



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

'Omnia vincit amor': Het antieke beeld van de aardse liefde in middeleeuws-encyclopedische context (ca. 200 - ca. 1300)

Mulders, E.M.

Publication date
2013

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Mulders, E. M. (2013). *'Omnia vincit amor': Het antieke beeld van de aardse liefde in middeleeuws-encyclopedische context (ca. 200 - ca. 1300)*. [, Universiteit van Amsterdam].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Hoofdstuk I.1

De liefde en haar verbeelding. De literaire traditie

‘Wat is liefde? Een god, een demon of een passie van de geest?’¹

Eros veroorzaakt de passie die hij zelf ook is. In de antieke literatuur werd Eros in deze hoedanigheden soms expliciet als een verpersoonlijking opgevat. Soms ook voorzag hij beide krachten slechts van een naam. Daartussen bestond bovendien een veelheid aan gradaties. Hoewel Eros als verpersoonlijking vrijwel altijd gevleugeld was en voorzien van pijlen, een boog en soms een fakkel, was hij nu een peuter en dan weer een jonge, knappe atleet. Soms werd hij verondersteld gouden haren te hebben, dan weer waren zijn vleugels van goud. Zoveel vormen als de liefde en de drijvende krachten erachter kunnen hebben, zoveel karakters kan Eros aannemen. Deze inherente dualiteit en veelvormigheid zijn verantwoordelijk voor de filosofisch-theologische spanning rondom Eros die op haar beurt de grondteneur onder de middeleeuwse Eros-beeldtraditie vormt.

In dit hoofdstuk zal de antieke veelvormigheid van Eros geschetst worden. In de vroegchristelijke literatuur vervolgens, kon Eros, met pijlen, boog en fakkel en dus op te vatten als een verwijzing naar Eros als een persoon, nog enige tijd een breed spectrum aan soorten liefde belichamen. Belicht zal worden hoe zich dit gegeven ontwikkelde tot aan de loskoppeling van de godheid van dit brede spectrum door Augustinus. In de *Psychomachia* van Prudentius maakte de afgebeelde Eros zijn debuut in deze betekenis: als vluchtende ondeugd van de zinnelijke liefde. Van een alheersende kracht bij Hesiodos werd hij bij Prudentius, ter lering en vermaak van een nieuwe

¹ Plotinus (ca. 204 - 270 v. Chr.), *Enneaden*, III.5. Naast dat het citaat vragen naar de machtspositie van de liefde en het al dan niet bestaan van een goddelijke en een menselijke variant van het verschijnsel oproept, haakt het citaat aan bij de vraag of er een onderscheid gemaakt moet worden tussen de god der liefde en de liefde als een ervaring. In dit onderzoek is ernaar gestreefd slechts die manifestaties van de liefde in woord en beeld op te nemen die in verband staan met de antieke liefdesgod. Het voorliggende onderzoek heeft echter geleerd dat dit onderscheid in verschillende voorkomende gevallen diffuus is.

christelijke klasse, tot een naakte en vluchtende bijgod in het gevolg van een hem dominerende ondeugd. Van een oppermachtige jager in de *Theogonia* werd de liefdesgod in de *Psychomachia* een prooi.

§ I.1.1 De antieke Eros: oerkracht en jager

Eros begon zijn mythologische loopbaan als één van de grootste machten die de bovennatuurlijke wereld rijk was. Hij vertegenwoordigde niets minder dan de scheppende liefde aan de basis van alle dingen (protogenos).²

De oudst bewaarde tekst waarin Eros beschreven is als een persoon dateert uit de achtste eeuw v. Chr. en is van de hand van Hesiodos. De godheid ontstond volgens deze auteur samen met Tartaros en Gaia, zonder ouders, uit Chaos en bestond zo al voor tijd en ruimte.³ Velen na Hesiodos plaatsten Eros aan de basis van de schepping. Zo maakte Acusilaus in de zesde eeuw v. Chr. eveneens gewag van Eros als een persoon -zoon van *Nyx* en *Aether* - en als een oorspronkelijke kracht.⁴ Bij Parmenides werd hij aangesteld als de 'eerste der goden' door de vrouwelijke 'oerdemon'.⁵ De Orphische leer gaf vanaf de zesde eeuw v. Chr. aanleiding tot een veelheid aan complexe denkbeelden over Eros als oorspronkelijke scheppingskracht (door de Orphisten *Phanes* genoemd).⁶ Aristophanes (446 - 386 v.Chr.), geïnspireerd door het Orphische gedachtegoed, repte van de godheid als voortgekomen uit een kosmisch ei, alle primordiale elementen bevattend, dat *Nyx* produceerde en werd geopend door *Kronos* en *Anankè*.⁷ Plato noemde hem, naar de traditie

² In dit hoofdstuk is geen volledigheid nagestreefd. Doel is een overzicht te geven van de belangrijkste gezichtspunten op *Eros/Amor*, voorzien van een aantal representatieve voorbeelden uit de literatuur. Dit zijn enerzijds de meest bekende auteurs die de diverse gezichtspunten vertegenwoordigen, anderzijds ligt de nadruk op de gezichtspunten die elders in dit betoog een rol zullen spelen. Een overzicht van de werken van Griekse auteurs waarin het woord *eros* voorkomt kan gevonden worden in de *TLG* op <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/textsearch>. Voor een overzicht van Latijnse auteurs in wier teksten de woorden *amor*, *eros*, *caritas* e.d. voorkomen kan men de *Cross Database searchtool* raadplegen op <http://clt.brepolis.net/>. Nuttig hierbij zijn ook de *Thesaurus Linguae Latinae* <http://www.tlg.uci.edu/> en het *Perseus* project: <http://www.thesaurus.badw-muenchen.de/> en <http://www.perseus.tufts.edu/>.

³ Hesiodos, *Theogonia*, 120-123.

⁴ Acusilaus (tweede helft zesde eeuw v. Chr.) in: Pauly-Wissowa, 9 B 1 DK.

⁵ Parmenides (zesde eeuw v. Chr.) in: Pauly-Wissowa, 28 B 13 DK.

⁶ Calame (1991) pp. 227-247.

⁷ Uit Brill's nieuwe Pauly: brillonline.nl: Aristophanes, *Aves* 692-716. Zie voor de tekst: *Aristophanis Ornithes*, pp. 347-427. In te zien via de *TLG*, <http://www.tlg.uci.edu/>

van Eros als kosmogonische oergod, de ‘oudste der goden’.⁸ Aristoteles schreef de god vier eeuwen later een dergelijke metafysische betekenis toe.⁹ Latere systematiseringen zetten allerlei genealogische lijnen voor Eros uit en splitsten de godheid bovendien in drieën.¹⁰ De gnostici, op hun beurt, namen vanaf de tweede eeuw n. Chr. de Platonische en kosmogonische ideeën over Eros over en werkten deze verder uit.¹¹

Een tweede mythologische traditie behelsde de interpretatie van de personificatie van liefde als seksueel verlangen en beschreef Eros overwegend als de zoon van Aphrodite en Ares of Aphrodite en Hermes.¹²

⁸ Plato (ca. 428/427 - 347 v. Chr.), *Symposion* 178B. In *Symposion*, 194 E-197 E liet hij Agathon Eros de mooiste en juist de jongste van de goden noemen. Zie voor Eros en de geboorte van het universum ook: Alcman (zevende eeuw v. Chr.), fragment 5.

⁹ Aristoteles (384-322 v. Chr.), *Metaphysica*.

¹⁰ Zie hierover Cicero, *De Natura Deorum*, lib. III, par. 60, p. 142.

¹¹ De gnostische traditie, die in haar min of meer verchristelijkte vorm ook Eros betrok, wordt hier als belangrijk beschouwd. Zij vormt immers een expliciet voorbeeld van het pluriforme karakter van de geloofs- en filosofische stromingen rond het begin van onze jaartelling. Zij vindt echter, binnen de problematiek die de basis vormt voor dit onderzoek, geen vervolg. Daarom is ervoor gekozen de rol van Eros binnen het gnostische denken van de eerste drie eeuwen na Christus te beperken tot deze voetnoot. Binnen de gnostische literatuur van genoemde periode trad Eros een aantal keer naar voren. In de Nag Hammadi-geschriften wordt Eros in de bewerking van Genesis, de oorsprong van de wereld, genoemd in samenhang met het ‘semi-christelijke’ gnostische scheppingsverhaal, dat gepresenteerd werd als een vervollediging van Genesis. Zie voor een inleiding en een Engelse vertaling van de tekst Bethge en Wintermute (1977) pp. 161-197. Zie voor verdere informatie over deze tekst ook Klauck (2002) pp. 59-63. Zie voor gnosis en het christendom bijvoorbeeld Grant (1959) pp. 151-181, Leibbrand (1972) pp. 468-494, Armstrong (1992) pp. 33-54. Zie over de gnostische Eros ook M. Tardieux (1974) pp. 142-214, Edwards (1991) pp. 25-40 en (1992) pp. 459-474, Cox Miller (1992) pp. 223-238.

¹² Zie voor Aphrodite als moeder van Eros bijvoorbeeld: Ibycus (zesde eeuw v. Chr.) fragmenten 284 en 575, pp. 144-150, 152-162, 164-167; in te zien via de *TLG*, <http://www.tlg.uci.edu/>. Hyginus astronomus (ca. 64 v. Chr. - 17 n. Chr.), *De Astronomia*, Lib. 2, c. 30, p. 76; de zogenaamde *Carmina Anacreontea*, fragment 44; Oppianus van Sicilië (tweede/derde eeuw n. Chr.), *Halieutica* 4.10; Ovidius (43 v. Chr. - 17 n. Chr.), *Metamorphoses*, lib. 1, vs. 452 en lib. 5, vs. 363, pp. 15 en 113; Seneca (ca. 4 n. Chr. - 65 n. Chr.), *Phaedra*, vs. 274, p. 166; Statius (ca. 45 - 96 n. Chr.), *Silvae* lib. 1, carmen 2, vs. 51, p. 8; Apuleius (tweede eeuw n. Chr.), *Metamorphoses*, lib. IV, c. 30, p. 98; Nonnus (vierde/vijfde eeuw v. Chr.), *Dionysiaca*, 4.238, 5.88 en 33.4. Voor Eros als zoon van Ouranos en Gaia: Sappho (ca. 600 v. Chr.), fragment 198; zoon van Zephyros en Iris: Alcaeus

Eros was volgens Hesiodos weliswaar een oerkracht die al vóór de schepping aanwezig was, maar hij maakte Eros ook, samen met *Himeros* (verlangen), getuige van de geboorte van Aphrodite en van toen af aan haar begeleider.¹³ Deze splitsing van de Erosfiguur werd expliciet in Plato's *Symposion*, waarin door middel van Pausanias' toespraak duidelijk is gemaakt dat er niet één Liefde bestaat.¹⁴ Oorzaak hiervoor was het bestaan van twee Aphrodites. De ene, volgens Pausanias naar alle waarschijnlijkheid de oudste, zou geen moeder hebben en kind zijn van een hemelgod. Zij is de 'hemelse' Aphrodite en werkt samen met de 'hemelse' Eros. De andere Aphrodite is een dochter van Zeus en Dione en heeft zodoende deel aan het mannelijke en aan het vrouwelijke. Zij is de 'aardse' Aphrodite. Bij haar hoort dan ook een 'aardse' Eros. Net als drinken en zingen is ook de liefde niet per definitie goed of slecht. De mate van goed- of slechtheid is afhankelijk van hoe men zingt, drinkt of liefheeft. Wie verkeert onder de invloed van de aardse Eros wordt evengoed op vrouwen als op mannen verliefd, richt zich met name op onbenullige mensen en interesseert zich vooral voor het lichamelijke. De Eros die de mensen tot een goede vorm van liefde leidt, is de hemelse variant en verdient lofprijzing. De goede vorm van liefde behelsde in deze context de oprechte knapenliefde die gericht was op niet al te jonge jongens en waarbij de ontwikkeling van de beide partners basis was voor hun lichamelijke relatie.¹⁵ Voorts wordt beweerd dat Eros' macht zich uitstrekt over de gehele natuurlijke wereld en opgevat kan worden als een verlangen, dat zich manifesteert in tegengestelde soorten. Kennis hiervan en inzicht hierin kunnen leiden tot harmonie.¹⁶ De liefde als verlangen naar schoonheid resulteert volgens Socrates in Plato's *Symposion* zowel in de vruchten van de aardse voortplanting als in de wijsheid die voortkomt uit een gelukkige zielsontmoeting en de daaruit voortkomende verwantschap.¹⁷ In *Phaidros*

(ca. 600 v. Chr.), fragment 327; zoon van Eileithyia: Pausanias (tweede eeuw n. Chr.), *Graeciae descriptio*, 9. 27. Volgens Theocritus (derde eeuw v. Chr.) *Idyllia*, xiii. 2 is de oorsprong van de liefde onbekend. Zie voor een goed en uitgebreid overzicht van alle mogelijke genealogieën van Eros: Smith (1870).

¹³ Hesiodos, *Theogonia*, 121.

¹⁴ Zie voor een toegankelijke en gedetailleerde analyse van *Symposion*: te Velde (2006).

¹⁵ Plato, *Symposion*, 180 C-185 C.

¹⁶ Plato, *Symposion*, 186 A-188 E.

¹⁷ Plato, *Symposion*, 198 A-212 E.

wordt expliciet dat uit verlangen naar schoonheid liefde en vriendschap voortkomen, die op hun beurt voortstuwen richting wijsheid. De liefde vindt haar impuls in het erotische - in de seksuele aantrekkingskracht van een knaap op een man. Deze impuls wekt schone gedachten, veroorzaakt de ontdekking van schoonheid in het algemeen en vervolgens van de schoonheid van de ziel: het doel, waarnaar alle dingen verlangen en in welke richting zich alles beweegt.¹⁸

Het stoïsche pantheïsme waarbij de ‘volkse’ goden symbolisch verklaard werden als vormen waarin de *ratio* zich aan de mensen openbaarde, sluit aan bij deze Platonische dubbele natuur van Eros.¹⁹ Het zijn echter in de stoïsche visie de rationele wijsheid en de oordeelkundigheid van de betrokkenen die het verschil tussen een ‘hoge’ en een ‘lage’ Eros maken en de eerste vorm wordt niet als een verlangen opgevat. Ook is er nauwelijks tot geen sprake van Eros als een godheid die de mens van buitenaf bestuurt, maar maakt de impuls deel uit van de mens zelf.²⁰

Hoewel beide typen Eros sterk met Aphrodite verbonden zijn, kon hij in de mythologie in het gezelschap van iedere god voorkomen als er in het verhaal het thema liefde of verleiding voorkwam.²¹ Men stelde zich hem, zoals hiervoor gezegd, ook voor in het gezelschap van *Himeros* en *Pothos* (verlangen), *Charites* (bevalligheid) en *Peitho* (doorzettingsvermogen). Gaandeweg werd Eros gecombineerd met een rivaal, dan wel een broertje: *Anteros*. Anteros kan opgevat worden als conflicterend met Eros. De combinatie kan eveneens begrepen worden als de rivaliteit tussen geliefden, waarbij Anteros optreedt als *deus ultor* en diegenen straft die slechts liefde ontvangen maar deze niet beantwoorden.²² Anteros kan ook verstaan worden als de Platonische wederliefde uit zijn *Phaidros*.²³ Pindros, Bacchylites en vele anderen wisten de god vervolgens te vermenigvuldigen tot een veelheid van Erosen.²⁴

¹⁸ Plato, *Phaidros*, 243 E-257 B.

¹⁹ Zie voor literatuurverwijzingen bij het thema van het plaatsen van de goden van de Olympus in een acceptabel rationeel geheel noot 23 en 26 van de inleiding.

²⁰ Nussbaum (1995) p. 261 en Gaka (2000) pp. 207-238.

²¹ Zie voor de grote hoeveelheid van gevallen van liefde in de mythologie waarvoor Eros verantwoordelijk was de lijst op www.theoi.com.

²² Zie over Anteros bijvoorbeeld Pausanias, *Graeciae descriptio*, 9.23, die een reliëf beschreef waarop beiden ruziën over een palmtak. Zie ook Plato, *Phaidros*, 255 D.

²³ Plato, *Phaidros*, 255 B.

²⁴ Zie voor de vermenigvuldiging van Eros: Kunstmann (1962). Voor een zeer uitgebreid

Eros ontwikkelde zich in de Archaïsche literatuur als listig, wreed en mooi. Hesiodos beschreef Eros als oppermachtig en de kracht achter het ontstaan van de natuur en bovendien van grote schoonheid en met de macht om de mens zwak te maken door overweldiging van de geest.²⁵ Sappho noemde de god ‘onvoorspelbaar als een storm’.²⁶ Anaximander (zesde eeuw v. Chr.) beschreef hem als goudharig²⁷ en volgens Aristophanes zou de god uitgerust zijn met gouden vleugels.²⁸ De lyrische dichter Alcman (zevende eeuw v. Chr.) zag de tegenstrijdigheid van deze ‘bitterzoete’²⁹ god der liefde verbeeld in zijn kinderlijke voorkomen.³⁰ Eros was gewapend met pijlen in een gouden pijlenkoker en toortsen die niemand ongestraft kon aanraken.³¹ Eros’ pijlen zouden verschillende krachten hebben. Sommige waren van goud en scherp gepunt en deden de gewonde in liefde ontvlammen. Andere, die hun slachtoffers afkerig maakten van een aanbieder, waren stomp en droegen een loden punt.³² De sensuele god zou de goden, mensen en dieren in zijn macht houden, leeuwen en tijgers temmen, de bliksemschichten van Zeus breken, Herakles ontwapenen en op zeemonsters rijden.³³ Eros handelde blindelings

overzicht van de vele auteurs die Eros wisten te vermenigvuldigen en van de personages in wier gezelschap Eros kan voorkomen: [http:// www.theoi.com](http://www.theoi.com).

²⁵ In zijn kielzog volgde Plato in *Symposion* 186 A-B. De derde-eeuwse Syrische Pseudo-Oppianus gaf een gelijksoortige beschrijving in zijn *Cynegetica*, 2.140 ff. Een dergelijke benadering treft men ook in de *Halientica* 4.10 e.v. door de Siciliaanse Oppianus. Eros was bij beide auteurs verantwoordelijk voor het ontstaan en het voortbestaan van de natuur en hield derhalve mensen, dieren en goden in zijn ijzeren greep. (zie over de *Cynegetica* ook § I.2.3) Zie ook de beschrijving van Nonnus, *Dionysiaca*, 24. 325 e.v. waarin hij het primordiale aspect van Eros combineerde met zijn belichaming als wrede maar mooie jongeling met een onweerstaanbare macht over mensen en goden.

²⁶ Sappho, fragment 47.

²⁷ Anaximander, fragment 14, pp. 89-90. In te zien via de *TLG*, <http://www.tlg.uci.edu/>.

²⁸ Aristophanes, *Aves*, 1783.

²⁹ Sappho, fragment 130.

³⁰ Alcman, fragment 38.

³¹ Zie Panofsky (1962) p. 80 noot 4; Theocritus, *Idyllia*, xxiii. 4; Ovidius, *Tristia*, lib. V, carmen 1, vs. 21-22, p. 173; Seneca, *Phaedra*, vs. 196-198; overgeleverd op naam van Seneca: *Octavia*, vs. 554 e.v., p. 415.

³² Ovidius, *Metamorphoses*, I, 468, p. 16. Zie ook Euripides (ca. 480 - ca. 406 v. Chr.), *Iphigenia in Aulis*, vs. 458.

³³ Vergilius, *Eclogae sive Bucolica*, Ecloge X, vs. 29; Theocritus, *Idyllia*, iii. 15.

en verblindde ook zijn slachtoffers.³⁴

Zijn heiligdommen moest de god in de Griekse Oudheid overwegend delen met Aphrodite.³⁵ Twee uitzonderingen hierop vormden de heiligdommen in Thespieae in Boeotia en Parion bij de Hellespont, waar de god apart werd vereerd.³⁶ In de kunsten trad de god naar voren met zijn hiervoor beschreven attributen, maar ook vaak met een roos, met wilde beesten die door de god zijn getemd, met een haas, een ram of een haan. Praxiteles (eind vijfde/begin vierde eeuw v. Chr.) zag de god als een volwassen man van grote schoonheid.³⁷

Was de liefdesgod aanvankelijk jong, knap en atletisch, tegen de hellenistische tijd, bijvoorbeeld in de *Idyllia* van Theocritus, was zijn kracht teruggebracht tot die van een speelse peuter die grapjes uithaalde met goden en stervelingen. Zijn avonturen werden in de loop der tijd uitgebreid met allerhande anekdotische details zoals zijn scholing of opvoeding, zijn bestraffing en zijn avonturen samen met Anteros.³⁸

De Romeinse Amor, meestal zoon van Venus en Vulcanus of van Venus en Mars, werd neergezet als een mollig kindje: een zwak aftreksel van de hellenistische god, wiens frivole acties soms nog ernstige gevolgen hadden. Een daadwerkelijke verering in heiligdommen genoot de god bij de Romeinen niet meer.

Veel Romeinse dichters hadden, geheel in lijn met de hiervoor geschetste ontwikkelingen alsmede met de diverse exegetische aanzetten, een moraliserende en pessimistische kijk op Eros ontwikkeld.³⁹ De liefde werd

³⁴ Zie de grondige studie naar de blinde Cupido door Panofsky (1962) pp. 79-100.

