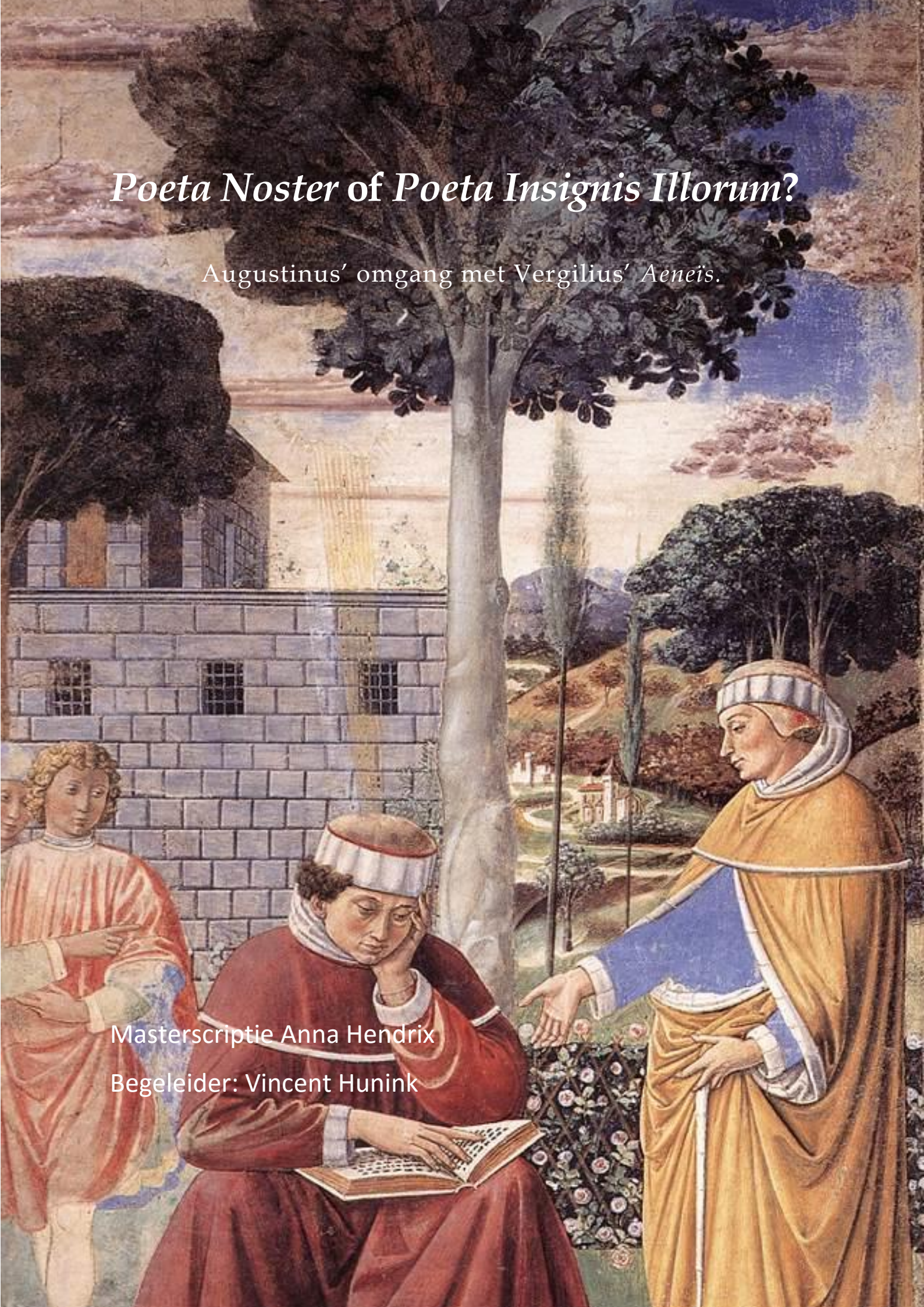


# *Poeta Noster of Poeta Insignis Illorum?*

Augustinus' omgang met Vergilius' *Aeneïs*.

Masterscriptie Anna Hendrix

Begeleider: Vincent Hunink







# Inhoud

|                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Inleiding.....                                                                          | 5  |
| Hoofdstuk 1 De <i>errores</i> van Augustinus .....                                      | 7  |
| 1.1 Inleiding: referenties aan Vergilius' <i>Aeneïs</i> in de <i>Confessiones</i> ..... | 7  |
| 1.2 De <i>Aeneïs</i> als literaire parallel voor de <i>Confessiones</i> .....           | 11 |
| 1.3 Vergilius door een christelijke bril .....                                          | 17 |
| Hoofdstuk 2 De <i>Civitate Aeneae</i> .....                                             | 25 |
| 2.1 Inleiding: referenties aan Vergilius' <i>Aeneïs</i> in <i>De Civitate Dei</i> ..... | 25 |
| 2.2 Vergilius' <i>Aeneïs</i> als symbool voor de aardse stad .....                      | 28 |
| 2.3 Vergilius' <i>Aeneïs</i> als naslagwerk .....                                       | 32 |
| Hoofdstuk 3 Van jeugdliefde tot heidense ander .....                                    | 37 |
| 3.1 Onze dichter .....                                                                  | 37 |
| 3.2 Een nieuwe weg .....                                                                | 39 |
| 3.3 Hun vermaarde dichter .....                                                         | 41 |
| Conclusie .....                                                                         | 45 |
| Bibliografie .....                                                                      | 47 |



# Inleiding

In Augustinus' werk speelt Vergilius' *Aeneïs* een belangrijke rol. Als kind heeft hij, zo lezen we in zijn *Confessiones*, de nodige uren in het lezen van de *Aeneïs* gestoken en was hij er bovendien verzot op. Vergilius was onderdeel van het standaard curriculum op school en ook in Augustinus' tijd nog gemeengoed. Dat Augustinus zeer vertrouwd was met deze dichter is dan ook niet verwonderlijk. In Augustinus' werken zien we een ontwikkeling in zijn houding ten opzichte van Vergilius, mede door zijn groeiende toewijding aan het christendom. Waar Vergilius nog 'onze dichter' (*poeta noster*) wordt genoemd in *Contra Academicos*,<sup>1</sup> een werk dat Augustinus al na zijn bekering en nog voor zijn doop heeft geschreven, is hij in *De Civitate Dei*<sup>2</sup> hún vermaarde dichter geworden, ofwel die van de heidense Romeinen. Dat hij zich in dit werk kritisch uitlaat over Vergilius is niet vreemd, aangezien hij hier een onderscheid maakt tussen de stad van God, ofwel de hemelse stad, en de aardse, verdorven stad met haar heidense geloof van vele goden, waarvan Rome een afspiegeling is. Vergilius lijkt in de ogen van Augustinus te staan voor alles waar hij zich tegen afzet en wordt een vertegenwoordiger van de cultuur van de aardse stad.<sup>3</sup> Ook in zijn andere grote werk, de *Confessiones*, dat eerder geschreven is dan *De Civitate Dei* laat hij zich meermaals negatief uit over Vergilius' *Aeneïs*. Zo noemt hij het verhaal van Aeneas 'dwaasheid' (*dementia*), 'een hoop verzinself' (*figmenta*) en bovendien 'nutteloos' (*inania*).<sup>4</sup> Hij had niet met Vergilius, maar met de Bijbel willen opgroeien.<sup>5</sup> Augustinus lijkt dus een heldere boodschap af te geven: het lezen van Vergilius is tijdverspilling, leidt af van de christelijke boodschap en bovendien is Vergilius een representant van de heidense cultuur.

Zowel in de *Confessiones* als in *De Civitate Dei* zijn vele referenties aan en allusies op Vergilius' *Aeneïs* te vinden. Deze verschillen van het gebruik van enkele woorden die Vergiliaans aandoen tot volwaardige citaten en literaire parallellen. Ondanks de kritiek, die Augustinus in deze werken op Vergilius heeft, is nog steeds de vertrouwdheid met de klassieke dichter voelbaar. In het begin van *De Civitate Dei*<sup>6</sup> schrijft Augustinus dat men Vergilius als de vermaardste en beste schrijver zag en dat kleine jongetjes al Vergilius moesten lezen om een dusdanige vertrouwdheid met deze schrijver te krijgen dat hij moeilijk weer vergeten kon worden. Wellicht kan Augustinus zelf wel gezien worden als een van deze kleine jongetjes die als volwassene veelvuldig blijkt geeft van het feit dat Vergilius nog altijd in zijn hoofd zit. Hoe gaat Augustinus als christen om met zijn heidense literaire verleden en in het bijzonder Vergilius? En welke rol spelen Vergilius en de vele referenties aan zijn *Aeneïs* in de werken van Augustinus?

Op deze vragen zal ik ingaan aan de hand van passages uit Augustinus' *Confessiones* en *De Civitate Dei*. Beide werken zijn geschreven toen Augustinus al bisschop was. Met de *Confessiones* begon hij in het jaar 397.<sup>7</sup> Hierin beschrijft hij uitgebreid zijn levensloop en de weg naar zijn bekering tot het christendom. Om de vroegere affectie en de latere relatie die Augustinus met Vergilius heeft te onderzoeken is dit werk dus een geschikt uitgangspunt. Met het schrijven van *De Civitate Dei* is hij begonnen in 412<sup>8</sup> en zoals reeds vermeld wilde hij in dit werk de stad van God verdedigen tegen de

---

<sup>1</sup> In *Contra Academicos* 3.4.9.

<sup>2</sup> In *De Civitate Dei* 5.12.

<sup>3</sup> Clark 2002, 91.

<sup>4</sup> *Confessiones* 1.13.21-2.

<sup>5</sup> Bennett 1988, 48; Bennett baseert zich hierbij op *Confessiones* 1.17.27.

<sup>6</sup> *De Civitate Dei* 1.3.

<sup>7</sup> Hij voltooide het werk in het jaar 403 (Sleddens 2009, 14).

<sup>8</sup> Dit was twee jaar na de verwoesting van Rome door de Goten, waarvan sommige Romeinen de christenen de schuld gaven, omdat ze de Romeinse goden zouden hebben verloochend. Dit was weliswaar de directe

heidenen. Het is een groot, apologetisch werk, waarin hij naast het bekritisieren van de heidense cultuur en het verdedigen van de stad van God ook de geschiedenis van de mens vanuit christelijk oogpunt beschrijft. Aangezien Augustinus in dit werk uitgebreid ingaat op de heidense cultuur, is ook dit werk passend om zijn houding tegenover Vergilius te onderzoeken. Deze twee werken worden wel gezien als zijn bekendste en invloedrijkste werken. Ze zijn beide dan ook omvangrijk en literair opgezet, maar dienen, zoals gezegd, een ander doel.

In het eerste hoofdstuk wordt gekeken naar de rol die Vergilius' *Aeneïs* speelt in de *Confessiones*. In het tweede hoofdstuk wordt hetzelfde gedaan voor Augustinus' andere grote en bekende werk: *De Civitate Dei*. Het derde en laatste hoofdstuk dient als een synthese van het voorafgaande. Hierin wordt een bredere ontwikkeling geschetst van Augustinus' omgang met Vergilius, vanaf zijn jeugd tot zijn houding in *De Civitate Dei*. In dit hoofdstuk zal tevens dieper ingegaan worden op Augustinus' veranderende houding ten opzichte van Vergilius, waarbij ook de historische context wordt meegenomen.

---

aanleiding van het schrijven, maar uiteindelijk is het werk boven die aanleiding uitgestegen. Augustinus voltooide het werk dan ook pas in 426 (Wijdeveld 2014, 16-20).

# Hoofdstuk 1 De *errores* van Augustinus

Vergilius' *Aeneïs* in Augustinus' *Confessiones*

## 1.1 Inleiding: referenties aan Vergilius' *Aeneïs* in de *Confessiones*

Augustinus maakt op verschillende manieren gebruik van Vergilius in de *Confessiones*. Zo zijn er enkele passages waar Augustinus expliciet over Vergilius en de *Aeneïs* schrijft. Augustinus noemt de naam Vergilius slechts één keer in 1.14.23,<sup>9</sup> in het licht van een passage over zijn schooltijd. Hij vertelt dat hij een hekel had aan Grieks, terwijl hij de lessen Latijn juist geweldig vond, omdat hij daar over de avonturen van Aeneas mocht lezen. Homerius was voor de jonge Augustinus dan ook een kwelling, hoewel diens werk, zo meent hij, qua inhoud toch sterk lijkt op de *Aeneïs*. Hij wijt dit aan het feit dat het lastig is om een vreemde taal te leren en meent dat Griekse jongens waarschijnlijk net zoveel moeite hebben met Vergilius als hij met Homerius heeft gehad. Dit is de enige plaats in de *Confessiones* waar we de naam van Vergilius tegenkomen. Augustinus laat zich in dit werk dus niet uit over de persoon Vergilius.

Wel wordt er op enkele plaatsen over de *Aeneïs*, of over figuren hieruit, gesproken. Zo heeft Augustinus het in 1.13.20 over de zwerftochten van een of andere Aeneas (*Aeneae nescio cuius errores*), in welke formulering en lichte minachting te lezen valt.<sup>10</sup> Immers, “who can possibly believe that Augustine was uncertain as to the identity of Aeneas?”<sup>11</sup> Dat Augustinus wel degelijk goed bekend is met die zekere Aeneas blijkt namelijk uit het vervolg van deze passage in 1.13.21, waarin hij vertelt dat hij als kind moest huilen om Dido toen zij stierf uit liefde voor Aeneas. Augustinus schrijft bovendien over de zelfmoord van Dido (*extinctam ferroque extrema secutam*) in precies dezelfde bewoordingen als bij Vergilius<sup>12</sup> en er is hier dus sprake van een citaat. Volgens O'Meara mogen we de indruk die de Carthaagse episode uit de *Aeneïs* maakte op een kleine jongen uit Carthago niet onderschatten. Het maakt ook indruk op Augustinus op een persoonlijk niveau:<sup>13</sup> Augustinus meent dat hij niet om de dood van Dido uit liefde voor Aeneas had moeten huilen, maar om zijn eigen dood door een gebrek aan liefde voor God:

quid enim miseri misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aenean, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, deus...?

“Wat is er immers beklagenswaardiger voor een meelijwekkende dan dat hij geen medelijden heeft met zichzelf en hij huilt om de dood van Dido, die voortkwam uit de liefde voor Aeneas, terwijl hij niet huilt om zijn eigen dood, die voortkwam uit het gebrek aan liefde voor U, God...?”

Door een parallel te trekken tussen zichzelf en Dido laat Augustinus zien hoezeer hij zich als kind verbonden voelde met dit verhaal. “His response raises the wider possibility that Virgil's poetry remained a lifelong influence on his way of thinking.”<sup>14</sup> De schrijver van de *Confessiones* bekritiseert echter zijn vroegere reactie op het leed van Dido en ziet deze ervaring als een grondige misvatting

---

<sup>9</sup> Ik volg de wijze van citeren met dubbele notatie die ook O'Donnell hanteert in zijn commentaar.

<sup>10</sup> O'Donnell 1992, commentaar op “Aeneae nescio cuius” in 1.13.20.

<sup>11</sup> O'Meara 1963, 255.

<sup>12</sup> *Aeneïs* 6.456-7; citaat opgenomen in Hagendahl 1967, O'Donnell 1992.

<sup>13</sup> O'Meara 1963, 257.

<sup>14</sup> Lane Fox 2015, 53.

van de werkelijkheid.<sup>15</sup> Augustinus hilde, volgens zijn latere zelf, om fictieve dingen en begreep als kind niet wat echt belangrijk is. Hij kan niet begrijpen hoe mensen dit soort fantasieverhalen belangrijker kunnen vinden dan nuttige dingen zoals leren lezen en schrijven. Immers, de lager opgeleiden (*indoctiores*) weten vaak niet of deze verhalen wel of niet echt gebeurd zijn, maar ze weten wel hoe je 'Aeneas' schrijft. Hij was als kind dus fout, omdat hij meer plezier had in nutteloze dan in nuttige zaken. Ook in deze passage (1.13.22) gebruikt Augustinus een citaat van Vergilius, wanneer hij vertelt dat hij het ijdele spektakel van het houten paard, de brand van Troje en de schim van Creusa (*ipsius umbra Creusae*)<sup>16</sup> veel boeiender vond dan leren rekenen.

In 1.17.27 vertelt Augustinus over een retorica-opdracht die hij als jongen kreeg:

ut dicerem verba lunonis irascentis et dolentis quod non posset Italia Teucrorum avertere regem, quae numquam lunonem dixisse audieram

“om de woorden te vertellen van de boze en verdrietige Juno, omdat ze de koning van de Teucriërs niet uit Italië weg kon houden, waarvan ik had gehoord dat Juno het nooit had gezegd.”

Deze opdracht was vrij gebruikelijk.<sup>17</sup> Hij moest in zo mooi mogelijk proza weergeven wat Juno zou hebben gezegd op dat moment in het verhaal. In bovenstaande passage heeft Augustinus met de woorden *nec posset Italia Teucrorum avertere regem*<sup>18</sup> wederom een citaat uit de *Aeneïs* verwerkt. De jonge Augustinus vond de opdracht belangrijk en spannend. Hij was immers dol op de *Aeneïs* en kon tevens veel lof en eer behalen met zijn declamatie. De latere Augustinus keek echter met spijt terug op zijn vroegere houding ten opzichte van de opdracht, aangezien het zich inleven in de woede van Juno hem afleidde van wat er echt toe deed: de christelijke waarheid.<sup>19</sup> Net als bij de vorige passage kan er hier onderscheid gemaakt worden tussen de jonge Augustinus van het verhaal en de oudere Augustinus, de schrijver van de *Confessiones* die kanttekeningen maakt bij wat er gebeurt en erop reflecteert.<sup>20</sup>

In de behandelde passages uit boek 1 schrijft Augustinus dus expliciet over Vergilius' *Aeneïs* en noemt hij personages daaruit bij naam. In de rest van het werk gebruikt hij niet meer van zulke expliciete referenties, maar dat wil niet zeggen dat er verder geen sporen van de *Aeneïs* te vinden zijn in de *Confessiones*. In bijna het hele werk is namelijk de aanwezigheid van de *Aeneïs* waar te nemen, hetzij door middel van citaten, waarvan er reeds enkele behandeld zijn, hetzij door middel van een allusie op bepaalde woorden uit dit werk, maar voornamelijk door zaken die niet direct aan de tekst van de *Aeneïs* te linken zijn, maar wel door middel van inhoudelijke overeenkomsten doen denken aan dit werk. Zo zegt MacCarthy: “Although Augustine's explicit references to the Aeneid are few, the shadows of Vergil within the narrative of the Confessions are deep.”<sup>21</sup> Augustinus structureert namelijk delen van zijn verhaal op een manier die de lezer doet denken aan het verhaal van de *Aeneïs* en enkele passages uit de *Confessiones* kunnen gezien worden als literaire parallel met passages uit het verhaal van de *Aeneïs*.<sup>22</sup>

---

<sup>15</sup> MacCarthy 2009, 461.

<sup>16</sup> *Aeneïs* 2.772; citaat opgenomen in Hagendahl 1967, O'Donnell 1992.

<sup>17</sup> O'Donnell 1992, commentaar op “quod non posset” in 1.17.27; o.a. Quintilianus schrijft voor dat studenten epische oraties imiteren door ze in hun eigen woorden te zetten (MacCarthy 2009, 465).

<sup>18</sup> *Aeneïs* 1.37-8; citaat opgenomen in Hagendahl 1967 en O'Donnell 1992.

<sup>19</sup> MacCormack 1998, 134.

<sup>20</sup> Sleddens 2009, 14.

<sup>21</sup> MacCarthy 2009, 458.

<sup>22</sup> Op de literaire parallel tussen de *Aeneïs* en de *Confessiones* wordt in 1.2 dieper ingegaan.



