

PORPHYRE SUR LE VÉGÉTARISME,
LES SACRIFICES ET L'ÂGE D'OR
PORPHYRY ON VEGETARIANISM,
SACRIFICES, AND THE GOLDEN AGE

ANDREI TIMOTIN
ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES – PSL, LEM, PARIS
andrei.timotin@ephe.psl.eu

RÉSUMÉ

L'article examine la question du végétarisme dans le *De abstinentia* de Porphyre et son rapport avec le θεωρητικός βίος et le refus du sacrifice sanglant. Ce refus est fondé sur une théologie originale du sacrifice, où Porphyre établit une correspondance précise entre la hiérarchie des formes de sacrifice et la hiérarchie des types de divinités, et où la νοερά θυσία a pour objet le « premier

ABSTRACT

The article deals with the question of vegetarianism in Porphyry's *De abstinentia* and its relation to the θεωρητικός βίος and the rejection of animal sacrifice. This refusal is based on an original theology of sacrifice, where Porphyry establishes a precise correspondence between the hierarchy of forms of sacrifice and the hierarchy of divine beings, and where the νοερά θυσία has the "first

dieu », alors que le sacrifice traditionnel vise des divinités inférieures. La compatibilité entre le sacrifice traditionnel et la *voεpà θυσία* est légitimée par la reconstruction, empruntée à Théophraste, d'une évolution des formes sacrificielles, où le sacrifice sanglant est présenté comme une déviation du sacrifice végétal originaire. Le régime alimentaire végétal est également justifié par le recours à l'œuvre de Dicaéarque, biaisé par une lecture platonicienne du mythe hésiodique de l'âge d'or, dont Dicaéarque donne une interprétation historicisante.

god” as its object, whereas traditional sacrifice is aimed at inferior divine beings. The compatibility between traditional sacrifice and *voεpà θυσία* is legitimised by the reconstruction, borrowed from Theophrastus, of an evolution of sacrificial forms, in which animal sacrifice is presented as a deviation from the original vegetable sacrifice. The plant-based diet is also justified by recourse to the work of Dicaearchus, biased by a Platonic reading of the Hesiodic myth of the Golden Age, of which Dicaearchus gives a historicising interpretation.

MOTS CLÉS

Âge d'or ; Hiérarchie ; Platonisme ; Porphyre ; Sacrifice ; Végétarisme.

KEYWORDS

Golden Age; Hierarchy; Platonism; Porphyry; Sacrifice; Vegetarianism.

Fecha de recepción: 30/04/2023

Fecha de aceptación: 08/04/2024

LE VÉGÉTARISME ÉTAIT UN PHÉNOMÈNE MINORITAIRE en Grèce ancienne, et il est resté ainsi dans l'Empire romain jusqu'à la fin de l'Antiquité.¹ Le refus de la consommation de viande ou « l'abstinence des êtres animés » (ἡ ἀποχή τῶν ἐμψύχων) – les Grecs n'ont pas de mot spécifique pour désigner le régime végétarien – est en effet très peu représenté dans la vie quotidienne et quasiment absent de la mythologie et des cultes officiels. Son apparition est, en général, associée à l'orphisme et au pythagorisme, ainsi qu'à la figure d'Empédocle, souvent évoquée dans ce contexte en compagnie de celle de Pythagore.² Théophraste, péripatéticien du IV^e siècle avant notre ère, lui réserve une place dans son traité sur la piété,³ mais il semble être un cas exceptionnel. La situation a pu changer dans les siècles suivants : Clodius de Naples, auteur dont on ne sait pratiquement rien, si ce n'est qu'il vécut probablement au I^{er} siècle avant notre ère, écrivit un ouvrage pour combattre les végétariens en utilisant des extraits d'Héraclide Pontique (IV^e siècle avant notre ère),⁴ ouvrage que Porphyre tiendra en piètre

1. Un bon répertoire des sources antiques a été dressé et examiné par Haussleiter, 1935. Plus récemment, le sujet a suscité un intérêt croissant : Borgeaud, 2004 ; Martins, 2018 et 2019 ; Kovacs, 2022.

2. Voir Haussleiter, 1935, pp. 79-163 ; Detienne, 1970 (article repris, sous une forme légèrement différente, dans Detienne, 1972, pp. 78-113) ; Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. 9-10 et 1979, pp. 9-16 ; Tsekourakis, 1986 ; Sorabji, 1993, pp. 172-175 ; Scott Rundin, 1998 ; Zieske, 2012 ; Bernabé, 2019 ; Macris, 2023.

3. Pötscher, 1964. Voir Haussleiter, 1935, pp. 237-245 ; Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 17-29 ; Obbink, 1988 ; Sorabji, 1993, pp. 175-178 ; Bruit Zaidman, 2001, pp. 195-200 ; Fortenbaugh, 2003b.

4. Voir Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. 25-30 ; Martins, 2018, pp. 19-69, avec l'édition des fragments, pp. 52-65. Pour la dépendance de Clodius de Naples par rapport à Héraclide Pontique, voir Porph., *De abst.* I 26, 4.

estime, mais qui montre au moins que le phénomène était suffisamment connu pour mériter d'être combattu. À Rome, au début de notre ère, il existait des cercles philosophiques d'inspiration pythagoricienne qui professaient le végétarisme.⁵ Sénèque, dans sa jeunesse, fut séduit par l'un d'entre eux et renonça pour un temps à la nourriture carnée jusqu'à ce que son père ne le persuade de revenir au régime ordinaire par hostilité à l'égard de la *superstitio* et par mépris pour la philosophie.⁶ Le phénomène continuait en effet à avoir un caractère exceptionnel et était perçu comme étranger aux mœurs romaines. Cependant, vers la fin du I^{er} siècle, les défenseurs du végétarisme trouvent un allié redoutable en Plutarque, auteur d'un traité *Περὶ σαρκοφαγίας* (*De esu carniū*),⁷ qui ne nous est pas parvenu dans son intégralité. Deux siècles plus tard, Porphyre, avec son ample *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* (*De abstinentia*),⁸ représente certainement le principal et le dernier théoricien du végétarisme dans l'Antiquité.⁹

Le *De abstinentia* a été rédigé probablement aux alentours de 270, après la mort de Plotin, lorsque Porphyre séjournait en Sicile, à Lilybée (aujourd'hui Marsala).¹⁰ Le traité vise à persuader un certain Firmus Castricius de s'abstenir de consommer de la viande (*De abst.* I 1-3). Il s'agit d'un membre distingué de l'école de Plotin à Rome (Porph., *V. Plot.* 2 et 7), qui manifestait de la vénération pour son maître et auquel Porphyre était particulièrement attaché. Le début du traité présente Castricius comme ayant « condamné la nourriture non carnée (τῆς ἀσάρκου... τροφῆς) pour retourner à la pâture carnée (τῆν ἔνσαρκον) » (*De abst.* I 1, 1), et ayant ainsi trahi « les

5. Voir Freyburger 2016 et 2020.

6. Sen., *Ad Luc.* 108, 17-22, en particulier § 22.

7. Cherniss & Helmbold, 1957 ; Pradeau, 2024. Certains arguments développés dans ce traité se retrouvent aussi dans deux ouvrages que Plutarque a consacrés aux animaux : *De soll. anim.* et *Bruta anim. rat.* Sur ses arguments en faveur du végétarisme, voir Tsekourakis, 1987 ; Newmyer, 2006.

8. Bouffartigue & Patillon, 1977 et 1979 ; Patillon, Segonds & Brisson, 1995. Sauf mention contraire, les traductions du *De abstinentia* sont empruntées à cette édition.

9. Son plaidoyer en faveur du végétarisme a été examiné, dans des perspectives différentes, par Haussleiter, 1935, pp. 316-337 ; Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. LXI-LXVIII et 3-41 ; Martins, 2018 ; Kovacs, 2022, pp. 101-147.

10. Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XVIII-XIX : « En effet Porphyre écrit de loin [*De abst.* I 1, 1], et nous savons qu'au moment de la mort de Plotin, Porphyre est en Sicile et Castricius à Rome [*V. Plot.* 2, 33] [...]. De plus, il apparaît que Castricius a autrefois pratiqué l'abstinence et qu'il vient de l'abandonner. On est tenté de relier ce revirement à une crise qui aurait pu suivre la mort du maître survenue, comme on l'a vu, en 270. Par ailleurs, l'intervention de Porphyre auprès de Castricius a le caractère d'un acte d'autorité. Il semble être tenu au courant, plus ou moins régulièrement, des activités des membres de l'école, et dans le cas de Castricius il juge de son rôle d'intervenir. Ainsi Porphyre fait-il un peu figure de chef d'école, ce qui nous confirme dans l'idée que la date du traité doit être postérieure à 270. Mais d'assez peu sans doute ». Cf. Clark, 2000, p. 7 « *The favoured (but still unprovable) dating is soon after Plotinus' terminal illness and death in 268-70, while Porphyry was still in Sicily* ».

lois ancestrales de la philosophie (τῶν πατρίων... φιλοσοφίας νόμων) » (I 2, 3). L'objectif de Porphyre est donc de ramener son ami à son ancienne conduite en lui présentant les raisons de s'abstenir de manger de la chair. Les motivations de la défection de Castricius nous sont inconnues. Jean Bouffartigue et Michel Patillon supposaient que certaines doctrines gnostiques ont pu jouer un rôle dans son « apostasie ». ¹¹ Si le traité a été rédigé effectivement après la mort de Plotin et la dissolution de son école, il est cependant plus facile de penser que Castricius, membre de la haute société romaine, était simplement revenu, à l'instar de Sénèque, au *mos Romanorum*.

1. LE VÉGÉTARISME ET LE θεωρητικός βίος

L'abandon du végétarisme est associé, dès le début du traité, à une défection philosophique. En adoptant le régime carné, Castricius est, en effet, censé avoir renoncé à la fois à la tempérance (σωφροσύνη), qui définit la conduite du philosophe, et à la piété (εὐλαβεία) à l'égard des maîtres qu'ils vénéraient : « Ayant appris de mes visiteurs, mon cher Firmus, que tu avais condamné la nourriture non carnée pour retourner à la pâture carnée, tout d'abord je ne l'ai pas cru, m'attachant à ta σωφροσύνη aussi bien qu'à l'εὐλαβεία que nous portions à ceux qui nous ont donné l'exemple de ce genre de vie, ces hommes qui se signalent à la fois par leur ancienneté et leur respect de Dieu » (*De abst.* I 1, 1). Dans ces hommes-là on peut reconnaître Pythagore et Empédocle, dont Castricius est censé avoir été « l'adepte zélé » (I 3, 3) ; Porphyre est l'auteur d'une *Vie de Pythagore*, figure à laquelle le refus de la nourriture carnée est couramment associé à l'époque impériale. ¹² Le lien profond entre le végétarisme, la tempérance et la piété est encore souligné dans la conclusion des deux premiers livres du traité, où le régime végétarien est étroitement lié au θεωρητικός βίος. ¹³

11. Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XXIII-XXIV.

12. Voir Plut., *De esu carn.* I 993 a-c ; Porph., *De abst.* II 28, 2. Dans *V. Pyth.* 39, Porphyre rapporte, en effet, la tradition selon laquelle parmi les recommandations formulées par Pythagore se rangeait celle de ne pas détruire les plantes comestibles et qui portent des fruits et les animaux qui ne sont pas nuisibles à l'espèce humaine. Jamblique, dans *V. Pyth.* 99, reprend cette tradition dont Plutarque fait état également dans *De soll. anim.* 964e-f. Sur le végétarisme des pythagoriciens, voir Macris, 2023, pp. 153-157, et les références réunies dans Macris, 2018, pp. 838-839. Leur régime végétarien est souvent associé dans la doxographie au refus du sacrifice sanglant, mais sur ce point les opinions ne font pas l'unanimité ; voir Detienne, 1970 et les deux contributions de Macris citées ci-dessus.

13. Porph., *De abst.* III 1, 1 : « Se nourrir d'êtres animés ne favorise pas la tempérance (σωφροσύνη) et la frugalité (λιτότητα), ni la piété (εὐσέβειαν), ces puissants soutiens de la vie contemplative (θεωρητικὸν... βίον), mais les contrarie plutôt, Firmus Castricius, ainsi que l'ont démontré nos deux premiers livres ».

En raison même de ce lien, le régime végétarien ne peut concerner, selon Porphyre, qu'une minorité, étant l'expression d'une ascèse physique et intellectuelle qui définit le mode de vie du philosophe véritable, qui pratique la vie contemplative (θεωρητικὸς βίος).¹⁴ Il ne concerne pas la plupart des hommes, engagés dans la vie pratique.

« Tout d'abord il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concernent pas n'importe quelle existence humaine (οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων). Ils ne concerneront ni ceux qui exercent des métiers manuels, ni les athlètes, ni les soldats, ni les marins, ni les orateurs, ni ceux qui ont embrassé la carrière des affaires. Ils concerneront l'homme qui a réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence » (Porph., *De abst.* I 27, 1).

Le régime de vie qui caractérise le θεωρητικὸς βίος ne se limite pas à l'adoption d'une conduite alimentaire ; cette dernière s'inscrit en effet dans un ensemble de pratiques ascétiques : nourriture légère, abstinence de l'alcool, une chambre sobre, une certaine discipline mentale.¹⁵ Il ne s'agit donc pas simplement du refus de manger de la viande, mais, de manière plus générale, de l'adoption d'un style de vie austère, où tout ce qui est accessoire est supprimé.

En adoptant un tel mode de vie, le philosophe qui suit le θεωρητικὸς βίος se situe, de propos délibéré, à l'écart de la foule. Il s'isole de la société et s'efforce de vivre non selon la loi de la cité, la loi écrite « destinée aux πολλοί », mais selon la loi « non écrite et divine » (ἄγραφον καὶ θεῖον). La raison en est que les lois des cités visent les besoins de la foule, et non les exigences de la vie contemplative, « la vie selon la nature » (ζωὴ κατὰ φύσιν), et non « la vie selon l'intellect » (ζωὴ κατὰ νοῦν) :

« Dans ces conditions, si dans les cités les législateurs avaient défini les usages légaux dans le souci d'élever les hommes à la vie contemplative (θεωρητικὸν... βίον) et à la vie selon l'intellect (ζωὴν... κατὰ νοῦν), il faudrait naturellement leur obéir, et même accepter les concessions faites dans le domaine de la nourriture. Mais ils n'ont en vue que la vie selon la nature (κατὰ φύσιν), la vie dite moyenne (μέσον), et ils établissent

14. Tous les philosophes ne pratiquent pas le θεωρητικὸς βίος ; c'est ce que semble pouvoir être déduit des passages comme Porph., *De abst.* II 35, 1 : « En fait, c'est ce que beaucoup hésitent à faire, même parmi ceux qui ont choisi l'exercice de la philosophie (πολλοὶ τῶν φιλοσοφῆν ἐσπουδακότων) ».

15. Porph., *De abst.* I 27, 4 : « Au second, au contraire, il faut conseiller de ne boire ni alcool ni vin, d'avoir une nourriture légère et tendant vers le jeûne, une maison lumineuse, pleine d'un air léger et ouverte aux souffles du vent, la volonté de soulever sans relâche en lui-même les pensées et les soucis, un lit qu'on fera simple et sec ».

des lois que même la multitude (οἱ πολλοί) est prête à accepter, elle pour qui les choses extérieures, et aussi les choses corporelles, sont à considérer comme les seuls biens ou les seuls maux. Dès lors comment oserait-on, en alléguant leur loi, réduire à néant une vie qui est supérieure à toute loi écrite (γραπτοῦ) destinée à la multitude (πρὸς τοὺς πολλούς), puisqu'avant tout elle veut observer la loi non écrite et divine (ἄγραφοι καὶ θεῖοι) ? » (Porph., *De abst.* I 28, 3-4).

Ce passage montre clairement que le θεωρητικὸς βίος ne peut, par principe, être régi par la même loi que le mode de vie de la majorité ; il obéit, selon Porphyre, à une loi supérieure, divine, qui est supérieure aux lois écrites qui régissent la vie des cités.

2. HIÉRARCHIE DES SACRIFICES ET HIÉRARCHIE THÉOLOGIQUE

Cette séparation du philosophe de la vie de la cité et de la loi civile entraîne, pour Porphyre, une conséquence particulière et importante, étroitement liée au mode de vie contemplatif et au régime alimentaire qui lui est associé : le refus du sacrifice sanglant,¹⁶ question à laquelle il consacre l'ensemble du deuxième livre.¹⁷ Aux yeux du philosophe, les sacrifices sanglants sont en effet inutiles : d'une part, ils entraînent une opinion erronée sur les dieux, en faisant croire qu'on peut ainsi facilement racheter ses fautes ; d'autre part, ils incitent à l'intempérance et à l'injustice :

« Ceux qui ont introduit le faste dans les sacrifices ignorent quel essaim de maux ils ont introduit avec lui : la superstition (δεισιδαιμονίαν), la mollesse (τρυφήν), la croyance que l'on peut corrompre la divinité et réparer par des sacrifices sa propre injustice. [...] Et si un jeune homme pense que les dieux trouvent leur plaisir dans les offrandes fastueuses et, comme on dit, dans les festins des bœufs et d'autres animaux, quand pourra-t-il avoir la volonté d'observer la tempérance (σωφρονήσειεν) ? Et s'il considère qu'il fait plaisir aux dieux en sacrifiant ainsi, ne pensera-t-il pas qu'il lui est loisible de commettre l'injustice s'il a l'intention de racheter sa faute par des sacrifices ? Mais s'il est convaincu que les dieux n'ont pas besoin de cela, qu'ils ne regardent qu'à la manière d'être (ἦθος) de ceux qui viennent à eux et qu'ils voient le sacrifice le plus précieux dans les opinions droites à leur sujet et au sujet de la réalité, comment pourrait-il alors ne pas être tempérant (σώφρων), saint (ἅγιος) et juste (δίκαιος) ? » (Porph., *De abst.* II 60, 1 et 3-4).

16. Sur la critique du sacrifice sanglant dans l'Antiquité, voir Sfameni Gasparro, 1987 et 1989 ; Camplani & Zambon, 2002 ; Gilhus, 2006, pp. 138-160 ; Alt, 2008 ; Belayche, 2009.

17. Le lien entre le refus du sacrifice sanglant et le végétarisme est affirmé dans le préambule du livre II : Porph., *De abst.* II 1-4. Comme pour le régime végétarien, Porphyre admet bien que ce refus ne concerne pas les πολλοί et le subordonne à l'impératif de ne pas consommer de la chair (II 2, 1).

Le philosophe, qui s'efforce d'être σώφρων et δίκαιος, veille à avoir des opinions justes à l'égard de la divinité et à ne pas commettre d'injustice. Or les sacrifices d'animaux favorisent précisément la conduite contraire : ils incitent, d'une part, à la δεισιδαιμονία, en nous faisant croire que les dieux se laissent corrompre et que l'on peut ainsi racheter nos injustices ;¹⁸ d'autre part, ils encouragent un comportement injuste à l'égard des animaux, qui sont tués et consommés sans que cela soit nécessaire.¹⁹ En réalité, affirme Porphyre, les dieux n'ont aucunement besoin de tels sacrifices ; ce à quoi ils prêtent attention est le caractère (ἦθος) de celui qui s'approche d'eux, sa tempérance, sa piété et sa justice (II 60, 4).

De la conception selon laquelle les dieux n'ont pas besoin de sacrifices d'animaux découle directement l'idée que ces sacrifices ne visent pas les dieux et que leur institution ne relève pas de leur initiative. Les responsables et les destinataires de tels sacrifices sont en effet, selon Porphyre, des δαίμονες malfaisants (κακοεργοί), soumis aux passions et vivant à proximité de la terre : « Ce sont eux qui prennent plaisir 'aux libations et à l'odeur des viandes' [Il. IX 500], dont s'engraisse la partie pneumatique de leur être. Car cette partie vit des vapeurs et des exhalaisons, d'une vie diverse nourrie d'effluves divers ; elle tire sa force des fumets qui montent du sang et des chairs brûlés » (*De abst.* II 42, 3). Ces δαίμονες sont des âmes dominées par la partie pneumatique – cette dernière est bien maîtrisée, en revanche, chez les δαίμονες ἀγαθοί (II 38, 2) – et, de ce fait, accessibles à la colère et à toute sorte de passions.²⁰ La fumée des sacrifices nourrit la partie inférieure de leurs âmes, c'est pourquoi ces δαίμονες malveillants y viennent prendre leur part.²¹

18. Le même type d'argument était dirigé, depuis Platon (*Leg.* X 885d), contre les prières de demande ; voir Timotin, 2017a, pp. 29-30, 85-86 et *passim*.

19. La même idée se retrouve chez Plut., *De esu carn.* I 993e-994a et II 998c ; *De soll. anim.* 959d-e ; 964d.

20. Sur la distinction entre les deux catégories de δαίμονες dans *De abst.*, voir Timotin, 2012, pp. 208-215. Elle est déjà attestée chez Plut., *De def. orac.* 417b, qui développe une conception de Xenocr., fr. 24 Heinze = fr. 227 Isnardi Parente.

21. La conception selon laquelle la fumée des victimes immolées est destinée aux δαίμονες mauvais a des parallèles dans la littérature chrétienne, en particulier chez Clem. Al., *Protr.* II 41, 3 ; III 42, 1 et Orig., *C. Cels.* VIII 60, 7-9. Voir aussi Porph., *Ad Anab.* fr. 69 Saffrey - Segonds [= Eus., *Praep. ev.* V 10, 2]. L'idée selon laquelle ce sont les δαίμονες qui font que la fumée des sacrifices et les prières qui les accompagnent s'élèvent vers les dieux, remonte pourtant au *Banquet* de Platon, dans le passage classique (202d) qui fournit la définition de la notion de δαίμων et de sa fonction comme médiateur religieux entre les hommes et les dieux.

Il est évident que le philosophe évitera d'entrer en contact avec de tels êtres impurs et, par conséquent, d'user des sacrifices qui les nourrissent et les attirent vers lui ; « il s'efforcera au contraire de purifier son âme par tous les moyens » (II 43, 1). Si de tels sacrifices propitiatoires ou expiatoires sont cependant exigés par les lois sacrées des cités, le philosophe n'en usera pas : « Et si, pour les cités, c'est une chose nécessaire que de tenter de les apaiser (ἀπομειλίττεσθαι), cela ne nous concerne pas. Chez elles en effet la richesse ainsi que les avantages extérieurs et corporels sont considérés comme des biens et leurs contraires comme des maux ; quant à l'âme, elle est le dernier de leurs soucis » (II 43, 2).

La tension entre le θεωρητικός βίος et les lois de la cité est explicite.²² C'est précisément pour cette raison que Porphyre, conscient des conséquences politiques dangereuses d'une telle conception, prend la précaution de préciser : « Je ne viens pas abolir les lois en vigueur dans chaque cité. Mon propos n'est pas de parler politique (περί πολιτείας). Du reste, les lois régissant notre état permettent d'honorer (γεραίρειν) les dieux au moyen de choses très simples et dépourvues d'âme (διὰ τῶν λιτοτάτων καὶ ἀψύχων). Dans ces conditions, en choisissant l'offrande la plus simple (τὸ λιτότατον), nous sacrifierons (θύσομεν) conformément à la loi de la cité (νόμῳ πόλεως), et en même temps nous nous efforcerons (σπουδάσομεν) pour nous-mêmes d'offrir le sacrifice tel qu'il doit être (προσήκουσαν) ».²³ Le propos est clair : la critique du sacrifice sanglant ne vise pas à remettre en question le culte civique tel qu'il est pratiqué selon les lois

22. La tension entre le culte philosophique et le culte civique dans *De abst.* est bien mise en évidence dans Camplani & Zambon, 2002, pp. 72-74 : « *Un secondo problema nasce dal fatto che non è chiaro in che rapporto si trovi il filosofo con il culto cittadino, se gli sia superiore o se vi si debba assoggettare. Porfirio ha un vivo senso della responsabilità politica del filosofo: accusa i cristiani di tradire le leggi religiose della patria, esorta sua moglie a rispettarle scrupolosamente, ha forse collaborato nella preparazione della persecuzione di Diocleziano. Allo stesso tempo, però, dichiara che il filosofo obbedisce ad una legge superiore a quella dei suoi concittadini e che quest'ultima – fatta per uomini che considerano come bene o male solo le realtà materiali – non lo vincola più. Il filosofo fa una scelta di vita che lo estranea da tutti gli altri uomini e talora lo contrappone ad essi* ».

23. Porph., *De abst.* II 33, 1. La nécessité d'honorer les dieux en accord avec les lois de la cité est soulignée également dans Porph., *De abst.* II 61, 1 : « Mais si pour les dieux la meilleure consécration est celle d'un intellect pur et d'une âme impassible, il est également approprié de leur offrir une part des autres biens, avec mesure certes, mais sans négligence et du fond du cœur » ; *Ad Marc.* 18 : « Voici en effet le principal fruit de la piété (εὐσεβεία) : honorer la divinité selon les traditions paternelles (κατὰ τὰ πάτρια). Non qu'elle en ait besoin, mais parce que sa dignité admirable et bienheureuse (εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος) nous appelle à la vénérer » (les traductions d'*Ad Marc.* sont celles de Pradeau). Voir Busine, 2009 ; Timotin, 2012, p. 210 ; Pradeau, 2023, pp. 99-100 (note *ad loc.*).

de la cité.²⁴ Si ces dernières le permettent, le philosophe va apporter comme offrande des « choses très simples et dépourvues d'âme », c'est-à-dire, par exemple, des céréales et des fruits, sans trahir ainsi ses convictions ; si des sacrifices d'animaux sont exigés, il se gardera au moins d'en consommer la viande.²⁵ En même temps, tout en accomplissant les rites traditionnels en accord avec les lois de la cité, le philosophe qui adopte le θεωρητικὸς βίος pratique un culte supérieur, de nature intellectuelle.²⁶

Il est significatif que ce culte, qui a peu de choses en commun avec le culte civique, est néanmoins défini par un lexique relevant du sacrifice traditionnel, resémantisé de manière qu'il puisse désigner des opérations intellectuelles très différentes des pratiques sacrificielles traditionnelles. Leur destinataire est, lui aussi, différent, car ce nouveau type de culte ne s'adresse pas aux mêmes divinités que le culte traditionnel. C'est la conclusion qui se dégage du passage suivant, dont l'importance pour la théorie porphyrienne du sacrifice a plusieurs fois été soulignée :²⁷

« Nous ferons donc, nous aussi, des sacrifices. Mais nous ferons, ainsi qu'il convient, des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrirons à des puissances différentes. Au dieu suprême (θεῷ τῷ ἐπὶ πᾶσι), comme l'a dit un sage,²⁸ nous n'offrirons rien de ce qui est sensible (μηδὲν τῶν αἰσθητῶν), ni en holocauste, ni en parole. En effet il n'y a rien

24. La compatibilité entre le culte civique et la piété philosophique dans *De abst.* est soulignée par Bruit Zaidman, 2001, pp. 201-209 ; voir aussi les remarques justes de Belayche, 2009, pp. 176-177, qui remplace Porphyre dans un contexte intellectuel plus large, où sa critique du sacrifice sanglant apparaît comme moins radicale que celle de Lucien, dans le *De sacrificiis*.

25. Porph., *De abst.* II 2, 1-2 : « Tout d'abord, j'affirme que le fait de tuer les animaux n'entraîne pas inéluctablement la nécessité de les manger. Et qui concède l'un des deux points – je veux dire l'immolation (τὸ σφάττειν) – n'admet pas forcément du même coup la consommation (...). S'il convient, pour des raisons connues et inconnues des hommes, de sacrifier des êtres animés en offrandes aux dieux, aux δαίμονες ou à certaines puissances, cela n'oblige pas nécessairement à dévorer ces animaux » ; cf. Porph., *De abst.* II 44, 1-2.

26. Voir aussi Porph., *Ad Marc.* 23 : « Si en effet la divinité se réjouit des libations et des sacrifices, et qu'elle se laisse persuader, alors il ne serait pas juste qu'elle exige de tous la même contribution alors que tous n'ont pas reçu la même fortune. Mais si la divinité ne se réjouit pas moins, ou même qu'elle se réjouit seulement de la pureté dans la pensée (καθαρεῖν τὴν διάνοιαν), que peuvent acquérir tous ceux qui en ont l'intention, comment n'en aurait-elle pas le droit ? Et si enfin la divinité se plaît à ces deux sortes de célébration, il faut l'honorer, par des victimes qui sont dans nos moyens (ἱερείοις μὲν κατὰ δύναμιν) et par la pensée au-delà même de nos moyens (διανοίᾳ δὲ ὑπὲρ δύναμιν) ».

27. Voir Sfameni Gasparro, 1989, pp. 474-479 ; Camplani & Zambon, 2002, pp. 66-67 ; Toulouse, 2005, p. 235 ; Rives, 2011, pp. 188-189 et 196-197 ; Timotin, 2012, pp. 209-211 ; Timotin, 2017a, pp. 155-160.

28. Il s'agit, en toute probabilité, d'Apollonios de Tyane, auteur présumé d'un *Περὶ θουσιῶν* auquel Porphyre semble emprunter l'idée du culte silencieux consacré au dieu suprême, comme le montre un passage d'Eusèbe de Césarée (*Praep. ev.* IV 11-13), qui met en parallèle des passages, reproduits *in extenso*, des deux textes ; voir Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 30-34.

de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix (λόγος... κατὰ φωνήν) ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur (ὁ ἔνδον) lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur (διὰ σιγῆς καθαρᾶς) et de pures pensées le concernant (τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν). Il faut donc nous unir (συναφθέντας) au dieu, nous rendre semblables (ὁμοιωθέντας) à lui et lui offrir notre propre élévation (ἀναγωγή) comme un sacrifice sacré (θυσίαν ἱεράν), car elle est à la fois notre hymne (ὕμνος) et notre salut (σωτηρίαν). Or ce sacrifice s'accomplit dans l'impassibilité (ἀπαθεία) de l'âme et la contemplation (θεωρία) de Dieu.

Pour les rejetons du dieu suprême (τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐκγόνοις) – les dieux intelligibles (νοητοῖς θεοῖς) – il faut ajouter l'hymne de la raison (ἐκ τοῦ λόγου ὕμνωδιαν). Car le sacrifice est la consécration à chaque divinité d'une part de ses dons, de ce par quoi elle nourrit notre essence et la maintient dans l'être. De même donc qu'un paysan consacre une part de ses épis et de ses fruits, de même nous consacrerons aux dieux les belles pensées que nous avons à leur sujet (ἐννοιῶν τῶν περὶ αὐτῶν καλῶν) ; nous leur rendrons grâce pour les objets qu'ils ont accordé à notre contemplation (θεωρία), et nous les remercierons de nous dispenser la vraie nourriture en nous permettant de les contempler, eux qui sont avec nous, qui se manifestent et qui brillent pour notre salut » (Porph. *De abst.* II 34, 1-5).

Ce passage important expose une hiérarchie des formes de sacrifice à laquelle correspond une hiérarchie des types de divinités auxquelles les sacrifices sont consacrés. À la divinité suprême (ὁ θεὸς ἐπὶ πᾶσι) convient ainsi le « sacrifice intellectuel » (νοερὰ θυσία) : l'ἀναγωγή de la pensée et la contemplation (θεωρία) silencieuse du dieu.²⁹ La formule ὁ θεὸς ἐπὶ πᾶσι – caractéristique pour Porphyre – désigne, selon une conception qui est pré-plotinienne,³⁰ le « dieu premier » (ὁ πρῶτος θεός, II 37, 1), le « père de tous les êtres » (ὁ πάντων πατήρ, I 57, 3), qui se trouve « au-dessus de la nature incorporelle » (ὑπὲρ τὴν ἀσώματον φύσιν, I 57, 2), c'est-à-dire au-dessus du « monde intelligible » (ὁ νοητὸς κόσμος, *Sent.* 33).

Au niveau du νοητὸς κόσμος se trouvent les « dieux intelligibles » (νοητοὶ θεοί), les « rejetons » (ἔκγονοι) du dieu suprême, que Porphyre n'évoque nulle part ailleurs dans les œuvres qui nous sont parvenues. À ce niveau de la hiérarchie théologique correspond l'usage du λόγος pour chanter et remercier les dieux pour le don le plus précieux qu'ils nous ont donné : la possibilité de les contempler. Destiné à des divini-

29. Cf. Porph., *Ad Marc.* 16 : « Tu honoreras le dieu de la meilleure façon (τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν), à chaque fois que tu assimileras ta pensée au dieu (ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃ) ».

30. Voir Bouffartigue & Patillon, 1977, pp. XXXIX-XL, qui soulignent que la théologie du *De abst.* est très différente de celle que Porphyre assumera plus tard, et qui a été étudiée par Hadot, 1966.

tés intelligibles, cet hymne doit avoir un caractère purement intellectuel ; il s'agit des ἔννοια justes sur la nature des dieux.

Le dieu suprême et les dieux intelligibles représentent, dans la hiérarchie théologique, les deux catégories de divinités que le philosophe honore d'une manière qui est conforme à son mode de vie. Ce culte, différent du culte traditionnel, est pourtant décrit avec le lexique de ce dernier et en préservant sa structure. La notion traditionnelle de θυσία, qui peut désigner globalement toute forme de sacrifice, sanglant et végétal à la fois,³¹ est employée, en effet, dans un sens nouveau, pour désigner une offrande purement intellectuelle, à savoir l'acte de la contemplation (θεωρία) de la divinité,³² tout en conservant la structure du sacrifice traditionnel : « car le sacrifice est la consécration à chaque divinité d'une part de ses dons. (...) de même donc qu'un paysan consacre une part de ses épis et de ses fruits, de même nous consacrerons aux dieux les belles pensées que nous avons à leur sujet ». La notion de ὕμνος subit dans ce contexte le même type de transformation.³³

Ces formes nouvelles de sacrifice et d'hymne visent des divinités différentes de celles du panthéon traditionnel. Le philosophe, en parallèle avec la *voepà* θυσία, pratique également des sacrifices destinés aux dieux situés à des registres inférieurs de la hiérarchie théologique, c'est-à-dire aux « dieux qui sont à l'intérieur du ciel » (θεοὶς τοῖς ἐντὸς οὐρανοῦ, II 36, 3), disposés dans un ordre fidèle à la théologie du *Timée* (*De abst.* II 36-37) : d'abord les dieux visibles, à savoir les astres (le soleil, la lune, etc.), ensuite les dieux invisibles, c'est-à-dire les dieux de la tradition, « que Platon a indistinctement appelés δαίμονες [*Tim.* 40d] » (II 37, 4).

Aux premiers – « au premier rang desquels il faut placer le soleil et en second lieu la lune » (II 36, 3) – il ne faut sacrifier aucun être animé mais se limiter à des offrandes végétales : « à la farine, au miel, aux fruits, aux fleurs et aux autres produits de la terre » (II 36, 4 ; cf. II 37, 3). Il s'agit d'une prescription pythagoricienne.³⁴ Les dieux du pan-

31. Voir Casabona, 1966, pp. 126-139, en particulier p. 127 : « Comme θύω, θυσία s'applique à des offrandes de toute nature, et de même que c'est l'objet du verbe qui précise le mode d'offrande, de même, avec le substantif, c'est le génitif adnominal, ou le plus souvent le contexte seul », et la conclusion, p. 138 : « on peut voir, enfin, par tous les exemples qui ont été fournis, qu'à l'époque classique, θυσία ne concerne que la cérémonie ou l'acte du sacrifice, jamais la chose offerte ».

32. Sur la formule *voepà* θυσία chez Porphyre et dans le contexte philosophique et religieux de l'époque, voir Camplani & Zambon, 2002, pp. 74-83 ; Toulouse, 2005, pp. 333-335.

33. Voir sur ce point Timotin 2017a, pp. 156-158, 241-243 et 250-251.

34. Porph., *De abst.* II 36, 3-4 : « Maintenant, en l'honneur des dieux qui sont à l'intérieur du ciel – les errants comme les fixes – au premier rang desquels il faut placer le soleil et en second lieu la lune, nous devons d'abord allumer le feu qui leur est apparenté » (πῦρ... ξυγγενές), puis faire ce que dit le théologien [*i.e.* Pythagore, cf. II 36, 1]. Or il dit de ne sacrifier aucun être animé, mais de se limiter, dans les

théon traditionnel, assimilés aux δαίμονες – sur la base d'un collage entre *Tim.* 40 d et *Symp.* 202 d opéré dans le médioplatonisme³⁵ – reçoivent, quant à eux, des honneurs selon les πάτρια (cf. II 33, 1), honneurs auxquels les δαίμονες eux-mêmes, cette fois-ci au sens défini dans *Symp.* 202 d, sont associés, en recevant partout « au même titre que les dieux (ισοθέων), les honneurs et tout le reste du culte ». ³⁶ C'est cette dernière catégorie qui est visée par les sacrifices sanglants,³⁷ que le philosophe évitera :

« Quiconque a souci de la piété (ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων) sait très bien qu'on ne sacrifie aucun être animé aux dieux (θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμψυχον οὐδέν), mais qu'on le fait pour les autres, les δαίμονες, bons ou mauvais (ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις) ; il sait bien aussi à qui il appartient de sacrifier à ces derniers (τίνων ἐστὶ τὸ θύειν τούτοις), et jusqu'à quel point ceux qui le font ont besoin de le faire (οὐτῶν ἄχρι τίνος αὐτοῦ δεομένων) » (Porph., *De abst.* II 36, 5).

Cette conception, qui associe différentes formes de sacrifice à différents types de divinités – dieu suprême, dieux intelligibles, dieux-astres, δαίμονες, bons et mauvais – conduit à une hiérarchisation des formes de culte, corrélative de la hiérarchie théologique. La complexité de cette hiérarchie, telle qu'elle se dégage de ce passage (*De abst.* II 34-37), reflète l'intérêt particulier, manifesté aux premiers siècles de notre ère, pour les hiérarchies théologiques, en relation avec une représentation hiérarchisée du κόσμος fondée sur la démonologie comme théorie de la médiation cosmologique et religieuse.³⁸ À ces hiérarchies, cosmologique et théologique, correspond une hiérarchie

consécrations, à la farine, au miel, aux fruits, aux fleurs et aux autres produits de la terre. Le feu, dit-il, ne doit pas non plus s'élever d'un autel ensanglanté ». Sur la référence pythagoricienne dans ce passage, voir Hausleiter, 1935, p. 323 ; Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 11 et 42.

35. Notamment par Alcinoos et par Calcidius, sous l'influence également de l'*Épinomis*. Voir Timotin, 2012, pp. 120-122 et 132-133.

36. Porph., *De abst.* II 37, 4 : « Reste la foule des divinités invisibles (τῶν ἀοράτων πλῆθος), que Platon [*Tim.* 40d] a indistinctement (ἀδιαστόλως) appelés δαίμονες. Parmi eux, les uns ont un nom que les hommes leur ont donné, et reçoivent partout, au même titre que les dieux (ισοθέων), les honneurs et tout le reste du culte ; les autres n'ont pour la plupart aucun nom mais reçoivent parfois, dans les villages et dans certaines cités, des noms et des cultes obscurs ».

37. Porph., *De abst.* II 37, 5 : « Le reste de leur multitude (τὸ ἄλλο πλῆθος) est communément désigné sous le nom de δαίμονες, et l'on est persuadé qu'ils sont tous fort capables de faire du mal s'ils sont irrités de se voir négligés et de ne pas recevoir le culte établi par l'usage (τῆς νενομισμένης θεραπείας) ; en revanche, ils peuvent se montrer bienfaisants envers ceux qui sollicitent leur faveur par les prières (εὐχαῖς), les supplications (λιτανείας), les sacrifices (θυσίαις) et tout ce qui va de pair avec cela » ; cf. Porph., *De abst.* II 43, 1.

38. Voir Timotin, 2017b. Rives, 2011, pp. 188-189, a bien raison de souligner à ce titre l'innovation de la théologie porphyrienne du sacrifice par rapport aux critiques antérieures du sacrifice sanglant.

des cultes consacrés à chaque divinité, en accord avec sa τάξις dans la hiérarchie, qui réunit à la fois les cultes traditionnels et le culte qui correspond au θεωρητικός βίος.

Si le philosophe véritable pratique donc les cultes traditionnels, à l'exception du sacrifice sanglant, il est pourtant, à titre premier, le « prêtre » (ιερεύς) du dieu suprême (II 49, 1) ; il s'abstient de consommer de la viande, car cette dernière l'empêche d'élever son âme vers les dieux intelligibles et, en dernière instance, vers la divinité suprême. Le sacrifice sanglant et la consommation de viande sont non seulement inappropriés mais aussi contraires au θεωρητικός βίος et à la νοερά θυσία que le philosophe rend à la divinité : « C'est donc avec raison que le philosophe, prêtre (ιερεύς) du dieu suprême (θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν), s'abstient de toute pâture animée (ἀπέχεται ἐμψύχου βορᾶς), car il s'efforce de parvenir seul à seul et de son propre fait auprès du dieu [cf. Plot., *Enn.* VI 9 (9). 11], sans être gêné par aucune escorte ».³⁹ Au sacrifice sanglant s'oppose, donc, une quête solitaire, par laquelle le philosophe cherche à s'approcher du dieu suprême par ses seuls moyens, pour autant que son âme parvient à se détacher du corps et à se diriger vers le monde intelligible ; le régime végétarien contribue précisément à éroder le lien entre l'âme et le corps qui entrave ce chemin.

3. LE VÉGÉTARISME ET LE RETOUR À L'ÂGE D'OR

La hiérarchie des formes de sacrifice s'accompagne, dans le traité de Porphyre, d'une reconstruction historique de l'évolution des pratiques sacrificielles, inspirée, en grande partie, par le traité perdu, Περὶ εὐσεβείας, de Théophraste.⁴⁰ Théophraste retrace, en effet, une évolution du sacrifice où l'herbe est censée être, dans les temps anciens, le premier type de sacrifice offert aux dieux (*De abst.* II 5, 2) ; les hommes ont ensuite sacrifié aux dieux les feuilles des arbres (II 5, 6) et par la suite, progressivement, les céréales, les offrandes pâtisseries et les « divines liqueurs » : le miel, l'huile et le vin (II 6).⁴¹ Plus tard seulement, en raison « des famines et des guerres » (II 12, 1 ;

39. Porph., *De abst.* II 49, 1 ; cf. *Ad Marc.* 16 : « Il n'y a donc que le savant qui puisse être prêtre, que lui qui puisse être ami du dieu ; que lui qui sache prier ». Voir Tanaseanu-Döbler, 2009 ; Timotin 2017a, pp. 160-162.

40. Voir les références citées *supra*, n. 3. Sur l'usage de Théophraste par Porphyre, voir notamment Bouffartigue & Patillon, 1979, pp. 17-29.

41. Les étapes de l'histoire des offrandes sacrificielles dans la reconstruction de Théophraste sont bien présentées par Fortenbaugh, 2003b. Sur les offrandes végétales antérieures au sacrifice sanglant, voir déjà Plat., *Leg.* VI 782c-d, où cette pratique est assimilée au « genre de vie orphique », et *Polit.* 271e-272a, où elle est associée au mode de vie qui avait cours pendant le règne de Kronos. La nécessité de sacrifier selon les lois de la cité et d'accomplir l'ensemble du culte divin est néanmoins explicitement

cf. II 9, 1), les hommes en sont arrivés à sacrifier et à manger des animaux ; « frappés de folie », ils ont fini même par sacrifier leurs semblables (II 8, 3), les sacrifices d'animaux ayant ainsi souvent remplacés des sacrifices humains (II 27). Expression particulière d'une situation de détresse, le sacrifice sanglant n'aurait pas dû être perpétué.⁴² Le sens même du sacrifice s'était en effet altéré : signifiait au départ une offrande faite aux dieux comme remerciement pour leurs bienfaits, y ont été incorporés par la suite des meurtres et des injustices envers les êtres destinés à être consacrés par le sacrifice (II 12, 2-3) ; en particulier le sacrifice du bœuf – par exemple, les *Bouphonia* d'Athènes (II 29) –, car « c'était un acte contraire à la loi divine que de tuer les animaux qui nous aident à assurer notre existence » (II 31, 1).

Dans la perspective de cette reconstruction historique, les lois religieuses des cités ne sont que des altérations des lois anciennes ; en s'y opposant, le philosophe vise, en effet, à restaurer une forme archaïque de sacrifice que le temps aurait pervertie. Le culte qu'il rend à la divinité en accord avec son mode de vie spécifique est ainsi interprété comme une restauration du sacrifice traditionnel dans sa forme initiale. Le recours à la théorie de Théophraste permet ainsi à Porphyre de définir une forme « originaire » de sacrifice qui soit compatible avec ses convictions et avec le « sacrifice intellectuel » (νοερά θυσία), qui est le culte propre du philosophe véritable, en tant que prêtre de la divinité suprême.

Le sacrifice sanglant représenterait ainsi une déviation tardive de l'offrande végétale, déviation que le philosophe s'efforce d'abolir en exigeant un « retour » au sacrifice « originaire ». Cette forme de sacrifice transgresse la pratique religieuse traditionnelle. En Grèce ancienne, le sacrifice sanglant était, en effet, une des voies traditionnelles de communication entre les hommes et les dieux.⁴³ Même s'il ne représente qu'un type particulier de sacrifice, à côté duquel d'autres formes, comme les libations et les offrandes végétales ou pâtissées sont attestées, souvent dans le cadre du même rite,⁴⁴ il a pourtant conservé une place centrale dans les cités

affirmée dans un passage important des *Lois* (IV 716d), que Porphyre cite et commente habilement (*De abst.* II 61, 4-6) précisément pour étayer sa conception du sacrifice intellectuel. La contradiction entre le texte platonicien et son interprétation porphyrienne est soulignée par Bouffartigue & Patillon, 1979, p. XXXIV.

42. Cette idée se trouve également dans Plut., *De esu carn.* I 993e-994a. Porphyre s'en inspire dans *De abst.* III 18, 3 ; la démonstration a été faite par Jourdan, 2005.

43. Sur le sacrifice en Grèce ancienne, voir notamment Detienne & Vernant, 1979 ; Rudhardt & Reverdin, 1981 ; Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt, 2005 ; Mehl & Brulé, 2008 ; Petropoulou, 2008 ; Faraone & Naiden, 2012 ; Durand, Jaillard & Calastro, 2022. Dans le même sens, pour le sacrifice romain, Rüpke, 2001, pp. 137-153 ; Scheid, 2011, p. 275 et 2012 ; Prescendi, 2007, p. 22-23.

44. Voir Rudhardt, 1958, pp. 249-250 ; Bruit Zaidman, 2005.

grecques jusqu'à la fin de l'Antiquité.⁴⁵ Rejeter cette forme de sacrifice, qui établit la distance qui sépare les hommes et les dieux et la part qui échoit à chacun, revient donc à refuser la place réservée à l'homme dans cette hiérarchie et à aspirer à une condition supérieure, de proximité avec les dieux.⁴⁶

Le désir de dépasser la condition humaine ordinaire, telle qu'elle est définie par le sacrifice sanglant, correspond, chez Porphyre, à l'exigence, pour celui qui a adopté le θεωρητικὸς βίος, d'une offrande supérieure, de nature intellectuelle, consistant en l'élévation de son âme et en la contemplation silencieuse du dieu suprême. Cette attitude est significative, car elle trahit un type analogue d'aspiration à une forme directe, immédiate de communication avec la divinité. Ce refus exprime, plus précisément, l'aspiration à un retour à l'âge d'or, le temps de Kronos, tel qu'il est interprété dans la transposition platonicienne de l'âge d'or hésiodique (*Op.* 109-119), où cette vie primitive est assimilée au mode de vie philosophique, gouverné par le νοῦς.⁴⁷ C'est une aspiration de ce genre que Porphyre semble exprimer dans le livre IV du *De abstinentia*, lorsqu'il résume la conception du péripatéticien Dicéarque sur l'évolution de l'humanité,⁴⁸ en citant les vers d'Hésiode relatifs à la race d'or :

« Racontant le mode de vie primitif (τὸν ἀρχαῖον βίον) de la Grèce, il [*i.e.*, Dicéarque] dit que les hommes nés dans l'ancien temps et, de ce fait, proches des dieux (ἐγγύς θεῶν), et à qui l'excellence de leur nature (βελτίστους ὄντας φύσει) et la perfection de leur vie (τὸν ἄριστον βίον) a valu d'être regardés comme la race d'or, en comparaison avec les hommes d'aujourd'hui, formés d'une matière de mauvais aloi et très vile, ne

45. Voir Detienne & Vernant, 1979, avec les précisions importantes apportées dans Vernant, 1981 et, dans le même sens, Petropoulou, 2008, pp. 32-40. Les offrandes végétales ou inanimées représentent souvent une partie du rite sacrificiel, mais toutes les offrandes n'ont évidemment pas le même statut. C'est ce que semblent sous-estimer des approches, par ailleurs bien informées, comme celle de Kovacs, 2022, pp. 180-211, qui récusent le caractère normatif du sacrifice sanglant.

46. Voir Vernant, 1979b, p. 23 : « Le végétarisme, l'abstention de nourriture carnée, c'est le refus du sacrifice sanglant, assimilé au meurtre d'un proche (...) qu'on contourne le sacrifice par le haut en se nourrissant comme les dieux de mets entièrement purs et, à la limite, d'odeurs, ou qu'on le subvertisse par le bas en faisant sauter, par l'effacement des frontières entre hommes et bêtes, toutes les distinctions que le sacrifice établit, de façon à réaliser un état de complète communion, dont on peut dire aussi bien qu'il est un retour à la douce familiarité de toutes les créatures à l'Âge d'or ou la chute dans la confusion chaotique de la sauvagerie – dans tous les cas il s'agit d'instaurer, soit par l'ascèse individuelle, soit par la frénésie collective, un type de relation avec le divin que la religion officielle, à travers les procédures du sacrifice, exclut et interdit ».

47. Pour la transposition platonicienne du mythe hésiodique, voir Dillon, 1992 ; Timotin, 2012, pp. 62-75.

48. Porph., *De abst.* IV 2, 1-8 [= Dicéarque, fr. 56A Fortenbaugh]. Il s'agit d'un extrait de son œuvre Βίος Ἑλλάδος.

tuaient pas l'animé (μηδὲν φονεύειν ἔμψυχον). Comme en témoignent les poètes, qui leur donnent le nom de race d'or : 'Tous les biens', disent-ils 'étaient à eux ; et la terre féconde portait d'elle-même des fruits en abondance et avec profusion ; eux dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu d'innombrables biens' [Hes., *Op.* 117-119] » (Porph., *De abst.* IV 2, 1-2).

Le contexte de cette citation soulève néanmoins quelques perplexités. La conception de Dicéarque,⁴⁹ telle qu'elle se dégage du fragment reproduit *in extenso* par Porphyre (IV 2, 1-8), rationalise le mythe hésiodique sous quelques aspects essentiels qui contrastent avec la manière dont Porphyre introduit cette conception. Tout d'abord, l'âge d'or hésiodique ne représente plus un mode de vie idéal, car les hommes de cet âge ignoraient l'agriculture et les techniques ;⁵⁰ leur régime végétal en est une des conséquences. Ensuite, l'évolution de l'humanité n'est plus représentée sous la forme d'une succession d'âges, mais de rapports économiques et sociaux : à une période caractérisée par la production spontanée de la terre succède ainsi une période définie par la domestication des animaux et la chasse ; cette période qui connaît pour la première fois la consommation de viande est aussi celle des premières guerres.⁵¹

De la théorie de Dicéarque Porphyre ne semble retenir qu'un seul aspect, qui l'intéresse particulièrement : celui du régime alimentaire végétal des premiers hommes, qui caractérise leur « vie bienheureuse » (μακάριος βίος) et qui reflète un état parfait de l'humanité.⁵² La conclusion qu'il tire de ce fragment est d'ailleurs annoncée dans le passage qui introduit le texte de Dicéarque, reproduit ci-dessus, où,

49. Sur la conception de Dicéarque, qui présente des éléments communs avec le récit de l'état primitif de l'humanité dans le livre III des *Lois* de Platon (677a-679c), voir Saunders, 2001 et Bruit Zaidman, 2001, pp. 195-200, qui traite aussi des différences entre les reconstructions historiques de Dicéarque et de Théophraste.

50. Porph., *De abst.* IV 2, 3. Ce que commente Dicéarque, lorsqu'il dit : «voici ce qu'était la vie au temps de Kronos – s'il faut admettre qu'elle a existé autrement que par une vaine rumeur et, laissant ce qui est trop légendaire, restituer la réalité en se fondant sur la raison. En effet tout poussait spontanément, selon toute vraisemblance : car les hommes pour leur part n'apportaient à rien aucun aménagement, parce qu'ils ne connaissaient encore ni l'art de la culture ni absolument aucun autre art » ; voir Bruit Zaidman, 2001, pp. 196-197, qui présente la reconstruction de Dicéarque en soulignant son caractère historicisant et rationalisant.

51. Porph., *De abst.* IV 2, 7 : « Plus tard apparut la vie nomade où, s'entourant déjà de biens superflus, on étendait ses possessions ; et on porta la main sur les animaux, dont on vit que les uns étaient inoffensifs et les autres nuisibles et cruels. C'est ainsi qu'on apprivoisa les uns, tandis qu'on s'attaquait aux autres et que la guerre apparut en même temps dans cette même vie ».

52. Porph., *De abst.* IV 2, 9 : « Voilà ce que rapporte Dicéarque, dans son histoire des temps anciens de la Grèce et dans sa description de la vie bienheureuse (μακάριον βίον) des plus anciens hommes, vie dont la moindre perfection n'était pas l'abstinence vis-à-vis de l'animal (ἡ ἀποχή τῶν ἐμψύχων) ».

à propos du mode de vie des premiers hommes, Porphyre mentionne leur proximité avec les dieux, « l'excellence de leur nature » et « la perfection de leur vie », des traits qui contrastent avec la conception de Dicaërque telle qu'elle se dégage du fragment cité après les vers d'Hésiode (*De abst.* IV 2, 3-8).⁵³ Ces traits de la vie primitive correspondent, en revanche, à l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique, à travers laquelle Porphyre semble lire les vers d'Hésiode, sans vraiment tenir compte de l'interprétation historicisante de Dicaërque, dont il résume pourtant la conception.

Selon la lecture platonicienne du mythe hésiodique, telle qu'elle est présentée dans le livre IV des *Lois* (713c-714a), la « race d'or » représente une manière poétique de désigner la vie philosophique, gouvernée par le *voũs*. Selon le récit rapporté dans les *Lois*, l'âge d'or, associé au règne de Kronos, correspond à l'administration des affaires humaines par les *δαίμονες*, qui prenaient soin des hommes et les tenaient à l'écart de la démesure et de l'injustice vers lesquelles ils tendent en vertu de leur nature. Il ne s'agit cependant pas là d'un passé révolu, car cette vie du temps de Kronos peut être imitée, en tout temps et en tout lieu, pourvu qu'on obéisse « à ce qu'il y a en nous d'immortel », c'est-à-dire au *voũs*, assimilé précisément à un *δαίμων* dans *Tim.* 90a, son expression dans la vie de la cité étant le *vóμος*, qui est compris comme une « distribution du *voũs* » (*διανομή τοῦ νοῦ*) :

« La tradition nous rapporte un récit qui veut que la vie des gens de cette époque [*i.e.* de l'âge d'or, du règne de Kronos] ait été extraordinairement heureuse, car tout leur venait en abondance et de façon spontanée. Or, voici à peu près, dit-on, quelle en était la cause. Comme nous l'avons exposé dans le détail, Kronos sachant donc que l'homme, par nature, n'est aucunement en mesure, lorsqu'il dispose d'un pouvoir absolu, d'administrer toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice, c'est dans cette pensée qu'il décida de mettre alors à la tête de nos cités, en qualité de rois et de chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure, comme nous le faisons nous-mêmes aujourd'hui pour le petit bétail et pour tous les animaux domestiques qui vivent en troupeaux. (...) La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons

53. La dissonance entre la conception de Dicaërque telle qu'elle est présentée dans *De abst.* IV 2, 3-8 et l'introduction de cette conception par Porphyre (*De abst.* IV 2, 1) a été soulignée par Saunders, 2001, pp. 245-249, qui exprime des doutes légitimes sur l'attribution à Dicaërque de l'idée de l'excellence et de la perfection de la vie des hommes de l'âge d'or, et conclut : « *What Dicaearchus means to achieve is to present the life of early men as autarkic, a good thing in Aristotle's political philosophy, but to present it as only minimally autarkic. Porphyry, to whom abstention from meat is wonderful and highly desirable, is anxious to find an authority that will justify placing it in a wonderful and highly desirable context – a godlike autarkic life (cf. Eudemian Ethics 1244b8, 1249b16). By accident or design he writes in such a way as to give the impression that Dicaearchus too so placed it* » (Saunders, 2001, p. 248).

imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de la raison (τοῦ νοῦ διανομήν) le nom de loi (νόμον) » (Plat., *Leg.* IV 713c-714a, trad. L. Brisson).

La vie selon la partie immortelle de l'âme (νοῦς) correspond ainsi, dans l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique, précisément à un retour à l'âge d'or du temps de Kronos, ce dernier signifiant précisément, selon l'étymologie de *Crat.* 396b, « la pureté de l'intellect » (τὸ καθαρὸν τοῦ νοῦ). Dans *Crat.* 398b-c, le δαίμων de l'âge d'or hésiodique est également assimilé à tout homme « sensé » (φρόνιμος) et « savant » (δαίμων), qu'il soit mort ou vivant, car, par l'excellence de son mode de vie, il est un δαίμων dès son vivant et il sera honoré comme tel après la mort.⁵⁴ L'interprétation platonicienne du mythe hésiodique fournit ainsi le contexte exégétique qui nous permet d'expliquer la divergence entre la conception historicisante de Dicéarque et la manière dont elle est introduite par Porphyre.

4. CONCLUSION

L'adoption du régime alimentaire végétal est indissociable dans le *De abstinentia* de l'ensemble de prescriptions physiologiques, éthiques, philosophiques et religieuses qui régissent le θεωρητικὸς βίος, lequel explique également le lien entre le végétarisme et le refus du sacrifice sanglant. Ce refus est légitimé par Porphyre à partir d'une reconstruction historique de l'évolution des sacrifices en Grèce, fondée sur le traité *Περὶ εὐσεβείας* de Théophraste, selon laquelle le sacrifice sanglant représente une déviation tardive du sacrifice végétal qui représenterait la forme originaire de sacrifice. L'adoption du régime végétal équivaut ainsi, dans cette perspective, à la restauration d'une pratique religieuse et d'une condition de l'humanité appartenant à un passé immémorial, où les dieux recevaient des offrandes qui leur étaient agréables et les hommes vivaient en paix et en concorde avec les animaux. Ce passé immémorial correspond, dans l'exégèse platonicienne du mythe hésiodique des races, – auquel Porphyre semble se référer à travers un fragment de Dicéarque, dont il présente la conception sans néanmoins l'adopter –, à un âge d'or de l'humanité caractérisé par le gouvernement du νοῦς, âge d'or susceptible d'être réactualisé, en tout lieu et à toute époque, par la pratique de la philosophie. Cette perspective permet à Porphyre de récupérer une forme « originaire » de culte qu'il peut

54. Sur cette exégèse, voir Timotin, 2012, pp. 63-67.

défendre et pratiquer, au nom du respect des lois religieuses et de la tradition, et qui soit compatible avec le culte philosophique de la divinité, la νοερά θυσία, propre au philosophe ayant adopté le θεωρητικὸς βίος.

La compatibilité entre les deux cultes est fondée sur une théologie originale du sacrifice, qui en définit différentes formes, hiérarchiquement disposées et qui correspondent à une hiérarchie des types de divinités, au sommet de laquelle se trouve le « dieu premier », situé au-dessus du monde intelligible, et dont le dernier niveau est occupé par les δαίμονες, qui se situent à proximité de la terre. Il est tout à fait remarquable que le culte intellectuel, qui a pour objet les dieux intelligibles et qui a peu de choses en commun avec le culte civique, s'approprie pourtant, en les transformant, le lexique et la structure du sacrifice traditionnel.

BIBLIOGRAPHIE

- Alt, Karin (2008). Opferkult und Vegetarismus in der Auffassung griechischer Philosophen. *Hyperboreus*, 14.2, pp. 87-116.
- Amiri, Bassir (éd.) (2016). *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge ?* Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Belayche, Nicole (2009). Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans l'écrit *Sur les sacrifices* de Lucien. In Brulé, 2009, pp. 321-334.
- Benkheira, Hocine & De Franceschi, Sylvio (éds.) (2023). *La dîme du corps. Doctrines et pratiques du jeûne, I. Jeûnes anciens et orientaux. Jeûnes d'islam*. Turnhout : Brepols.
- Bernabé, Alberto (2019). Vegetarianismo en la Grecia antigua. *Mare Nostrum*, 10.1, pp. 31-53.
- Borgeaud, Philippe (2004). Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem). In Grottanelli & Milano, 2004, pp. 95-121.
- Bouffartigue, Jean & Patillon, Michel (1977). *Porphyre, De l'abstinence, I*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bouffartigue, Jean & Patillon, Michel (1979). *Porphyre, De l'abstinence, II*. Paris : Les Belles Lettres.
- Brenk, Frederick E. & Gallo, Italo (éds.) (1986). *International Plutarch Society, Sezione italiana. Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*. Ferrara : Giornale Filologico Ferrarese.
- Bruit Zaidman, Louise (2001). *Le commerce des dieux. Eusebeia, Essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.
- Bruit Zaidman, Louise (2005). Offrandes et nourritures. Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne. In Georgoudi, Koch & Schmidt, 2005, pp. 31-46.
- Brulé, Pierre (éd.) (2009). *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XII^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*. Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- Busine, Aude (2009). Porphyry and the Debate over Traditional Religious Practices. In Vassilopoulou & Clark, 2009, pp. 21-29.
- Camplani, Alberto & Zambon, Marco (2002). Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperial. *Annali di storia dell'esegesi*, 19, pp. 59-99.
- Casabona, Jean (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence : Faculté des Lettres.
- Cherniss, Harold & Helmbold, William C. (1957). *Plutarch's Moralia, XII (920a-999b)*. Cambridge : Harvard University Press.
- Clark, Gillian (2000). *Porphyry. On Abstinence from Killing Animals*. Londres : Duckworth.
- Detienne, Marcel (1970). La cuisine de Pythagore. *Archives de sociologie des religions*, 29.1, pp. 141-162.
- Detienne, Marcel (1972). *Les Jardins d'Adonis*. Paris : Gallimard.
- Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard.

- Dillon, John (1992). Plato and the Golden Age. *Hermathena*, 153, pp. 21-36.
- Durand, Jean-Louis, Jaillard, Dominique & Calastro, Cléo (éds.) (2022). *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*. Grenoble : Jérôme Millon.
- Faraone, Christopher A. & Naiden, Fred S. (éds.) (2012). *Greek and Roman Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Fortenbaugh, William W. (éd.) (2003a). *Theophrastean Studies*. Stuttgart : Steiner.
- Fortenbaugh, William W. (2003b). Theophrastus. Piety, Justice and Animals. In Fortenbaugh, 2003a, pp. 173-192.
- Fortenbaugh, William W. & Sharples, Robert W. (éds.) (1988). *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*. New Brunswick, NJ & Oxford : Transaction.
- Fortenbaugh, William W. & Schutrumpf, Eckart (éds.) (2001). *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick & Londres : Transaction Publishers.
- Freyburger, Gérard (2016). Pratique végétarienne et marginalité à Rome. In Amiri, 2016, pp. 41-47.
- Freyburger, Gérard (2020). Le végétarisme pythagoricien dans la Rome antique. In Gounelle et al., 2020, pp. 91-93.
- Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Schmidt, Francis (éds.) (2005). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Turnhout : Brepols.
- Gilhus, Ingvild (2006). *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres : Routledge.
- Goulet, Richard (éd.) (2018). *Dictionnaire des philosophes antiques, VII*. Paris : CNRS.
- Gounelle, Rémi et alii (éds.) (2020). *Religions et alimentation. Normes alimentaires, organisation sociale et représentations du monde*. Turnhout : Brepols.
- Grottanelli, Cristiano & Milano, Lucio (éds.) (2004). *Food and Identity in the Ancient World*. Padova : Sargon.
- Hadot, Pierre (1966). La métaphysique de Porphyre. In *Porphyre*. Vandœuvres & Genève : Fondation Hardt, pp. 127-157.
- Haussleiter, Johannes (1935). *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin : Alfred Töpelmann.
- Jourdan, Fabienne (2005). Porphyre, lecteur et citateur du traité de Plutarque *Manger de la viande*. *Revue des Études Grecques*, 118.2, pp. 426-435.
- Kovacs, Alexandra (2022). *Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne*. Bordeaux : Ausonius.
- Macris, Constantinos (2018). Pythagore de Samos. In Goulet, 2018, pp. 681-884.
- Macris, Constantinos (2023). Ascèse, pureté, abstinence et jeûne dans la tradition pythagoricienne. In Benkheira & De Franceschi, 2023, pp. 125-175.
- Martins, Pedro Ribeiro (2018). *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch. Porphyrios' Auseinandersetzung mit der Schrift*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Martins, Pedro Ribeiro (2019). O Vegetarianismo na Antiguidade como Campo de Pesquisa Interdisciplinar. *Mare Nostrum*, 10.1, pp. 1-92.

- Mehl, Véronique & Brulé, Pierre (éds.) (2008). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Newmyer, Stephen T. (2006). *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York & Londres : Routledge.
- Obbink, Dirk (1988). The Origin of Greek Sacrifice. Theophrastus on Religion and Cultural History. In Fortenbaugh & Sharples, 1988, pp. 272-296.
- Patillon, Michel, Segonds, Alain Philippe & Brisson, Luc (1995). *Porphyre, De l'abstinence, III*. Paris : Les Belles Lettres.
- Petropoulou, Maria-Zoe (2008). *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC-AD 200*. Oxford : Oxford University Press.
- Pötscher, Walter (1964). *Theophrastos' Περὶ εὐσεβείας*. Leyde : Brill.
- Pradeau, Jean-François (2023). *Porphyre, Lettre à Marcella*. Leyde & Boston : Brill.
- Pradeau, Jean-François (2024). *Plutarque, Manger de la chair*. Paris : Presses Universitaires Françaises.
- Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Rives, James B. (2011). The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and Developments. In Wright Knust & Várhelyi, 2011, pp. 187-202.
- Rudhardt, Jean (1958). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève : Droz.
- Rudhardt, Jean & Reverdin, Olivier (éds.) (1981). *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Vandœuvres & Genève : Fondation Hardt.
- Rüpke, Jörg (2001). *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München : C.H. Beck.
- Saunders, Trevor J. (2001). Dicaearchus' Historical Anthropology. In Fortenbaugh & Schutrumpf, 2001, pp. 237-254.
- Scheid, John (2011). *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.
- Scheid, John (2012). Roman Animal Sacrifice and the System of Being. In Faraone & Naiden, 2012, pp. 84-95.
- Scott Rundin, John (1998). The Vegetarianism of Empedocles in Its Historical Context. *The Ancient World*, 29.1, pp. 19-36.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1987). Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio, I. La tradizione pitagorica, Empedocle et l'orfismo. In Vattioni, 1987, pp. 107-155.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1989). Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio, II. Il *De abstinentia* porfiriano. In Vattioni, 1989, pp. 461-505.
- Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca (2009). « Nur der Weise ist Priester ». Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios. In Tanaseanu-Döbler & Berner, 2009, pp. 109-155.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca & Berner, Ulrich (éds.) (2009). *Religion und Kritik in der Antike*. Berlin & Münster : LIT.

- Timotin, Andrei (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leyde & Boston : Brill.
- Timotin, Andrei (2017a). *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*. Turnhout : Brepols.
- Timotin, Andrei (2017b). Hiérarchies théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du *Timée*. In Tommasi Moreschini, Soares Santoprete & Seng, 2017, pp. 43-64.
- Tommasi Moreschini, Chiara, Soares Santoprete, Luciana G. & Seng, Helmut (éds.) (2017). *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität der Spätantike*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter.
- Toulouse, Stéphane (2005). La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur. In Georgoudi, Koch & Schmidt, 2005, pp. 329-341.
- Tsekourakis, Damianos (1986). Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch. In Brenk & Gallo, 1986, pp. 127-138.
- Tsekourakis, Damianos (1987). Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's *Moralia*. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, pp. 366-393.
- Vassilopoulou, Panayiota & Clark, Stephen R.L. (éds.) (2009). *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Vattioni, Francesco (éd.) (1987). *Sangue e antropologia nella liturgia*. Rome : Pia Unione Preziosissimo Sangue.
- Vattioni, Francesco (éd.) (1989). *Sangue e antropologia nella teologia*. Rome : Pia Unione Preziosissimo Sangue.
- Vernant, Jean-Pierre (éd.) (1979a). *Religions, histoires, raisons*. Paris : Maspero.
- Vernant, Jean-Pierre (1979b). Religion grecque, religions antiques. In Vernant, 1979a, pp. 5-34.
- Vernant, Jean-Pierre (1981). Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *θυσία* grecque. In Rudhardt & Reverdin, 1981, pp. 1-21.
- Wright Knust, Jennifer & Várhelyi, Zsuzsanna (éds.) (2011). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford : Oxford University Press.
- Zieske, Lothar (2012). Hippolytos. Ein orphischer Vegetarier? Zu Eurip., Hipp. 952-954. *Wiener Studien*, 125, pp. 23-29.