³⁵ Zo stond bijvoorbeeld in Megara zijn beeld, samen met dat van Himeros en dat van Pothos, in de tempel van Aphrodite. Zie over de gedeelde heiligdommen Pausanias, *Graeciae descriptio*, onder meer 1.43.6, 2.5.1, 2.27.3, 3. 26.5 en 6.23.3. Zie voor liefde in de Oudheid ook Lesky (1976).

³⁶ Pausanias, *Graeciae descriptio*, 9.27.1. De god genoot onder andere ook verering in Sparta, op Samos en in Athene. In Athene had de god een altaar bij de ingang van de Academie. Zie hierover Pausanias, *Graeciae descriptio* 1.30.1.

³⁷ Plinius de Oudere (ca. 23 - 79), *Naturalis Historia*, lib. xxxvi, par. 4.5, p. 307.

³⁸ Zoals in Cicero, *De Natura Deorum*, lib. III, par. 23 e.v., p. 126; Theocritus, *Idyllia*, 19 en Anacreontea, fragment 25.

³⁹ Hoewel gezegd kan worden dat Vergilius Eros wel neerzette als een triomferende kracht. Zie Vergilius, *Eclogae sive Bucolica*, ecloga 8, vs. 43-50, ecloga 10, vs. 69, p. 58. Zijn beroemde

opgevat als een gevaarlijke en pijnlijke ervaring die de geesten van de getroffen en in een toestand van onverantwoordelijkheid en infantiliteit bracht. Zo zag Horatius (65 - 8 v. Chr.) de godheid als een gemene kracht die de minnaar blind maakte voor de tekortkomingen van zijn geliefde.⁴⁰ Bij Ovidius was de godheid een kind dat woest met zijn fakkels smijt en waarvan de dichter door Venus als voogd is aangesteld om het te beteugelen.⁴¹ Propertius (ca. 49 - ca. 12 v. Chr.), op zijn beurt, gaf niet alleen een beschrijving van de god der liefde maar ook een allegorische uitleg van zijn kenmerkende trekken. Zijn kinderlijk voorkomen symboliseerde het onbezonnen gedrag van de minnenden, zijn vleugels 'die gaan hoe de wind waait' wezen op het vluchtige en onbestemde van de liefdesgevoelens en zijn pijlen op de ongeneeslijke wonden die de liefde aan de ziel toebrengt.⁴²

uitspraak 'Omnia Vincit Amor' in ecloga 10, vs. 69. Waarschijnlijk bedoelde Vergilius met *amor* geen persoon.

⁴⁰ Horatius, *Sermones (Satirae)*, lib. I, satyra 3, vs. 38, p. 176.

⁴¹ Ovidius, *Ars Amatoria*, lib. I, vs. 9-22, p. 183. In zijn *Metamorphoses* maakte Ovidius eveneens gewag van een toorts wanneer hij Apollo de volgende opmerking laat plaatsen om Amor te beledigen: 'Pak jij nu braaf je fakkeltje en stook je liefdesvuur waar je maar wilt, maar meng je liever niet in mijn triomfen!': Ovidius, *Metamorphoses*, lib. I, vs. 461 e.v., p.16, Nederlandse vertaling M. Kat.

⁴² Propertius, *Elegiae* II, 12, pp. 73-74:

'Quicumque ille fuit, puerum qui pinxit Amorem,
 nonne putas miras hunc habuisse manus?
 is primum vidit sine sensu vivere amantis,
 et levibus curis magna perire bona.
 idem non frustra ventosas addidit alas,
 fecit et humano corde volare deum:
 scilicet alterna quoniam iactamur in unda,
 nostrarque non ullis permanet aura locis.
 et merito hamatis manus et armata sagittis,
 et pharetra ex umero Cnosia utroque iacet:
 ante ferit quoniam tuti quam cernimus hostem,
 nec quisquam ex illo vulnere sanis abit'.

Nederlandse vertaling door W.A.M. Peters: 'Hoe hij ook heet, de schilder van Amor als jeugdige jongen, hier is bepaald -vind je niet?- een ware meester aan het werk. Om te beginnen zag hij hoe gedachteloos de minnenden leven: als de affectie verslapt gaat groot geluk soms teniet. Dan gaf hij Amor zijn vleugels die gaan hoe de wind waait; met opzet: zo blijkt hoe grillig de god vliegt in het menselijk hart, hoe hij ons slingert omhoog of omlaag op de deining

Apuleius bracht uiteindelijk in de tweede eeuw de in omloop geraakte verhalen over Eros in combinatie met Psyche samen in een allegorisch sprookje dat hij opnam in zijn *Metamorphosen* of *Gouden Ezzel*. In een synthese van mondeling overgedragen volksverhalen, literaire teksten en Platonische filosofie wijdde Apuleius de lezer in in de visies op de liefde en de ziel, zoals die tot dan gegroeid en vergroeid waren en voorzag de materie, net als zijn voorgangers van een zinvolle betekenis. De aardse Psyche verbeeldde de ziel die een symbolische dood vond door de ontmoeting en het samenzijn met Eros, maar haar echter tegelijkertijd tot wasdom deed komen. Door offers, ontbering en door goddelijke interventie groeide de ziel en herrees zij uiteindelijk in een nieuw leven in de wereld der goddelijkheid. Uit dit bovenaardse huwelijk tussen de liefde en de ziel werd tenslotte *Voluptas* geboren.⁴³

van de golven; 't briesje dat ons dikwijls drijft, mist elke zekere koers. Ook is, dat past hem, zijn hand met hellebaarden gewapend, hangt van zijn schouder de boog met Creta's pijlkoker af. Blind voor het komende schot kunnen wij ons in veiligheid wanen: niemand blijft ongedeerd, geen komt er heelhuids vanaf.

⁴³ Apuleius (123/125 - 170/180), lib. IV, c. 28 - lib. VI, c. 24. Zie voor een overzicht van de bronnen van Apuleius' compilatie de introductie en de commentaren door Kenney bij zijn editie en vertaling (1990) pp. 17-22 en 116-125. Zie ook Caviccioli (2002) pp. 39-56 en Rist (1964). Eros kon in combinatie met een grote hoeveelheid mythologische figuren voorkomen. Zie voor een zeer uitgebreide opsomming: www.theoi.com.

§ I.1.2 De christelijke tegenpool: ondeugd⁴⁴

Op de momenten dat de apostel Paulus over de liefde sprak noemde hij het fenomeen *agapè*, niet *eros*. In de Septuagint, in *Spreuken* 7 en 30, komt het woord *eros* wél voor, zij het in een negatieve en seksuele context.⁴⁵ Paulus sprak over de liefde in een religieuze samenhang, niet in een erotische, en het is aannemelijk dat hij trachtte zijn publiek te overtuigen van de kracht van de liefde boven die van kennis, waarschijnlijk niet in de laatste plaats vanwege de rationele opvattingen omtrent het geloof in zijn omgeving, en als de weg die Christus volgens hem werkelijk bedoelde. Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament werd de mens immers gemaand God lief te hebben met heel zijn hart en zijn naaste gelijk hemzelf. Dit gegeven is krachtig neergezet in de passage waarin Christus uitlegt wat het voornaamste gebod is in de wet:

‘U zult de Heer uw God liefhebben met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand.’ Dat is het grootste en eerste gebod. Het tweede is daaraan gelijk: ‘U zult uw naaste liefhebben als uzelf.’ Aan deze twee geboden hangen heel de Wet en de Profeten.⁴⁶

Hij beschreef de liefde als *agapè* in zijn eerste brief aan de Korintiërs als verdraagzaam en onbaatzuchtig:

De liefde is geduldig en vriendelijk; de liefde is niet afgunstig, zij praat niet, zij

⁴⁴ Een volledig overzicht van alle verwijzingen uit de literatuur kan hier niet gegeven worden.

⁴⁵ Spreuken 7:18 in de Septuagint: ἐλθε καὶ ἀπολαύσωμεν φιλίας ἕως ὄρθρου δεῦρο καὶ ἐγκυλισθῶμεν ἔρωτι. Spreuken 30:16 in de Septuagint: ἄδης καὶ ἔρος γυναικὸς καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπυλαμένη ὕδατος καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἴπωσιν ἄρκει. De omhelzing van de *eros* en de *eros* van de vrouwen worden als negatieve zaken en handelingen aangeduid. Met degene die slachtoffer wordt van vrouwelijke verleiding loopt het dan ook niet goed af. Opvallend is dat in de Vulgata op de plaats van de *eros* van de vrouw (ἔρος γυναικὸς) de woorden ‘os vulvae’ staan. Deze ‘baarmoedermond’ wordt aangeduid als onverzadigbaar: ‘infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua ignis vero numquam dicit sufficit.’

⁴⁶ Mattheus 22:37-40. De gebeurtenis is ook beschreven door Lucas 10:27 en Marcus 12:29-31. Vgl. ook Deuteronomium 6:5, Leviticus, 19:17. In Romeinen 13:10 noemde Paulus de liefde dan ook de vervulling van de hele wet.

verbeeldt zich niets. Zij gedraagt zich niet onfatsoenlijk, zij zoekt zichzelf niet, zij laat zich niet kwaad maken en rekent het kwade niet aan. Zij verheugt zich niet over onrecht, maar vindt vreugde in de waarheid. Alles verdraagt zij, alles gelooft zij, alles hoopt zij, alles verduurt zij. De liefde vergaat nooit.⁴⁷

Paulus specificeerde vaak niet van wie de *agapè* uit zou moeten gaan en op wie deze gericht zou moeten zijn, maar presenteerde haar als een kostbaar en onmisbaar bezit en een onontbeerlijke wijze van bestaan en van handelen van zowel individuen en groepen mensen als van de mensheid in haar geheel. Zo schreef hij in I Korintiërs 16:14: ‘Alles wat u doet, moet u met liefde doen,’ en in I Korintiërs 13:2: ‘Al heb ik de gave van de profetie, al ken ik alle geheimen en alle wetenschap, al heb ik het volmaakte geloof dat bergen zou kunnen verzetten - als ik de liefde niet heb, ben ik niets.’ In veel gevallen verwijst Paulus met *agapè* naar de naastenliefde en klinkt hier ook de Aristotelische *philia* door: ‘Ik zeg dit niet bij wijze van bevel, maar ik wil aan de ijver van anderen de echtheid van uw liefde toetsen.’⁴⁸ In Efeziërs 3:19 staat kennis van de liefde van Christus voorop als de weg naar God. In andere passages doelde Paulus op de liefde van God tot de mens.⁴⁹ Zo is ook de liefde van Christus de kracht die allen drijft en wordt de toehoorders steeds weer de liefde van God in hun midden toegewenst. Paulus stond ook niet afwijzend tegenover liefde tussen man en vrouw.⁵⁰

Hoewel *agapè* een enorm spectrum aan vormen van liefde behelst, van de liefde tot God als grootste gebod in de wet tot alle verschillende vormen van *agapè* bij Paulus, steken de beschrijvingen van de liefde in de Septuagintversie van het Hooglied hier toch bij af.⁵¹ *Agapè* is hier in sterk erotiserende bewoordingen gekarakteriseerd, doordrenkt van de vurigheid en ook van de pijnlijkheid van de liefde.

Hoe mooi ben je, mijn liefste (*agapè*), hoe bevallig en bekoorlijk!

⁴⁷ I Korintiërs 13: 4-8.

⁴⁸ Vgl. 2 Korintiërs 8:8 en Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, boek VIII.

⁴⁹ Efeziërs 2:4.

⁵⁰ Paulus beschouwde seksualiteit, mits binnen het huwelijk, als een wederzijdse verplichting: I Korintiërs 7:3-5 en 25-26; Efeziërs 5: 21-33.

⁵¹ Zoals in de inleiding vermeld, is over het begrip liefde bij Paulus nog steeds zeer veel discussie. Zie voor literatuurverwijzingen noot 38 van de inleiding.

Je gestalte is zo slank als een palm, je borsten zijn als druiventrossen.
Ik dacht bij mijzelf: ik klim in die palm en pluk de dadels.
Laat je borsten als de trossen van de wijnstok zijn,
de reuk van je adem als de geur van kweeappels, en je mond als zoete wijn.⁵²

Draag mij als een zegel op je hart, als een zegel aan je arm:
want de liefde (*agapè*) is sterk als de dood,
met de onverbiddelijkheid van het dodenrijk sluit zij ieder ander buiten.
Haar vonken zijn bliksemschichten, vlammen van de Heer.
Geen stortvloed van water kan de liefde (*agapè*) blussen,
geen rivier spoelt haar weg.
Al bood iemand alles wat hij bezit voor de liefde (*agapè*),
men zou hem met verachting afwijzen.⁵³

Uit onder andere de Paulinische vermenging van een breed scala aan verschillende soorten liefde binnen het woord *agapè*, het feit dat Paulus en anderen hier de erotiek niet expliciet onder schaarde en mogelijk ook het woord *eros* vermeden treedt een zekere spanning naar voren omtrent de liefde die op diverse manieren met God geassocieerd wordt⁵⁴ en de liefde die louter aan de voortplanting gekoppeld is, hoezeer deze laatste liefde ook een

⁵² Hooglied 7: 7-10 in de Septuagint: 7. τί ὠραιώθης καὶ τί ἠδύνθης ἀγάπῃ ἐν τρυφαῖς σου
8. τοῦτο μέγεθος σου ὠμοιώθη τῷ φοίνικι καὶ οἱ μαστοὶ σου τοῖς βότρυσιν
9. εἶπα ἀναβήσομαι ἐν τῷ φοίνικι κρατήσω τῶν ὕψεων αὐτοῦ καὶ ἔσονταὶ μαστοὶ σου ὡς βότρυες τῆς ἀμπέλου καὶ ὄσμη ῥινόσ σου ὡς μῆλα
10. καὶ λάρυγξ σου ὡς οἶνος ὁ ἀγαθὸς πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῶ μου εἰσευθύθητα ἱκανούμενος χεῖλεσίν μου καὶ ὄδοσιν.

De geciteerde vertaling is genomen uit de Willibrordvertaling. De Hebreeuwse grondtekst stemt wat deze passage betreft voldoende overeen met die in de Septuagint om deze vertaling hier ter illustratie te laten dienen.

⁵³ Hooglied 8: 6-7 in de Septuagint:

6. θές με ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὸν βραχίονάσου ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπῃ σκληρὸς ὡς ἄδης ζῆλος περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός φλόγες αὐτῆς
7. ὕδωρ πολλὸ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτήν ἕαν δῶ ἀνήρ τὸν πάντα βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν αὐτόν'.

De geciteerde vertaling is genomen uit de Willibrordvertaling. De Hebreeuwse grondtekst stemt wat deze passage betreft voldoende overeen met die in de Septuagint om deze vertaling hier ter illustratie te laten dienen.

⁵⁴ Al dan niet met ook de mens als actor.

opdracht van God is en Paulus in het huwelijk ook een mogelijkheid tot ‘geheiligd’ zijn zag.⁵⁵ De *agapè* in het Hooglied van de Septuagint is wel erotisch, maar komt tegelijkertijd voort uit een oprechte liefde.

Origenes (ca. 185 - 253/254) trachtte, in zijn streven om binnen de methoden der filosofie een waardige theologie te scheppen, tot een synthese te komen op dit gebied.⁵⁶ Origenes duidde in zijn commentaar op het Hooglied het begrip *eros* en verbond dit met *agapè* in een sfeer die niet veraf staat van de inzichten van Plato en ook aansluit bij de interpretatieve methoden van de Stoïcijnen.⁵⁷ Hij benadrukte hierbij het misverstaan van het liefdesbegrip bij Plato door ‘vleselijke mensen’. Deze mensen volgden abusievelijk hun zinnelijke lusten.⁵⁸ Uiteindelijk wist Origenes de hardnekkige frictie tussen de liefde die gericht is op het lichamelijke en de liefde die geassocieerd wordt met God te verzachten, door dit laatste type liefde te verstaan uit de hiervoor genoemde ontboezemingen van bruid en bruidegom in het Hooglied. Hij duidde deze in allegorische zin als voortkomend uit de liefdesrelatie tussen het Woord van God en de Kerk of tussen het Woord van God en de ziel.⁵⁹ De tekst vraagt volgens Origenes simpelweg een goed verstaander. Om misverstanden door de uitwendige mens te vermijden echter, is niet het woord *eros* maar het woord *agapè* gebezigd, hoewel beide termen eigenlijk inwisselbaar zijn.⁶⁰

⁵⁵ I Korintiërs 7: 8-16 en I Thessalonicenzen 4:5. In feite sublimeerde Paulus op deze wijze de aardse liefde enigszins en dient zij een religieus doel. Bovendien ziet hij seksualiteit als een natuurlijke, door God gegeven zaak: 1 Korintiërs 7: 3-5 en Efeziërs 5: 25-26.

⁵⁶ Hij bouwde hierbij voort op Philo (ca. 20 v. Chr. - ca. 40 n. Chr.), die op zijn beurt zocht naar een synthese van Oudtestamentische waarheid en Griekse wijsbegeerte en daartoe de genoemde methode toepaste op de Septuagint. Wellicht was Origenes ook geïnspireerd door de gedachten van de derde-eeuwse Ammonius Saccas. Deze was immers de leermeester van Plotinus (ca. 204 - 270), die de leer van Plato nieuw leven inblies.

⁵⁷ Origenes maakte de ‘Logos’, die Johannes een christologische betekenis had gegeven, bij Plato de Rede behelsde en bij de Stoïcijnen al gold als causaal principe, tot de kern van het filosofisch-religieuze denken. Hij harmoniseerde hiermee de joods-christelijke Godheid met de Griekse Logos. De interpretatie van *eros* en *agapè* door Origenes sluit aan bij deze lijn. Zie hierover ook Turner (1995), de diepgravende studie door Osborne (1994) en van Winden (1993).

⁵⁸ van Winden (1993) p. 114.

⁵⁹ van Winden (1993) p. 110. Zie ook Ohmann (1988) pp. 34-37.

⁶⁰ Origenes secundum translationem Rufini, *Commentarium in Canticum canticorum*, prolog., p. 63.

Origenes sprak hier van een aardse liefde die contrasteerde met een hemelse vorm, terwijl beide voortkwamen uit één en dezelfde kracht en dientengevolge onder één noemer te vangen waren. De eerste vorm kon zich manifesteren wanneer het woord niet goed begrepen werd. Een feitelijk onderscheid tussen *eros* en *agapè*, mits de termen door de inwendige mens werden gehoord, was er volgens Origenes daarom niet:

Het maakt dus geen verschil of met betrekking tot God het werkwoord *amare* of dan wel *diligere* gebruikt wordt, en ik meen dat iemand die God *Amor* noemt, zoals Johannes hem noemde, niets te verwijten valt. Ik herinner me tenslotte dat een van de heiligen - zijn naam was Ignatius - over Christus heeft gezegd 'Mijn Amor is echter gekruisigd', en ik ben van oordeel dat hem hierom geen verwijt te maken is.⁶¹

Origenes wees hierbij op de uitspraken van Johannes over de liefde:

Geliefden, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is uit God geboren, en kent God. De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde.⁶²

God is liefde. Deze stelling diende uitgangspunt te zijn bij iedere bespiegeling over *agapè* en *eros*. Origenes slaagde er niet alleen in het antieke begrip *eros* tot acceptabel fenomeen om te modelleren binnen het christelijke denken, maar presteerde het bovendien om het begrip, door de vereenzelviging van de inhoud van de term met de inhoud van het woord *agapè*, hierin een fundamentele plaats toe te wijzen.

Dat de inhoud van het begrip *eros* volgens Origenes eveneens gezocht kan worden achter het beeld ervan, te weten de antieke god Eros met pijl, boog en wellicht een toorts, komt tot uiting in zijn uitleg van Hooglied 5:8: 'Ik

⁶¹ Origenes secundum translationem Rufini, *Commentarium in Canticum canticorum*, prol., p. 71; vertaling van Winden. Het woord *amor* wordt hier gebruikt omdat de tekst alleen in een Latijnse vertaling is overgeleverd (door Rufinus omtreeks 400). Het is vrijwel zeker dat Origenes het woord *eros* gebruikte. Zie hierover van Winden (1993) pp. 109-133. De Ignatius die Origenes noemde, is Ignatius van Antiochië († ca. 107). De passage is te vinden in zijn brief aan de Romeinen 7, 2.

⁶² I Johannes 4, 7-8. Osborne (1994) p. 73.

ben van liefde gewond.' Hij duidde deze zin op allegorische wijze en betrok hierin Eros' pijlen en zijn vurige fakkel, ofschoon deze in het Hooglied niet genoemd worden. Liefde ontbrandt door een pijl. Als iemands geestelijk oog openstaat voor de schoonheid van wat in hem geschapen is, dan zal hij door de schoonheid van de dingen geraakt en door hun verheven luister, naar het Woord van de profeet, als 'door een uitgelezen pijl' doorboord, een heilzame wond van Hem ontvangen en branden van een zalig vuur van liefde jegens Hem.⁶³

Gregorius van Nyssa kan wellicht gezien worden als de afsluiter van de verheffende interpretatie van *eros*. Deze vierde-eeuwse bisschop noemde Origenes expliciet en prees diens werk in zijn *Homilieën op het Hooglied*. Gregorius benadrukte dat het woord *eros* verwijst naar de overmatige liefde die de ziel voelt voor goddelijke schoonheid en ook hij verwees naar het beeld van liefde in de vorm van de god Eros toen hij schreef: 'Het verlangen naar goddelijke schoonheid brandt met de vlam van de Heilige Geest daar deze verwond is door de pijl der liefde' (tou erotos).⁶⁴

Origenes en Gregorius van Nyssa slaagden er echter niet in de spanning tussen *eros* en *agapè* blijvend op te heffen. Pseudo-Dionysius nam de fakkel rond 600 nog eenmaal op en noemde *eros* nog goddelijker dan *agapè*.⁶⁵ Het voorgaande moge echter duidelijk gemaakt hebben dat het begrip *eros* geen stevige basis had voor de synthese die de drie laatstgenoemden propageerden; de gelijknamige personificatie, de god Eros, nog minder.⁶⁶

De genoemde interpretatieve methodes⁶⁷ verspreidden zich en spoedig vond ook het Platonische *eros*-begrip haar weerklank, bijvoorbeeld bij Augustinus. Augustinus volgde weliswaar de Platonische theorie van

⁶³ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, lib. 3, p. 194. Zie Osborne (1994) p. 73.

⁶⁴ Gregorius van Nyssa, *Homiliae in Canticum Canticorum*, IV, p. 127. Zie ook Osborne (1994) pp. 71-79 en over Gregorius van Nyssa en de wonden van liefde en de pijlen van het geloof Laird (2004) pp. 91-99.

⁶⁵ Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *De Divinis Nominibus*, IV, 12-13, col. 709-712.

⁶⁶ Een interessant vervolg op de interpretatie der liefde, als een vurig verlangen naar en grenzeloze passie voor God, zoals hiervoor beschreven kan gevonden worden in de ladder van Johannes Climacos. Zie hierover Chryssavgis (1985) pp. 191-200.

⁶⁷ Zie voor de interpretatieve methode als een middel om conflicten tussen het erfgoed en de heersende ideologie, maar ook om ongerijmdheden binnen de eigen ideologie, bijvoorbeeld in de Bijbel, op te lossen Westra (1991) pp. 276-291.

goddelijke liefde, zoals deze was opgenomen door Origenes en zag zich eveneens genoopt het begrip 'liefde' op te splitsen in een hoge en een lage variant, maar deze waren bij hem niet langer één. Hij weet de lage vorm van liefde niet aan een onbegrip van *eros* door vleselijke mensen, maar vatte deze op als een zelfstandige realiteit. De Platonische denkbeelden over de liefde vonden bij Augustinus hun plaats in zijn *caritas*-synthese, de vermenging van de zuivere en onbaatzuchtige liefde van God met de behoeftige liefde van de mens tot God, die op haar beurt een genadegave van God is.

In zijn *Confessiones* liet Augustinus weten dat hij erg geworsteld heeft met zijn seksualiteit en een ware slaaf was van zijn lichaam en van zijn lustgevoelens (*libido*).⁶⁸ De beperking van de vrije wil door de zondeval ten gevolge van ongehoorzaamheid, bemoeilijkte volgens Augustinus het loskomen van dergelijke verslavingen.⁶⁹ Het was de illusie van de mens een eigen vrije wil te hebben die hem steeds weer tot zonde bracht. Het was volgens Augustinus alleen de genade van God die de mens laat handelen en liefhebben naar Gods wil.⁷⁰

Augustinus stelde dat de *caritas* het basisprincipe van alle dingen moest zijn. Omdat de liefde tot God en tot de naaste de vervulling en het doel behelsde van de Heilige Schrift, moest elke uitleg hiermee overeenstemmen. Augustinus liet steeds weer weten dat de *caritas* de kracht was waardoor de mens moreel verantwoord handelde en zich op deze wijze op God richtte.⁷¹ Deze *caritas* (of *agapè*, *appetitus boni*, *amor Dei* of *amor spiritualis*) plaatste hij in scherpe tegenstelling tot de verschillende vormen van ongeoorloofde liefde, welke schadelijk zijn, de *cupiditas* (of *appetitus mali*, *amor mundi*, *amor carnalis*).⁷²

⁶⁸ Augustinus, *Confessiones*, s. 5, p. C.

⁶⁹ Augustinus, *Confessiones*, lib. 6, c. 11.

⁷⁰ Pagels (1988) pp. 105-114.

⁷¹ Augustinus bereikte hier weliswaar de synthese die Nygren bekritiseert, doch tegelijkertijd verwijst Augustinus naar twee 'erossen' die fundamenteel van elkaar verschillen. In het kader van dit onderzoek is dit laatste met name belangrijk.

⁷² Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. 3, c. 10: 'Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt. Quae cum exinaniverint animum et ad quamdam egestatem

De antieke liefdesgod met zijn pijlen werd het beeld van de cupiditas:

Cupido is een fladderende jongen, die pijlen schiet, omdat hij met irrationele en onstabiele liefde harten van miserabele mensen verwondt.⁷³

De meer aardse variant van de liefde, als uitgangspunt voor de Platonische hogere vorm, vond dus geen vervolg in het denken van Augustinus. Zijn interpretatie van de liefde, aan welke geen twee kanten te onderscheiden zijn, maar waarvan hij twee afzonderlijke soorten in het leven riep, hief de mogelijkheid op het begrip *eros* als een juist begrepen kracht, met *agapè* te vereenzelvigen. Kort gezegd: de liefde was niet langer hoog of laag te verstaan, noch leidde de ene soort tot de andere, maar de liefde bestond uit twee onveranderlijke werkelijkheden.⁷⁴

Deze Augustinische splitsing van de liefde in twee afzonderlijke realiteiten, maakte de associatie van het goddelijke soort - die in zichzelf immers geen enkele dualiteit kende⁷⁵ - met de oude god der liefde, met zijn pijlen en zijn toorts, nu volstrekt ongepast.⁷⁶ Het kan gesteld worden dat de

perdixerint, in facinora prosilitur, quibus removeantur impedimenta flagitiorum aut adiumenta quaerantur. Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesset alteri. Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur.⁷

⁷³ Augustinus, *Contra Faustum*, XX, 9, p. 544: 'Et Cupidinem puerum volitantem ac saggitantem, quod irrationabilis et instabilis amor corda vulnerat miserorum.' Zie ook Arendt (1996) pp. 28-35.

⁷⁴ Hierbij moet opgemerkt worden dat Augustinus niet alle vormen van alledaagse liefde afkeurde. Het is juist Augustinus geweest die seksualiteit een plaats heeft weten te geven in de christelijke ideologie, mits binnen het huwelijk. Daarbij moet zij geen uitgangspunt zijn, maar een daad van trouw en van overgave in de liefde en moet zij gericht zijn op de voortplanting. Ook binnen het huwelijk heeft onthouding de voorkeur, mits dit de wens is van beide echtelieden en tot doel heeft de liefde te verdiepen. Zie Augustinus, *De gratia Christi et de peccata originali*, lib. II, c. 34. Cf. over de deugdzame kant van het huwelijk, *De bono conjugali* in zijn geheel en *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, c. 11 over vrijwillige onthouding. Zie ook P. Brown (1988) pp. 396-408.

⁷⁵ De vragen of deze liefde nu wel of niet ook van de mens uit kan gaan en of deze ook op de naaste gericht kan zijn, welke in het kader van dit onderzoek niet relevant zijn, daargelaten.

⁷⁶ Overigens is het hier gestelde vanuit theologisch en filosofisch oogpunt zeer discutabel.

caritas van geen beeld voorzien kon worden. Dit hief ook de dualiteit binnen het 'beeld der liefde' op. Binnen de antieke Eros kon, zo beschouwd, alleen het verlagende type liefde bestaan.

Het proces van betekenisgeving aan de god van de liefde maakte dus bij Augustinus een omkering door. Waar Eros met zijn fakkel en pijlen, dankzij de flexibiliteit van zijn inhoud, traditioneel steeds doorschemerde in de verklaringen van de liefde bij auteurs als Origenes en Gregorius van Nyssa, als was hij nog immer het uitgangspunt, stonden Augustinus' ideeën over de liefde - door de opheffing van het tweeledig karakter ervan - geheel los van deze godheid. De kwestie van de inhoud van het woord *eros* en de eventuele identificatie ervan met *agapè* is hiermee niet langer van belang in relatie tot de antieke god.⁷⁷

De interpretatie van Augustinus ledigde - voor het moment - een deel van de inhoud van de oude god, maar deed hem zodoende tegelijkertijd voortbestaan. De goddelijke liefde behoefde bij voorkeur geen beeld, de ongebreidelde aardse liefde -vanuit didactisch oogpunt - zeer zeker wel. Dit gegeven vormde een belangrijke oplossing voor het problematische karakter van de liefde en de antieke god die haar belichaamde en is gevonden in de moraliserende context die, zoals naar voren kwam, in de Oudheid al gegroeid was. Hij is benoemd tot ondeugd der schandelijke liefde en kon als zodanig functioneren en daarom voortbestaan in woord en in beeld. Het was zeer zeker geen van de drie laatstgenoemde christelijke auteurs de vraag hoe de god, maar hoe zijn betekenis, te weten de liefde, te interpreteren. Hoewel men niet langer zocht naar een gepaste interpretatie voor de antieke god met pijl en boog, kan toch gesteld worden dat de antieke moraliserende methode nog immer levend was, zij het vanuit een omgekeerd perspectief. Waar de antieke

Nygren (1953) meent dat Augustinus de zuiverheid van de Paulinische *agapè* juist vertroebelde door deze te vermengen met eigenliefde, te weten *eros* in het vocabulaire van Nygren. Of eigenliefde nu wel of niet onder de noemer *agapè* mag vallen staat mijns inziens los van de discussie of de woorden *eros* en *agapè* onderling inwisselbaar zijn. Dit is immers afhankelijk van de definities van het woord *eros*. Wat in het kader van de voorliggende studie van belang is, is de vraag wanneer het woord *eros*, welke samenhangt met de antieke verpersoonlijking van de liefde, te weten de god Eros, niet langer in verband gebracht kan worden met *agapè*.

⁷⁷ Zou men, gedacht binnen de visies van Augustinus, het woord *eros* bezigen wanneer men *agapè* of '*caritas*' bedoelt, dan zou de traditionele en complexe drager van deze naam hier niet mee samenhangen.

auteurs gericht waren op eervol behoud van de soms moeilijk te plaatsen troep goden, hadden de onderhavige christelijke auteurs een grotere vrijheid bij het gebruik van de god van de liefde. Zij werden immers niet gehinderd door een ideologie die de heidense goden wilde handhaven.

In de kunst en literatuur verbeeldde de godheid vanaf dit punt, hoewel in eerste instantie wellicht niet onder directe invloed van Augustinus, maar in ieder geval in een parallelle lijn⁷⁸, over het algemeen het tweede, verlagende type liefde. Een vroeg en invloedrijk voorbeeld van een tekst met afbeeldingen waarin de god in deze functie naar voren trad is de vierde-eeuwse of vroeg vijfde-eeuwse *Psychomachia* van Aurelius Prudentius Clemens (ca. 348- 405).

⁷⁸ Augustinus heeft Prudentius waarschijnlijk niet direct beïnvloed en de interpretatie van Eros bij Prudentius moet gezien worden als een uiting van een bredere ontwikkeling, die niet in detail traceerbaar is maar van welke door Augustinus de meest illustratieve theorie is geformuleerd. Hierbij is de antieke Eros definitief losgemaakt van de tot *agapè* getransformeerde Platonische Eros.

§ I.1.3 De *Psychomachia*: Eros als prooi

Prudentius' *Psychomachia* is een gedicht van iets minder dan 1000 regels en behelst een verchristelijkte bewerking van de antieke idee van een spiritueel conflict tussen de uitersten van goed en kwaad.⁷⁹ Prudentius beschreef deze strijd tussen goed en kwaad, tussen deugden en ondeugden,⁸⁰ als een Romeins slagveld.⁸¹ Hij leidde zijn gedicht in met de redding van Lot uit Sodom en

⁷⁹ Deze strijd in de ziel groeide in de loop der eeuwen uit tot een van de meest fundamentele ideeën van het christendom. Wat er precies onder het woord *psychomachia* bij Prudentius verstaan moet worden is onderwerp van discussie. Een strijd in de ziel, van de ziel (Polybius) en ook een strijd om de ziel (Suidas) behoren tot de mogelijke betekenissen van het woord. Gnilka (1963) pp. 19-26 wijst erop dat Prudentius wellicht verwees naar een strijd die veel verder strekt dan een strijd in een mens, een lang en wereldwijd gevecht tegen het kwade, waar de overwinning door de Kerk van Christus een einde aan maakte, binnen welke interpretatie de verschillende betekenissen die aan het woord gegeven kunnen worden nauw verstrengeld zijn. Zie hierover ook Smith (1976) pp. 113-114, Haworth (1980) pp. 116-121 en Norman (1988) pp. 8-9. De Paulinische topos die *Sarx* en *Psyche* en *Caro* en *Spiritus* tegenover elkaar plaatste, wordt vaak als uitgangspunt gezien. Gnilka (1963) pp. 1-8 noemt hierbij bijvoorbeeld Gal. 5:17 en Rom. 7:23. Katzenellenbogen (1989) p. 1 noemt ook Efeziërs. 4: 11. Hanna (1977) pp. 108-115 bestrijdt dit gedeeltelijk en noemt Paulus weliswaar als inspiratiebron, maar niet als 'wetgever' voor dit werk van Prudentius. Ook ziet hij de strijd niet als beëindigd (p. 113).

⁸⁰ Zie voor een studie naar de ondeugden in het christelijke denken Katzenellenbogen (1989), Bloomfield (1967), Wenzel (1968) pp. 1-22 en Little (1971) pp. 16-49.

⁸¹ Een voorbeeld voor deze 'gladiatorenstijl' vond Prudentius wellicht in Tertullianus' *De Spectaculis* 29. Zie hiervoor Lavarenne (1933) p. 23. De *Psychomachia* door Prudentius moet het resultaat zijn van een schat aan inspiratiebronnen. Hanna (1977) p. 108 spreekt van een 'eclectische pastiche'. Zo zijn bijvoorbeeld ook werken van Statius en Vergilius als inspiratiebron aangewezen. Zie hierover Bloomfield (1943) pp. 87-90. Bloomfield ziet nauwe parallellen tussen de *Psychomachia* en de interpretatie van het verhaal van Bera door Philo als een allegorie op de strijd tussen ondeugden en de mens, die Prudentius op een vergelijkbare wijze uitlegt. Bloomfield wijst ook op verschillen. De ondeugden strijden in het laatstgenoemde verhaal tegen de zintuigen, niet tegen deugden en is het strijdtoneel niet de mens zelf, zoals dat in de *Psychomachia* het geval is. Hierbij kan overigens opgemerkt worden dat wanneer de *Psychomachia* verstaan wordt als een strijd van of om de ziel de overeenkomst vergroot wordt. Bloomfield maakt de lezer, evenals Hanna (1977), eveneens bewust van de niet louter heidense bronnen voor de *Psychomachia*, maar ook van de Joodse. Het verband tussen de *Psychomachia* en de werken van Philo, die het antieke gedachtegoed uit tweede hand

Gomorrah door Abraham, de drie mannen bij Abraham en daarmee verwijzend naar Isaac, de Triniteit en de komende incarnatie en noemde tenslotte Melchizedek, een verwijzing naar Christus. Hiermee plaatste Prudentius de antieke deugden- en ondeugdenstrijd in de context van de heilsgeschiedenis. Hij beschreef vervolgens zijn lezers de legers van deugden en ondeugden die elkaar, na het aanroepen van Christus, geheel volgens de regels van de epische poëzie⁸², uitdaagden en elkaar in zeven gevechten van

doorgeven, maakt dit duidelijk. Een goed leven als een strijd tegen het kwaad is niet de Griekse ethische gedachte die gevonden wordt bij Plato en Aristoteles. Het is pas bij de orientalisering in de keizertijd dat deze gedachte, als zoroastrische - of joodse bijdrage, grond vindt. Tussen de generatie van Prudentius enerzijds en die van Philo en Paulus anderzijds, zijn nog enige werken in joods-christelijke lijn aan te wijzen, zoals *Libellus XIII* van het *Corpus Hermeticum* die gewag maken van een dergelijke strijd. Zie hiervoor Bloomsfield (1943) pp. 88 - 89. Nugent (2000) pp. 14-15 leest in de Oudtestamentische verwijzingen door Prudentius met name een verwerping van seksualiteit en een focus op paterniteit. Zie over de inspiratiebronnen voor de *Psychomachia* door Prudentius bijvoorbeeld ook Hench (1924) pp. 78-80, Lewis (1936) pp. 66-73, Ralph (1977) pp. 108-115 en Nugent (1985) pp. 9-10. Smith (1976) pp. 234-300 stelt dat Prudentius juist de strijd aanbod met zijn heidense voorgangers. Ik sluit me graag aan bij de gedachten van Smith (1976) pp. 13-28 over Prudentius als werkende binnen de conventies van de Latijnse poëzie, maar uitgaande van een ander principe: de christelijke Godheid. Het is belangrijk hier op te merken dat het louter bezien van het werk van deze dichter vanuit zijn omgang met het heidense erfgoed enerzijds en de 'vader' van de christelijk allegorische methode anderzijds deze ernstig te kort zou doen. Zie ook Curtius (1953) pp. 253-257.

Prudentius' levendige beschrijving van dit conflict werd eeuwenlang een belangrijke bron van inspiratie voor velen voor wat betreft de visualisering van deze strijd in de geest en het uiterlijk van de deelnemende deugden en ondeugden. Theodulphus van Orléans en Walafrid Strabo bijvoorbeeld volgden in hun gedichten over de strijd tussen deugden en ondeugden zijn voorbeeld. Ook Isidorus van Sevilla, Gregorius de Grote (*De conflictu vitiorum et virtutum*), Hugo van St. Victor (*De fructibus carnis et spiritus*) en Guilielmus Avernus (*De moribus*) besteedden aandacht aan deze veldslag. Deze strijd in de *Hortus deliciarum* door Herrad van Landsberg zal in § II.2.2 aan de orde komen. Zie voor de invloed van de *Psychomachia* door Prudentius Lavarenne (1933) pp. 13-78, en de invloed van het beeldmateriaal ook (1988) pp. 27-262, Mâle (1925) pp. 98 e.v., Seznec (1953) p. 88, Panofsky (1962) pp. 80-82, Katzenellenbogen (1989) pp. 7 e.v. en Panofsky (1960) pp. 95-96. Voor een zeer uitgebreid overzicht van de verhandelingen over deugden en ondeugden en de invloed hierop van Prudentius zie Newhauser (1993) en Nugent (1980).

⁸² Bijvoorbeeld Vergilius kan hiervoor als een voor de hand liggende inspiratiebron worden aangewezen.

vrouw tot vrouw⁸³ te lijf gingen. *Fides* (Geloof) streed tegen *Veterum cultura deorum* (Verering van de oude goden), *Pudicitia* (Kuisheid) tegen *Sodomita libido* (Sodomitische wellust), *Patientia* (Geduld) tegen *Ira* (Toorn), *Mens humilis* (Nederigheid van Geest) en *Spes* (Hoop) tegen *Superbia* (Trots) en *Fraus* (Bedrog), *Sobrietas* (Matigheid) tegen *Luxuria* (Weelderigheid), *Ratio* (Verstand) en *Operatio* (Vrijgevigheid) tegen *Avaritia* (Hebzucht) en *Concordia* (Eenheid) en *Fides* (Geloof) tegen *Discordia cognomento Haeresis* (Tweedracht met de bijnaam Ketterij).

Het was een bloedige strijd waarvan Prudentius zijn lezers tot in detail deelgenoot maakt.⁸⁴ Nadat de deugden hun tegenstandsters gewelddadig maar systematisch hadden uitgeroeid, richtten ze, vanaf vers 725, een tempel op, versierd met edelstenen, verwijzend naar de tempel van Salomon en naar het hemelse Jeruzalem uit het boek *Openbaringen*.⁸⁵ Het verhaal eindigt met een tweede aanroep van Christus, waarin de deugden de wens uiten dat de mens de ondeugd in zichzelf herkennen en bestrijden kan totdat Christus een

⁸³ Het feit dat de epische strijders tot vrouwen zijn getransformeerd, kan vanzelfsprekend verklaard worden uit het vrouwelijk geslacht van abstracties in het Latijn. Nugent (2000) pp. 13-28 presenteert echter een alternatief beeld en verklaart de vrouwelijkheid van de strijders vanuit een christelijke psychologie en ziet het geslacht als een rode draad in de *Psychomachia* en verantwoordelijk voor de vormgeving van de individuele gevechten. Malamud (1990) p. 280 legt een verband tussen de vrouwelijkheid van de strijders en het feit dat Prudentius werkte in een periode waarin het antieke paradigma van seksualiteit door de ascetische hervormingen opnieuw werd gedefinieerd. De hieruit voortkomende spanning tussen het ideaal van de maagdelijkheid en vruchtbaarheid uit zich volgens Nugent (2000) pp. 13-28 in de vrouwelijke strijdsters, welke in haar optiek overgeseksualiseerd en transseksueel zijn. Deze hoedanigheden verwijzen naar de bloedige ondergang van seksualiteit, naar de paradox van de maagdelijke geboorte en de onverenigbaarheid van het ideaal van de maagdelijkheid met vruchtbaarheid en verklaren de nadruk op paternaliteit. Binnen genoemde ideologische spanning kan de strijd in de ziel, die zich dient open te stellen voor niets anders dan goddelijk 'zaad', uitsluitend door vrouwen gevoerd worden. Zie over de vrouwelijkheid van de strijdsters ook Ferrante (1975) pp. 5-6.

⁸⁴ Gnilka (1963) pp. 27- 84 wijst de idee dat Prudentius een voorliefde zou hebben voor gruwelijkheden of door barbaarse ideeën zou zijn geïnspireerd af en legt zijn beschrijvingen van de moordpartijen en de 'onchristelijke' wreedheden uit als juist doordrongen van een geest van moralisme en religiositeit en geschreven onder invloed van het strafrecht, het Oude Testament en christelijke openbaringen.

⁸⁵ I Koningen 6-7 en Openbaringen 21:10-11.

tempel van deugdzaamheid, waarin wijsheid regeert, opricht in de ziel.⁸⁶

De geïllustreerde handschriften

De levendige en tot illustratie inspirerende tekst was hoogstwaarschijnlijk bedoeld als een educatief maar ook vermakelijk episch verhaal voor een redelijk breed publiek. De beeldprogramma's bij de *Psychomachia* die bewaard zijn gebleven, kunnen gekarakteriseerd worden als visuele parallellen van de tekst.⁸⁷ Dit gegeven en ook het educatief en amuserend karakter van de *Psychomachia* geeft aanleiding te vermoeden dat er al snel na het ontstaan van het gedicht geïllustreerde exemplaren in omloop waren. Bovendien werd in de antieke traditie in de eerste eeuwen van onze jaartelling profane literatuur zeer vaak geïllustreerd.⁸⁸

De werken van Prudentius zijn in groten getale gekopieerd. Er zijn thans nog ruim 310 verzamelhandschriften met werk van zijn hand uit de periode van de zesde tot en met de zestiende eeuw bewaard gebleven. Een zestigtal daarvan bevat uitsluitend een *Psychomachia* en nog eens dertig handschriften bevatten de volledige werken van Prudentius. De oudste kopie van de *Psychomachia* dateert uit de late zesde eeuw en is ongeïllustreerd. Uit de periode tot en met de vroege elfde eeuw zijn er nog tenminste veertien andere kopieën van de *Psychomachia* over.⁸⁹ Zestien (verzamel)handschriften en een drietal fragmenten bevatten illustraties bij de tekst, grotendeels voorzien van bijschriften. Van deze overgebleven geïllustreerde (fragmenten van) exemplaren van de *Psychomachia* dateert er geen van vóór de negende eeuw. De jongste is gedateerd op 1298.

Richard Stettiner was in 1895 de eerste die een diepgravende studie naar

⁸⁶ Zie over de *Psychomachia* in relatie tot de iconografie van de derde verzoeking van Christus: Klamt (2011) pp. 60-68.

⁸⁷ Het kan gesteld worden dat de tekst van het gedicht bepalend is voor de iconografie ervan. Het beeldmateriaal moet gezien worden als een letterlijke picturale vertaling van de verbale metaforische beschrijvingen van de *Psychomachia* door Prudentius. Zie hierover ook Norman (1988) pp. 11-27.

⁸⁸ Courcelle (1984) dl. II, pp. 7 en 263 geeft als voorbeelden naast Prudentius' *Psychomachia* de werken van Terentius en Livius en de *Aeneis* van Vergilius. Bij de eerste drie voorbeelden is er een continuïteit in de afbeeldingstraditie, bij de laatste niet.

⁸⁹ Lavarenne (1933) pp. 29-36.

de geïllustreerde Prudentiusteksten deed. Helen Woodruff heeft in 1930 zijn bevindingen gecontroleerd en verfijnd. Hun dateringen van de afbeeldingen werden gevolgd en van verdere argumentatie voorzien door Adolf Katzenellenbogen in 1939.⁹⁰ In het voorliggende onderzoek zijn de dateringen van de afbeeldingencycli uit de catalogi van hun verblijfplaatsen gevolgd. Deze wijken vrijwel niet af van die van de voornoemde auteurs. Stettiner deelde de handschriften in in een Franse en Angelsaksische groep (groep 1) en een groep uit het Rijn/Maasgebied (groep 2). Twee handschriften vallen daarbuiten en vertonen invloeden uit beide groepen. De manuscripten worden hier afgekort naar het voorbeeld van Stettiner:

Groep 1:

- **P1:** Parijs, BNF, ms. lat. 8318, omgeving Tours, afbeeldingen laat tiende eeuw, verzamelhandschrift. Fols. 49-64 bevatten een gedeeltelijke *Psychomachia* en afbeeldingen (afb. 1-3).⁹¹

- **Le1:** Leiden, Bibliotheek der Universiteit, Codices Vossiani latini, in octavo 15 (Adémar de Chabannes), Angoulême of Limoges, afbeeldingen eerste helft elfde eeuw, verzameling notities, teksten en tekeningen van Adémar de Chabannes, *Psychomachia* met afbeeldingen op fols. 37-43 (afb. 4-5).⁹²

-**C:** Cambridge, Corpus Christi College, ms. 23, Malmesbury Abbey, afbeeldingen eerste helft elfde eeuw, verzamelhandschrift met 160 folios met tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 3-106 (afb. 6-15).⁹³

-**Lo1:** Londen, BL, add. mss. 24199, Bury St. Edmunds, afbeeldingen eerste

⁹⁰ Stettiner (1895), Woodruff (1929), Katzenellenbogen (1989).

⁹¹ Stettiner (1895) pp. 1-10, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Beeldbank met catalogusbeschrijving Bibliothèque Nationale:
<http://images.bnf.fr/jsp/index.jsp?destination=afficherListeCliches.jsp&origine=rechercherListeCliches.jsp&contexte=resultatRechercheAvancee>.

⁹² Stettiner (1895) pp. 11-16, De Meyier (1977) pp. 31-42, Scheller (1995) pp. 109-117. Zie ook Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Leiden, Bibliotheek der Universiteit:
https://socrates.leidenuniv.nl/webclient/MetadataManager?pid=678923&descriptive_only=true.

⁹³ Stettiner (1895) pp. 17-22, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Corpus Christi College:
http://parkerweb.stanford.edu/parker/actions/manuscript_description_long_display.do?ms_no=23.

helft elfde eeuw, verzamelhandschrift waarin fols. 2-38 gewijd zijn aan de *Psychomachia* (afb. 16-17).⁹⁴

-Lo2: Londen, BL, Cotton Cleopatra C VIII. Engeland, afbeeldingen eerste helft elfde eeuw, verzamelhandschrift met 171 fols. *Psychomachia*, met tekst en afbeeldingen op fols. 4r-37v (in plaats van de fols. 1-34 die Stettiner noemt. Het handschrift is omgenummerd.) (afb. 18-19).⁹⁵

-M: München, Bayrische Staatsbibliothek, fragment uit inband zonder signatuur met enkele onaffe tekeningen bij vers 13-38 van de *Psychomachia*, Engeland, afbeeldingen tiende eeuw.⁹⁶

Groep 2:

-Le2: Leiden, Bibliotheek der Universiteit, Codices Burmanniani, in quarto 3. St.-Amand, afbeeldingen tweede helft negende eeuw, verzamelhandschrift met tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 120r-147v (afb. 20).⁹⁷

-P2: Parijs, BNF, ms. lat. 8085, Frankrijk, afbeeldingen laat negende eeuw, verzamelhandschrift met tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 55-67 (afb. 21-24).⁹⁸

-B1: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 9987-91, St.-Amand, afbeeldingen tweede helft negende eeuw, verzamelhandschrift met tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 82r-145v (afb. 25-26).⁹⁹

⁹⁴ Stettiner (1895) pp. 22-27, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus British Library: <http://www.bl.uk/catalogues/manuscripts/HITS0001.ASP?VPath=html/13128.htm&Search=24199&Highlight=F>.

⁹⁵ Stettiner (1895) pp. 28-31, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus British Library: <http://www.bl.uk/catalogues/manuscripts/HITS0001.ASP?VPath=html/65087.htm&Search=Cleopatra+c.+VIII&Highlight=F>.

⁹⁶ Stettiner (1895) p. 32.

⁹⁷ Stettiner (1895) pp. 33-37, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Leiden, Bibliotheek der Universiteit: https://socrates.leidenuniv.nl/view/mets/popupDescriptiveMd.jsp?url=https://socrates.leidenuniv.nl/webclient/MetadataManager?pid=961559&descriptive_only=true-

⁹⁸ Stettiner (1895) pp. 38-42, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Beeldbank met catalogusbeschrijving Bibliothèque Nationale: <http://images.bnf.fr/jsp/index.jsp?destination=afficherListeCliches.jsp&origine=rechercheListeCliches.jsp&contexte=resultatRechercheAvancee>.

⁹⁹ Stettiner (1895) pp. 43-46, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Gaspar en Lyna (1984-1989) I: http://belgica.kbr.be/nl/coll/ouvRef/ouvRefCatal_nl.html.

-V: Valenciennes, Bibliothèque Municipale, ms. 412, St.-Amand, afbeeldingen vroeg elfde eeuw, verzamelhandschrift met tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 1-42 (afb. 27-32).¹⁰⁰

-P3: Parijs BNF, ms. lat. 18554, Frankrijk, enkele afbeeldingen elfde eeuw, enkele later, verzamelhandschrift.¹⁰¹

-Ly: Lyon, Bibliothèque du Palais des Arts, ms. 22, Frankrijk, afbeeldingen tweede helft elfde eeuw, handschrift met 20 fols. waarop tekst en afbeeldingen van de *Psychomachia* (afb. 33-35).¹⁰²

-B2: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 10066-77, abdij van St.-Laurent te Luik (?), afbeeldingen laat tiende eeuw, verzamelhandschrift. *Psychomachia* met afbeeldingen op fols. 112r-139v (afb. 36).¹⁰³

-Be: Bern, Bürgerbibliothek cod. 264, Zuid-Duitsland, afbeeldingen laat negende eeuw, verzamelhandschrift met enkele delen en afbeeldingen uit de *Psychomachia*, tot vers 283 op fols. 31r-45v en vers 521-640 op fols. 47r-48v (afb. 37).¹⁰⁴

-K: Keulen, Dombibliothek, ms. 81, Nederrijn/Maasgebied, afbeeldingen elfde eeuw, verzamelhandschrift met enkele sporen van illustraties bij de *Psychomachia*, een afbeelding van de drie mannen bij Abraham en veel ruimtes waar afbeeldingen bedoeld waren.¹⁰⁵

-B3: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, ms. 9968-72, abdij van St.-Laurent te Luik (?), afbeeldingen eerste helft elfde eeuw, verzamelhandschrift. *Psychomachia* met afbeeldingen op fols. 74-138 (afb. 38).¹⁰⁶

¹⁰⁰ Stettiner (1895) pp. 47-51, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Valenciennes, Bibliothèque Municipale: <http://bookline.03.valenciennes.fr/bib/fondsvirtuels/microfilms/Notices%20Molinier/notice0412.asp>.

¹⁰¹ Stettiner (1895) pp. 52-53, datering uit Lauffer (1976) p. 13.

¹⁰² Stettiner (1895) pp. 55-60, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Lyon, Bibliothèque du Palais des Arts: [http://sged.bm-lyon.fr/Edip.BML/\(gwdntzebtmjlf55bm0w5vfn\)/Pages/Redirector.aspx?Page](http://sged.bm-lyon.fr/Edip.BML/(gwdntzebtmjlf55bm0w5vfn)/Pages/Redirector.aspx?Page).

¹⁰³ Stettiner (1895) pp. 61-69, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Gaspar en Lyna (1984-1989): http://belgica.kbr.be/nl/coll/ouvRef/ouvRefCatal_nl.html.

¹⁰⁴ Stettiner (1895) pp. 70-117, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2.

¹⁰⁵ Catalogus Dombibliothek: <http://www.ceec.uni-koeln.de/> en Stettiner (1895) pp. 118-122.

¹⁰⁶ Stettiner (1895) pp. 123-130, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Gaspar en Lyna (1984-1989): http://belgica.kbr.be/nl/coll/ouvRef/ouvRefCatal_nl.html.

-G: Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, ms. 135, Sankt Gallen, afbeeldingen eerste helft elfde eeuw, verzamelhandschrift. *Psychomachia* met enkele afbeeldingen op fols. 126-527 (afb. 39-40).¹⁰⁷

Vermenging van invloeden uit beide groepen:

-Lo3: Londen, BL, Cotton mss. Cotton Titus D XVI, St. Alban, afbeeldingen vroeg elfde eeuw, verzamelhandschrift met op fols. 1-36 tekst en afbeeldingen uit de *Psychomachia* (afb. 41-42).¹⁰⁸

-P4: Parijs, BNF, ms. lat. 15158, Parijs, afbeeldingen a^o 1298, St.-Victor, verzamelhandschrift met teksten en afbeeldingen van de *Psychomachia* op fols. 48-64 (afb. 43-45).¹⁰⁹

Alleen al omdat de afbeeldingen in vrijwel alle genoemde handschriften steeds praktisch alle passages en steeds hetzelfde cluster aan verzen illustreren en bovendien steeds vóór de betreffende passage geplaatst zijn (een uitzondering vormt Le1, waar de hele beeldcyclus vóór de tekst geplaatst is) rijst een sterk vermoeden dat de cycli aan elkaar verwant zijn. Binnen de groep Le1, P1, C, Lo1, Lo2 en fragment M (Stettiners groep 1) valt voorts op dat het overgrote deel van de individuele motieven in de cycli zeer sterke overeenkomsten vertoont. *Luxuria* die op haar wagen het slagveld betreedt en vervolgens met bloemen begint te strooien zijn letterlijke herhalingen van elkaar. Vgl. bijvoorbeeld P1 fol 52r (afb. 1), Le1, fol. 39v onderaan en Le1, fol. 40r bovenaan (afb. 4) en C, fol. 18v (afb. 8). Vgl. bijvoorbeeld ook de vluchtende Amor in P1 fol. 58v (afb. 3), Le1, fol. 40v (afb. 5), C, fol. 22v (afb. 14), Lo1, fol. 21r (afb. 17) en Lo2 fol. 22 v (afb. 19).

Stettiner heeft de afbeeldingen in de handschriften die overblijven,

¹⁰⁷ Stettiner (1895) pp. 131-137, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus Sankt Gallen, Stiftsbibliothek: <http://www.e-codices.unifr.ch/de/description/csg/0135>.

¹⁰⁸ Stettiner (1895) pp. 138-143, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Catalogus British Museum: <http://www.bl.uk/catalogues/manuscripts/HITS0001.ASP?VPPath=html/2335.htm&Search='psychomachia'&Highlight=T>.

¹⁰⁹ Stettiner (1895) pp. 144-148, Katzenellenbogen (1989) p. 3 noot 2, Beeldbank met catalogusbeschrijving Bibliothèque Nationale: <http://images.bnf.fr/jsp/index.jsp?destination=afficherListeCliches.jsp&origine=rechercherListeCliches.jsp&contexte>.

inclusief P4 en Lo3, eveneens aan elkaar weten te verbinden, zij het dat deze onderling minder exact overeen komen dan de cycli in groep 1. Behalve *Pudicitia* en *Patientia*, die volgens Prudentius geharnast zijn, gaan de deugden in groep 1 steeds gekleed in lange gewaden. In vrijwel alle handschriften in groep 2 daarentegen dragen de deugden een wapenrusting (Zie bijvoorbeeld P2, fols. 62r, 62v en 63r (afb. 22, 23 en 24), V, fols. 21r, 21v en 22r (afb. 30 en 31), Be, fol. 36v (afb. 37) en Lo3, fol. 6v (afb. 41)). De ondeugden, in groep 1 in korte dan wel in lange tunica's gekleed (zie bijvoorbeeld C, fol. 22r (afb. 13)), kleden zich in groep 2 in een korte tunica die met veel plooiën bijeen gegord is. Stettiner verbond dit type dracht met op de schouder bijeengehouden vachten, zoals krijgers, herders en landarbeiders die dragen in bijvoorbeeld het Utrechtse Psalter. De ondeugden in Ly (afb. 33, 34 en 35) dragen zelfs dergelijke dierenvellen. Daarnaast zijn er in de oudste groep binnen groep 2 tal van overeenkomstige details aanwezig, die de onderlinge verwantschap van de cycli bevestigen. Zo is het wapen van *Fides* in groep 1 een lans, maar hier een bijl met een lange steel en is haar schare steeds van martelaarsattributen voorzien. Ook is in groep 1 *Patientia* getuige van de zelfmoord van *Ira*, maar ontbreekt ze in de vroege manuscripten van groep 2.

Stettiner meent dat deze groepen manuscripten met afbeeldingen via een zevende-eeuws prototype terug te voeren vallen op een archetype uit de vijfde eeuw. Dit vijfde-eeuwse archetype schemert door in P1 en Le1 vanwege een veelheid aan antieke motieven en vormen. Zo ziet Stettiner in *Operatio* in P1 een antieke amazone en bevindt zich in Le1 een correct afgebeelde vroegchristelijke basilica. De figuren in beide handschriften dragen antieke gewaden. Het lichaam van de vluchtende Amor in Le1, fol. 40v is opvallend antiek van vorm (afb. 5). Diezelfde klassieke invloeden zijn zichtbaar in de nauw verwante groep 2, die volgens Stettiner echter een Karolingische omvorming van het prototype behelst.¹¹⁰

Helen Woodruff wijkt af van Stettiner wat betreft het zevende-eeuwse prototype. Zij zag hellenistische elementen in Le1 en P1, die haar ertoe brachten het prototype te plaatsen in het zesde-eeuwse Gallië of Noord-Italië.¹¹¹ Katzenellenbogen volgde de theorieën van Stettiner en Woodruff klaarblijkelijk gedeeltelijk. Over de prototypen repte hij niet, maar hij veronderstelde, net als

¹¹⁰ Stettiner (1895) pp. 149 -202.

¹¹¹ Woodruff (1929) p. 49, Scheller (1995) p. 110.

Stettiner, een vijfde-eeuws origineel aan de basis van de overgebleven edities. De illustraties zouden volgens Katzenellenbogen deels geïnspireerd zijn door de zeer beeldende tekst van Prudentius, maar deels ook indirect gebaseerd op Romeinse strijdschènes, zoals bijvoorbeeld de strijdreliëfs op triomfbogen, triomfzuilen en geïllustreerde beschrijvingen daarvan. Ik volg graag de bovengenoemde observaties en conclusies. De illustraties vertonen, zoals Stettiner al stelde, zeer duidelijke en grote onderlinge overeenkomsten, met name in relatie tot de bijbehorende tekst, wat een gemeenschappelijke ultieme inspiratiebron aannemelijk maakt. De antieke invloeden in de beeldprogramma's zijn onmiskenbaar. De door Katzenellenbogen genoemde laat-Romeinse strijdschènes ondersteunen de plaatsing van het archetype in de vijfde eeuw.¹¹² Ook Weitzmans observatie dat met name P1 in hoge mate een 'papyrusstijl' in het arrangement van de teksten en de afbeeldingen vertoont en dat deze naarmate de manuscripten van later datum zijn afneemt, ondersteunt deze gedachte.¹¹³ In het navolgende zullen de schènes en de afbeeldingen waarin *Luxuria*, met *Amor* in haar gevolg, de strijd aanbindt met *Sobrietas* nader belicht worden.

De laatste strijd van Luxuria en de vlucht van Amor

Tot de opkomst van *Luxuria* (*Weelderigheid*), in de gedaante van Venus, was de strijd gruwelijk geweest. Nu veranderde dit en werd de *psychomachia* tot een hoogtepunt gevoerd. Gracicus, kokette blikken werpend en met geparfumeerde haren verscheen zij in de strijd. Ze maakte de geest zwak en verstoorde de zinnen.¹¹⁴ De afbeeldingcyclus van de strijd van *Luxuria* begint

¹¹² Katzenellenbogen (1989) pp. 4-7.

¹¹³ Zie over deze 'papyrusstijl' Toubert (1990), pp. 355-257. In P1 is te zien dat de kopiïst hier en daar - voorzichtig lijkt wel - al begonnen is met het trekken van lijnen aan weerszijden van de afbeeldingen. Zie afb. 1 en 2. Verderop in het manuscript is de illustrator hier vanaf gestapt, alsof hij zich beperkt voelde door deze afbakeningen. Zie hierover Weitzman (1947) pp. 75, 98.

¹¹⁴ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 310-315:

'Venerat occiduis mundi de finibus hostis
Luxuria, extinctae iamdudum prodiga famae,
delibuta comas, oculis uaga, languida uoce,
perdita deliciis, uitae cui causa uoluptas,

met een nachtelijk feestmaal (afb. 4 fol. 39v midden, afb. 6 onder, afb. 21 linksboven, afb. 27 fol. 17v).¹¹⁵ Bij het klinken van de strijdhoorn glibberde *Luxuria* in beschonken toestand over gemorste wijn en rozenblaadjes richting het slagveld (afb. 4 fol. 39v, afb. 7, afb. 21, afb. 25 bovenaan en afb. 27 fol. 18r).¹¹⁶ Op een schitterende strijdswagen trok zij vervolgens ten strijde en bezwoer de harten van de mannen (afb.1 boven, afb. 4 39v onderaan, afb. 8 boven, afb. 21 rechtsboven, afb. 25 midden en afb. 27 fol. 18r).¹¹⁷ Anders dan de overige ondeugden die met pijlen schoten, strooide *Luxuria* viooltjes en rozenblaadjes vanaf haar wagen en schiep daarmee danige verwarring (afb. 1 onder, afb. 4 fol. 40r bovenaan, afb. 8 onderaan, afb. 21 midden rechts, afb. 25 onder en afb. 28 fol. 18v).¹¹⁸ De assen van haar wagen waren van goud, de

clumbem mollire animum, petulanter amoenas
haurire inlecebras et fractos soluere sensus.

¹¹⁵ Deze scene wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 39v; C, fol. 17v; Lo1, fol. 16v; Lo2, fol. 18r; Le2, fol. 132r; P2, fol. 61v; B1, fol. 112r; V, fol. 17v; B3, fol. 91v; