

Theophrastus' Over Vroomheid en de discussie over het Pythagoreïsche offer in de vroege Peripatos

1. Inleiding

Theophrastus' boek *Over vroomheid* (Περὶ εὐσεβείας; late 4^{de}/vroeg 3^{de} eeuw v.C.) is vandaag nauwelijks nog gekend omdat het niet volledig bewaard is gebleven. Maar toch weten we er veel meer over dan over de meeste andere fragmentarisch bewaarde filosofische en historische werken van de 4^{de} eeuw v.C. Het werd immers in de 3^{de} eeuw n.C. door Porphyrius als hoofdbron gebruikt in de hoofdstukken 5 tot en met 32 van boek II van *Over vegetarisme* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων). Reeds in 1866 slaagde Jacob Bernays erin het materiaal uit Theophrastus binnen deze passage in de hoofdlijnen af te bakenen, en de meest recente editie van de fragmenten van Theophrastus (FHSG) volgt hem hier bijna altijd in.¹ In het kader van het werk aan een commentaar op de fragmenten van Theophrastus over religie voor FHSG, onderwierp ik het materiaal zelf aan een nieuwe analyse met als resultaat dat het merendeel van de teksten die Bernays als Theophrastisch beschouwde, inderdaad vrij zeker op deze filosoof teruggaan. Ik kon bovendien nog enkele bijkomende passages als zodanig identificeren. Het belangrijkste inzicht is echter dat de hoofdstukken 5 tot 32 geen gewone samenvatting van de tekst van Theophrastus zijn, maar dat Porphyrius verschillende blokken tekst heeft geëxcerpeerd en die volgens zijn eigen doeleinden heeft gerangschikt, waardoor de oorspronkelijke argumentatie van Theophrastus enigszins verduisterd werd. Het is niet de bedoeling om hier mijn uitgebreide filologische detailstudie te herhalen om uit te leggen hoe ik tot deze conclusies kwam.² Ik wil veeleer aantonen wat dit werk zo boeiend maakt en wat we er vandaag op basis van deze nieuwe reconstructie over weten. Hopelijk zal dit de nieuwsgierigheid van de lezers wekken om er meer over te lezen.



Vervolgens zal ik als een *case study* één nieuw inzicht voorstellen dat op basis van deze nieuwe reconstructie mogelijk is. Deze studie zal duidelijk maken dat we nu veel beter kunnen vaststellen in hoeverre *Over vroomheid* deel uitmaakte van het historische discours binnen de vroege Peripatos. Anders dan de titel misschien doet vermoeden, was *Over vroomheid* immers geen zuiver filosofisch werk, het was ook een historische studie. Centraal staat de vraag wat de mensen aan de goden moeten offeren, en dit zijn volgens Theophrastus geen dieren. Deze stelling poogt hij enerzijds op een theoretisch-filosofische manier te bewijzen door op de verwantschap tussen mensen en dieren te wijzen en op de daardoor bestaande verplichting van de mensen om zich ook tegenover de dieren 'rechtvaardig' (δικαίος) te gedragen. Dit is niet mogelijk als men deze van hun leven berooft. Anderzijds presenteert hij een uitgebreide geschiedenis van het offer, van de oertijd tot zijn eigen tijd, waarin hij stelt dat het dieroffer pas laat is ontstaan en het resultaat is van een verkeerde ontwikkeling. Omdat de mensen naar zijn mening altijd die dingen offeren die ze ook eten en drinken, is het werk tegelijk ook een geschiedenis van het menselijke voedsel. Op deze historische uiteenzetting wil ik mij in het volgende toespitsen omdat er vooral in dit gedeelte nieuwe inzichten mogelijk zijn.

2. De geschiedenis van het offer in Over vroomheid

In een heel ver verleden, zo begint Theophrastus' verhaal, leefden er mensen in Egypte, maar daarnaast was er alleen maar gras. Dit aten deze mensen en ze verbrandden er een deel van als eersteling (ἀπαρχή) voor de goden (F 584A § 5,1-2 FHSG). In de loop der tijd lieten de goden andere planten ontstaan die de mensen nuttigden en offerden door ze te verbranden (§ 5,6-7,1): eiken met eikels, peulvruchten (ῥσπρια) en dan graan. Van dit laatste aten ze eerst de korreltjes, maar nadat ze geleerd hadden graan te malen, bakten ze ook brood en offerden ze bijgevolg offerkoekjes (πέλανα), en daarnaast aten en offerden ze alle andere soorten van gecultiveerde vruchten (καρποί), zodra deze ontstonden. Zover dus de geschiedenis van het vegetarische voedsel in de hoofdlijnen. Vervolgens schetst Theophrastus nog de ontwikkeling van de dranken en libaties, waarvan echter niet veel bewaard is: eerst water, dan honing, olie en wijn (§ 20,2-21,4). Deze vroege fase, toen de mensen nog geen vlees aten en offerden, beschouwt Theophrastus als de ideale tijd, en daar wil hij naar terugkeren.

Op een bepaald moment (wanneer precies kunnen we niet meer vaststellen) ontstonden er ook dieren die door de mensen gedomesticeerd werden, wat Theophrastus ook nog



als positief beschouwt. Want toen heerste er nog vriendschap tussen alle levende wezens en doodden ze elkaar nog niet. Het is onduidelijk of de wilde en gevaarlijke dieren toen nog niet bestonden dan wel of ze oorspronkelijk niet wild waren.³ Het wordt alleszins duidelijk dat de degeneratie pas begon na de intrede van huisdieren. Door het ontstaan van oorlog begonnen de mensen elkaar te doden en raakten ze de inhibitie kwijt levende wezens te doden. Wanneer er dan, op een later moment, een hongersnood heerste, begonnen ze elkaar te eten en te offeren (§ 7,2; 22,1; 27,1). Het is opmerkelijk dat consumptie van vlees voor Theophrastus met kannibalisme begint en niet met het eten van dieren. In vele andere geschiedenissen van de menselijke voeding aten de mensen al vanaf het begin uit honger dieren.⁴ Hoe het vervolgens tot het eten van dieren kwam, verklaart Theophrastus op een unieke manier: omdat de mensen volgens hem alles wat ze ooit hebben gegeten en geofferd ook dan blijven offeren wanneer ze het niet meer eten, offerden ze ook na het einde van de hongersnood mensen door ze volledig te verbranden. Maar later vervingen ze de mensen door dieren. Omdat ze tot dan toe alles hadden gegeten wat ze offerden, voelden ze zich verplicht om ook van de dieren te eten en stelden ze daarbij vast dat ze die lekker vonden. Zo ontstond het typische (Griekse) offer waarbij een groot deel van het dier gegeten wordt. In het kader van deze theorie verklaart Theophrastus nu ook het ontstaan van het atheïsme:⁵ omdat de goden niet op het kannibalisme en de mensenoffers reageerden en de mensen er niet voor straften, dachten sommige mensen dat ze niet bestonden. Als voorbeeld noemt Theophrastus de Thoës, die daarom volledig stopten met offeren en hiervoor door de goden vernietigd werden (§ 7,3-8,2). Anderen concludeerden uit hun zwijgen dat ze even slecht waren als de mensen. Dit volk, de Bassariërs, aten daarom zelfs mensen wanneer dit niet noodzakelijk was. Ook zij werden hiervoor door de goden gestraft: zij werden waanzinnig en aten degenen onder hen op die voor deze antropofagie verantwoordelijk waren (§ 8,3).

Hoewel volgens Theophrastus de geschiedenis van het offer in het algemeen op deze manier verliep, gaat hij ervan uit dat er in sommige regio's een andere ontwikkeling plaatsgevonden kan hebben, bijvoorbeeld in Athene.⁶ Daar begon de consumptie van vlees met het eten van huisdieren die voor bepaalde 'misdaden' gestraft en daarom geofferd en gegeten werden. Hier zal ik het vervolgens nog over hebben.

Men zou nu uitgebreid kunnen bespreken wat de basis en het materiaal van deze rare constructie vormde, maar dit zou een uitgebreide discussie vragen en werd al door anderen besproken.⁷ Het moet volstaan om op één basisprincipe te wijzen dat ook voor de *case study* van belang zal zijn: het idee dat mensen dingen blijven offeren ook als ze die niet meer eten. Daarom ging Theophrastus op zoek naar offergaven die de



mensen niet meer aten (bijvoorbeeld gras en boomtakken), en rites waarvan ze niet meer wisten waarom ze die uitvoerden (bijvoorbeeld het werpen van gerstekorreltjes op het offerdier: οὐλοχυτεῖν), en hij interpreteerde deze als overblijfselen van vroege offers en aanwijzingen van voedsel in het verre verleden. Al deze elementen bracht hij in een 'logische' volgorde van simpel tot geëvolueerd. Hij 'citeert' regelmatig de rituelen die volgens hem de stappen van deze ontwikkeling attesteren, waardoor zijn werk ook een waardevolle bron is voor de Griekse en niet-Griekse religie. Eén van de voorbeelden die hij in deze discussie gebruikt, is de offerpraktijk van Pythagoras en de Pythagoreeërs, waar het nu over zal gaan.

3. Het Pythagoreïsche offer in de vroege Peripatos

Reeds in de 4^{de} eeuw v.C. was het heel omstreden of Pythagoras en de Pythagoreeërs dieren offerden en aten of niet. Volgens sommige auteurs waren ze strikte vegetariërs, volgens anderen aten ze enkel bepaalde delen van de offerdieren en/of enkel bepaalde dieren of zelfs alle dieren. Als gevolg van deze tegenstrijdige overlevering gaat men in het moderne onderzoek vaak van een ontwikkeling binnen deze gemeenschap uit of van verschillende groepen Pythagoreeërs voor wie meer of minder strenge regels golden. Maar de hele kwestie is erg omstreden.⁸ Zij moet hier buiten beschouwing blijven, en ik vrees dat men op basis van de vandaag beschikbare bronnen misschien nooit tot zekere resultaten zal kunnen komen. Ik wil veeleer naar de verschillende tradities kijken en naar de niet altijd vreedzame discussie tussen hun vertegenwoordigers.

3.1. Theophrastus

Op het einde van zijn reconstructie van de geschiedenis van het offer voegt Theophrastus nog twee bewijsstukken aan zijn uiteenzetting toe om de juistheid van zijn reconstructie te staven (vele andere had hij al eerder in de loop van zijn discussie vermeld): hij verwijst naar het 'Altaar van de Vromen' op Delos, waarop geen dieren geofferd worden. Deze benaming dient hem als bewijs dat de oorspronkelijke betekenis van 'vroom zijn' was onbloedige offers te brengen (§ 28,1). Vervolgens bespreekt hij de offerpraktijk van de Pythagoreeërs (§ 28,2):

Διόπερ οἱ Πυθαγόρειοι τοῦτο παραδεξάμενοι κατὰ μὲν τὸν πάντα βίον ἀπέιχοντο τῆς ζωοφαγίας, ὅτε δὲ εἰς ἀπαρχὴν τι τῶν ζώων ἀνθ' ἑαυτῶν



μερίσειαν τοῖς θεοῖς, τούτου γευσάμενοι μόνον, πρὸς ἀλήθειαν ἄθικτοι τῶν λοιπῶν ὄντες ἔζων.

Daarom namen ook de Pythagoreeërs dit over en deden ze heel hun leven afstand van de consumptie van vlees. Maar wanneer ze als eersteling (*ἀπαρχή*) een dier in plaats van henzelf aan de goden toedeelden, proefden (*γευσάμενοι*) ze enkel daarvan, maar leefden ze in waarheid zonder de andere dieren aan te raken.

Theophrastus gaat er dus van uit dat de Pythagoreeërs wel eens vlees aten, maar hij kan hier niet bedoelen dat ze enkel in het kader van offers vlees aten, want dat deden de andere mensen ook: huisdieren werden bijna altijd in de vorm van een offer geslacht.⁹ Hij moet hier van zeldzame dieroffers uitgaan die hij in overeenstemming met zijn theorie verklaart. We hebben hierboven gezien dat de mensen elk offer uit het verleden blijven brengen, ook als ze iets niet meer eten. Zo doen ook de Pythagoreeërs: zoals de meeste andere mensen hebben zij de oorspronkelijke mensenoffers door dieroffers vervangen en beschouwen ze het als hun plicht om van het offerdier te eten. Het verschil is dat zij in tegenstelling tot de andere mensen niet de volgende stap gezet hebben en regelmatig dieren eten. Zij doen dit slechts uitzonderlijk, en het lijkt of Theophrastus ook nog wil zeggen dat ze enkel symbolisch van het vlees proefden.¹⁰ Zoals deze tekst hier bij Porphyrius te lezen is, bestaat er geen samenhang tussen het altaar op Delos en het offer van de Pythagoreeërs. Maar bij Theophrastus was die er heel waarschijnlijk wel. Want het altaar heeft zijn bekendheid in de Griekse literatuur te danken aan het feit dat Pythagoras tijdens zijn verblijf op Delos alleen aan dit altaar een bezoek bracht, omdat er enkel graan en offerkoekjes op geofferd werden.

3.2. Aristoteles

Vóór Theophrastus vermeldde Aristoteles dit bezoek reeds in zijn *Constitutie van Delos* (F 489 ROSE = 497 GIGON). We mogen dus aannemen dat Theophrastus met zijn verhaal over het altaar de Peripatetische traditie over Pythagoras volgde. Maar zijn beeld van de Pythagoreeërs verschilt, naar het schijnt, van dit van zijn leraar. Want deze schetste een heel ander beeld van hun offers in zijn fragmentarisch bewaarde werk *Over de Pythagoreeërs*.¹¹ Daaruit blijkt dat er Pythagoreeërs waren die vegetariërs moesten zijn en andere die vlees mochten eten. Deze laatsten mochten echter enkel dieren eten 'die geofferd mogen worden' omdat er geen menselijke ziel in huist. Als verboden dieren noemt het werk de witte haan en bepaalde vissen. Bijkomend mochten ze bepaalde delen van het dier niet eten, bijvoorbeeld de baarmoeder en het hart. Op de vraag wat het meest rechtvaardige is, wordt er het antwoord gegeven: 'offeren'. Dit



maakt het waarschijnlijk dat offers voor deze Pythagoreeërs geen zeldzame evenementen waren.¹² We zien dus goed de overeenstemmingen en de verschillen tussen de twee auteurs. Ook Theophrastus lijkt twee groepen Pythagoreeërs te veronderstellen: Pythagoras zelf, die als vegetariër is voorgesteld, en misschien ook Empedocles, die door Theophrastus als tegenstander van bloedige offers uitgebreid geciteerd wordt (§ 21,2-4; 27,7) en die in andere teksten van de 4^{de} eeuw een leerling van Pythagoras wordt genoemd. Maar daarnaast waren er de 'gewone' en minder strenge Pythagoreeërs, en wat hun offerpraktijk betreft, verschilde Theophrastus' opvatting behoorlijk van die van zijn leraar.

3.3. *Aristoxenus*

Een heel ander verhaal lezen we bij Aristoxenus van Tarentum, die, vóór hij lid werd van de Peripatos, leerling was van een Pythagoreeër en in contact stond met de laatste generatie van deze gemeenschap. Die nauwe band met de Pythagoreeërs verklaart waarschijnlijk het erg positieve beeld dat hij van hen in zijn werken schetste. Volgens hem at Pythagoras alle dieren behalve ploegstieren en schaapbokken en in het bijzonder lustte hij varkentjes en jonge geitenbokken (F 25 = 29b; 28; 29a WEHRLI). Men heeft al lang geleden gezien dat er een verband bestaat tussen deze keuze van dieren en de redevoering van Pythagoras in Ovidius' *Metamorphosen* (XV.111-137), waarin de filosoof o.m. vertelt waarom volgens de menigte bepaalde dieren voor het eerst geofferd en gegeten werden: 'Men beweerde dat het eerst-geslachte zwijn zijn dood verdiend had, daar het met zijn bolle snuit naar zaad gewroet had en de oogst bedorven en dat een bok als straf aan Bacchus werd geofferd, daar hij een wijnstok had vernield – zij stierven dus door eigen schuld' (111-115; vert. M. d'Haene-Scheltema). Schaaap en rund, aldus Ovidius' Pythagoras, worden daarentegen geofferd hoewel ze niets hebben misdaan.¹³ Dat varken en geit voor hun 'misdaden' tegenover Demeter en Dionysos aan deze goden geofferd worden, is een bekende Attische mythe die door heel wat auteurs wordt overgeleverd. Ploegstieren genoten zowel in de Griekse als in de Romeinse wereld een bijzondere bescherming als belangrijkste helpers van de boeren. Het is dus duidelijk dat achter de overlevering bij Aristoxenus deze ook door Ovidius geattesteerde traditie staat en dat zijn Pythagoreeërs enkel de dieren doden die deze straf verdienen. Wat tot nu toe naar mijn weten niet werd opgemerkt, is dat Theophrastus op deze interpretatie van zijn mede-Peripateticus ingaat en er impliciet tegen polemiseert. Dit bleef onopgemerkt omdat men de passage in kwestie niet of niet volledig als deel van de samenvatting van *Over vroomheid* had herkend.¹⁴ Theophrastus geeft vier etiologische mythes weer die volgens de Atheners zouden verklaren, waarom varken, schaaap, geit en rund geofferd mogen worden.¹⁵ De tekst



van Theophrastus werd hier door Porphyrius op zo'n beknopte manier samengevat dat het soms moeilijk te begrijpen is wat Theophrastus wilde zeggen, maar de parallelle overlevering helpt ons hier soms wel verder. De geit en (heel waarschijnlijk) het varken worden ook volgens deze overlevering om dezelfde reden gestraft als bij Ovidius, het schaap is onschuldig en het rund eet bij ongeluk offergaven en wordt daarom gedood, maar deze laatste doding beschouwt Theophrastus als onrechtvaardig. De principiële gegevens komen dus perfect overeen met die bij Aristoxenus en Ovidius. Maar Theophrastus' interpretatie van de mythes komt erop neer dat de mensen in *geen* van de vier gevallen het recht hebben de dieren te doden. Volgens hem interpreteerden ze de goedkeuringen van het Delphische orakel om de dieren te doden verkeerd en zou de god veeleer hebben gezegd dat hij geen dierenoffers wenste.¹⁶ Theophrastus gaat hier dus niet alleen tegen de algemene opvatting van de Atheners in, maar impliciet ook tegen die van zijn collega Aristoxenus en diens Pythagoreeërs, die in overeenstemming met deze Atheense *aitia* dieren al dan niet offeren en eten.

3.4. *Heraclides Ponticus*

De laatste hier te bespreken auteur is Heraclides Ponticus. Hij wordt in de bronnen student van Plato of van Aristoteles genoemd; formeel was hij waarschijnlijk geen lid van de Peripatos, maar hij stond in contact en in discussie met Peripatetici en is voor onze vraagstelling van groot belang. Ook zijn argumentatie kennen we door Porphyrius. Deze refereert in boek I aan de opvattingen van verschillende tegenstanders van het vegetarisme. Een langere passage (I.3-26) gaat hierbij terug op een verloren werk van deze Heraclides (titel niet gekend) en op een zekere Clodius van Napels, auteur van een eveneens verloren werk *Tegen de vegetariërs* (1^{ste} eeuw v. of n.C.). Wat de details betreft, is het niet altijd duidelijk wat op wie van de twee auteurs teruggaat, maar het is wel heel waarschijnlijk dat de passage over de Pythagoreeërs die ons hier interesseert, uit het werk van Heraclides afkomstig is.¹⁷ Ribeiro Martins (2018) heeft onlangs gezien dat er een polemische dialoog bestaat tussen Theophrastus' *Over vroomheid* en de hele passage van Heraclides-Clodius en dat in beide teksten identieke thema's op een contraire manier worden behandeld, namelijk *pro* en *contra* vleeseten en dieroffer. Dit is een belangrijk inzicht en ik denk dat er zelfs nog meer contacten tussen de twee teksten bestaan dan hij aanneemt. Ribeiro Martins laat de vraag naar de prioriteit van Theophrastus en Heraclides in het midden, maar het is waarschijnlijk dat Heraclides op Theophrastus reageerde zoals ook het volgende aantoot. Bij Heraclides is te lezen (I.23.1-2):



(1) Τὸ δὲ λέγειν ὅτι πόρρωθεν Πυθαγόρας ἡσφαλίζετο τῆς ἀλληλοφαγίας ἀποκρούμενος τοὺς ἀνθρώπους, εὐήθες. Εἰ μὲν γὰρ οἱ κατὰ Πυθαγόραν πάντες ἄνθρωποι ἀλλήλους ἥσθιον, ληρώδης ὁ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀποσπῶν τοὺς ἀνθρώπους, ἵνα τῆς ἀλληλοφαγίας ἀποστήσῃ. Διὰ τούτου γὰρ ἔμελλε μᾶλλον αὐτοὺς προτρέψεσθαι, ἀποφαίνων ὡς ἴσον ἐστὶν ἀλλήλους ἐσθίειν καὶ ὑῶν τε καὶ βοῶν σάρκας ἐμπορεῖσθαι. (2) Εἰ δὲ μὴ ἦν ἀλληλοφαγία τότε, τί ἔδει τούτου τοῦ δόγματος; Εἰ δ' ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἐταίροις τὸν νόμον ἐτίθει, αἰσχρὰ ἢ ὑπόθεσις· ἀλληλοφάγους γὰρ ἀποδείκνυσι τοὺς Πυθαγόρα συμβιώσαντας.

Te beweren dat Pythagoras lang geleden deze veiligheidsmaatregel (= het verbod op vleeseten) heeft genomen om kannibalisme te voorkomen, is naïef. Want als alle mensen in de tijd van Pythagoras elkaar aten, is degene een babbelaar die de mensen van kannibalisme tracht af te brengen door hen de andere creaturen te verbieden. Daardoor zou hij hen eerder daartoe aanzetten, door te zeggen dat het hetzelfde is elkaar te eten en het vlees van varkens en runderen te nuttigen. (2) Als er toen geen kannibalisme was, waarvoor zou deze regel dan nodig zijn? En als hij enkel voor zichzelf en zijn vrienden deze regel heeft opgesteld, is dit een schandelijke hypothese: want dan toont die aan dat de gezellen van Pythagoras kannibalen waren.

Vervolgens argumenteert Heraclides dat een vegetarische levenswijze van alle mensen veeleer tot kannibalisme zou leiden omdat de dieren zich zo sterk zouden vermeerderen dat er geen vruchten meer waren voor de mensen. Na een hoofdstuk dat duidelijk een toevoeging door Clodius is omdat er late historische voorbeelden aan bod komen en het de argumentatie onderbreekt, gaat Heraclides' betoog verder (I.26.1-3): zoals wij vijanden die ons land aanvallen moeten doden, moeten we ook de dieren doden omdat ze onze vijanden zijn. Pythagoras zelf is de uitvinder van een vleesdieet voor atleten en 'sommigen overleveren dat zelfs de Pythagoreeërs dieren aanraakten (*ἄπτεισθαι* = doden en eten) wanneer ze de goden offers brachten.'

Het is heel duidelijk dat er een verband bestaat tussen deze tekst en die van Theophrastus, maar hoe precies Heraclides op diens argumenten reageert, is moeilijk te achterhalen omdat Porphyrius zijn bronnen beide malen sterk heeft ingekort. Beide teksten leggen als de enige teksten in de antieke literatuur een verband tussen vegetarisme, kannibalisme en de Pythagoreeërs: voor Theophrastus ontstond kannibalisme door gebrek aan vegetarisch voedsel, volgens Heraclides zou kannibalisme ontstaan als men afstand zou doen van vleesconsumptie.¹⁸ Bij Theophrastus is Pythagoras zelf vegetariër en Heraclides bediscussieert deze stelling



en volgens beide auteurs eten de Pythagoreeërs vlees wanneer ze offeren. De argumentatie van Heraclides lijkt te zijn: als kannibalisme in de tijd van Pythagoras de algemene praktijk was, zou het verbod om dieren te eten tot meer kannibalisme hebben geleid. Als er geen bestond, was het overbodig. Als het enkel voor Pythagoras en zijn volgelingen vastgelegd werd, zou men moeten concluderen dat *zij* kannibalen waren. Want een dergelijke redenering heeft enkel zin wanneer de praktijk bestaat. Ik zie hier anders dan Ribeiro Martins geen verband met Pythagoras' leer van de zielsverhuizing van mensen naar dieren, in die zin dat de achtergrond van deze redenering was dat men bij ongeluk een voormalige mens zou kunnen eten als men een dier eet. De argumentatie van Heraclides gaat van *werkelijk* kannibalisme uit en veronderstelt dat Pythagoras deze praktijk door het verbod om vlees te eten wilde voorkomen. Bouffartigue denkt dat Heraclides hier met het bekende Pythagoreïsche argument speelt dat de mensen geen andere mensen meer zouden doden als ze geen dieren meer zouden doden omdat ze zo zouden verleren om levende wezens te doden. Dit zou Heraclides analoog op het *eten* van mensen en dieren hebben toegepast en hij zou verondersteld hebben dat Pythagoras dit had beweerd.¹⁹ Op zich is dat een aantrekkelijke verklaring, maar zij is toch niet helemaal bevredigend omdat Heraclides' argument eigenlijk enkel overtuigend is als Pythagoras dit volgens Theophrastus *werkelijk* beweerde. Misschien was dit dus bij Theophrastus het geval, maar hoe hij deze redenering dan in zijn algemene interpretatie integreerde, blijft een raadsel. Waar ik het wel eens ben met Bouffartigue is dat Heraclides niet wilde bewijzen dat de Pythagoreeërs kannibalen waren, maar dat het bij zijn redenering om een *reductio ad absurdum* gaat van de opvatting dat Pythagoras het vleeseten verboden heeft. Dan hoorde Heraclides bij de auteurs voor wie Pythagoras en zijn volgelingen vleeseters waren. Bij deze verklaring zou ook zijn stelling passen dat Pythagoras de uitvinder was van het vleesdieet voor atleten en dat de Pythagoreeërs volgens sommigen dieren offerden en aten. Dit laatste stond ook bij Theophrastus zodat Heraclides diens eigen woorden tegen hem kon gebruiken: als Theophrastus toegeeft dat de Pythagoreeërs bij het offer vlees aten, kunnen ze geen vegetariërs geweest zijn en was Pythagoras het ook niet. Maar ik vrees dat nog niet alle vragen die deze rare redenering opwerpt, beantwoord zijn. In ieder geval is evident – en daar komt het hier op aan – dat Heraclides' doelwit Theophrastus' verslag over Pythagoras en de Pythagoreeërs was en dat hij probeerde Theophrastus met behulp van diens eigen argumenten te weerleggen.



Conclusie

Theophrastus' *Over vroomheid* moet een revolutionair werk geweest zijn. Het stelde de rechtvaardigheid van het dieroffer in vraag en daarmee een van de cruciale elementen van het leven van de burgers en de communicatie tussen mensen en goden. Tegelijk beschuldigde het een groot deel van de bevolking van onrechtmatig gedrag. Het spreekt vanzelf dat Theophrastus voor een dergelijke stelling op heel wat vlakken moest argumenteren, waarbij het van essentieel belang was voor hem om de correctheid van zijn evolutietheorie van het offer te kunnen bewijzen. Eén van de getuigenissen die hij gebruikte om deze te staven, was de offerpraktijk van Pythagoras en de Pythagoreeërs. Wat deze aten en offerden, was blijkbaar een *hot topic* in de vroege Peripatos en Theophrastus gebruikte zijn werk om zijn eigen standpunt in deze discussie te bepalen, het tegenover concurrerende posities binnen deze school af te bakenen (Aristoteles en Aristoxenus) en aan te tonen dat het in overeenstemming was met zijn offertheorie. Op Theophrastus reageerde dan een andere oud-leerling van Aristoteles, Heraclides, met een frontale aanval tegen het hele werk waarvan ook Theophrastus' verslag over Pythagoras en de Pythagoreeërs niet gespaard bleef. Hij was zeker niet de enige die op dit werk reageerde, en Aristoteles en Aristoxenos waren niet de enigen met wie Theophrastus in dit werk in discussie trad. Wij moeten ervan uitgaan dat we vandaag nog maar een klein deel van deze discussie kunnen reconstrueren en dat wij waarschijnlijk vele impliciete verwijzingen en standpuntbepalingen niet meer kunnen herkennen. Maar de kans is groot dat verder onderzoek ons beeld van het discours nog zal verrijken.

Stefan Schorn
 stefan.schorn@kuleuven.be

Verder lezen

- BERNAYS Jacob, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* (Berlin: Herz, 1866; herd. Hildesheim: Olms, 1979).
- BOUFFARTIGUE Jean – PATILLON Michel, *Porphyre, De l'abstinence*. Texte établi et traduit, I-II, Collection des Universités de France (Paris: Les Belles Lettres, 1977-1979).



- BOYANCÉ Pierre, 'Sur la vie pythagoricienne', *Revue des Études Grecques*, 52 (1939), p. 36-50.
- BURKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- DETIENNE Marcel, 'La cuisine de Pythagore', *Archives de Sociologie des Religions*, 29 (1970), p. 141-162.
- FHSG = FORTENBAUGH William W. – HUBY Pamela M. – SHARPLES Robert W. – GUTAS Dimitri, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, 2 vol. (Leiden – New York – Köln: Brill, 1992).
- FORTENBAUGH William W., 'Theophrastus: Piety, Justice and Animals', in: ID., *Theophrastean Studies*, Philosophie der Antike, 17 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003), p. 173-192.
- HUFFMAN Carl (ed.), *A History of Pythagoreanism* (Cambridge: University Press, 2014).
- OBINK Dirk, 'The Origin of Greek Sacrifice. Theophrastus on Religion and Cultural History', in: FORTENBAUGH W.W. – SHARPLES R.W. (eds.), *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, 3 (New Brunswick – Oxford: Transaction Books, 1988), p. 272-295.
- RIBEIRO MARTINS Pedro, *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch*, Beiträge zur Altertumskunde, 360 (Berlin – Boston: De Gruyter, 2018).
- RIEDWEG Christoph, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung* (München: C.H. Beck, 2007²).
- SCHORN Stefan, *Studien zur hellenistischen Biographie und Historiographie*, Beiträge zur Altertumskunde, 345 (Berlin – New York: De Gruyter, 2018).
- SCHORN Stefan, 'Porphyry and his Sources in On Abstinence: Limits and Possibilities of Reconstructing Theophrastus' *On Piety*', in: KLOPPENBORG John – ROSKAM Geert – SCHORN Stefan – VERHEYDEN Joseph (eds.), *On Using Sources: Samples from Greco-Roman, Second Temple Judaism and Early Christian Literature*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Leuven: Peeters, in druk).

Noten

¹ FHSG (1992: II 404-429: F 584A). Hier is ook een goed leesbare Engelse vertaling te vinden.

² Voor het volgende zie SCHORN (in druk), waarop ook de reconstructie van *Over vroomheid* in het tweede hoofdstuk gebaseerd is.

³ Eén mogelijke verklaring in FORTENBAUGH (2003: 176).



⁴ Zie bijv. Plutarchus, *De esu carniū*, I.2 p. 993c-d.

⁵ Dit is een nieuw inzicht van SCHORN (in druk).

⁶ Dat dit deel van de tekst bij de parafrase van *Over vroomheid* hoort, is eveneens een van de resultaten van SCHORN (in druk).

⁷ Over de principes van Theophrastus' (re)constructie, zie vooral BERNAYS (1866: 42-56) en OBBINK (1988); vgl. SCHORN (in druk).

⁸ Over de bronnen en de verschillende tradities zie bijv. DETIENNE (1970); BURKERT (1972: 180-183); RIEDWEG (2007²: 54-55, 89-98); ZHMUD Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (Oxford: University Press, 2012), p. 234-237; SCHORN (2018: 227-233). Behalve Schorn proberen deze wetenschappers ook de historische realiteit te achterhalen.

⁹ Zie e.g. BURKERT Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011²), p. 95.

¹⁰ Voor de positie van de Pythagoreeërs binnen Theophrastus' ontwikkelingstheorie zie OBBINK (1988: 281-282), die dezelfde interpretatie van γέυεσθαι voorstelt. Obbink meent echter dat Theophrastus Pythagoras in § 28,1 bewust niet met naam heeft vermeld, wat mij niet overtuigend lijkt.

¹¹ Ik volg hier de reconstructie van RIEDWEG (2007²: 89-98) en anderen die met grote waarschijnlijkheid ook een aantal *akousmata* aan dit werk toeschrijven die in de bronnen niet expliciet onder de naam van Aristoteles geciteerd worden.

¹² RIEDWEG (2007²: 95) overweegt dat hier misschien onbloedige offers bedoeld zijn.

¹³ Zie BOYANCÉ (1939: 38-43), DETIENNE (1970: 143-144), RIEDWEG (2007²: 55).

¹⁴ Zie SCHORN (in druk) voor de argumenten; enkel BOYANCÉ (1939: 42, n. 0) lijkt overwogen te hebben dat de passage op Theophrastus teruggaat, maar hij is niet duidelijk en gaat niet in op de 'dialoog' met Aristoxenus.

¹⁵ Het *rund-aition* in § 10,2 is een foutieve samenvatting van de lange versie in § 29,1-31,1; zie SCHORN (in druk).

¹⁶ Voor deze interpretatie van de mythes zie SCHORN (in druk).

¹⁷ Bouffartigue, in: BOUFFARTIGUE – PATILLON (1977-1979: I 29-30).

¹⁸ Tot hier ben ik het eens met de redenering van RIBEIRO MARTINS (2018: 120-126), maar ik zie bij Heraclides geen verband met Pythagoras' leer van de zielsverhuizing.

¹⁹ Bouffartigue, in: BOUFFARTIGUE – PATILLON (1977-1979: I 58, n. 4 op p. 94).