Naast de drie reeds behandelde citaten, die te vinden waren in passages waar expliciet over de *Aeneïs* werd gesproken, is er nog een duidelijk citaat van Vergilius te vinden in boek 8 van de *Confessiones*. In boek 8 is Augustinus' bekering tot het christendom bijna voltooid. In het boek ervoor heeft Augustinus uiteengezet dat hij in aanraking was gekomen met enkele boeken van de Platonisten, die een grote indruk op hem hebben gemaakt en hem dichter bij het christendom hebben gebracht.<sup>23</sup> Deze boeken waren voor hem als het ware het opstapje dat hij nodig had om de bijbel te kunnen begrijpen en waarderen. De boeken waren door Marius Victorinus vertaald in het Latijn, wat voor Augustinus een uitkomst was, aangezien zijn Grieks niet erg goed was.<sup>24</sup> Over deze Victorinus vertelt hij in 8.2.3 dat hij zich op late leeftijd nog had bekeerd tot het christendom, hoewel hij daarvoor altijd mee had gedaan aan de verering van afgoden en aan heidense feesten, wat volgens Augustinus gebruikelijk was voor bijna de hele Romeinse aristocratie. Zo vereerde Victorinus blijkbaar ook Egyptische goden:

omnigenum deum monstra et Anubem latratorem, quae aliquando contra Neptunum et Venerem contraque Minervam tela tenuerant et a se victis iam Roma supplicabat

“monsters van allerlei goden en de blaffende Anubis, die ooit de wapens hadden opgepakt tegen Neptunus en Venus en tegen Minerva, en Rome bad nu tot hen die door Rome zelf overwonnen waren”

In deze woorden van Augustinus over de Egyptische goden zijn heel duidelijk de volgende verzen van Vergilius te herkennen:

omnigenumque deum monstra et latrator Anubis  
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam  
tela tenent.<sup>25</sup>

“en monsters van allerlei goden en de blaffende Anubis  
pakken de wapens op tegen Neptunus en Venus  
en tegen Minerva.”

Er kan in Augustinus' woorden een kritiek op de Romeinse aristocratie gelezen worden, aangezien zij met de verering van de oosterse culten de eigen religie als het ware verraadde. Dat hij zich hierbij uitdrukt in de, bijna exacte, woorden van Vergilius is volgens O'Donnell een literaire conventie en deze Vergilius-tekst werd volgens hem vaker geciteerd om culten, met name Egyptische dierenverering, te stigmatiseren.<sup>26</sup>

Naast de reeds behandelde citaten zijn er in de *Confessiones* niet meer van zulke duidelijke referenties, maar wel veel allusies op de *Aeneïs*, met name in de boeken 7, 8 en 9.<sup>27</sup> Een allusie is een minder duidelijke en zekere referentie dan een citaat en het zal af en toe dan ook te betwijfelen zijn of er op een bepaalde plek echt sprake is van een allusie. Vaak is er in zo'n geval, naast de woordelijke herhaling, ook een inhoudelijke reden om iets als een allusie te zien. Aangezien er te veel allusies zijn om ze allemaal in deze paragraaf op te nemen, zullen hier enkele voorbeelden worden

---

<sup>23</sup> Augustinus kwam ook in aanraking met een groep neoplatonisten, waaronder christenen die probeerden om het platonistische gedachtegoed te verenigen met het christendom, zoals Marius Victorinus en de priester Simplicianus (Sleddens 2009, 20).

<sup>24</sup> Sleddens 2009, 20.

<sup>25</sup> *Aeneïs* 8.698-700; citaat opgenomen in Hagendahl 1967, O'Donnell 1992.

<sup>26</sup> O'Donnell 1992, commentaar op “omnigenum...tenuerant” in 8.2.3.

<sup>27</sup> Een allusie is toespeling of een aanduiding van iets of iemand in bedekte termen. Een citaat is een quotatie of een letterlijke herhaling van een tekst in een andere tekst; vgl. Claes en Hulsens 2015, 29, 50.

gegeven om een helder beeld te krijgen van de manier waarop Augustinus met enkele woorden kan refereren aan Vergilius. De overige allusies zijn toegevoegd in een appendix. Een deel van de referenties zal tevens, waar relevant, terugkomen in de rest van het eerste hoofdstuk.

In een 3.7.13 staat een duidelijk voorbeeld van een allusie. In deze passage houdt Augustinus een verhandeling over gerechtigheid en stelt hij de vraag of gerechtigheid afwisselend en veranderlijk is (*numquid iustitia varia est et mutabilis?*), aangezien regels gedurende de tijd veranderen. Zijn antwoord is dat de gerechtigheid zelf onveranderlijk is en dat het de tijden zijn die veranderen. De vraag die hij stelt doet sterk denken aan de woorden waarmee Mercurius Aeneas instrueert om zijn relatie met Dido te beëindigen met het argument dat de vrouw altijd afwisselend en veranderlijk is (*varium et mutabile semper femina*).<sup>28</sup> Volgens O'Donnell moet deze passage, vanwege de referentie aan Vergilius, gelezen worden tegen de achtergrond van hoe vrouwen worden neergezet in de *Confessiones*. Op deze manier krijgt de referentie aan de *Aeneïs* hier zijn eigen komische effect: “surely justice shares none of the defects that are, the phrasing inevitably reminds us, characteristic of women?”<sup>29</sup>

Een voorbeeld van een allusie, die minder duidelijk is, is te vinden in 7.1.1. Augustinus probeert zich een beeld te vormen van God. Hoewel hij er wel al van overtuigd was dat God onvergankelijk, onaantastbaar en onveranderlijk was, bleef hij het beeld houden van God als iets concreets, ondanks de verwoede pogingen om al het ruimtelijke weg te denken:

clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea, et hoc uno ictu conabar  
abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae

“mijn hart riep hevig tegen al mijn geestesverschijningen, en met deze ene slag probeerde ik  
de rondvliegende menigte van smerigheid te verdrijven uit de helderheid van mijn geest”

O'Donnell vat de woorden *circumvolantem turbam immunditiae* op als een allusie op Vergilius' beschrijving van de Harpijen, die de maaltijd van de Trojaanse vluchtelingen verstoren, wanneer zij zich te goed doen aan zojuist gevangen runderen: ‘een klinkende menigte vliegt met gekromde klauwen om de buit heen, bezoedelt het voedsel met hun snavel’ (*turba sonans praedam pedibus circumvolat uncis, polluit ore dapes*).<sup>30</sup> In beide gevallen is er sprake van een menigte (*turba*), van vogels bij Vergilius en gedachten bij Augustinus, die rondvliegt (*circumvolare*) en die op de een of andere manier smerig is (*immunditiae, polluit*). De smerige harpijen zouden hier dus symbool kunnen staan voor Augustinus' waanideeën over het wezen van God. In dat geval is de kans groot dat Augustinus onbewust refereert aan deze harpijen, aangezien er slechts een kleine overeenkomst van woorden is, maar ook dan is het opmerkelijk dat Augustinus deze Vergiliaanse woorden associeert met zijn verkeerde ideeën over God. Blijkbaar zit het idioom van Vergilius nog zo in zijn hoofd door zijn opvoeding met en vroegere waardering van deze literatuur dat ook binnen een christelijke context een mogelijke referentie aan Vergilius kan opduiken.<sup>31</sup>

Naast dit soort allusies, waarin enkele woorden uit de *Aeneïs* te herkennen zijn, zijn er ook veel plaatsen aan te wijzen in de *Confessiones* die de lezer aan de *Aeneïs* doen denken, zonder dat de twee teksten op dit punt woordelijk overeenkomen. Vaak is er dan een inhoudelijke reden om op deze plaatsen een parallel met de *Aeneïs* te trekken. Deze parallellen zijn te verklaren vanuit het idee

<sup>28</sup> *Aeneïs* 4.569-570; referentie opgenomen in Hagendahl 1967 en O'Donnell 1992.

<sup>29</sup> O'Donnell 1992, commentaar op “numquid iustitia...mutabilis?” in 3.7.13.

<sup>30</sup> *Aeneïs* 3.233; referentie opgenomen in O'Donnell 1992; O'Donnell geeft verder geen enkele argumentatie om dit op te vatten als een allusie, maar stelt simpelweg dat het een allusie is.

<sup>31</sup> In paragraaf 1.3 zal ik dieper ingaan op Augustinus' associatieve werkwijze en de verbinding tussen de christelijke tekst en Vergilius.

dat Aeneas' zwerftocht op weg naar Italië als literair model dient voor Augustinus' eigen zoektocht naar God. In beide werken is er sprake van een 'held' die op de weg naar zijn doel verschillende plaatsen aandoet, getest wordt door moeilijkheden, maar door goddelijke hulp toch de bestemming bereikt. Zo speelt Carthago in beide verhalen een belangrijke rol, waar zowel Augustinus als Aeneas zich ophouden doordat ze zich overgeven aan de liefde. Pas wanneer ze een goddelijke ingeving krijgen, Aeneas in de vorm van een aansporing door Mercurius en Augustinus in de vorm van een stem die hij houdt voor de stem van God, keren ze terug naar hun missie. Voor Aeneas is dit het stichten van een vaderland, voor Augustinus de bekering tot het christendom.

In de *Confessiones* zijn dus vele referenties aan de *Aeneis* te vinden, die onder te verdelen zijn in expliciete passages over dit werk, duidelijke citaten, woordelijke allusies en parallellen zonder woordelijke overeenkomst. Wat opvalt is dat de referenties voornamelijk in de eerste negen boeken staan en nauwelijks in de laatste vier boeken. Dit is grotendeels te verklaren vanuit de tweedeling in de *Confessiones*. De eerste negen boeken gaan over Augustinus' leven tot aan zijn bekering. In het tweede deel is zijn zoektocht naar God voltooid en probeert hij middels het stellen van vragen tot de waarheid te komen.<sup>32</sup> Vanuit de literaire parallel met Aeneas' zoektocht naar Italië gezien, is het verklaarbaar dat referenties aan dit werk vooral te vinden zijn in het deel waarin Augustinus zijn eigen geestelijke zoektocht beschrijft.

## 1.2 De *Aeneis* als literaire parallel voor de *Confessiones*

Tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus.

"Ik werd gedwongen de zwerftochten van een of andere Aeneas te onthouden, terwijl ik mijn eigen zwerftochten vergat, en te huilen om de dode Dido, omdat ze zich van het leven had beroofd uit liefde, terwijl ik, ellendige, intussen mezelf in deze dingen liet sterven weg van U, God, mijn leven, met droge ogen."

Augustinus raakte, zoals blijkt uit deze passage (1.13.20) en uit de vorige paragraaf, diep ontroerd door het karakter Dido en hij is zich ervan bewust hoezeer hij door Vergilius' vermogen om pathos op te wekken werd geaffecteerd. Hij weet echter dit gevoel van pathos te richten op zijn eigen leven door de *errores* van Aeneas te plaatsen tegenover zijn eigen *errores*, die hem van de onbezonnenheid van zijn jeugd en verscheidene botsende doctrines en filosofieën uiteindelijk naar het christendom leidden.<sup>33</sup> Aeneas' dwaaltochten kunnen gezien worden als analoog aan Augustinus' omzwervingen van Thagaste naar Milaan.<sup>34</sup> Vergilius biedt voor Augustinus blijkbaar nog steeds woorden waarmee hij zijn ervaringen kan uitdrukken, maar ook narratieve structuren.<sup>35</sup>

Volgens O'Meara werden de *errores* van Aeneas niet alleen symbolisch voor zijn eigen dwaaltochten, maar ook voor die van de hele mensheid op weg naar haar lot. Hij ziet op dit punt een overeenkomst tussen Vergilius en Augustinus, die beiden een diep religieus gevoel hebben en begaan zijn met het

---

<sup>32</sup> Sleddens 2009, 15.

<sup>33</sup> MacCormack 1998, 96.

<sup>34</sup> Clark 2004, 88.

<sup>35</sup> Clark 2004, 88.

lot van de mens.<sup>36</sup> Een andere overeenkomst tussen Vergilius en Augustinus die hij benadrukt is het gevoel van missie, van het volgen van je plicht, ongeacht de vereiste opoffering. Hij vindt het dan ook niet verwonderlijk dat Augustinus zichzelf in het verloop van de *Confessiones* af en toe ziet als een soort nieuwe Aeneas. Zowel het verhaal van Augustinus als dat van Aeneas, zij het fictioneel, kunnen namelijk gezien worden als een spirituele overgang: er is een soort goddelijke roeping, die gevolgd wordt door enkele moeilijke persoonlijke ervaringen en beproevingen om uiteindelijk in een hogere staat van zijn te geraken.<sup>37</sup> Of zoals Lane Fox het beschrijft: “Both the *Aeneid* and the *Confessiones* trace the journey of a man who is aware of the past, but living in the present and yearning for a future as yet unknown.”<sup>38</sup>

Carthago speelt in beide verhalen een grote rol. Zowel Augustinus als Aeneas gaan hier naartoe en er is voor beiden iets wat hen in deze stad aantrekt. Augustinus vertelt in 3.1.1 dat hij ging studeren in Carthago<sup>39</sup> en noemt het een heksenketel van schandelijke liefdes (*sartago flagitiosorum amorum*). De jonge student geeft zich hier over aan de liefde en dit zal voor hem een van de grootste obstakels blijven op de weg naar zijn bekering, ook lang nadat hij Carthago verlaten heeft. Voor Aeneas was de in Carthago opgevatte liefde voor Dido natuurlijk ook hetgeen wat hem van zijn missie afhield. Zo is de liefde bij beiden een obstakel op de weg naar het einddoel. O’Meara ziet daarnaast nog de gelijkenis dat Augustinus, net als Aeneas, nagedacht heeft over de mogelijkheid om een huwelijk te combineren met zijn missie, maar hij moest dit, net als Aeneas, ontkennen.<sup>40</sup> Ook MacCarthy wijst op de afwijzing van een huwelijk door beiden, die hun de vrijheid geeft om hun roeping te volgen.<sup>41</sup>

Een andere parallel zien sommigen in de manier waarop Augustinus en Aeneas Carthago verlaten en met name de manier waarop ze beiden een dierbare achterlaten. Augustinus had namelijk besloten om naar Rome te gaan, tot groot verdriet van zijn moeder Monica. In 5.8.15 vertelt Augustinus hoe zijn moeder hem tot aan zee achterna kwam en weigerde om zonder hem terug naar huis te gaan. Ze brachten de nacht door in een kapel van de heilige Cyprianus en ’s nachts is Augustinus stiekem vertrokken, terwijl zijn moeder huilend en biddend achterbleef:

flavit ventus et implevit vela nostra et litus subtraxit aspectibus nostris, in quo mane illa  
insaniebat dolore, et querellis et gemitu implebat aures tuas

“de wind blies en vulde onze zeilen en onttrok de kust aan onze blikken, de kust waarop zij  
(Monica) ’s ochtends raasde van verdriet, en ze vulde Uw oren met klaagzangen en gezucht”

Hij beschrijft dit vertrek met woorden die doen denken aan het eveneens geheime vertrek van de vloot van Aeneas uit Carthago, zoals beschreven in *Aeneïs* 4.586-591:<sup>42</sup>

regina e speculis ut primam albescere lucem  
vidit et aequatis classem procedere velis,

---

<sup>36</sup> O’Meara 1963, 257. In het artikel ‘Virgil and Augustine: The “Aeneid” in the “Confessions” 1988, 32 zegt O’Meara over het religieuze gevoel van Vergilius: “Apart from his loving evocation of local gods and shrines, Virgil had a strong sense of the oneness of the community of men and gods and of the Platonic perception of the Beautiful, the source of all being.”

<sup>37</sup> O’Meara 1988, 33-4.

<sup>38</sup> Lane Fox 2015, 54.

<sup>39</sup> Augustinus doet deze stad tweemaal aan. De eerste keer is voor zijn studie aldaar, beschreven in het derde boek. Na zijn studie keert hij terug naar zijn geboortestad Thagaste om vervolgens, wegens het verdriet om de dood van een goede vriend, halsoverkop terug te keren naar Carthago.

<sup>40</sup> O’Meara 1963, 259; Augustinus overweegt dit nog niet in Carthago, maar pas wat later in het verhaal, namelijk in 6.12.21, wanneer hij zich al in Milaan bevindt.

<sup>41</sup> MacCarthy 2009, 459.

<sup>42</sup> MacCormack 1998, 97.

litoraue et vacuos sensit sine remige portus,  
terque quaterque manu pectus percussa decorum  
flaventisque abscissa comas 'pro Iuppiter! ibit  
hic,' ait 'et nostris inluserit advena regnis?

“Zodra de koningin (Dido) het vanuit de uitkijktoren licht zag worden  
en de vloot zag voortgaan met gelijke zeilen,  
en zodra ze merkte dat de kust leeg was en de haven zonder roeiers,  
zei ze, nadat ze driemaal, viermaal op haar mooie borst had geslagen  
en haar blonde haren afgesneden had, ‘bij Jupiter!  
Zal deze vreemdeling weggaan en ons rijk zo bespot hebben?”

Zowel Monica als Dido begrijpen meteen dat hun dierbaren stiekem weggevaren zijn en worden razend van verdriet. Monica wordt in zekere zin de achtergelaten minnaar die Dido is, te zeer gehecht aan haar dierbare. O'Donnell wijst echter ook een duidelijk verschil aan in de fysieke omstandigheden van de achterlating: “Aeneas leaves Dido to die on her own pyre, A. leaves Monnica to pray at a tomb where the power of redemption is specially present.”<sup>43</sup>

MacCormack merkt op hoe beiden een plaats van dood achterlaten: Aeneas ziet nog net het vuur van Dido's brandstapel laaien vanaf zijn schip en Augustinus laat zijn huilende moeder achter in de kapel van Cyprianus, waar zich diens graf bevindt. Ook zij geeft aan dat Augustinus zijn verhaal op dit punt laat afwijken van zijn Vergiliaanse voorbeeld: waar Dido in de val gelokt en verlaten is door bedrieglijke goden, worden Monica's gebeden in de kapel uiteindelijk verhoord door de christelijke God, aangezien haar zoon zich, geheel volgens haar wens, bekeert.<sup>44</sup> Volgens Bennett zien we hierin niet alleen een duidelijke en bewuste literaire parallel, maar ook hoezeer Augustinus' leven destijds gevormd werd door imitatie van de epiek. Augustinus laat de parallel volgens haar ook bewust op een bijna absurde manier afwijken: Aeneas verlaat een woedende koningin voor een goddelijke missie om een rijk te stichten, Augustinus is stiekem weggelopen van zijn moeder om braver studenten te zoeken.<sup>45</sup> Met de absurditeit van deze parallel zou Augustinus duidelijk willen maken hoe fout zijn toenmalige zelf-conceptie als Vergiliaanse held was. Ze wijst bovendien op een andere overeenkomst op dit punt: Aeneas en Augustinus werden beiden geleid door een goddelijke macht. Augustinus was zich daar op het moment zelf niet van bewust, maar als schrijver van de *Confessiones* wel.<sup>46</sup>

Waar men tot nu toe deze scène heeft opgevat als het bewust imiteren en afwijken van het verhaal van Aeneas door Augustinus, stelt Lane Fox dat we deze parallel überhaupt niet zouden moeten trekken, aangezien het taalgebruik van Augustinus de *Aeneïs* hier niet oproept en de details van de twee situaties bovendien zeer verschillend zijn.<sup>47</sup> Maar ondanks de verscheidenheid in situaties roept de achtergelaten Monica, die huilend op de kust staat, naar mijn idee wel degelijk het beeld op van de verlaten Dido, die razend wordt bij het zien van een lege kust. Ook MacCarthy ziet een gelijkenis tussen de schreeuw van Monica en die van Dido. “Augustine's portrayal of his mother's reaction fits Vergil's characterization of the noble heroine at the end of Aeneid IV.”<sup>48</sup> Bovendien is het afwijken

---

<sup>43</sup> O'Donnell 1992, commentaar op 5.8.15.

<sup>44</sup> MacCormack 1998, 97-9.

<sup>45</sup> De reden van Augustinus' vertrek naar Rome was dat zijn studenten in Carthago nogal onhandelbaar waren; hij hoopte op gemotiveerdere studenten in Rome.

<sup>46</sup> Bennett 1988, 61-2.

<sup>47</sup> Lane Fox 2015, 160.

<sup>48</sup> MacCarthy 2009, 459.



van de situatie waarin Aeneas zich bevond door Augustinus juist een manier om impliciete kritiek te uiten en uit te stijgen boven zijn (vroegere) voorbeeld.

In 6.1.1 komt Monica weer terug, maar dit keer kan er een parallel getrokken worden tussen haar en een ander personage uit de *Aeneïs*: de moeder van Euryalus.<sup>49</sup> Nadat Augustinus een tijdje in Rome les had gegeven in de welsprekendheid, vertrok hij naar Milaan, waar hij in aanraking kwam met bisschop Ambrosius. Hier kwam hij tot de conclusie dat hij het manicheïsme vaarwel moest zeggen (5.14.25) en was hij weer een stapje dichterbij zijn bekering tot het christendom. In deze periode zocht zijn moeder hem op die hem blijkbaar achterna was gekomen in een gevaarlijke tocht:

iam venerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens et in periculis omnibus de  
te secura.

“Reeds was mijn moeder bij me gekomen, sterk in haar geloof, mij volgend over land en zee  
en in alle gevaren onbevreesd door U.”

Net als Monica was ook Euryalus’ moeder haar zoon achterna gekomen. Ook zij was een dappere vrouw, aangezien ze als enige van alle moeders mee was gegaan met haar zoon op een gevaarlijke tocht over land en zee van Troje naar Italië (*Aen.* 9.217-8). Euryalus wordt echter gedood, waarna ze zelf ook wil sterven. In 9.492-4 spreekt Euryalus’ moeder als volgt:

hoc sum terraque marique secuta?  
figite me, si qua est pietas, in me omnia tela  
conicite, o Rutuli, me primam absumite ferro;

“ben ik dit<sup>50</sup> over land en zee gevolgd?  
Doorboor mij, als er nog enig plichtsgevoel is, werp alle werptuigen  
naar mij, Rutuli, vernietig mij als eerste met het zwaard.”

Volgens O’Donnell is hier sprake van een allusie en zijn in het eerste vers de woorden *terra marique me sequens* van Augustinus te herkennen.<sup>51</sup> Hoewel niet met zekerheid te zeggen is dat dit een bewuste allusie op Vergilius is, aangezien de woorden niet letterlijk zijn overgenomen en tevens vrij algemeen van aard zijn, is er in ieder geval een inhoudelijke overeenkomst tussen de twee vrouwen. Bovendien is reeds gezien dat Augustinus bewust de structuur van zijn werk in zekere zin probeert te modelleren naar dat van Vergilius door middel van parallellen en het zou in het licht van deze grotere overeenkomst in verhaal dan ook niet verwonderlijk zijn als Augustinus hier Euryalus’ moeder in herinnering roept. Wanneer de parallel wordt aangenomen, kan er eenzelfde impliciete kritiek worden gezien als bij de parallel met Dido: waar Augustinus’ moeder een zoon zag die tot haar vreugde steeds dichterbij het christelijke geloof kwam, trof Euryalus’ moeder haar zoon dood aan. Volgens MacCormack doet Augustinus Vergilius dus enerzijds weerklinken en neemt hij er anderzijds afstand van: “...so that in Augustine’s memory, while he wrote the confessions, the crossing of land and sea marked a resonance with as well as a departure from Vergil.”<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> O’Donnell 1992, commentaar op 6.1.1; Bennett 1988, 63-4. Bennett merkt in noot 33 op dat de moeder van Euryalus een obscuur figuur uit de *Aeneïs* is en dat de hoogopgeleiden konden laten zien hoe goed ze hun *Aeneïs* kenden wanneer ze haar kenden. Dit baseert ze op de volgende tekst van Augustinus: *Aut in quo nostros familiares graviter miserari soleo, qui si non responderint quid vocata sit mater Euryali accusantur inscitiae, cum ipsi eos, a quibus ea rogantur, vanos et ineptos nec curiosos audeant appellare?* (*De Ordine* 2.12.37).

<sup>50</sup> Ze wijst hier op het afgehakte hoofd van haar zoon.

<sup>51</sup> Allusie is opgenomen in O’Donnell 1992.

<sup>52</sup> MacCormack 1998, 130.

Een andere overeenkomst tussen de beide verhalen is de goddelijke aansporing die zowel Aeneas als Augustinus nodig hebben om hun doel te bereiken. Beiden hebben bovendien ook het gevoel dat ze geleid worden door een goddelijke voorzienigheid.<sup>53</sup> Hoewel Augustinus zelf al dicht bij zijn bekering gekomen was, lukte het hem niet om zich volledig aan God over te geven. Dit frustreerde hem enorm en aan het eind van het achtste boek beschrijft hij hoe hij in een tuin onder een vijgenboom zat en een stortvloed aan tranen uitgoot. Hij beschrijft dit met de woorden ‘en ik liet de teugels van mijn tranen vieren’ (*et dimisi habenas lacrimis*). Volgens O’Donnell kunnen we daarin een allusie herkennen op enkele woorden van Vergilius (*Aen.* 12.499), waarin Aeneas in gevecht is met Turnus en eveneens de teugels laat vieren, maar dan van zijn woede (*irarumque omnis effundit habenas*).<sup>54</sup> Hoewel er woordelijk geen grote overeenkomst is, is er wel de inhoudelijke parallel dat beiden zich overgeven aan hun emoties op een kritiek punt. Terwijl Augustinus wanhopig zit te huilen onder de vijgenboom hoort hij plots een stem, die zegt: ‘neem en lees, neem en lees’ (*tolle lege, tolle lege*) in 8.12.29. Hij vat dit op als een opdracht van God om de bijbel open te slaan en de eerste tekst die hij zag te lezen. Hoewel hij al vaker in de bijbel had gelezen, begreep hij nu pas waar het om ging: niet om de bijbel zelf, maar om wat deze representeerde, ofwel het woord van God.<sup>55</sup> Zoals men wellicht al kan aanvoelen, haalde het lezen van deze tekst alle twijfels die hij nog had weg en was Augustinus bekeerd. Dit verhaal doet denken aan de aansporing van Mercurius in 4.265ff, die Aeneas nodig had om Carthago te verlaten en zich te richten op zijn missie: het stichten van een nieuw vaderland. Beiden kwamen dus hun obstakels te boven, toen er een aansporing van bovenaf kwam.<sup>56</sup>

Sommigen zien verder een parallel in de *Confessiones* met de reis naar de onderwereld die Aeneas in het zesde boek van de *Aeneïs* maakt. Hiervoor worden verscheidene mogelijkheden aangedragen. Zo kan boek negen deze rol vervullen, waarin de laatste ontmoeting van Augustinus met zijn moeder Monica plaatsvindt, die Bennett ziet als een allegorische versie van de laatste ontmoeting tussen Aeneas en zijn vader in de onderwereld. Augustinus heeft volgens haar tevens andere details van de situatie en de setting zo geconstrueerd om de vergelijking kracht bij te zetten. Beide ouder-zoon paren hebben reeds een lange reis achter de rug en een nog langere in het verschiet. Monica en Augustinus kijken uit over een tuin, Anchises en Aeneas over een groene weide in Hades. Ook ziet ze bij beide een rivier van vergetelheid: in de onderwereld de Lethe, voor Augustinus en zijn moeder de bron van het leven, die hen het verleden doet vergeten en de toekomst doet zien.<sup>57</sup> MacCarthy zegt over deze scène: “we can feel the Vergilian parallel.”<sup>58</sup> Bennett wijst hier echter ook op een belangrijk verschil: hoewel beide ouder-zoon paren hier naar hun toekomst kijken, ziet die er in beide gevallen heel anders uit. Aeneas en Anchises denken trots na over hun afstammelingen die Rome zullen regeren, terwijl Monica en Augustinus een visioen hebben van een eeuwige toekomst, die volledig los staat van de tijdcycli.<sup>59</sup>

Moeder en zoon bevinden zich op dit moment in Ostia aan de Tiber (Ostia Tiberina), zoals in 9.8.17 te lezen valt (en in 9.8.23 nogmaals). Ze waren van plan om terug te keren naar Afrika, maar hielden in Ostia halt om na de reeds gemaakte reis kracht op te doen voor de overtocht. Dit was Monica niet meer vergund en ze overleed aldaar. Ook O’Donnell ziet de parallel van de ouder, zelf op de grens

<sup>53</sup> Lane Fox 2015, 54.

<sup>54</sup> O’Donnell 1992, commentaar op “dimisi habenas lacrimis” in 8.12.28; O’Donnell geeft hier bovendien nog één andere plaats in de *Confessions* waarin een emotie de vrije loop wordt gelaten middels het beeld van de teugels, te weten 2.3.8, waarin Augustinus de teugels van het plezier liet vieren en deed waar hij zin in had.

<sup>55</sup> Bennett 1988, 67-8.

<sup>56</sup> O’Meara 1963, 259.

<sup>57</sup> Bennett 1988, 65; deze vergelijking baseert ze voornamelijk op *Conf.* 9.10.23.

<sup>58</sup> MacCarthy 2009, 459.

<sup>59</sup> Bennett 1988, 65.

van de dood, als gids voor de zoon die in de bloei van het leven is. Hij wijst tevens op de introductie van Carthago in de *Aeneïs* 1.13-4: “tegenover Italië en ver weg van de Tibermonding” (*Italiam contra Tiberinaque longe ostia*), waarbij eveneens de woorden *ostia* en *Tiberina* te vinden zijn.<sup>60</sup> Hij merkt hierover op: “Ostia is not far (seen from A.’s African perspective) from the entrance to Vergil’s underworld, and the name of the city itself is suggestive.”<sup>61</sup> Hoewel de parallel tussen deze scènes op grond van de hierboven vermelde inhoudelijke overeenkomsten kan worden getrokken, ziet O’Donnell, mijns inziens, te veel in de overeenkomst van de plaatsnamen. Dit was immers simpelweg de naam van deze plaats en het noemen van Ostia Tiberina wijst dus niet per se op een parallel met de *Aeneïs*. Vlak voordat Monica stierf, noemde ze Augustinus *pius*, zo schrijft hij in 9.12.30, (*appellabat me pium*). Volgens O’Donnell kan dit opgevat worden als een hint dat Augustinus eindelijk waardig is geworden aan Aeneas’ karakteristieke epitheton.<sup>62</sup>

Naast het negende boek, kan volgens anderen ook boek 10 gezien worden als de parallel voor de onderwereld scène van Vergilius. O’Meara merkt op dat Aeneas’ reis naar de onderwereld achter de beschrijving van de *campos memoriae*, ofwel de velden van het geheugen, in boek 10 van de *Confessiones* zou kunnen liggen.<sup>63</sup> Hübner beschrijft de parallel tussen Augustinus’ tiende boek en Vergilius’ zesde boek uitgebreid.<sup>64</sup> Augustinus stelt het geheugen voor als een grote ruimte en beschrijft deze in 10.8.12 als volgt:

venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum.

“Ik kom in de velden en de uitgestrekte paleizen van mijn geheugen, waar schatten zijn van ontelbare beelden van allerlei dingen, ingebracht door de zintuigen.”

In het vervolg beschrijft Augustinus hoe de ruimte van zijn geheugen eruit ziet. Hierin bevinden zich dus al zijn waarnemingsbeelden, maar ook al zijn herinneringen en ervaringen, zijn kennis, zijn emoties en zijn gedachten. Zoals Augustinus dus als het ware loopt door de enorme ruimte van zijn geheugen en allerlei beelden langs ziet komen, zo loopt Aeneas door de onderwereld waar hij allerlei schimmen langs ziet vliegen.

Hübner ziet enkele overeenkomsten in de beschrijvingen van beide ruimtes, zowel qua vorm als qua inhoud. Allereerst zegt hij dat Augustinus in zijn beschrijving van het geheugen voortdurend nieuwe elementen van het landschap beschrijft zonder ze in één ekfrasis te bundelen. Deze techniek, die hij de techniek van de “progressiven Landschaftsskizze” noemt, wordt ook gebruikt in de *Aeneïs*. Het zorgt ervoor dat het gevoel van onbestemdheid en onbegrensdeheid van de omgeving vergroot wordt. Ten tweede openen zich, volgens Hübner, bij beide beschrijvingen steeds meer afzonderlijke ruimtes binnen de ruimte. Zo komt Augustinus in 10.8.14 van de *praetoria* ineens in de binnenruimte van de *aula*, zonder dat de lezer een overgang heeft waargenomen.<sup>65</sup> Hetzelfde gebeurt in de *Aeneïs* wanneer Aeneas aan het einde van de Tartaruswandeling een gebouw met muren en een poort ziet.

<sup>60</sup> O’Donnell 1992, commentaar op “Ostia Tiberina” in 9.8.17.

<sup>61</sup> O’Donnell 1992, commentaar op 9.10.23.

<sup>62</sup> O’Donnell 1992, commentaar op “pium” in 9.12.30.

<sup>63</sup> O’Meara 1963, 260; hij merkt bovendien op dat Aeneas in zijn roeping wordt bevestigd door zijn ervaringen in een zeer Platonistisch aandoende onderwereld en dat Augustinus eveneens tot bekering wordt gebracht door zekere Platonistische doctrines.

<sup>64</sup> Hübner 1981, 15-9.

<sup>65</sup> Persoonlijk denk ik echter dat Augustinus hier niet een nieuwe, andere ruimte betreedt, maar dat hij slechts een ander woord, *aula*, gebruikt voor dezelfde enorme ruimte van het geheugen. Men zou wel kunnen zeggen dat hij langs verschillende ruimtes binnen de grote ruimte loopt, in die zin dat hij alle verschillende functies van het geheugen langsgaat.

Hier legt hij op de drempel een gouden twijg neer. Op een of andere manier bevindt hij zich daarna in het Elysium.

Verder is een inhoudelijke overeenkomst het gebruik van de tijd in boek 10 van Augustinus en boek 6 van Vergilius. Deze wordt namelijk als het ware opgeheven. Aeneas ontmoet niet alleen helden uit het verleden, maar ook de toekomstige helden van Rome. Augustinus blikte in 10.13.20 niet alleen terug op het verleden, maar ook vooruit naar de toekomst.<sup>66</sup>

ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminero. ergo et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.

“Dus ik herinner me ook dat ik dit al vaker heb begrepen, en wat ik nu onderscheid en begrijp, bewaar ik in mijn geheugen, om me later te herinneren dat ik het nu heb begrepen. Dus ik herinner me ook het herinneren, zoals ik later, als ik me zal herinneren dat ik me dit nu kon herinneren, dat alleszins zal herinneren door middel van het vermogen van het geheugen.”

Tot slot ziet Hübner nog een compositionele parallel: beide werken lijken te bestaan uit een Ilias- en een Odyssee-helft. In de vorige paragraaf is de tweedeling in de *Confessiones* reeds aangestipt. Hübner ziet boek 10 als een soort overgangsbok van het Odyssee-deel, de zoektocht naar God, naar het Ilias-deel, de genesisexegese. Bok 6 van de *Aeneis* vervult volgens hem een zelfde functie. In beide Odyssee-delen staat een zoektocht centraal: voor Augustinus de zoektocht naar God, voor Aeneas die naar een vaderland. Ook beide Ilias-delen vertonen een inhoudelijke overeenkomst: voor Aeneas begint de strijd om het nieuwe vaderland, voor Augustinus de geestelijke worsteling om een beter begrip van de nieuwe geloofsleer.<sup>67</sup>

In de boeken 1-10 van de *Confessiones* zijn er dus vele parallellen aan te wijzen in de verhalen van Aeneas en Augustinus. Hoewel men niet met zekerheid kan zeggen dat Augustinus zich hier volledig bewust van was, lijken het feit dat hij Aeneas' *errores* verbindt met *errorum meorum* in 1.13.20 en de vele overeenkomsten in de verhalen die door het werk heen aan te treffen zijn erop te wijzen dat dit wel degelijk een bewuste literaire techniek is. Het is wellicht te sterk om, met O'Meara en Bennett, te zeggen dat hij zichzelf als een nieuwe Aeneas wil presenteren, maar de parallel mag en kan, zo hoop ik te hebben aangetoond, zeker worden getrokken. Ook is er in de meeste gevallen een bewuste afwijking van het verhaal van Aeneas te zien, die mogelijk aangeeft dat Augustinus zich naast het in herinnering roepen van Vergilius ook van hem en van zijn eigen vroegere houding ten opzichte van hem wil distantiëren.

### 1.3 Vergilius door een christelijke bril

Naast referenties aan Vergilius staan er zeer veel Bijbelverwijzingen en Bijbelcitaten in de *Confessiones*. Bovendien is het werk geschreven als een lang gebed aan God. Zowel de klassieke als de Bijbelse literatuur klinken dus door in Augustinus' werk. Beide literaire tradities hebben immers invloed gehad op de vorming van zijn eigen stem en emoties.<sup>68</sup> Dit levert soms vreemde combinaties van elementen op uit beide literaire tradities. Augustinus verbindt zaken die ogenschijnlijk niet veel

---

<sup>66</sup> Hübner 1981, 15-7.

<sup>67</sup> Hübner 1981, 17-8.

<sup>68</sup> MacCarthy 2009, 454.

met elkaar te maken hebben en hij interpreteert teksten op een manier die afwijkt van de oorspronkelijke betekenis van de tekst.<sup>69</sup> Zo stelt hij een Vergilius-referentie soms in verbinding met een Bijbelcitaat of een christelijke context en lijkt Vergilius' *Aeneïs* voor hem soms een andere betekenis te krijgen dan de oorspronkelijke. In de *Confessiones* zijn dus twee verschillende literaire tradities, die zelfs tegenover elkaar staan, met elkaar verweven.<sup>70</sup> Hoe is het voor Augustinus mogelijk om de klassieke en de christelijke literaire traditie te verbinden en wat is hiermee zijn doel? En kan daarmee het gebruik van Vergilius door Augustinus verklaard worden?

Volgens O'Meara schuilt in de associatieve werkwijze van Augustinus zijn literaire talent. Hij benadrukt dat Augustinus een kunstenaar is die zich vrij voelde om zaken zonder duidelijke connecties te combineren. Hij citeert daarbij Van der Meer: "Augustine is the greatest poet of Christian Antiquity, without ever having written any poetry worth mentioning..."<sup>71</sup> Het geheugen speelt hierin volgens hem een grote rol. Hierin liggen, zoals Augustinus in het tiende boek zelf beschrijft, alle beelden van wat hij in het verleden heeft gelezen en ervaren opgeslagen. Dit vormde het materiaal voor de kunstenaar, dat hij als het ware kon boetseren tot zijn eigen verhaal. Wat hem volgens O'Meara tot een waar literair kunstenaar maakt, is dat het niet zijn geest was die uiteindelijk het bruikbare materiaal uitkoos, maar zijn hart. Zijn hart combineerde dus vrijelijk elementen uit zijn geheugen van de Bijbel, platonisch gedachtegoed en de klassieke literatuur.<sup>72</sup>

Deze associatieve werkwijze zien we op verschillende manieren terug. Zo plaatst Augustinus soms een (onbewuste) allusie op Vergilius binnen een christelijke context:

et tamen idem ipse minimus apostolorum tuorum, per cuius linguam tua ista verba sonuisti, cum Paulus proconsul per eius militiam debellata superbia sub Iene iugum Christi tui missus esset, regis magni provincialis effectus, ipse quoque ex priore Saulo Paulus vocari amavit ob tam magnae insigne victoriae.

"En toch verlangde dezelfde proconsul Paulus, de minste van uw apostelen, door wiens mond U deze woorden van U heeft doen klinken, zelf ook om Paulus genoemd te worden in plaats van Saulus, zoals voorheen, als teken van een zo grote overwinning, omdat hij onder het zachte juk van Uw Christus was gebracht, nadat zijn trots door zijn eigen krijgsdienst overmeesterd was, volbracht als onderdaan van de grote koning."

In deze woorden over de apostel Paulus in 8.4.9 kan een allusie gezien worden op de bekende woorden *parcere subiectis et debellare superbos* (spaar de onderworpenen en overmeester de hoogmoedigen), die Anchises tegen zijn zoon Aeneas uitspreekt in *Aeneïs* 6.853. Deze woorden lijken op een van de favoriete Bijbelverzen van Augustinus: *deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*<sup>73</sup> (God verzet zich tegen de hoogmoedigen, maar geeft genade aan de nederigen), dat door het hele werk heen veelvuldig aangehaald wordt. In *De Civitate Dei* vergelijkt hij deze twee verzen ook expliciet, waarover meer in H2. Ten tijde van het schrijven van *De Civitate Dei* associeerde Augustinus deze twee verzen dus in ieder geval met elkaar. Volgens O'Donnell geeft Augustinus hier een andere, christelijke lezing van Vergilius: "Here, where the actor is indeed God himself, the echo is

---

<sup>69</sup> O'Meara 1963, 252, 256.

<sup>70</sup> MacCarthy 2009, 454.

<sup>71</sup> Van der Meer 1961, 567 in O'Meara 1963, 256.

<sup>72</sup> O'Meara 1963, 255-61.

<sup>73</sup> 1 Pet. 5.5.

perfectly appropriate, a licit reading of the *Aeneid*.”<sup>74</sup> Augustinus geeft het bekende vers uit de *Aeneïs* dus een nieuwe betekenis door het toe te passen op een christelijke context.<sup>75</sup>

Een ander voorbeeld van een dergelijke allusie is te vinden in 3.2.4, waarin hij vertelt over zijn vroegere voorliefde voor het theater. Hij genoot van het medelijden dat hij voelde bij het kijken naar het verdriet van puur fictionele karakters, maar de oudere Augustinus verachtte deze hang naar onechte pijn:

quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer?

“Waarom is het dan verwonderlijk dat ik, omdat ik, ongelukkig schaap, dat afdwaalde van Uw kudde en niet in staat was Uw toezicht te verdragen, werd toegetakeld door smerige schurft?”

De woorden *infelix pecus* zijn terug te vinden in Vergilius. Hoewel het een allusie op een ander werk van Vergilius betreft, namelijk *Ecloga* 3.3,<sup>76</sup> is het wel verbonden met Augustinus’ bespreking van de *Aeneïs* in het eerste boek, aangezien het op beide plaatsen gaat over de manier waarop hij van zichzelf vervreemd raakte door te verlangen naar de onechte emoties die de klassieke literatuur dan wel klassiek theater opwekken. Bovendien nodigt Augustinus de lezer, volgens Bennett, door het gebruik van *infelix* uit om aan Dido te denken, aangezien zij veelvuldig *infelix* wordt genoemd, zoals bijvoorbeeld in een vergelijking met een ronddolend hert in *Aen.* 4.67-73.<sup>77</sup> De allusie op Vergilius zou hier dus zowel de verloren schapen uit de derde *Ecloga* als de ongelukkige Dido kunnen oproepen, maar de christelijke lezer herkent in het van God afgedwaalde schaap ook een andere parallel: het Bijbelse beeld van het verloren schaap, zoals dat onder andere in Lucas 15.4 en psalm 119.176 naar voren komt. Het klassieke en het christelijke motief worden hier door Augustinus met elkaar verweven.<sup>78</sup>

Bennett meent dat Augustinus door het combineren van deze twee motieven Augustinus een impliciete kritiek geeft op Vergilius: waar het ronddolende hert in de vergelijking met Dido dodelijk gewond is door een pijl, kan het afgedwaalde, christelijke schaap weer terugkeren naar God de herder.<sup>79</sup> Dido is dus voorgoed verloren, terwijl Augustinus de weg naar God terug zal vinden. Hoewel dit een aantrekkelijke lezing is, moet daarvoor wel de parallel van het schaap met Dido aangenomen worden, die slechts gebaseerd is op de overeenkomst van het epitheton *infelix*. Los van de vraag of Dido hier wel of niet in gelezen kan worden, kan echter gesteld worden dat de lezer in deze passage geconfronteerd wordt met een (onbewuste) allusie op de schapen uit Vergilius’ *Ecloga*, die tevens verwijst naar het Bijbelse schaap. De Vergiliaanse woorden worden wederom ingezet voor een christelijke boodschap.

In de vorige paragraaf is reeds getoond hoe Augustinus’ moeder Monica zou kunnen dienen als parallel voor zowel Dido als de moeder van Euryalus en hoe zij telkens boven haar klassieke

---

<sup>74</sup> O’Donnell 1992, commentaar op “*debellata superbia*” in 8.4.9.

<sup>75</sup> In de Loeb-uitgave van de *Confessiones* wordt hierover het volgende commentaar gegeven: “a reapplication of classical prophecy.”

<sup>76</sup> ‘*infelix o semper, oves, pecus!*’ (oh altijd ongelukkige schaapskudde!).

<sup>77</sup> Bennett 1988, 59.

<sup>78</sup> O’Donnell 1992, commentaar op ‘*infelix pecus*’ in 3.2.4; het verloren schaap komt verder in Mt. 18.12 en 1 Pet. 2.25 voor.

<sup>79</sup> Bennett 1988, 60.

voorgangers uitstak. Hier kan nog een parallel aan worden toegevoegd met een Bijbels karakter: de moeder uit Lucas 7.11-6, de weduwe die haar enige zoon verloor:

iam segura fieret ex ea parte miseriae meae in qua me tamquam mortuum sed resuscitandum tibi flebat, et feretro cogitationis offerebat ut diceres filio viduae, 'iuvenis, tibi dico, surge,' et revivesceret et inciperet loqui et traderes illum matri suae.

“Ze<sup>80</sup> was reeds onbezorgder geworden over dit deel van mijn ellende, waarover ze tot U weende alsof ik een dode was die weer uit de dood opgewekt kon worden, en ze bood mij aan op de draagbaar van haar gedachten, opdat U tegen de zoon van de weduwe zou zeggen: ‘Jongeman, sta op, zeg ik je’ en hij zou weer levend worden en beginnen te spreken en U zou hem aan zijn moeder overdragen.”

Deze passage volgt direct op het verhaal waarin Monica Augustinus middels een gevaarlijke boottocht naar Italië gevolgd was in 6.1.1. In het Bijbelverhaal wekt Jezus de zoon van de weduwe weer tot leven. Zo werden ook Monica's gebeden verhoord en bereikte haar zoon naast een lichamelijk herstel van een ziekte ook geestelijk herstel bij zijn bekering.

De combinatie van de Vergiliaanse parallellen met het Bijbelverhaal versterkt dus het reeds ontstane idee dat de christelijke Monica het wint van haar heidense voorgangers. Deze Bijbelse parallel met de weduwe naast de mogelijke Vergiliaanse parallel met Euryalus' moeder is volgens Bennett niet alleen een kritiek op de heidense tekst, maar ook een herinterpretatie: “Read aright, the desires and griefs of Vergil's character point to the same longings and values as Scripture, and the Scriptural figures illuminate the real significance of the Vergilian for us.”<sup>81</sup>

Volgens Bennett geeft Augustinus dus niet alleen een kritiek op diens werk, maar ook een kritiek op de manier waarop men Vergilius las. Het zou dan ook Augustinus' doel zijn om een alternatieve, christelijke manier aan te reiken om Vergilius te lezen, een idee waar ook O'Donnell in meegaat. De *Confessiones* zelf illustreren volgens Bennett deze correcte manier van Vergilius-lezing door de transitie te laten zien van de jonge Augustinus, die Vergilius verkeerd interpreteerde, naar de latere Augustinus die een correcte lezing geeft. Zo hield de jonge Augustinus om de verkeerde redenen om Dido, namelijk uit medelijden met een fictief karakter, maar laat de oudere Augustinus zien op welke manier hij wél met die passage van Vergilius had moeten omgaan: het had hem moeten aansporen om te huilen om zichzelf vanwege zijn verlies van God.<sup>82</sup>

Hoewel de latere Augustinus, de schrijver van de *Confessiones*, een nieuw licht lijkt te werpen op hoe de lezer naar Vergilius kan kijken, is het, mijns inziens, niet Augustinus' voornaamste doel om, zoals Bennett beweert, een alternatieve christelijke manier om naar Vergilius te kijken aan te reiken. Dit was veel meer de houding die hij in Cassiciacum aannam, waar hij zich vlak voor zijn bekering met enkele vrienden en zijn moeder terugtrok en enkele werken schreef.<sup>83</sup> Volgens MacCormack was de omgang van Augustinus en zijn studenten met Vergilius in Cassiciacum nog heel erg vrij, zelfs ten aanzien van de heidense goden: “At Cassiciacum, Augustine went beyond mere quotation by endowing Vergil's lines with new Christian meanings, as though it were possible somehow to convert the pagan gods themselves.”<sup>84</sup> Zo interpreteerden Augustinus en zijn studenten de weg die Venus

<sup>80</sup> Hiermee wordt Monica bedoeld.

<sup>81</sup> Bennett 1988, 64; O'Donnell 1992, commentaar op “ut diceret filio viduae” in 6.1.1.

<sup>82</sup> Bennett 1988, 47-8, 59.

<sup>83</sup> Augustinus vertelt in de *Confessiones* dat hij een tijdje in een landgoed van zijn vriend Verecundus in Cassiciacum mocht verpozen. Hier schreef hij de werken *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine* en *Soliloquia*.

<sup>84</sup> MacCormack 1998, 136.



haar zoon Aeneas, die vlakbij Carthago schipbreuk had geleden, aanwees naar de stad als een allegorie voor de weg naar de christelijke waarheid.<sup>85</sup> De vrije, allegorische omgang met Vergilius kwam, volgens MacCormack, voort uit het idee om de *artes liberales* en het filosofische gedachtegoed, voornamelijk dat van Cicero, toe te passen op het verkrijgen van een christelijke scholing. In een dergelijke context is een allegorische lezing van Vergilius dan ook een goed middel om het klassieke verleden te verbinden met het christelijke heden.

In de jaren daarna werd Augustinus' houding echter steeds minder vrij, aangezien hij het steeds meer op zich nam om het christelijke geloof te verdedigen en uit te leggen. Hij nam meer en meer afstand van de *artes liberales* en het filosofische gedachtegoed en werd als bisschop ook steeds feller jegens de heidense godsdienst. MacCormack verbindt deze ontwikkeling met een verdere scheuring in de maatschappij tussen heidenen en christenen in de late vierde eeuw als gevolg van steeds strengere keizerlijke wetgeving over de heidense praktijken.<sup>86</sup> Ook Sleddens ziet een verandering in de jaren negentig van de vierde eeuw in de houding van o.a. Augustinus ten opzichte van de heidense cultuur. Men voelde zich steeds minder thuis in de cultuur waarin men was opgegroeid en gevormd, maar die zich in grote mate met de heidense zaak identificeerde.<sup>87</sup>

Augustinus heeft dus een vrij grote verandering doorgemaakt in zijn houding ten aanzien van de literatuur van Vergilius in de periode vóór het schrijven de *Confessiones*. Bennett gebruikt echter de ideeën over literatuur die Augustinus in de Cassiciacum-dialogen, met name *Soliloquia* en *De Ordine*, uiteen heeft gezet om de plaats van de *Aeneïs* in de *Confessiones* te onderzoeken.<sup>88</sup> We kunnen deze ideeën dus niet zonder meer toepassen op hoe Augustinus er in de *Confessiones* over denkt. Vergilius biedt, zoals al eerder gezegd is, nog steeds verhalen en ideeën waar Augustinus iets mee kan, maar de christelijke auteur verhoudt zich hiertoe met een grotere distantie dan voorheen. "Vergil continued to crystallize Augustine's ideas and feelings, but it was no longer in the easy-going sunny gaiety of the dialogues of Cassiciacum."<sup>89</sup> Dat Augustinus sommige Vergiliaanse verzen associeerde met bepaalde christelijke ideeën en deze verzen zo een christelijke interpretatie kregen, is dus niet vreemd, maar het was in de *Confessiones* niet Augustinus' doel om Vergilius bewust te herinterpreteren door een christelijke lezing te bieden, zoals Bennett beweert. Wat is hiermee dan wel zijn doel?

MacCarthy stelt voor om de combinatie van bewuste en onbewuste allusies naar zowel de *Aeneïs* als de Bijbel te zien in termen van spanning die Augustinus voelde tussen een cultuur die gedomineerd werd door de oude klassieken en een nieuwe, christelijke cultuur, die gevormd werd door de Bijbel. Volgens hem presenteert Augustinus deze twee culturen, in de vorm van de *Aeneïs* en de Bijbel, als twee onverenigbare levensvormen. Vergilius staat daarbij voor de imperiale cultuur die mensen stimuleert om zichzelf boven anderen te verheffen en vooral de eigen wil uit te voeren. De Bijbel, met name in de vorm van de Psalmen, biedt echter een soort therapie om die fixatie op de eigen persoon te verhelpen en de mens te stimuleren om zich nederig op te stellen tegenover God. Beide vormen van leven zijn terug te vinden in de *Confessiones*, maar de eerste manier representeert vooral zijn eerdere leven en zijn hang naar retorische roem en de tweede heeft hem geholpen om zijn leven te richten op God en te kunnen komen tot een sterk geloof.<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> In *Contra Academicos* 1.5.14, over *Aeneïs* 1.401; MacCormack geeft nog enkele van dergelijke voorbeelden van Augustinus' allegorische van Vergilius in Cassiciacum, zie: 137-8.

<sup>86</sup> MacCormack 1998, 138-9.

<sup>87</sup> Sleddens 2009, 13.

<sup>88</sup> Bennett 1988, 48.

<sup>89</sup> MacCormack 1998, 72.

<sup>90</sup> MacCarthy 2009, 454-5.

De passage over de retorica-opdracht om de boosheid van Juno te beschrijven (1.17.27), die reeds in de eerste paragraaf voorbij gekomen is, illustreert de manier waarop Augustinus keek naar het klassieke streven naar eer en roem dat de *Aeneïs* uitdroeg en dat de jonge Augustinus navolgde. Deze opdracht symboliseert voor hem zijn vroegere streven naar erkenning en tegelijk zijn woede en schaamte als hij die erkenning niet kreeg, wat precies hetgeen was dat Juno boos maakte. “His subsequent apostrophe to God highlights the emptiness and falsehood he finds in cultural scripts that emphasize self-glorification and in social practices motivated by the desire for prestige and public acclamation. The contrast with scripture is striking.”<sup>91</sup>

ut quid mihi illud, o vera vita, deus meus, quod mihi recitanti adclamabatur prae multis coetaneis et conlectoribus meis? nonne ecce illa omnia fumus et ventus? itane aliud non erat ubi exercebatur ingenium et lingua mea? laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis praeda volatilibus.

“Waarom, mijn Heer, het ware leven, werd ik zo toegejuicht tijdens mijn voordracht vergeleken bij velen van mijn leeftijds- en klasgenoten? Was dit alles niet rook en wind? Was er niet iets anders waarmee ik mijn talent en mijn tong kon bekwamen? Uw lof, Heer, Uw lof door middel van Uw Schrift zou de wijnrank van mijn hart doen oprijzen, en het zou niet worden gegrepen via dwaasheid van onbenulligheden als schandelijke buit voor vogels.”

Augustinus was dus liever opgegroeid met de Bijbel dan met Vergilius.<sup>92</sup> Hij kan er echter niet omheen dat hij voor een deel wel gevormd is door het werk van Vergilius en de waarden die zijn werk uitdraagt. Hij beschrijft zelf hoe groot de emotionele impact van Vergilius' epos op hem was in zijn jonge jaren, hoe dicht de tekst toen bij hem stond. Op dat moment in zijn leven vormde het zijn ervaring van emotie.<sup>93</sup>

De referenties aan Vergilius en de verbinding met het christendom in de *Confessiones* kunnen begrepen worden vanuit de discrepantie tussen de jonge en de oude Augustinus. Met het gebruik van Vergilius, zowel bewust als onbewust, verwijst Augustinus naar zijn jongere zelf en laat hij tevens zien hoe hij er als schrijver van de *Confessiones* en overtuigd christen naar kijkt. De latere Augustinus reflecteert over zijn vroegere leven en vorming vanuit de inzichten die hij uit de Bijbel heeft geleerd.<sup>94</sup> Hij geeft dus geen “safe way to read Vergil” of “conversion of Vergil”, zoals Bennett beweert<sup>95</sup> en zoals hij in Cassiciacum deed, maar hij laat eerder zijn eigen bekering zien: “he can no more escape the influence of his classical past than he can presume to be the author of a new Christian ‘self’.”<sup>96</sup> Het gevolg is dat er voor de lezer constant een spanning voelbaar is tussen zijn oude en zijn nieuwe identiteit.

Vergilius bleef voor Augustinus dus gedurende zijn hele leven belangrijk en ondanks zijn veranderde houding ten opzichte van de klassieke dichter, bleef hij in Augustinus' hoofd.<sup>97</sup> In de *Confessiones* is de vertrouwdheid met Vergilius nog steeds voelbaar, maar op een heel andere manier dan voorheen. De *Aeneïs* representeert zijn vroegere levenshouding en zijn vorming, die hem deels gemaakt hebben tot wie hij is. De latere Augustinus reflecteert vanuit zijn christelijke visie op deze vroegere houding,

---

<sup>91</sup> MacCarthy 2009, 465

<sup>92</sup> Bennett 1988, 48.

<sup>93</sup> MacCarthy 2009, 460.

<sup>94</sup> Sladdens 2009, 13.

<sup>95</sup> Bennett 1988, 48; “The Conversion of Vergil” is de titel van Bennetts artikel.

<sup>96</sup> MacCarthy 2009, 458.

<sup>97</sup> MacCormack 1998, 1-2.

waardoor hij weliswaar een nieuwe betekenis aan Vergilius lijkt te geven, maar voornamelijk een nieuwe betekenis voor hemzelf. Hij laat zien dat hij weliswaar vroeger zijn eigen leven zag in termen van een Vergiliaanse held, maar dat hij zich daar nu tegen afzet en kiest voor het christelijke pad. De klassieke en de christelijke literaire traditie zijn dus beide belangrijk voor hem, maar worden vooral gecombineerd om de spanning tussen de twee tradities die hem hebben gevormd voelbaar te maken, niet om ze te verenigen.



## Hoofdstuk 2 *De Civitate Aeneae*

Vergilius' *Aeneïs* in Augustinus' *De Civitate Dei*

### 2.1 Inleiding: referenties aan Vergilius' *Aeneïs* in *De Civitate Dei*

Waar de naam van Vergilius in de *Confessiones* slechts één keer expliciet voorkomt, wordt deze in *De Civitate Dei* regelmatig genoemd. Vaak duidt Augustinus hem daarbij aan als *poeta insignis illorum* (*hun vermaarde dichter* 5.12) of *nobilissimus eorum poeta* (*hun zeer beroemde dichter* 15.9). Augustinus benadert Vergilius dus met een grote distantie en maakt duidelijk onderscheid tussen zijn eigen, christelijke cultuur en de cultuur van Vergilius. Vergilius wordt zo de vertegenwoordiger van 'hun' cultuur, ofwel de Romeinse cultuur zoals die naar voren komt in de boeken van de grote Romeinse dichters en historici.<sup>98</sup>

Het beeld van Rome dat de grote Romeinse schrijvers als Vergilius uitdroegen, was voor veel mensen gemeengoed door middel van het onderwijs. Hoewel ook andere auteurs onderdeel waren van het klassieke curriculum, was Vergilius volgens Augustinus (1.3) de belangrijkste:

Nempe apud Vergilium, quem propterea parvuli legunt, ut videlicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebibitus animis non facile oblivione possit aboleri

“Met name bij Vergilius, die kleine kinderen daarom lezen, opdat de grote, beroemdste en beste dichter van allen, eenmaal opgezogen door de jonge geesten, niet makkelijk door vergetelheid kan worden uitgewist.”

Kinderen lazen Vergilius al op een jonge leeftijd, waardoor men zijn teksten niet snel meer zou vergeten. Hoewel Vergilius dus tot het collectieve geheugen van veel Romeinen behoorde, was het volgens Augustinus met name een hoogopgeleide groep die bekend was met de inhoud van zijn werk. Veel laagopgeleiden werden, zo schrijft hij in 4.1, door de hoger opgeleiden niet goed ingelicht over de geschiedenis van Rome en over de Romeinse goden. Een groep mensen dacht namelijk dat de recente inval van de Goten in 410 en de langzame teloorgang van het Romeinse Rijk veroorzaakt was door de christenen, aangezien die de traditionele goden verloochenden. Bovendien waren er volgens Augustinus mensen die meenden dat dit soort gebeurtenissen in vroeger tijden niet voorkwam en dat de goden hen altijd hadden beschermd. Augustinus wilde in *De Civitate Dei* aan de hand van hun eigen auteurs, waaronder Vergilius, laten zien dat dit onjuist was en dat de goden de Romeinen maar al te vaak in de steek hadden gelaten.<sup>99</sup>

Het apologetische karakter komt voornamelijk terug in de eerste tien boeken van het werk, waarin Augustinus reageert op de tegenstanders van het christendom en zich verzet tegen de traditionele Romeinse cultuur, met name de religie. In de laatste twaalf boeken beschrijft hij het ontstaan van de twee steden, hun ontwikkeling en hun einddoel. Het werk is dus boven de oorspronkelijke aanleidingen van het schrijven uitgestegen, maar wellicht heeft een uiteenzetting over de twee steden Augustinus al vanaf het begin voor ogen gestaan.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Clark 2004, 91.

<sup>99</sup> Clark 2004, 91.

<sup>100</sup> Wijdeveld, 2014, 19-20.

In *De Civitate Dei* zijn de meeste referenties aan Vergilius citaten, waarbij ook vaak de naam van de schrijver voorkomt. In het hele werk zijn vele citaten te vinden, maar de meeste staan in de eerste vijf boeken. Dit is verklaarbaar, aangezien Augustinus zich in deze boeken verzet tegen het idee dat verering van de traditionele goden nodig is voor aards succes.<sup>101</sup> In Augustinus' inleiding is meteen het bekende *parcere subiectis et debellare superbos* (*Aen.* 6.853) te vinden, waarop Augustinus ook in *Confessiones* 8.4.9 zinspeelt. Hier wordt dit vers vergeleken met een van zijn favoriete bijbelverzen:

Rex enim et conditor civitatis huius de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici: *Parcere subiectis et debellare superbos*.

“Want de koning en stichter van die stad, waarover wij van plan zijn te spreken, heeft in de Schrift voor zijn volk een stelregel van de goddelijke wet geopenbaard, waarin is gezegd: *God verzet zich tegen de hoogmoedigen, maar geeft genade aan de nederigen*. Ook de hoogmoedige geest van de trotse mensenzien streeft echter dit na, wat van God is, de mensenzien die ervan houdt dat er in lofredes over hemzelf wordt gezegd dat hij: *de onderworpenen spaart en de hoogmoedigen overmeestert*.”

Volgens Clark worden hier de Bijbel en Vergilius met elkaar geconfronteerd als autoriteiten op het gebied van respectievelijk de stad van God en de stad van deze wereld. De naam van Vergilius hoeft daarbij niet te worden genoemd, aangezien dit vers onder het hoogopgeleide publiek van Augustinus welbekend was.<sup>102</sup> *Parcere subiectis et debellare superbos* is dé missie die Vergilius het Romeinse volk meegeeft. Voor Augustinus wijst het echter op een inbreuk op de macht van God.<sup>103</sup> Het is namelijk Gods rol om zich tegen de hoogmoedigen te verzetten en de nederigen te sparen, maar de typisch Romeinse menselijke trots claimt deze rol voor zichzelf.<sup>104</sup> ‘Trots’ en ‘nederig’ worden zo de karakteristieke morele posities die horen bij respectievelijk de aardse stad en de stad van God.<sup>105</sup>

Dit vers wordt nog tweemaal in *De Civitate Dei* geciteerd, waaronder in 1.6.<sup>106</sup> Hier beschuldigt Augustinus de Romeinen ervan zich niet aan hun eigen dictum om de onderworpenen te sparen en de hoogmoedigen te overmeesteren te houden, aangezien ze bij het veroveren en verwoesten van vele grote steden de tempels niet spaarden en de mensen die hierin hun toevlucht hadden gezocht niet ongedeerd lieten. Hagendahl zegt over Augustinus' gebruik van dit vers: “If, in the preface, Augustine shows little understanding of Virgil's programme for Roman policy, he appreciates still less its application in practice.” Het vers getuigt volgens Augustinus van de misplaatste trots van de Romeinen en het wordt daarbij niet eens consequent door hen toegepast als het erop aankomt. Augustinus valt de heidenen dus als het ware aan met de woorden van hun eigen dichter. Deze methode past hij gedurende het hele werk toe. Volgens Hagendahl ging Augustinus systematisch door Vergilius' werk heen om te zoeken naar nuttige verzen in de polemieken tegen de heidenen.<sup>107</sup>

---

<sup>101</sup> Clark 2004, 91.

<sup>102</sup> Clark 2004, 91.

<sup>103</sup> Hagendahl 1967, 409.

<sup>104</sup> Clark 2004, 91.

<sup>105</sup> O'Daly 1999, 68.

<sup>106</sup> Ook in 5.12 komt het vers voor, waarbij Augustinus niet alleen dit vers, maar ook enkele verzen ervoor citeert (*Aen.* 6.847-853). Deze verzen drukken volgens Augustinus uit dat het typisch Romeins is om over andere volkeren te willen heersen. Over deze heersdrift van de Romeinen wordt in de volgende paragraaf dieper ingegaan.

<sup>107</sup> Hagendahl 1967, 390.

Naast citaten komen er ook in *De Civitate Dei* allusies op Vergilius voor. Deze zijn over het algemeen vrij zeker als zodanig te bestempelen, doordat de context of het onderwerp duidelijk maakt dat het echt om een toespeling op Vergilius gaat en niet om een toevallige overeenkomst van woorden. Een voorbeeld van een dergelijke allusie is te vinden in 3.2:

Primum ipsa Troia vel Ilium, unde origo est populi Romani, ... eosdem habens deos et colens cur a Graecis victum, captum atque deletum est? "Priamo, inquiunt, sunt reddita Laomedontea paterna periuria."

"Ten eerste, waarom is Troje zelf of Ilium, van waaruit de oorsprong is van het Romeinse volk, terwijl het dezelfde goden heeft en vereert, door de Grieken overwonnen, bezet en verwoest? 'Priamus' zeggen ze dan 'heeft geboet voor de meened van zijn vader.'"

In de bovenstaande passage staat een allusie op *Aeneïs* 4.541-2 (*nescis heu, perdita, necdum / Laomedontae sentis periuria gentis?*). Het feit dat de Trojanen, de voorvaders van de Romeinen, dezelfde goden vereerden als de Grieken en deze hen niet beschermd hebben tijdens de Trojaanse oorlog is een belangrijk argument dat Augustinus aanvoert tegen de traditionele Romeinse religie. Het laat volgens hem zien dat hun goden de Romeinen in het verleden wel vaker in de steek hebben gelaten en hij ontkracht hiermee het argument dat alles goed ging zolang de traditionele goden vereerd werden en niet de christelijke God. "The impotence of the gods and their want of foresight, then, is a favourite subject with Augustine, and one which he likes to illustrate by Virgilian passages."<sup>108</sup> In de volgende paragraaf zullen meer van dergelijke Vergilius-passages die Augustinus gebruikt in de polemieken tegen de Romeinse goden aan bod komen.

Augustinus gebruikt Vergilius dus voor retorische doeleinden, namelijk het deconstrueren van het argument van de tegenstanders. Het retorische effect wordt soms versterkt door een bepaalde allusie of een bepaald citaat meerdere keren te herhalen in het werk: "The same quotations recur like a damning admission made by an opponent,"<sup>109</sup> zoals ook het geval was bij het eerder genoemde citaat *parcere subiectis, debellare superbos*. Een ander voorbeeld van een vaak herhaald vers is *Rursus et incipiant in corpora velle reverti*, dat viermaal wordt geciteerd door Augustinus.<sup>110</sup> Dit vers gaat over de zielen in de onderwereld die na een tijdje weer terug willen keren in een lichaam om opnieuw op aarde te leven. Augustinus interpreteert dit vers en andere passages uit Vergilius' *Aeneïs* als platonische en gebruikt deze verzen om zijn kritiek op de platonische visie luister bij te zetten. Het platonisme en de rol die Vergilius daarin speelt bij Augustinus wordt in paragraaf 2.3 behandeld.

Naast het gebruik van Vergilius als autoriteit en informatiebron op het gebied van ideeën en feiten over de Romeinse cultuur, wordt hij ook als autoriteit op het gebied van taal aangewend.<sup>111</sup> Augustinus noemt Vergilius in 10.1 'een groot meester van de Latijnse taal' (*quidam latini eloquii magnus auctor*). Hij geeft tevens een citaat van *Aeneïs* 1.12 (*Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni*) in een passage over het verschil tussen het Griekse *λατρεία* en het Latijnse *cultus* of *colere*. Hij bespreekt hierin alle woorden die afstammen van het woord *colere*, waaronder *coloni*. Het vers van Vergilius wordt daarbij als voorbeeld gebruikt.

Indirecte referenties zonder enige woordelijke overeenkomst, waarbij er sprake is van een inhoudelijke parallel, zoals in de *Confessiones*, komen in *De Civitate Dei* nauwelijks voor. Augustinus maakt dus heel openlijk gebruik van de *Aeneïs*, met name door citaten of allusies, die veelvuldig in dit

<sup>108</sup> Hagendahl, 1967, 392.

<sup>109</sup> Clark 2004, 91.

<sup>110</sup> Het vers komt terug in 10.30, 13.19, 21.3 en 22.26.

<sup>111</sup> Hagendahl 1967, 424.

werk kunnen worden aangetroffen. Ook vermeldt Augustinus vaak expliciet dat een bepaald citaat bij Vergilius te vinden is of geeft hij zijn mening over de dichter en zijn werk. Veelal gebruikt hij Vergilius in *De Civitate Dei* om de problemen rondom de oude Romeinse waarden en de godsdienst te illustreren.<sup>112</sup> Hij lijkt echter wel een zeker respect te hebben voor Vergilius, wat onder andere blijkt uit benamingen als ‘de beroemdste en beste dichter van allen’.

## 2.2 Vergilius’ *Aeneïs* als symbool voor de aardse stad

In *De Civitate Dei* zet Augustinus de stad van God, de *civitas Dei*, tegenover de aardse stad, de *civitas terrena*. In het begin van zijn werk lijkt hij de *civitas terrena* op één lijn te stellen met Rome. Hiermee wordt niet de laatantieke stad bedoeld die Augustinus zelf had ervaren, maar het beeld van Rome als de eeuwige stad van geschiedenis en cultuur, zoals dat in de werken van de grote auteurs naar voren komt en op school werd geleerd.<sup>113</sup> In de eerste tien boeken van *De Civitate Dei* lijkt de *civitas terrena* dan ook te kunnen worden geïdentificeerd met het heidense *Imperium Romanum*.<sup>114</sup> Augustinus citeert uit de werken van vele klassieke auteurs om het beeld van Rome te illustreren, maar bij Rome denkt hij met name aan Vergilius.<sup>115</sup>

Vergilius’ *Aeneïs* is het meest geciteerde poëtische werk in *De civitate Dei* en in de eerste boeken van het werk is hij een integraal deel van Augustinus’ argument. De kerkvader lijkt Vergilius te zien als een soort vraagbaak en vertegenwoordiger van de heidense Romeinse cultuur.<sup>116</sup> Dit blijkt meteen uit de inleiding van *De Civitate Dei*, waarin Augustinus de in de vorige paragraaf genoemde tegenstelling van trots en nederigheid introduceert door Vergilius’ woorden te plaatsen tegenover zijn favoriete Bijbelvers.<sup>117</sup> Deze antithese trots-nederig, die in zijn ogen grotendeels overeenkomt met de antithese pagaan-christelijk, laat meteen het polemische gebruik van de *Aeneïs* in het begin van *De Civitate Dei* zien.<sup>118</sup>

Het vers *parcere subiectis et debellare superbos* is onderdeel van een openbaring die Anchises zijn zoon Aeneas doet op diens bezoek aan de onderwereld. Hierin vertelt Anchises over de toekomstige lotsbestemming en grootsheid van Rome. De toekomst van Rome is volgens Augustinus echter op een fatale manier gelinkt aan diens oorsprong, Troje. Hij gebruikt de Trojaanse oorlog en het begin van Rome zoals beschreven bij Vergilius in een van zijn belangrijkste argumenten tegen de Romeinse goden en ter ontkrachting van het idee dat de recente gebeurtenissen in het Romeinse Rijk een gevolg zijn van de verloochening van deze goden door de christenen: het feit dat de goden verslagen zijn in Troje betekent dat diezelfde goden niet minder kwetsbaar zullen zijn wanneer ze zijn overgebracht naar Rome. Ter ondersteuning van dit argument citeert hij in 1.3 enkele verzen uit Vergilius’ *Aeneïs*, waarin de Trojaanse Penaten ‘overwonnen’ worden genoemd,<sup>119</sup> waarover Augustinus het volgende zegt:

---

<sup>112</sup> MacCormack 1998, 159; De manier waarop symbool staat voor Rome komt uitgebreid terug in de volgende paragraaf.

<sup>113</sup> Clark 2004, 90.

<sup>114</sup> Hagendahl 1967, 410.

<sup>115</sup> Clark 2004, 90.

<sup>116</sup> O’Daly 1999, 246.

<sup>117</sup> Hij stelde het Vergiliaanse vers *parcere subiectis et debellare superbos* tegenover het Bijbelvers *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*.

<sup>118</sup> O’Daly 1999, 74-5.

<sup>119</sup> O’Daly 1999, 75; ‘*victosque penates*’ in *Aen.* 1.68 en ‘*victosque deos*’ in *Aen.* 2.320.



si igitur Vergilius tales deos et victos dicit et, ut vel victi quoquo modo evaderent, homini commendatos, quae dementia est existimare his tutoribus Romam sapienter fuisse commissam et nisi eos amisisset non potuisse vastari? Immo vero victos deos tamquam praesides ac defensores colere, quid est aliud quam tenere non numina bona, sed nomina mala?

“Als Vergilius dus dergelijke goden zowel ‘overwonnen’ noemt als zegt dat ze aan de mens zijn toevertrouwd, om zelfs overwonnen op de een of andere manier te ontsnappen; wat is het dan voor dwaasheid om te menen dat het slim was dat Rome aan deze beschermers werd toevertrouwd en om te menen dat Rome niet had kunnen worden verwoest als ze hen niet was verloren? Ja zelfs, wat is het vereren van overwonnen goden als beschermers en verdedigers anders dan het niet hebben van goede godheden, maar van slechte schuldenaren?”

Niet alleen Aeneas moest dus vluchten uit het brandende Troje, maar ook de Trojaanse huisgoden, de Penaten, voor wie Aeneas een nieuw thuis moest gaan zoeken in Italië. Augustinus voert dit aan als bewijs dat de Romeinse goden niet in staat waren om hun aanbidders te beschermen. Door deze goden ‘verslagen’ te noemen, had Vergilius zelf dus al iets vergelijkbaars gezegd. Bovendien waren de Grieken slechts in staat geweest om Troje in te nemen doordat de goden, die ooit ook Troje hadden begunstigd, nu aan de kant van de Grieken stonden en hen bijstonden in de overwinning.<sup>120</sup> Ook dit was voor Vergilius zelf al duidelijk, aangezien hij Aeneas de volgende woorden in mond had gelegd (*Aen.* 2.351-2):

excessere omnes adytis arisque relictis  
di, quibus imperium hoc steterat;

“Alle goden verlieten de tempels en de achtergelaten altaren.  
De goden, door wie dit rijk stand had gehouden.”

Augustinus refereert maar liefst acht maal<sup>121</sup> aan deze verzen of delen hieruit in de boeken 2 en 3 van *De Civitate Dei*, waarin hij de aanval richt op de Romeinse goden en hun zedeloosheid en waarin hij uitweidt over de rampen die Rome door de eeuwen heen te verduren heeft gehad onder leiding van de Romeinse goden.<sup>122</sup> Vergilius geeft met deze verzen uitdrukking aan het voor Augustinus paradoxale aspect van de Romeinse religie, namelijk dat de goden hun aanbidders nu eens bijstaan, dan weer in de steek laten.<sup>123</sup> Zo hadden de goden niets gedaan om de verschillende burgeroorlogen, waar Rome in de loop der jaren mee te maken had gekregen, te voorkomen. Hadden de goden toen bewust hun altaren verlaten of werden ze weggedreven door de onrechtvaardigheid van de Romeinse burgers? Maar waarom hadden de Romeinse goden dan niets aan dat gedrag van hun aanbidders gedaan, dat leidde tot die burgeroorlogen? Wellicht omdat het welzijn van hun aanbidders hen niet interesseerde.<sup>124</sup>

Met dit soort argumenten probeerde Augustinus zijn lezers te overtuigen van de slechte aard van de Romeinse goden, of in de woorden van Clark: “Augustine uses Virgil to reveal the truth about Rome's conquered or neglectful gods, usually emphasising that he is quoting the very words of ‘their’ most

---

<sup>120</sup> MacCormack 1998, 163.

<sup>121</sup> In: 2.22, 2.24, 2.25, 3.3, 3.7, 3.14 en 3.15 (2x).

<sup>122</sup> Wijdeveld 2014, 24.

<sup>123</sup> O'Daly 1999, 246.

<sup>124</sup> MacCormack 1998, 164.

famous poet.”<sup>125</sup> O’Daly benadrukt dat Augustinus in *De Civitate Dei* niet de fictie van de *Aeneïs* laat zien, maar de voor de Romeinen pijnlijke kern van waarheid in Vergilius.<sup>126</sup>

De goden, met name Vergilius’ Juno, bezitten volgens Augustinus een irrationele woede en hebben een doortrapt en manipulatief karakter. Het zijn demonen, verkleed als goden, die mensen bedriegen voor hun eigen gewin. De valse goden waren volgens Augustinus dus de oorzaak van het morele verval van de Romeinse staat dat door moralisten was opgemerkt.<sup>127</sup> Zo lieten ze zich wel vereren met allerlei tempels, offers, plechtigheden en feesten, maar bekommerden ze zich totaal niet om hoe de mensen moesten leven. Ook zetten ze aan tot oorlogen door zelf het verkeerde voorbeeld te geven en met elkaar te strijden. Bovendien lieten ze toneelspelen aan zich wijden, waarin allerlei schanddaden en onzedigheden werden verheerlijkt.<sup>128</sup> “It was obvious for Augustine that the gods of Troy as described by Vergil would capriciously abandon their worshippers; the only difficulty was to convince his pagan readers that the gods had simply acted in accord with their demonic nature.”<sup>129</sup> Volgens MacCormack zorgde het verhoogde besef dat Augustinus in *De Civitate Dei* had van de macht de goden (of eigenlijk demonen) in de Romeinse maatschappij voor een hernieuwd gewicht en geldigheid van zowel Vergilius als andere klassieke auteurs. Vergilius werd als het ware benaderd als een gezaghebbend historicus.<sup>130</sup>

Naast de Romeinse religie worden door Augustinus ook de Romeinse waarden bekritiseerd en met name de enorme drang om te overheersen, *dominandi libido*, zoals hij het in zijn *praefatio* noemt.<sup>131</sup> Het thema van de Romeinse macht en overheersing en het bijbehorende morele verval behandelt Augustinus met name aan de hand van Sallustius. Met Sallustius in de hand laat Augustinus zien dat het verval, dat sommige heidenen zagen in de christelijke tijden, al in gang was gezet voor de komst van Christus en dat dit voortkwam uit interne oorzaken en morele achteruitgang van de Romeinse maatschappij.<sup>132</sup> Ook Vergilius wordt aangewend ter illustratie van deze Romeinse mindset. Zo geeft Augustinus in de *praefatio* uiting aan de Romeinse trots en blijkt deze ook uit de belofte die Jupiter het Romeinse volk volgens Vergilius doet om hen een ‘rijk zonder einde’ (*imperium sine fine*)<sup>133</sup> te geven. In diezelfde belofte in *Aeneïs* 1.279-85 zegt Jupiter ook het volgende, dat door Augustinus in 5.12 wordt geciteerd:

Quin aspera Iuno,  
quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat,  
consilia in melius referet mecumque fovebit  
Romanos rerum dominos gentemque togatam.  
Sic placitum. Veniet lustris labentibus aetas,  
cum domus Assaraci Pthiam clarasque Mycenae  
servitio premet ac victis dominabitur Argis.

“Ja zelfs de harde Juno,

---

<sup>125</sup> Clark 2004, 91.

<sup>126</sup> O’Daly 1999, 75-6.

<sup>127</sup> MacCormack 1998, 161.

<sup>128</sup> Deze voorbeelden van de verdorvenheid van de goden zijn te vinden in 2.22 en 2.25.

<sup>129</sup> MacCormack 1998, 167.

<sup>130</sup> MacCormack 1998, 174.

<sup>131</sup> Augustinus spreekt hier over de aardse stad, die wordt beheerst door het streven naar overheersing. Volgens Hagendahl impliceert Augustinus hiermee dat het om de Romeinse staat gaat, aangezien een *dominandi libido* kenmerkend is voor Rome (Hagendahl 1967, 409).

<sup>132</sup> MacCormack 1998, 194-5.

<sup>133</sup> *Aen.* 1.278; Augustinus citeert deze woorden ook in *De Civitate Dei*. Dit citaat zal in de volgende paragraaf aan bod komen.

die nu de zee en de aarde en de hemel met vrees afmat,  
zal tot betere bedoelingen komen en met mij de Romeinen,  
heersers van de dingen en in toga gekleed volk, begunstigen.  
Zo is vastgesteld. Er zal een tijd komen, nadat een lange periode voorbijgegaan is,  
wanneer het huis van Assaracus<sup>134</sup> Phthia en het beroemde Mycene  
zal onderdrukken en over het overwonnen Argos zal heersen.”<sup>135</sup>

Ook dit citaat wordt door Augustinus gebruikt om uiting te geven aan het Romeinse streven naar macht. Hij meent dat de Romeinen in eerste instantie streefden naar vrijheid, maar dat dit streven naar vrijheid plaats heeft gemaakt voor het streven naar overheersing. Vergilius' verzen dienen in de eerste boeken, behalve voor kritiek op de Romeinse godsdienst, dus ook ter illustratie van zijn kritiek op de Romeinse waarden en idealen zoals het verlangen naar macht. Hagendahl wijst erop dat Augustinus voornamelijk kritiek levert op het Rome van vroeger tijden en dat het Rome van zijn eigen tijd er heel anders uitzag.<sup>136</sup> Augustinus' heidense tijdgenoten keken echter nog steeds met veel bewondering naar het Rome van toen en hij wilde hen, volgens MacCormack, duidelijk maken dat het Rome waar ze zo naar terugverlangden die bewondering helemaal niet waard was.<sup>137</sup>

Vanaf boek elf verandert de focus van Augustinus naar de stad van God en zet hij het ontstaan en de geschiedenis van de twee steden uiteen.<sup>138</sup> Het beeld van de aardse stad verandert dan ook. Waar Rome eerst symbool stond voor de *civitas terrena*, met Vergilius als een van de representanten, wordt de aardse stad daarna een breder begrip. De aardse stad wordt gezien als een gemeenschap van mensen die volgens de mens leven en de stad van God als een gemeenschap van mensen die volgens God leven.<sup>139</sup> Rome werd zo dus in plaats van hét symbool van de aardse stad slechts één van de mogelijke voorbeelden van de aardse stad.<sup>140</sup> Welke rol Vergilius dan nog speelt in het werk, komt in de volgende paragraaf aan bod.

In het eerste deel van *De Civitate Dei* wordt Vergilius vanaf het begin door Augustinus gezien als toonaangevende vertegenwoordiger van de oude Romeinse goden en waarden. Hij citeert dan ook veelvuldig uit de *Aeneïs* om zijn kritiek hierop luister bij te zetten.<sup>141</sup> Vergilius wordt met name gebruikt in de polemieken tegen de Romeinse goden, waarin Augustinus wil aantonen dat deze goden vanaf het begin al zeer wispelturig zijn geweest in het bijstaan van hun aanbidders, met het verlies van Troje als belangrijkste argument. Vergilius wordt hierbij benaderd door Augustinus alsof er een kern van waarheid in zit en hij laat zien dat de inhoud van de *Aeneïs* niet slechts fictie is. Zo zijn de Romeinse goden, zoals ze in de *Aeneïs* naar voren komen, eigenlijk manipulatieve en slechte demonen. Daarnaast geeft Vergilius volgens Augustinus uiting aan het Romeinse *dominandi libido*, dat volgens Augustinus heeft gezorgd voor een moreel verval van het Romeinse Rijk. Het beeld van het eeuwige en grootse Rome dat de heidense auteurs schetsen is volgens Augustinus dus helemaal niet iets om met bewondering naar terug te verlangen, maar moet juist gezien worden als iets gevaarlijks.

---

<sup>134</sup> Hiermee worden de Romeinse afstammelingen van het Trojaanse ras bedoeld volgens het commentaar in de Loeb uitgave van Vergilius' *Aeneïs*.

<sup>135</sup> Bedoeld wordt dat de Romeinen Griekenland hebben ingelijfd.

<sup>136</sup> Hagendahl 1967, 414.

<sup>137</sup> MacCormack 1998, 202-3.

<sup>138</sup> Wijdeveld 2014, 27.

<sup>139</sup> Hagendahl 1967, 410-1; Augustinus benoemt dit onderscheid in 15.1.

<sup>140</sup> MacCormack 1998, 208.

<sup>141</sup> MacCormack 1998, 159.

## 2.3 Vergilius' *Aeneïs* als naslagwerk

Waar Rome in het eerste deel van *De Civitate Dei* min of meer gelijk kan worden gesteld aan de aardse stad en Vergilius als belangrijkste representant van Rome en dus van de aardse stad gold, krijgt Vergilius een iets andere rol in het tweede deel van het werk. Zoals reeds vermeld wordt hierin de geschiedenis en het ontstaan van de twee steden uiteen gezet en verandert Augustinus' focus naar de *civitas Dei*, de stad van God. Toch verdwijnt Vergilius niet en zijn er nog steeds vele referenties aan zijn *Aeneïs* aan te wijzen. Augustinus citeert Vergilius in het tweede deel van *De Civitate Dei* in verschillende contexten, maar met name ter illustratie van platonisch gedachtegoed en als informatiebron voor de geschiedenis van beide steden. Soms kan Vergilius zelfs licht werpen op de Bijbel of zaken hieruit bevestigen.

Vergilius wordt vooral in de boeken 13, 14 en 21 geciteerd in combinatie met platonische ideeën.<sup>142</sup> In boek 13 worden de zondeval en de dood, die als straf voor de zondeval wordt gezien, besproken. Hierbij komen ook de ideeën van Plato en de platonisten over de dood en de bevrijding van de ziel uit het lichaam aan bod.<sup>143</sup> Met name voor het illustreren van ideeën over de reïncarnatie van de ziel wordt de *Aeneïs* door Augustinus geciteerd, zoals in 13.19:

Optime autem cum hominibus agi arbitratur idem Plato, si tamen hanc vitam pie iusteque peregerint, ut a suis corporibus separati in ipsorum deorum qui sua corpora numquam deserunt recipiantur sinum,  
*Scilicet immemores supera ut convexa revisant*  
*Rursus et incipiant in corpora velle reverti,*  
quod Virgilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur.

“Diezelfde Plato meent dat het voor de mensen het beste is, dat ze, als ze tenminste dit leven vroom en rechtvaardig hebben doorgebracht, gescheiden van hun lichamen worden ontvangen in de schoot van de goden zelf, die hun lichamen nooit verlaten,  
*zodat ze als vanzelfsprekend zonder herinnering de bovenwereld en het hemelgewelf weer zien en ze beginnen te verlangen om terug te keren in lichamen,*  
zoals Vergilius vanuit de Platonische leer heeft beweerd, waarvoor hij wordt geprezen.”

Augustinus interpreteerde sommige passages uit de *Aeneïs* als platonisch, zoals ook de verzen 6.750-1, door hem geciteerd in bovenstaande passage.<sup>144</sup> Het is mogelijk dat hij gebruik maakte van een neo-platonistisch commentaar op de *Aeneïs*.<sup>145</sup> De geciteerde regels komen uit het zesde boek van de *Aeneïs*, waarin Aeneas afdaalt naar de onderwereld en zijn vader Anchises ontmoet. Aeneas zag op zijn reis naar de onderwereld onder andere een groep schimmen die op het punt stond om water uit de rivier der vergetelheid te drinken. Zijn vader legde hem vervolgens uit dat deze schimmen zouden terugkeren naar lichamen en een nieuw leven op aarde zouden hebben. Dit verbaasde Aeneas, aangezien hij zich niet kon voorstellen waarom deze zielen hun geluk in het Elysium zouden willen verruilen voor een leven in het aardse leed,<sup>146</sup> iets wat ook Augustinus als problematisch zag. Hij vond het namelijk onacceptabel dat ook rechtvaardige zielen op deze manier terug zouden

<sup>142</sup> Ook in het achtste boek worden al filosofen en hun ideeën door Augustinus behandeld, maar in dit boek wordt Vergilius nog niet ter illustratie hiervan geciteerd.

<sup>143</sup> Wijdeveld 2014, 28.

<sup>144</sup> Augustinus komt meermaals terug op dit punt en citeert deze verzen ook in 10.30, 21.3 en 22.26.

<sup>145</sup> Volgens O'Daly zou de opmerking *quod Virgilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur* een aanwijzing kunnen zijn voor het gebruik van een dergelijk neo-platonistisch commentaar (O'Daly 1999, 247).

<sup>146</sup> MacCormack 1998, 106-8.

kunnen keren in sterfelijke lichamen.<sup>147</sup> Voor hem moest de gelukzaligheid van het leven na de dood eeuwig zijn. De ideeën van Porphyrius over de reïncarnatie van de ziel zag hij als een stap in de goede richting, aangezien deze meende dat wijze zielen uiteindelijk bevrijd werden van deze constante afwisseling van gelukzaligheid en de terugkeer van de ziel in een sterfelijk lichaam.<sup>148</sup>

Aan het idee dat de onsterfelijke zielen steeds bevrijd worden uit hun lichaam om vervolgens weer in een lichaam terug te keren, ligt een sterk dualisme van lichaam en ziel ten grondslag, waar Augustinus zich tegen verzet. Volgens vele filosofen, waaronder Cicero en platonisten als Plotinus en Porphyrius, huisde de ziel op aarde wel in een lichaam, maar stond deze er in zekere zin ook los van.<sup>149</sup> De verhandelingen over ziel en lichaam worden door Augustinus verbonden met ideeën over emoties en Vergilius' *Aeneïs* gebruikt hij hierbij als bron.<sup>150</sup> Zo citeert Augustinus in 14.3 wederom enkele verzen, te weten 6.730-4 uit de uiteenzetting van Anchises in de *Aeneïs* over de zielen in de onderwereld:

Quamvis enim Virgilius Platoniam videatur luculentis versibus explicare sententiam dicens:  
*Ignis est ollis vigor et caelestis origo  
seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
terrenique hebetant artus moribundaque membra,*  
omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem timorem, laetitiam  
tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum volens intellegi ex corpore  
accidere subiungat et dicat:  
*Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras  
suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco,*  
tamen aliter se habet fides nostra.

“Want hoewel Vergilius de Platonische opvatting lijkt uit te leggen in schitterende verzen, wanneer hij zegt:

*Er is een vurige kracht en een hemelse oorsprong  
In die zaden, voor zover de schadelijke lichamen hen niet vertragen  
En de aardse gewrichten en de sterfelijke ledematen hen niet afstompen,*  
En omdat hij wil dat men begrijpt dat al deze bekende vier verwarringen van de geest, begeerte, angst, blijdschap en droefheid, alsof deze de oorsprong zijn van alle zonden en gebreken, uit het lichaam voortkomen, voegt hij daar aan toe:  
*Vandaar vrezen ze en begeren ze, hebben ze verdriet en zijn ze blij, en niet  
kijken ze omhoog naar de hemel, opgesloten in de duisternis en de donkere gevangenis.*  
Toch ziet ons geloof dit anders.”

Augustinus prijst dus weliswaar de taal van Vergilius, maar is het oneens met de inhoud, die volgens hem platonisch is. Emoties werden volgens de platonisten voortgebracht door het lichaam en na de dood was de ziel dan ook bevrijd van emoties, die als verstoringen van de ziel werden gezien. Volgens Augustinus komen emoties niet voort uit het lichaam, maar uit de ziel. Lichaam en ziel zijn volgens hem een eenheid, die niet los van elkaar gezien kan worden. Emoties komen dus voort uit de ziel en hebben invloed op het lichaam en niet andersom.<sup>151</sup> Hij merkt in 14.5 op dat de platonisten dit eigenlijk zelf al toegaven, ondersteund door een citaat uit Vergilius' *Aeneïs*. Wanneer Aeneas

---

<sup>147</sup> O'Daly 1999, 152.

<sup>148</sup> MacCormack 1998, 120.

<sup>149</sup> MacCormack 1998, 103-4.

<sup>150</sup> O'Daly 1999, 154.

<sup>151</sup> MacCormack 1998, 116.

namelijk aan zijn vader vraagt waarom die zielen toch dat ‘verschrikkelijke verlangen’ (*dira cupido*)<sup>152</sup> hebben om terug te keren in sterfelijke lichamen, snijdt Vergilius zich in de vingers door toe te geven dat de zielen een verlangen kunnen hebben. De zielen in de onderwereld zijn dus zonder het lichaam in staat om een emotie op te wekken<sup>153</sup> en dit bevestigt Augustinus in zijn idee dat emoties uit de ziel voortkomen in plaats van uit het lichaam.

Clark zegt over het gebruik van Vergilius in Augustinus’ *De Civitate Dei*: “He is a spokesman for Roman tradition and for Platonist philosophy: and he is usually wrong.”<sup>154</sup> Vergilius wordt inderdaad neergezet als vertegenwoordiger van de Romeinse traditie, met name in het eerste deel van het werk, en dient ook ter illustratie van platonisch gedachtegoed, met name in het tweede deel. Hij wordt echter ook in andere contexten door Augustinus geciteerd. Vergilius kan namelijk af en toe licht werpen op de Bijbel of bepaalde zaken uit de Bijbel bevestigen. Hoewel een dergelijk gebruik van Vergilius als informatiebron voornamelijk in het tweede deel van *De Civitate Dei* voorkomt, is dit soms ook eerder in het werk aan te wijzen. Zo is in de eerste paragraaf reeds getoond dat Augustinus Vergilius citeert in 10.1 om het begrip *coloni* uit te leggen. Een dergelijk gebruik van Vergilius als autoriteit op het gebied van taal is ook te vinden in 5.19. Hierin gebruikt hij een citaat uit de *Aeneïs* om de betekenis van het woord *tyrannus* in de Bijbel te verduidelijken:

Etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re vox divina est loquente Dei sapientia: *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*. Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur (unde ait Vergilius: *Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*), apertissime alio loco de Deo dictum est: *Quia regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi*.

“Toch wordt ook aan dergelijke mensen de macht om te heersen slechts gegeven door de voorzienigheid van de hoogste God, aangezien hij oordeelt dat de menselijke zaak dergelijke heersers waardig zijn. Over deze zaak is een goddelijke stem geopenbaard, terwijl de wijsheid van God sprak: *Door mij regeren koningen en door mij beheersen tirannen de aarde*. Maar opdat men niet meent dat met tirannen niet zeer slechte en boosaardige koningen worden bedoeld, maar sterke, volgens het oude gebruik van het woord, zoals ook Vergilius zegt: *Het zal voor mij een deel van de vrede zijn om de rechterhand van de tiran te hebben aangeraakt*, Is op een andere plek zeer duidelijk over God gezegd: dat hij maakt dat een huichelaar regeert vanwege de verdorvenheid van het volk.”

Het gebruik van het woord *tyrannus* in het eerste Bijbelcitaat in bovenstaande passage wordt verduidelijkt door het gebruik van dit woord in het Vergilius-citaat *Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni* (Aen. 7.266). Waar het woord bij Vergilius is gebruikt in positieve zin als ‘sterke man’, volgens het oude gebruik van het woord, heeft het woord in het Bijbelcitaat de andere, slechte connotatie.<sup>155</sup> In het Vergilius-citaat wordt hiermee namelijk verwezen naar Aeneas, die in de *Aeneïs* werd gezien als goede heerser en niet als tiran in de slechte zin van het woord,<sup>156</sup> terwijl het in de

---

<sup>152</sup> *Aeneïs* 6.721.

<sup>153</sup> O’Daly 1999, 154-5.

<sup>154</sup> Clark 2004, 93.

<sup>155</sup> Hagendahl 1967, 427.

<sup>156</sup> MacCormack 1998, 205; MacCormack stelt hierover dat het gebruik van *tyrannus* in het Vergilius-citaat als parallel voor het gebruik ervan in de Bijbel moet worden gezien en dat het woord ook in het Bijbelcitaat dus deze positieve connotatie heeft. Hagendahl stelt echter dat het woord in het Bijbelcitaat de slechte connotatie heeft en dat het Vergilius-citaat dus gebruikt wordt om de tegenovergestelde connotatie te laten zien. Ook uit

Bijbel gebruikt wordt om te laten zien dat zelfs slechte heersers als Nero (over wie het voorafgaand aan deze passage ging) hun macht danken aan de voorzienigheid van God, aangezien de mens zulke slechte heersers blijkbaar verdient.

Vergilius werd ook gebruikt om te bewijzen dat de Bijbel historisch correcte informatie bevat. Zo waren er ongelovige mensen die betwijfelden dat Caïn alleen een stad had kunnen stichten, zoals de Bijbel zegt. Deze mensen probeert Augustinus te overtuigen van de waarheid van dit Bijbelverhaal met als argument dat mensen in de tijd van Caïn langer leefden en bovendien veel groter waren dan mensen in zijn eigen tijd (15.9). Voor dit laatste voert hij Vergilius als bewijs aan, die vertelt over Turnus, die een kolossale steen optilde en wegslingerde.<sup>157</sup> Augustinus citeert daarbij de verzen 12.899-900 uit de *Aeneïs*:

*Vix illum (inquit) lecti bis sex cervice subirent,  
qualia nunc hominum producit corpora tellus,  
significans maiora tunc corpora producere solere tellurem.*

“Nauwelijks (zei hij) konden tweemaal zes uitgekozen mannen hem<sup>158</sup> op hun nek nemen, met zodanige lichamen van mensen als de aarde nu voortbrengt, waarmee hij duidelijk maakte dat de aarde toen gewoon was grotere lichamen voort te brengen.”

Ook Vergilius meende dus dat men vroeger groter was. Hoeveel groter, voegt Augustinus er nog aan toe, moeten mensen dan geweest zijn in de tijd van Caïn, die zelfs nog vóór de zondvloed was en dus nog veel eerder dan de tijd van Turnus en Aeneas.

Vergilius wordt niet alleen gebruikt om zaken uit de Bijbel te staven, maar dient ook als historische bron voor het vroegste Italië. De geschiedenis van Italië begint volgens Augustinus met het rijk van de Laurentiërs in Latium, waar Picus koning was. Deze Picus zou, zo vertelt hij in 18.15, de zoon zijn van Saturnus, die daarvoor koning was in Italië. Als bron hiervoor citeert hij de verzen 8.321-5 uit de *Aeneïs*:

*Is genus indocile et dispersum montibus altis  
composuit legesque dedit Latiumque vocari  
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.  
Aurea quae perhibent illo sub rege fuere  
Saecula.*

“Hij<sup>159</sup> bracht het onontwikkelde volk, verspreid over de bergen, bijeen en gaf het wetten en wilde dat het Latium werd genoemd aangezien hij veilig verborgen was geweest aan deze kusten. De zogeheten Gouden Eeuwen waren ten tijde van deze koning.”

Hij vermeldt er echter wel bij dat dit beter als poëtische fictie beschouwd kan worden, aangezien Picus in werkelijkheid de zoon was van Sterces, een boer die de uitvinder was van het gebruik van mest om het land vruchtbaar te maken. Ook de aankomst van Aeneas in Italië, die hij in 18.19 beschrijft, is gebaseerd op herinneringen van Vergilius' *Aeneïs*. Bij zowel Aeneas als Picus vermeldt

---

de vertaling van Wijdeveld blijkt een dergelijke interpretatie. Ik sluit me daarbij aan, aangezien de regels direct vóór het Bijbelcitaat, ‘*Etiam talibus ... Dei sapientia*’ mijns inziens duiden op een negatieve connotatie van het woord.

<sup>157</sup> MacCormack 1998, 207.

<sup>158</sup> Hiermee wordt verwezen naar de steen.

<sup>159</sup> Hiermee wordt verwezen naar Saturnus.

Augustinus dat de mannen zijn vergoddelijkt om de menselijke oorsprong van de Romeinse goden aan te wijzen.<sup>160</sup> Ook synchroniseert hij telkens de gebeurtenissen uit de geschiedenis van de aardse stad met gebeurtenissen uit de Bijbelse geschiedenis. Zo wordt Picus ten tijde van de rechter Debora in Israel geplaatst en Aeneas' aankomst in Italië ten tijde van de rechter Samson. Augustinus gebruikt dus de klassieke auteurs, waaronder Vergilius, als bron voor de geschiedenis van de aardse stad, maar past dit in de chronologie van de Bijbelse geschiedenis. Door deze historische gebeurtenissen in een veel groter historisch kader te plaatsen, verandert hij hun betekenis en belang. Bovendien maakt hij in de beschrijving van de geschiedenis van de aardse stad het verzinnen van valse goden en het verlangen naar macht centrale thema's.<sup>161</sup>

Volgens Clark wordt Vergilius in het tweede deel van *De Civitate Dei* minder belangrijk: "As Augustine's book progresses beyond refutation of the claims of Roman gods, Virgil, like Rome, becomes less and less prominent. Rome is brought into perspective by other empires, and displaced by the story of ancient Israel; Virgil, like other Roman authors, is displaced by Scripture. The poet who shaped the experience of Augustine, and expressed the culture of Rome, is no longer very important."<sup>162</sup> Hier is echter wel enige nuancering in aan te brengen. Vergilius blijft namelijk nog steeds alom aanwezig in het tweede deel van het werk. Clark heeft in zoverre gelijk dat Vergilius wellicht minder belangrijk wordt, omdat hij niet langer de belangrijkste representant is van de aardse stad. De *civitas terrena* is in het tweede deel immers een breder begrip is geworden dan Rome. Vergilius wordt echter niet zozeer, zoals Clark beweert minder prominent, maar hij wordt ingezet voor meerdere verschillende doeleinden, namelijk ter illustratie van platonische filosofie, om zaken uit de Bijbel te staven en als historische bron. Vergilius wordt dus niet simpelweg 'vervangen' door de Bijbel in de loop van *De Civitate Dei*, maar hij krijgt een andere rol, aangezien de focus van het werk langzaam op de stad van God komt te liggen in plaats van op het aanvallen van de aardse stad.

Verder lijkt het gebruik van Vergilius naarmate het werk vordert op sommige plekken iets minder polemisch te worden, aangezien hij in bepaalde zaken ook als autoriteit of bewijs kan dienen. Dit is echter meer uitzondering dan regel en het is bovendien haast nooit het geval bij inhoudelijke zaken, maar vooral bij onderwerpen als taal en historische gebeurtenissen. Waar er wel een grof onderscheid aan te wijzen is in de onderwerpen waarvoor Vergilius door Augustinus wordt aangewend in het eerste en in het tweede deel van *De Civitate Dei*, is er ook sprake van enige overlap en meestal is Augustinus het niet met Vergilius eens. Vergilius blijft echter wel een autoriteitsfiguur voor Augustinus op meerdere gebieden, wat maakt dat hij als een soort historische bron wordt gezien.

---

<sup>160</sup> O'Daly 1999, 186-7.

<sup>161</sup> MacCormack 1998, 209.

<sup>162</sup> Clark 2004, 93.



## Hoofdstuk 3 Van jeugdliefde tot heidense ander

Augustinus' omgang met Vergilius en zijn ontwikkeling hierin

In dit derde en laatste hoofdstuk wordt er een overzicht gegeven van de ontwikkeling die Augustinus doormaakt in zijn houding ten opzichte van Vergilius. Waar de hoofdstukken 1 en 2 zich richtten op het in detail bestuderen van de rol die Vergilius speelt in respectievelijk de *Confessiones* en *De Civitate Dei* op zich, worden deze grote werken van Augustinus in dit hoofdstuk bekeken in relatie tot het grotere geheel van Augustinus' ontwikkeling. Om een zo compleet mogelijk beeld van deze ontwikkeling te krijgen, wordt ook Vergilius' rol in andere werken meegenomen, beginnend bij enkele vroege en eindigend bij enkele late werken.

### 3.1 Onze dichter

Zoals reeds in het eerste hoofdstuk naar voren kwam, speelde Vergilius een belangrijke rol in de jeugd van Augustinus. Naast het feit dat het lezen van de *Aeneïs* hem veel plezier gaf, was Vergilius niet weg te denken uit Augustinus' onderwijs. Het curriculum was zeer traditioneel en bestond uit het lezen van Vergilius, Cicero, Sallustius en Terentius. Deze vier auteurs werden tot in detail bestudeerd en vaak ook voor een groot deel uit het hoofd geleerd.<sup>163</sup> Op het gebied van taalonderwijs was Vergilius erg belangrijk. Zo werd de dichter onder meer gebruikt om kinderen een correct vocabulaire en de juiste uitspraak te leren. In het dagelijks gesproken Latijn in Noord-Afrika werd geen onderscheid gemaakt tussen lange en korte lettergrepen en door middel van Vergilius' metrum konden jongens de lengte van lettergrepen leren.<sup>164</sup>

Het doel van de opleiding was voornamelijk om een goede retor te worden. Dit doel werd op een nogal radicale manier nagestreefd. Je moest je namelijk kunnen meten met de tijdloze perfectie van auteurs als Vergilius. Men bestudeerde deze auteurs dan ook met het idee dat elk woord significant was en ieder vers prachtig en foutloos.<sup>165</sup> Vergilius werd in Augustinus' scholing dus beschouwd als onfeilbaar.<sup>166</sup> Volgens Brown hebben deze opleiding en de manier waarop men klassieke auteurs bestudeerde grote invloed gehad op Augustinus. Dit is bijvoorbeeld terug te zien in de manier waarop hij met de Bijbel omgaat: ieder Bijbelvers wordt geïnterpreteerd alsof het er precies zo had moeten staan zoals het er staat.<sup>167</sup> Ook wanneer Augustinus al christen is geworden, blijft Vergilius in zekere mate de onfeilbare dichter uit zijn jeugd en dient hij nog een belangrijk onderwijskundig doel.

Na Augustinus' definitieve bekering tot het christendom in de tuin,<sup>168</sup> waarover hij vertelt aan het einde van boek acht van de *Confessiones*, besloot hij zijn baan als leraar in de retoriek op te zeggen en zich een tijdje terug te trekken. Hij had van zijn vriend Verecundus het aanbod gekregen om te verblijven in diens villa in Cassiciacum, nabij Milaan. Augustinus ging op dit aanbod in en vertrok met een klein groepje mensen die zich net als hij wilden inzetten om wijsheid te vinden, onder wie zijn

---

<sup>163</sup> Brown 1967, 36.

<sup>164</sup> Lane Fox 2015, 54.

<sup>165</sup> Brown 1967, 36-7.

<sup>166</sup> Lane Fox 2015, 54.

<sup>167</sup> Brown 1967, 36-7.

<sup>168</sup> Augustinus zat in een tuin en hoorde een stem zeggen: 'neem en lees'. Dit vatte hij op als een opdracht van God om de Bijbel te pakken en te lezen. Hij sloeg het boek open en las de eerste tekst die hij zag, *Romeinen* 13:13-14. Op dat moment verdwenen zijn twijfels en was hij bekeerd.

vijftienjarige zoon, zijn oude moeder en zijn jongere vriend Alypius, die tegelijk met Augustinus een vergelijkbare ervaring in de tuin had gehad.<sup>169</sup> Het gezelschap bestond uit christenen, al was Monica de enige die gedoopt was. Augustinus zelf was immers pas net bekeerd en zijn doop had dus nog niet plaatsgevonden.<sup>170</sup>

In de villa gaf Augustinus les aan de anderen over zelf geselecteerde onderwerpen die hen moesten klaarstomen voor de studie van wijsheid. Hij wilde hen in eerste instantie de filosofie bijbrengen, waar hij in zijn jeugd zo van had genoten. Hij las voornamelijk boeken die hem zelf hadden gevormd, waaronder Vergilius' *Aeneïs* en Cicero's *Hortensius*. De *Aeneïs* werd onder andere gelezen om de grammatica en gevoel voor taal van de leerlingen te verbeteren, zoals het werk dat voor hemzelf ook had gedaan. Dagelijks werd er voor het diner een half boek Vergilius voorgelezen, waarschijnlijk door Augustinus zelf. Soms bestudeerde het gezelschap enkele passages in detail, wat Augustinus in zijn jeugd ook veelvuldig had moeten doen. Tevens werden sommige passages die een allegorische betekenis zouden kunnen hebben bediscussieerd.<sup>171</sup> Zo is in *Contra Academicos* 1.5.15, een werk dat geschreven is tijdens het verblijf in Cassiciacum, te lezen dat het gezelschap een dag bezig is geweest met onder meer het bestuderen van het eerste boek van de *Aeneïs*. In 2.4.10 van hetzelfde werk staat dat de groep zich maar liefst zeven dagen heeft gestort op de boeken twee tot en met vier van de *Aeneïs*. Augustinus moest zelfs een van de leerlingen, Licentius, afremmen in zijn enthousiasme voor Vergilius, aangezien deze zich niet meer met iets anders wilde bezighouden.

In Cassiciacum werd Vergilius' *Aeneïs* dus veelvuldig gelezen en maakte hij zelfs deel uit van de dagelijkse routine. Hierdoor kwamen Vergilius' verzen vaak terug in de discussies over wijsheid. Zo worden in *Contra Academicos* 3.10.22 Hercules en Cacus uit *Aeneïs* 8.184-275 allegorisch gebruikt, waarbij Cacus staat voor Carneades en het scepticisme van de Academie.<sup>172</sup>

Est enim latibulum tuum unde in incautos transire cupientes vehemens erumpis atque exilis: aliquis te Hercules in tua spelunca tamquam semihominem Cacus suffocabit, et eiusdem molibus opprimit, docens aliquid esse in philosophia quod tamquam simile falso incertum abs te fieri non possit.

“Want het is jouw schuilplaats vanwaar jij tegen achteloze mensen die voorbij willen gaan hevig uitbarst en naar buiten springt: een of andere Hercules zal jou in je grot, zoals Cacus de halfmens, wurgen en zal jou neerdrukken met het gewicht van dezelfde, jou lerend dat er iets is in de filosofie dat, als het ware gelijkend op het onjuiste, niet door jou onzeker kan worden.”

Naast dit soort speelse allegorieën van Vergilius' verhalen bevatten Vergilius' verzen soms ook de waarheid waarnaar het gezelschap op zoek was. In *De Ordine* 1.4.10, een ander werk dat geschreven is in de Cassiciacum-periode, past Augustinus bijvoorbeeld een gebed dat bedoeld was voor Apollo (*Aeneïs* 10.875) toe op de christelijke God:<sup>173</sup>

*Sic Pater ille deum faciat, sic altus Apollo,*

---

<sup>169</sup> In *Confessiones* 8.12.30 vertelt Augustinus dat Alypius bij hem was tijdens zijn bekering in de tuin. Alypius vroeg hem of hij de betreffende Bijbeltekst die Augustinus had gelezen ook mocht zien. Hij las iets verder dan waar Augustinus gestopt was met lezen en zag vervolgens de tekst ‘aanvaard mensen met een zwak geloof’. Dit betrok hij op zichzelf en hij sloot zich aan bij Augustinus' besluit om christen te worden.

<sup>170</sup> Lane Fox 2015, 299-300.

<sup>171</sup> Lane Fox 2015, 301-2, 308.

<sup>172</sup> MacCormack 1998, 48.

<sup>173</sup> MacCormack 1998, 48.

perducat enim ipse, si sequimur quo nos ire iubet atque ubi ponere sedem, qui dat modo augurium nostrisque illabatur animis. Nec enim altus Apollo est, qui in speluncis, in montibus, in nemoribus, nidore thuris pecudumque calamitate concitatus implet insanos, sed alius profecto est, alius ille altus veridicus, atque ipsa (quid enim verbis ambiam?) Veritas: cuius vates sunt quicumque possunt esse sapientes.

“Moge de vader van de goden zo handelen, zo de hoge Apollo, want hij zal ons leiden, als wij volgen, waarheen hij ons zal bevelen te gaan en onze woonplaats te plaatsen, hij die zojuist een voorteken geeft en onze geesten binnendringt. Want het is niet de hoge Apollo, die in grotten, in bergen, in wouden, opgewekt door de walm van wierook en het lijden van vee, de razenden vervult, maar het is absoluut een andere, die andere hoge spreker van de waarheid, en (waarom zou ik er immers met woorden omheen draaien?) de Waarheid zelf: wiens profeten allen zijn die wijs kunnen zijn.”

Vergilius' verzen bevatten dus wel degelijk de juiste boodschap, maar deze is toegepast op de verkeerde, namelijk op de heidense god Apollo. Vergilius kan voor Augustinus de christen nog steeds nuttig zijn, mits zijn werk op de juiste manier geïnterpreteerd wordt. Augustinus geeft aan hoe we dit gebed tot Apollo kunnen lezen, zonder dat de heidense inhoud ervan storend hoeft te zijn. Bennett zegt hierover: “Augustine is willing to go to considerable lengths to recover poetry for truth.”<sup>174</sup>

Vergilius maakte in Cassiciacum dus nog een belangrijk deel uit van het programma en hij stond bovendien nog vrij dicht bij de pas bekeerde Augustinus. In *Contra Academicos* 3.4.9 wordt Vergilius zelfs *poeta noster* genoemd, wanneer Alypius volgens Augustinus hetzelfde doet als wat er in de derde *ecloga* gebeurt, namelijk het beantwoorden van een vraag door een andere vraag te stellen. ‘Onze dichter’ werd gelezen voor het vermaak en om de taalvaardigheid te verbeteren, maar Vergilius kon af en toe ook helpen om Augustinus' punt inhoudelijk te versterken. Augustinus ging daarin vrij gemakkelijk om met de oorspronkelijke betekenis van Vergilius' verzen en interpreteerde deze op zijn eigen, christelijke manier. De tekst bezit dus een waarheid, los van de oorspronkelijke intentie van de auteur.<sup>175</sup> Augustinus interpreteerde Vergilius niet alleen voor zijn eigen doeleinden, maar de betekenis van Vergilius' verzen veranderde ook, doordat ze in een nieuwe, christelijke context werden geplaatst.<sup>176</sup>

### 3.2 Een nieuwe weg

Tussen de werken die Augustinus vlak na zijn bekering schreef, de Cassiciacum-werken, en zijn bekendste grote werk, de *Confessiones*, zijn ongeveer tien jaar verstreken. “In this decade, Augustine moved imperceptibly into a new world,” zo meent Brown. In Cassiciacum en daarna, inmiddels weer terug verhuisd naar Thagaste, was Augustinus volgens hem nog diep geworteld in de oude wereld. Hij wilde het ideaal van wijsheid bereiken door middel van een leven vol van contemplatie, zoals in de klassieke platonische traditie.<sup>177</sup> Na zijn doop in 387 vatte Augustinus het plan op om terug te gaan naar Afrika en daar op een vergelijkbare manier te leven als in Cassiciacum, een leven vol van bezinning en studie. Dit liep echter anders dan verwacht. Enkele jaren na zijn aankomst in Thagaste

---

<sup>174</sup> Bennett 1988, 53.

<sup>175</sup> Bennett 1988, 54.

<sup>176</sup> MacCormack 1998, 36.

<sup>177</sup> Brown 1967, 146.

ging hij naar Hippo Regius, waar hij eerst gevraagd werd om priester te worden en een aantal jaren later, in 395, bisschop.<sup>178</sup>

In deze tijd verandert Augustinus' houding ten opzichte van Vergilius. Dit blijkt uit de manier waarop hij Vergilius benadert in de *Confessiones*, maar het komt ook naar voren in andere werken uit deze periode, zoals *De Doctrina Christiana*, waarvan hij de eerste drie boeken in dezelfde tijd schreef als de *Confessiones*. In dit werk laat hij zien dat er naast de klassieke vorming ook een christelijke manier van vormen is.<sup>179</sup> Waar hij in Cassiciacum nog het idee had dat hun filosofische bezigheid de confessionele grenzen kon overstijgen, was deze open houding in *De Doctrina Christiana* veranderd. Zoals in 1.3 reeds aangestipt, kwam er een grotere scheiding tussen het christelijke en het pagane publiek.<sup>180</sup> Hoewel christenen als Augustinus nog wel hielden van de cultuur waarin ze waren opgegroeid, sloot deze cultuur niet meer helemaal bij hen aan, vanwege de grote verbondenheid met het heidendom van deze klassieke cultuur.<sup>181</sup>

Ook op het gebied van taal veranderde Augustinus' visie. Het was voor hem niet meer nodig om zich tot Vergilius te wenden, aangezien hij meende dat er in de Bijbel en in christelijke auteurs als Ambrosius en Cyprianus eveneens mooi taalgebruik en stilistische diversiteit te vinden waren. Er was dus geen direct nut meer om de klassieke auteurs te bestuderen, behalve wanneer ze toevallig wat licht konden werpen op de Bijbel. Hij zag de christenen in *De Doctrina Christiana* als het ware als 'cultureel zelfvoorzienend' met een eigen taalgemeenschap en eigen gezaghebbende teksten. In zekere zin betekende dit dat Augustinus minder van taal ging verwachten dan zijn heidense tijdgenoten en dan hijzelf vroeger hadden gedaan. Zo benadrukte hij in 2.38.56 het arbitraire aspect van taal met Vergilius' metrum als voorbeeld:<sup>182</sup>

Non enim sicut primam syllabam Italiae, quam brevem pronuntiaverunt veteres, voluit Vergilius et longa facta est, ita quisquam potest efficere cum voluerit ut ter terna aut non sint novem aut non possint efficere quadratam figuram, aut non ad ternarium numerum tripla sint, ad senarium sescupla, ad nullum dupla, quia intellegibiles numeri semissem non habent.

"Want niet kan iemand, zoals Vergilius naar believen de eerste lettergreep van *Italia*, die de ouden kort uitspraken, lang heeft gemaakt, op die manier bewerkstelligen dat driemaal drie niet negen is, wanneer hij zou willen, of dat drie maal drie niet een vierkant zou kunnen vormen, of dat dit niet het drievoudige van het getal drie is, of anderhalf maal het getal zes, of het dubbele van geen enkel getal, omdat oneven getallen geen helften hebben."

Vergilius had ervoor gekozen om de eerste lettergreep van *Italia* lang te maken, terwijl het in ouder gebruik een korte lettergreep was. Bij getallen is er sprake van een vaste waarde, waar de mens geen invloed op heeft. Bij lettergrepen is dit echter niet zo, aangezien de lengte ervan puur afhangt van de gebruiken van mensen. Taal staat dus niet vast, maar is veranderlijk en door mensen bepaald. Het gaat vooral om de boodschap erachter en het maakte volgens Augustinus dan ook niet uit of een gebed was vormgegeven in wat oorspronkelijk als 'goed' of als 'slecht' Latijn werd bestempeld.<sup>183</sup> Wat 'goed' of 'slecht' Latijn is, is namelijk afhankelijk van wat mensen gewend zijn. Zo zegt Augustinus in *De Doctrina Christiana* 2.14.21 dat mensen die opgegroeid zijn met het Latijn van de Bijbel dat juist als het pure Latijn zien in plaats van het Latijn van klassieke auteurs als Vergilius.

---

<sup>178</sup> Sleddens, 2009, 12.

<sup>179</sup> Sleddens, 2009, 13.

<sup>180</sup> MacCormack 1998, 63.

<sup>181</sup> Sleddens, 2009, 13. Deze ontwikkeling is ook in 1.3 reeds aan bod gekomen.

<sup>182</sup> MacCormack 1998, 64-6.

<sup>183</sup> MacCormack 1998, 66-7.

Op dezelfde manier zag hij cultuur als een menselijk construct, aangezien dit voortgekomen is uit taal. Ook de inhoud van de klassieke werken als de *Aeneïs* werd door Augustinus dus tot menselijke dimensies teruggebracht en gesecculariseerd. Hij bekeek deze heidense inhoud dan ook niet meer op een allegorische, christelijke manier, zoals in *Cassiciacum*, maar interpreteerde Vergilius' verzen letterlijk. Hij vond in de Bijbel echter de intellectuele uitdaging om verhalen op een allegorische wijze te duiden, die hij eerder bij Vergilius zocht. De Bijbel werd zo de basis van de christelijke cultuur op dezelfde manier als klassieke schrijvers als Vergilius dat waren van de klassieke cultuur.<sup>184</sup>

Net als in *De Doctrina Christiana* worden in de *Confessiones* ook de oude, klassieke cultuur en de nieuwe, christelijke cultuur naast elkaar gezet. Dit werk heeft echter een persoonlijker benadering en hierin komen de twee culturen dan ook in termen van Augustinus' eigen ontwikkeling naar voren. Vergilius representeert voor hem zijn vroegere levensstijl, waar hij zich als bekeerd christen van afwendt door zijn verbinding aan de nieuwe, christelijke manier van leven. Augustinus, de bisschop en schrijver van de *Confessiones*, probeert zich dus te verhouden tot zijn vroegere zelf. Hij bevindt zich op de grens van ouderdom en kijkt terug op zijn vroegere levenshouding.

In 1.2 is getoond hoe Augustinus in de *Confessiones* een parallel trekt tussen de zwerftochten van Aeneas op zoek naar een nieuw thuis en zijn eigen zoektocht op weg naar zijn bekering. De *errores* van Aeneas boden hem hierin zowel een model als ook een precedent dat verworpen moest worden.<sup>185</sup> Hij laat enerzijds de vroegere verbintenis met de Vergiliaanse held zien en wijkt anderzijds bewust van deze vroegere held af om aan te geven dat hij een andere weg is ingeslagen: die van het christendom. In de *Confessiones* geeft hij dus geen christelijke interpretatie van Vergilius, zoals in *Cassiciacum*, maar plaatst zijn oude manier van leven, gevormd door de klassieken, tegenover de nieuwe, christelijke weg die hij zelf is ingeslagen.

Volgens Brown kunnen we het schrijven van de *Confessiones* zien als een vorm van therapie om zijn verleden onder ogen te komen. Hij meent dat Augustinus' nieuwe bestaan als priester en later bisschop een verandering markeren. Het idee om zijn leven te wijden aan contemplatie en studie was van de baan en het eerste optimisme van zijn bekering was inmiddels verdwenen. Hij was tevens bang geworden voor het gewicht van zijn zonden. Om zijn toekomst voor ogen te krijgen, moest hij dus een beter begrip van zichzelf krijgen en dat deed hij door zijn verleden te bekijken en te herinterpreteren.<sup>186</sup>

### 3.3 Hun vermaarde dichter

De directe aanleiding voor *De Civitate Dei* was, zoals in 2.1 reeds vermeld, de inval in Rome door de Goten onder leiding van Alarik in 410. Augustinus reageert echter op een bredere ontwikkeling. Onder de Romeinse elite was namelijk een soort van neo-paganisme ontstaan. Deze mensen grepen met een grote felheid terug op de oude religie in een tijd die al grotendeels gekerstend was. Ze geloofden vol overtuiging in de religie en het gouden verleden zoals dat bij de klassieke schrijvers als Vergilius naar voren kwam. Ze probeerden in zekere zin een manier van leven uit het bewonderde heidense verleden in het christelijke heden in leven te houden. Augustinus voelde de dreiging die uitging van dit neo-paganisme en *De Civitate Dei* kan voor een deel gezien worden als een reactie hierop. Hij wilde als het ware definitief afrekenen met het nieuw opgebloeide heidendom van de

---

<sup>184</sup> Brown 1967, 260-6.

<sup>185</sup> MacCormack 1998, 227.

<sup>186</sup> Brown 1967, 162-5.

aristocratie van zijn tijd. Het werk is dan ook vol van referenties aan de klassieke auteurs die deze heidense aristocratie zo bewonderde. Zijn aanvalsstrategie bepaalde hij op basis van de smaak van dit publiek. Hierover zegt Brown: "It seems as if Augustine were demolishing a paganism that existed only in libraries." Hij dacht dat hij de laatste heidenen het best kon bereiken via hun eigen boeken.<sup>187</sup>

Augustinus wilde tevens laten zien dat de christenen hun eigen literaire cultuur hebben: Vergilius wordt 'hun dichter' en 'wij christenen' hebben 'onze Bijbel'.<sup>188</sup> Waar Augustinus in de *Confessiones* deze twee culturen op een persoonlijk niveau tegenover elkaar zet om te laten welke rol ze in zijn leven hebben gespeeld, worden de klassieke en de christelijke cultuur in *De Civitate Dei* in hun algemeenheid met elkaar vergeleken en is Augustinus' afstand tot Vergilius veel groter. Ook de algemene tegenstelling van heidense trots en christelijke nederigheid in *De Civitate Dei* was in de *Confessiones* op persoonlijk vlak te zien in de tegenstelling van zijn ambitie in de retorica tegenover een leven gewijd aan God.

Het beeld van de goden in *De Civitate* verschilt van dat in de *Confessiones*. Waar Juno in de *Confessiones* namelijk nog gezien werd als een poëtische fictie, werd ze in *De Civitate Dei* een boosaardige demon.<sup>189</sup> In de woorden van Clark: "Augustine attacks Virgil's poetry in *Confessions* because it is not true and in *City of God* because it is. In *Confessions*, the *errores* of Aeneas are analogous to the physical and spiritual *errores* of Augustine, but in *City of God*, the *errores* are Virgil's."<sup>190</sup> Hij voegt er aan toe dat de status van Vergilius in *De Civitate Dei* wellicht groter is dan in de *Confessiones*, aangezien Augustinus hem in dit werk serieus neemt. In de *Confessiones* ziet Augustinus Vergilius weliswaar als een afleiding van de christelijke waarheid, maar niet als een groot gevaar. Hij ziet in dit werk in dat de literatuur die hij als kind en ook later nog zo mooi vond, eigenlijk leeg en onzinnig is. In *De Civitate Dei* is het alles behalve onzin en vormen de goden die Vergilius beschrijft een reëel gevaar van de duivel.

In *De Civitate Dei* wordt Vergilius dus, zoals in hoofdstuk 2 te lezen valt, voornamelijk op een polemische manier geciteerd als representant van de Romeinse religie en waarden en als informatiebron op het gebied van alles wat met Rome te maken had. Augustinus valt de heidenen aan met de dichter, die door hen als de belangrijkste werd gezien. MacCormack wijst er, mijns inziens, terecht op dat hij in zekere zin ook door Augustinus nog als zeer belangrijk en gezaghebbend werd gezien. Vergilius werd immers geen minder grote dichter, doordat de christenen het met hem oneens waren. Augustinus, en met hem andere christenen, bleven zich tot Vergilius verhouden, ofwel om het ermee eens te zijn, ofwel om juist een eigen punt te maken. In andere woorden, om de verandering in het denken te begrijpen moet het beginpunt ook worden meegenomen. Net als voor de heidenen bood Vergilius dus ook voor Augustinus een ijkpunt.<sup>191</sup> Niet om aan vast te houden in tijden van grote verandering, maar juist om zich van af te wenden en mee te gaan in die verandering.

Ook in de werken na *De Civitate Dei* komen nog enkele referenties aan Vergilius voor, waaronder in het werk *Contra Iulianum*, een anti-Pelagiaans werk.<sup>192</sup> Zo wordt Vergilius geciteerd in de volgende passage uit 4.14.67 over het verschil tussen honger en liefde voor eten:

---

<sup>187</sup> Brown 1967, 301-5.

<sup>188</sup> Brown 1967, 306.

<sup>189</sup> MacCormack 1998, 151-5.

<sup>190</sup> Clark 2004, 92-3.

<sup>191</sup> MacCormack 1998, 228-30.

<sup>192</sup> De Pelagianen, genoemd naar Pelagius, waren christenen die volgens Augustinus te veel vertrouwden op de menselijke wil en een te kleine rol toebedeelden aan predestinatie. Augustinus schreef meerdere zogenaamde anti-Pelagiaanse werken, waaronder enkele die gericht waren tegen Julianus. Deze Julianus was bisschop van

Haec duo, id est, famem et edendi amorem etiam poeta discrevit, qui post maris iactationem, sociis Aeneae naufragis et peregrinis satis esse iudicans tantum sumere alimentorum, quantum refectionis indigentia postularet, ait:

*Postquam exempta fames epulis, mensaeque remotae*

Cum vero Aeneas ipse ab Evandro rege susceptus est hospes, decentius arbitratus ampliores exhiberi epulas regias, quam necessitas posceret, non satis fuit ut diceret:

*Postquam exempta fames...*

sed addidit:

*... et amor compressus edendi.*

“Tussen deze twee, te weten honger en liefde voor eten, maakte ook de dichter onderscheid, die over de bondgenoten van Aeneas, nadat ze schipbreuk hadden geleden en rond hadden geworven na de deining van de zee, oordeelde dat het voldoende was om zoveel voedsel te nemen als de behoefte van het herstel vroeg, en hij zei:

*Nadat de honger door de spijsen weggenomen was, en de maaltijd beëindigd.*

Toen echter Aeneas zelf door koning Evander als gastvriend ontvangen was, op een passende manier menend dat er meer koninklijke spijsen werden aangeboden dan de noodzaak vroeg, was het niet voldoende om te zeggen:

*Nadat de honger weggenomen was...*

maar voegde hij toe:

*... en de liefde voor eten onderdrukt.”*

Augustinus gebruikt hier Vergilius' verzen ter illustratie van het idee dat het stillen van honger natuurlijk is en daarom geoorloofd, maar dat liefde voor eten onderdrukt moet worden, omdat het hebzuchtig is. Vergilius maakt dit onderscheid tussen honger en liefde voor eten volgens Augustinus ook en ten bewijze hiervan plaatst hij twee verschillende verzen uit de *Aeneïd*, 1.216 en 8.184, naast elkaar. Er is echter niets in de *Aeneïd* zelf wat Augustinus' interpretatie hiervan ondersteunt.<sup>193</sup> Voor Augustinus laten deze verzen precies zien wat hij bedoelt. Vergilius wordt erbij gehaald als een autoriteit die Augustinus' punt versterkt.

Dit Vergilius-gebruik lijkt erg op de manier waarop Vergilius in *De Civitate Dei* geciteerd werd om allerlei verschillende zaken te illustreren of te bewijzen. Vergilius wordt zo een soort gezaghebbend naslagwerk voor varia. Het uiten van kritiek op Vergilius, zoals in *De Civitate Dei*, is in dit werk niet meer aan de orde, maar de klassieke dichter dient in dit werk natuurlijk ook niet hetzelfde polemische doel. Vergilius wordt slechts geciteerd in zoverre als hij licht kan werpen op bepaalde thema's, maar daarnaast is hij eigenlijk niet meer zo van belang.

In de *Retractationes*, een werk waarin de oude Augustinus terugblikkt op zijn eerder geschreven werken en eventueel correcties aanbrengt, lijkt hij spijt te hebben van de manier waarop hij in zijn vroege werken, met name de Cassiciacum-dialogen, gebruik maakte van referenties aan Vergilius en andere klassieke auteurs.<sup>194</sup> Zo schrijft hij in *Prologus* 3 van dit werk:

Scribere autem ista mihi placuit, ut haec emittam in manus hominum, a quibus ea quae iam edidi revocare emendanda non possum. Nec illa sane praetereo quae cathecuminus iam, licet relicta spe, quam terrenam gerebam, sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi, quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium, et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur; vel si non ignoscatur, non tamen inhaereatur erratis.

---

Eclanum en Augustinus was met hem verwickeld in een polemie, waarin beiden fel reageerden op elkaars werken (O'Donnell 2005, 4; 281-3).

<sup>193</sup> Hagendahl 1967, 423.

<sup>194</sup> McCormack 1998, 73.

“Het beviel aan mij echter om deze dingen te schrijven, opdat ik ze kon weggeven in de handen van mensen, van wie ik die dingen die ik reeds had uitgegeven niet kon terugvragen om ze aan te passen. En zeker niet ga ik die dingen voorbij die ik heb geschreven terwijl ik al catechumeen<sup>195</sup> was, ook al was de aardse hoop die ik koesterde reeds verlaten, maar ik nog wel vanuit gewoonte trots was op de heidense geschriften. Dat doet ik omdat die dingen ook zijn gekomen ter kennis van hen die ze kopiëren en lezen, en ze worden op een bruikbare manier gelezen, als men sommige dingen kan vergeven; of als men dit niet kan vergeven, men dan toch niet vasthoudt aan de fouten.”

Zijn vroege werken, zo merkt hij op, waren al gepubliceerd en konden natuurlijk niet meer veranderd worden. Hij vraagt de lezer dan ook om zoveel mogelijk om die klassieke invloeden heen te lezen en om niet te veel op zijn fouten te letten, maar liever op zijn progressie. Augustinus heeft blijkbaar geen spijt van het feit dat hij überhaupt aan klassieke dichters als Vergilius heeft gerefereerd, aangezien het in de bovenstaande passage slechts over de werken gaat die hij heeft geschreven toen hij net catechumeen was, ofwel de *Cassiciacum*-werken. Bovendien komt hij elders in de *Retractationes* niet terug op de Vergilius-referenties uit latere werken en deze vormen voor hem dus op zichzelf geen probleem. Augustinus ziet echter vooral de manier waarop hij in zijn vroege werken met Vergilius omging als problematisch: hij koesterde destijds nog bepaalde trotse gevoelens bij die klassieke werken. Vergilius was toen nog *poeta noster* en van deze houding wil de oude Augustinus expliciet afstand hebben gedaan in de *Retractationes*.

---

<sup>195</sup> Iemand die in het christelijke geloof onderwezen wordt voordat hij de doop ontvangt.



## Conclusie

Het doel van deze scriptie was het onderzoeken van de omgang van Augustinus met Vergilius aan de hand van de referenties aan deze dichter in met name de *Confessiones* en *De Civitate Dei*, en het aanwijzen van een bredere ontwikkeling in zijn omgang met deze dichter. In Augustinus' jeugd en onderwijs speelde Vergilius een belangrijke rol. De dichter werd gezien als onfeilbaar en maakte bovendien een grote indruk op de jonge Augustinus. In Cassiciacum stond Vergilius nog steeds dicht bij hem en maakte diens werk nog steeds een groot deel uit van de vorming van de pas bekeerde Augustinus. Er kwam als het ware een samensmelting van zijn vroegere liefde voor Vergilius en zijn nieuw omarmde christendom doordat hij de klassieke dichter op een allegorische manier ging benaderen en christelijke interpretaties gaf van Vergiliaanse passages. Er werd dus een christelijke waarheid gevonden in de *Aeneïs*, die de dichter er zelf niet in had gelegd, maar die de christenen er, volgens Augustinus, wel uit konden halen.

Toen Augustinus inmiddels bisschop was geworden was deze vrije houding veranderd. Er kwam een grotere scheiding tussen de christelijke en de heidense cultuur en de Bijbel kon nu aan de literaire behoeftes van Augustinus voldoen. Het was daarom niet meer nodig om zich tot de heidense literatuur te wenden en bovendien waren werken als de *Aeneïs* een menselijk product en dus poëtische fictie. De waarheid moest dan ook niet in dit soort werken worden gezocht, maar in de Bijbel. Deze houding komt naar voren in een werk als *De Doctrina Christiana*, waarin de christelijke cultuur heel duidelijk tegenover de klassieke wordt geplaatst, maar ook in de *Confessiones*. De onverenigbaarheid van Vergilius en het christelijke leven komt hierin naar voren op een persoonlijk niveau in termen van spanning tussen Augustinus' vroegere manier van leven, en de bijbehorende interesses, en zijn huidige leven als nederig christen. Zijn gebruik van Vergilius in dit werk is voor een groot deel in de vorm van literaire parallellen tussen de *errores* van Aeneas en de *errores* van Augustinus die uiteindelijk tot zijn bekering hebben geleid. Hij wijkt hierin vaak ook bewust af van zijn heidense voorganger. Daarnaast verbindt Augustinus in dit werk de Bijbelse en de klassieke literaire traditie, veelal in de vorm van Vergilius. Beide manieren van Vergilius-gebruik zijn dus te begrijpen in termen van de spanning die de bisschop voelde tussen zijn oude en zijn nieuwe identiteit.

Met het schrijven van *De Civitate Dei* reageert Augustinus op een hardnekkige vorm van heidendom die teruggrijpt op schrijvers als Vergilius. Om heidense lezers te bereiken valt de bisschop hen aan met hun eigen dichter. Vergilius wordt zo tot de representant van het heidense Rome gemaakt waar Augustinus grote afstand van neemt. Dit is terug te zien in het openlijke gebruik van Vergilius, waarbij Augustinus benadrukt dat het gaat om citaten van hun eigen dichter. De vele citaten uit Vergilius' *Aeneïs* zijn dan ook voornamelijk polemisch gebruikt tegen de Romeinse goden en de Romeinse waarden. De inhoud van zijn dichtwerk is zeker geen fictie, maar een reëel gevaar, bijvoorbeeld in de vorm van demonen die zich voordoen als goden en de allesvernietigende *dominandi libido* van de Romeinen. Daarnaast wordt Vergilius gebruikt ter illustratie van platonische filosofie, om zaken uit de Bijbel te staven en als historische bron. Er wordt in dat geval geen inhoudelijke verbinding gemaakt tussen Vergilius en de Bijbel, zoals in Cassiciacum, maar de vergelijking geschiedt op een puur historische manier. Vergilius wordt in *De Civitate Dei* benaderd als representant en autoriteit op het gebied van alles wat Romeins is.

Het idee van Vergilius' *Aeneïs* als gezaghebbend naslagwerk komt ook terug in de late werken, waaronder in *Contra Iulianum*. Hierin is Vergilius echter niet meer het mikpunt van kritiek dat hij in *De Civitate Dei* was, maar wordt hij er slechts bijgehaald wanneer hij toevallig wat licht kan werpen op een bepaald onderwerp.

Waar de *Aeneïs* dus ooit Augustinus' favoriete lectuur was, wordt het werk in de *Confessiones* gezien als onzinnige fictie en in *De Civitate Dei* juist als gevaarlijk waar. Ook verandert de relatie tussen het christendom en Vergilius: waar Vergilius in Cassiciacum nog op een allegorische manier nuttig kon zijn om de christelijke waarheid te vinden, waren de heidense en de christelijke literatuur twee aparte wegen geworden in de *Confessiones* en zelfs elkaars tegengestelden in *De Civitate Dei*. In de *Retractationes* doet Augustinus dan ook expliciet afstand van de manier waarop hij met Vergilius omging in zijn vroege werken. De afstand van Augustinus tot Vergilius lijkt steeds groter te worden, wat ook te maken heeft met het doel van zijn geschriften: Waar Augustinus zich in de *Confessiones* verhoudt tot zijn vroegere zelf die wel nog dicht bij Vergilius stond, is Vergilius in *De Civitate Dei* de ander geworden ten opzichte van wie hij zich verhoudt. In de *Confessiones* is Vergilius simpelweg niet meer zo belangrijk voor de bisschop als hij vroeger was, in *De Civitate Dei* is Vergilius juist wel van belang en is hij in zekere zin de onfeilbare dichter uit zijn jeugd, waar hij zich echter totaal van heeft vervreemd: het is hún dichter geworden. Het blijft echter de vraag of Augustinus zich ook echt volledig heeft kunnen bevrijden van de zo dominante dichter Vergilius.

# Bibliografie

- Bennett, C. 1988, The Conversion of Vergil, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 34, 47-69.
- Brown, P. 1967, *Augustine of Hippo*, London: Faber & Faber.
- Claes, P. en Hulsens, E. 2015, *Groot Retorisch Woordenboek. Lexicon van Stijlfiguren*. Nijmegen: Vantilt.
- Clark, G. 2004, City of God(s): Virgil and Augustine, *Proceedings of the Virgil Society* 25, 83-94.
- Hagendahl, H. 1967, *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm: Almqvist & Wiksel.
- Hübner, W. 1981, Die *Praetoria Memoriae* im zehnten Buch der Confessiones: Vergilisches bei Augustin, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 27, 245-263.
- Lane Fox, R. 2015, *Augustine. Conversions and Confessions*, London: Allen Lane.
- MacCarthy, M. C. 2009, Augustine's Mixed Feelings: Vergil's "Aeneid" and the Psalms of David in the "Confessions", *The Harvard Theological Review* 102, 453-479.
- MacCormack, S. 1998, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*, London: University of California Press.
- O'Daly, G. 1999, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford: Clarendon Press.
- O'Donnell, J. J. 2005, *Augustine: A New Biography*, New York: HarperCollins.
- O'Meara, J. J. 1963, Augustine the Artist and the *Aeneid*, in: *Mélanges Offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht: Spectrum, 252-261.
- O'Meara, J.J. 1988, Virgil and Augustine: The "Aeneid" in the "Confessions", *The Maynooth Review* 13, 30-43.

## Edities:

- Augustinus, *Confessiones*, ed. O'Donnell, J. J. 1992, *The Confessions of Augustine: An Electronic Edition*, <<http://www.stoa.org/hippo/>>
- Augustinus, *Confessiones*, ed. Hammond, C. J. -B. 2014, *Augustine: Confessions, Books 1-8*, Loeb Classical Library.
- Augustinus, *De Civitate Dei*, ed. McCracken, G. E., Green W. M., Levine, P. et al. 1957-1972, *Augustine: City of God*, Loeb Classical Library.
- Overige Latijnse teksten van Augustinus zijn afkomstig van:  
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>
- Vergilius, *Aeneis*, ed. Rushton Fairclough, H. en Goold, G. P. 1999-2001, *Virgil: Eclogues. Georgics. Aeneid. Appendix Vergiliana*, Loeb Classical Library.

## Vertalingen:

- Sleddens, W. 2009, *Augustinus: Belijdenissen*, Budel: Damon.
- Wijdeveld, G. 2014, *Aurelius Augustinus: De Stad van God*, Amsterdam: Ambo-Anthos.