⁵ Jasno je, napominje Porfirije, da su se članovi potonje zajednice hranili nevegetarijanskom prehranom.

Porfirije potom navodi mnoge druge primjere naroda koji su smanjili konzumaciju mesa te navodi egipatske svećenike koji su se pridržavali umjerenog i jednostavnog načina prehrane, koji je često nalikovao vegetarijanskomu. Cijeli su svoj život posvetili kontemplaciji, a pritom su izbjegavali pohlepu i težili suzdržanosti od strasti.¹⁶⁶ Egipatski svećenici shvatili su da božanstvo ne nastanjuje samo ljudska tijela, već da i životinje posjeduju dušu te su bogove predstavljali u životinjskom obliku.¹⁶⁷ Osim ovih razloga za poštovanje i suzdržavanje od jedenja životinja, egipatski su svećenici smatrali da je životinjska duša, kada napusti tijelo, racionalna i prekognitivna te u mogućnosti činiti sve što može i ljudska duša. Stoga su egipatski svećenici poštovali životinje i suzdržavali se od njihova mesa.¹⁶⁸ Osim drevnih Grka i egipatskih svećenika, zajednice koje su se zalagale za nemesojednu prehranu kao primjerenu za duhovni i kontemplativni život bili su Židovi, Sirijci, perzijski magi, indijski brahmani i budistički redovnici. Porfirije zaključuje da oni koji se bave filozofijom moraju pratiti svete zakone koje su odredili bogovi i ljudi koji im se klanjaju, a takvi zakoni zabranjuju jedenje životinja, dok drugima, bilo iz pobožnosti ili zbog toga što im takva hrana šteti, zabranjuju hranjenje nekim

¹⁶³ Isto, 4. 2.

¹⁶⁴ Isto, 4. 3.

¹⁶⁵ Isto, 4. 5.

¹⁶⁶ Isto, 4. 6-7.

¹⁶⁷ Isto, 4. 9.

¹⁶⁸ Isto, 4. 10.

vrstama životinja. U svakom slučaju, čovjek koji je pobožan i poštuje zakone u potpunosti će odustati od jedenja životinja.¹⁶⁹

U trećoj knjizi djela *De abstinentia* Porfirije dokazuje da su životinje racionalna bića i za razliku od stoika, s čijim se stavovima ne slaže, tvrdi da im dugujemo pravdu. U raspravi o pravdi, Porfirije ističe da je svaka duša racionalna zbog toga što ima mogućnost osjećanja i prisjećanja, a kada to uspijemo dokazati, tvrdi Porfirije, dužni smo pravedno se odnositi prema životinjama. Prema Porfiriju bićima se razum može dodijeliti na temelju posjedovanja glasa, tj. jezika i na temelju posjedovanja opažaja i strasti. Glede posjedovanja glasa, Porfirije smatra da kakav god glas proizvođile, životinje koje imaju sposobnost glasanja i jezika posjeduju razum. Osim toga, čak i ako ne razumijemo ono što su izgovorile, to ne znači da nisu sposobne komunicirati među sobom, kao što Grci ne razumiju Indijce, Skite i Tračane ili Sirijce.¹⁷⁰ Čak i neke životinje, koje nemaju sposobnosti glasati se, slušaju svoje gospodare, što se ne može primijetiti kod nekih ljudi. No, ističe Porfirije, „apsurdno je suditi o racionalnosti ili iracionalnosti nekog bića prema tome je li njegov govor razumljiv ili nije [...] Tako bi netko mogao reći da i Bog, koji je iznad svih ljudi i bogova, nije razuman jer ne govori.“¹⁷¹ Nadalje, osim što posjeduju razum, imaju sposobnosti opažanja, pamćenja, a mogu osjećati strasti te živjeti u skladu s vrlinom.¹⁷² Osim svih navedenih sposobnosti, životinjama pridaje i vještine, koje su karakteristične za ljude, poput „plesanja i vožnje kočija, borbe u dvobojima, hodanja po užetu, pisanja i čitanja, sviranja flaute i lire te jahanja“¹⁷³. Porfirije se pita je li i dalje moguće sumnjati u to da životinje imaju receptivni kapacitet, koji im omogućuje da nauče sve navedeno. Porfirije navodi na zaključak da je razum, koji sadrži sve navedene sposobnosti, već bio u njima.¹⁷⁴ Stoga, zaključuje da kada se govori o razumu, razlika između ljudskog i životinjskog razuma nije u tome da životinje ne posjeduju razum, već je pitanje kvantitete¹⁷⁵, a osim toga Porfirije ističe da je životinjski razum nesavršen.¹⁷⁶

¹⁶⁹ Isto, 4. 18.

¹⁷⁰ Isto, 3. 1., 3. 3.

¹⁷¹ Isto, 3. 5.

¹⁷² G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents*, str. 108.

¹⁷³ Porfirije, *De abstinentia*, 3. 15.

¹⁷⁴ Isto.

¹⁷⁵ Isto, 3. 7.

¹⁷⁶ Isto, 3. 18.

S druge strane, kada uspoređuje biljke i životinje, Porfirije navodi da biljke nemaju osjete, dok životinje mogu osjećati bol, strah i biti ozlijeđene. Budući da biljke nemaju osjete, ne može im se nauditi ni nanijeti nepravda zbog toga što je, prema Porfiriju, sposobnost osjećanja bola princip svake srodnosti. Nadalje, Porfirije navodi da mnogi ljudi žive samo na temelju svojih osjetila, pritom ne koriste razum te da su mnogi među njima toliko okrutniji i agresivniji od divljih zvijeri da se ne ustručavaju ni od ubijanja svoje djece i očeva, dakle, ponašaju se kao tirani ili su u njihovoj službi. Porfirije se pita nije li nerazumno tvrditi da postoji odnos pravde između nas i ovakvih ljudi, a ne između nas i vola koji vuče plug, psa koji živi s nama ili životinja koje nam daju mlijeko i vunu.¹⁷⁷

Dakle, ako postoji princip srodnosti između ljudi i životinja, kao i ako imaju istu dušu, oni koji se ne suzdržavaju od nanošenja nepravde prema svojim srođnicima mogu se smatrati bezbožnima. No, Porfirije razmatra pravedno odnošenje i prema divljim zvijerima kao i prema pitomim životinjama. Naime, smatra da se trebamo pravedno odnositi i prema divljim i pitomim životinjama te da ne smijemo jesti ni jedne ni druge jer nanosimo nepravdu ubijanjem divljih i opasnih, kao i pitomih životinja. Porfirije misli da je ovakav čin nepravedan iz dva razloga: jer ih ubijamo iako su pitome i zbog toga što se gostimo njihovim mesom, pa je njihova smrt u potpunosti vezana uz hranjenje. Suzdržavanje od jedenja mesa je suzdržavanje od činjenja nepravde.¹⁷⁸

Nadalje, Porfirije napominje da ne moramo ubijati životinje da bismo preživjeli te da je takva okrutnost samo u svrhu uživanja velika nepravednost. Uzdržavanje od jedenja mesa nije ljudima nikada skratilo život niti ga učinilo lošim. Kada bismo morali ubijati životinje da preživimo, kao što trebamo zrak, vodu i biljnu hranu, onda bi bilo prirodno jesti meso i ubijati životinje. Bog dopušta da se šišaju ovce, muzu krave, pripitomljavaju i rabe volovi za rad kako bi ljudi imali resurse za preživljavanje, ali klanje i jedenje životinja kako bi se zadovoljila sebična težnja za uživanjem i prejedanjem, a ne osnovna potreba za hranom i preživljavanjem, zabranjeno je i smatrano užasnim. Porfirije pobija argumente stoika koji su tvrdili da je Bog stvorio životinje kako bi nam koristile te postavlja pitanje zbog čega je, ako je već stvorio životinje koje nam služe, onda stvorio muhe, komarce, šišmiše, žohare, škorpije i zmije, sva ta

¹⁷⁷ Isto, 3. 19.

¹⁷⁸ Isto, 3. 26.

odvratna i smrdljiva bića od kojih ljudi nemaju nikakve koristi. Osim toga, ljudi mogu biti hrana raznim grabežljivcima, kao što su to krokodili, kitovi i zmije. Grabežljivci napadaju ljude koji im se nađu na putu, ali kako bi se prehranili, pritom taj čin nije okrutniji od onoga što rade ljudi, naime, čine to iz puke potrebe i gladi, a ljudi većinom ubijaju životinje radi uživanja u njihovu mesu ili radi zabave, kao što je to slučaj u arenama i lovu.¹⁷⁹

U drugoj knjizi svoga djela Porfirije se bavi temom žrtvovanja životinja bogovima. Žrtvovanje je započelo nedavno i to pojavom gladi i raznih neprilika. Također, prvo ubijanje životinja dogodilo se slučajno ili iz straha od njihova napada.¹⁸⁰ Marić navodi da su u početku ljudi bogovima donosili biljke, kolače, ulje, cvijeće, vino i med, a žrtvovanje životinja nije nikad bilo odobreno od bogova.¹⁸¹ Porfirije smatra da bi se svakako trebalo izbjegavati žrtvovanje životinja jer sve pripada bogovima, a usjevi, koje su ljudi zasijali i o kojima se brinu pripadaju isključivo ljudima da zadovolje njihove potrebe, tako da bi trebali žrtvovati ono što pripada nama, a ne drugim bićima. Osim toga, ono što nije luksuzno i do čega je jednostavno doći jest svetije i prikladnije za bogove od onoga do čega je teško doći.¹⁸²

Koliko je god oštro iznio svoju kritiku stoičkih stavova o izbjegavanju nemesojedne prehrane, Porfirije smatra da je ovakav način prehrane idealan za one koji teže duhovnom i kontemplativnom životu, onima koji su najumjereniji u strastima i koji žele živjeti život poput bogova.

¹⁷⁹ Isto, 3. 20.

¹⁸⁰ Isto, 3. 9.

¹⁸¹ D. Marić, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, str. 83.

¹⁸² Isto, 3. 13.

Zaključak

U ovom diplomskom radu nastojalo se prikazati različite stavove istaknutih antičkih filozofa spram vegetarijanstva. U prvom dijelu rada navedeni su argumenti dvojice istaknutih predsokratovaca: Pitagore i Empedokla. Tako je izložen Pitagorin stav o ljudskom srodstvu sa životinjama koji je temeljen na njegovu vjerovanju u metempsihozu. Prikazano je da je suzdržavanje od jedenja mesa jedini način da se izbjegne neprestano seljenje duše, a uz Pitagorin iznesen je i Empedoklov stav o ljudskoj srodnosti sa životinjama, kao i njegovo vjerovanje da nijedno biće nije nerazumno. Predstavljeno je mišljenje kinika Diogena iz Sinope koji je vegetarijanski način prehrane prakticirao poglavito iz asketskih razloga. Iznesen je i Platonov nacrt idealne zajednice kao vegetarijanske, a za završetak prvog dijela rada objašnjeni su stavovi o zabrani žrtvovanja životinja Aristotelova učenika Teofrasta i njegovo tumačenje pojma *oikeîos* kojim je opisano naše srodstvo sa životinjama.

U drugom dijelu rada izneseni su stavovi škola i filozofa koji nisu bili naklonjeni vegetarijanskom načinu prehrane. U tome pogledu razmotrena je tradicija nesklona životinjama koju je započeo Aristotel kada je napravio iskorak i iznio stav o životinjskoj iracionalnosti. U okviru ove teme predstavljeni su stoički argumenti kojima se životinjama odriče razum i iznosi stav da su životinje stvorene kako bi služile ljudima. Prikazani su, osim argumenata stoika koji su se protivili vegetarijanskom načinu prehrane, i argumenti stoika Muzonija Rufa i Seneke. Pritom je u okviru tematiziranja vegetarijanstva kod Muzonija Rufa objašnjeno da je njegov glavni razlog za ovakav način prehrane bio u preferiranju asketskog načina života, a kod Seneke obzir prema životinjama. Na kraju drugog dijela objašnjeno je da su epikurejci životinjama odricali razum i smatrali da se ne moramo pravedno odnositi prema njima jer one nisu u stanju sklapati ugovore s ljudima koji bi zaštitili i nas i njih.

U završnom dijelu rada predstavljeni su filozofi koji su najviše pridonijeli raspravi o vegetarijanskom načinu života: Plutarh i Porfirije. Vodeći se trima Plutarhovim esejima prikazano je da je biljna hrana sasvim dovoljna da bi se ljudi njome prehranili i da nije časno prolijevati krv životinja u svrhu uživanja u hrani. Zanimljiv Plutarhov doprinos obrani vegetarijanstva prikazan je u okviru opisa konstitucije ljudskih tijela koja ukazuje na to da ljudi nisu mesojedi. Iznijeti su od Plutarha sustavnije uređeni Porfirijevi argumenti o ljudskoj

srodnosti sa životinjama, a time i posjedovanju dužnosti prema svim bićima zbog čega je zabranjeno jesti i žrtvovati životinje. Osim toga, prema Porfiriju vegetarijanska prehrana je jedina ispravna za one koji su izabrali duhovni put.

Prilikom istraživanja teme vegetarijanstva u istaknutih antičkih filozofa uočeno je da su mnogi filozofi svoje stavove temeljili na tome posjedu li životinje razum ili ne, kao i na tome da su nam životinje srodne kako zbog vjerovanja u selidbu duša, tako i zbog toga što su nam slične prema osjećanju bola i raznim drugim karakteristikama. Nije manje bitno spomenuti ni to da su se neki zalagali za vegetarijanstvo jer je takav način prehrane prikladan njihovim asketskim uvjerenjima zbog kojih su težili k umjerenoj i jednostavnoj prehrani u svrhu prehranjivanja, a ne uživanja. Osim toga, u okviru prikaza stavova protiv ovakva načina prehrane prikazano je da su se mnogi antički filozofi ipak odlučivali za ovakav način prehrane jer su smatrali da životinje nemaju razum, a time i da im se ne može dugovati pravda te da su stvorene za ljude kako bi im služile. Ovaj rad sabire sve navedene argumente najistaknutijih antičkih filozofa u jednu povezanu cjelinu te olakšava razumijevanje antičke grčke rasprave o vegetarijanstvu koja je i danas jednako aktualna.

Popis literature

Aurelije, Marko, *Misli*, Nova akropola, Zagreb, 2008.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, 1988.

Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989.

Aristotle, *History of animals*, Harvard University Press (Loeb Classical Library), Cambridge, Massachusetts, knjige I-III tiskane 1965., IV-VI 1970., VII-X 1991.

Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.a

Aristotel, *Politika*, prev. T. Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Diels, Hermann, *Predsokratovci. Fragmenti*, sv. 1., Naprijed, Zagreb, 1983.

Dombrowski, D. A. *The Philosophy of Vegetarianism*, University of Massachusetts Press, Massachusetts, 1984.

Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in History of Western Philosophy*, Vol. I., University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005.

Guthrie, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy, Vol 1 - The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

Haussleiter, Johannes, *Der Vegetarismus in der Antike*, Topelmann, Berlin, 1935.

Julian, „Oration VI. - To The Uneducated Cynics“, u: T. E. Page i W. H. D. Rouse (ur.), *The Works Of The Emperor Julian*, William Heinemann, London, 1913., str. 5-73.

Ježić, Ljudevit Fran, „Aristotel i Porphyrij o ljudima i životinjama. Teoretički i etički pristup njihovu odnosu.“, u: Antonija Zaradija Kiš, Maja Pasarić, Suzana Marjanić (ur.), *ANIMAL: knjiga o ne-ljudima i ljudima*, Hrvatska sveučilišna naklada i Institut za etnologiju i kulturnu antropologiju, Zagreb, 2022., (u pripremi za tisak).

Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers, Vol 1-2*, William Heinemann, London; G. P. Putnam's Sons, New York, 1925.

Letterio, Mauro, „The Philosophical Origins of Vegetarianism. Greek Philosophers and Animal World“, *Relations*, 2017. (5. 1.), 2017., str. 13-26.

Long, Herbert Strange, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, urednik nepoznat, Princeton, 1948.

Lutz, Cora E., Musonius Rufus „The Roman Socrates“, u: Alfred R. Bellinger (ur.), *Yale Classical Studies*, Yale University Press, New Haven, 1947.

Marić, Damir, *Moralni status životinja u antičkoj filozofiji*, Filozofsko društvo Theoria, Sarajevo, 2014.

Nussbaum, M. C., „Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis“, *The Harvard Law Review*, 114 (5), 2001., str. 1506-1549.

Painter, Corinne, M., „The Vegetarian Polis: Just Diet in Plato's Republic and in Ours“, *Journal of Animal Ethics*, 2013. (3. 2.), 2013., str. 121–132.

Plutarh, „The Eating of Flesh I“, „Beasts are Rational“, „The Cleverness of Animals“, u: William Heinemann (ur.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII, Harvard University Press, London, Cambridge, Massachusetts, 1957.

Platon, *Zakoni*, Naprijed, Rijeka, 1974.

Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.

Platon, *Fedar*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.

Platon, *Ion, Lahet, Meneksen*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1998.

Platon, *Gozba ili O ljubavi*, Dereta, Beograd, 2008.

Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2009.

Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York i Sydney, (prev. Gillian Clark), 2000.

Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995.

Richard Sorabji, „Is Theophrastus a Significant Philosopher?“ u J. M. van Ophuijsen & M. van Raalte (ur.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998.

Seneka, Lucije Anej, *Moralna pisma Luciliju*, svezak prvi, 1 – 81, Demetra, Zagreb, 2013.

Seneka, Lucije Anej, *Moralna pisma Luciliju*, svezak drugi, 82 – 124, Demetra, Zagreb, 2016.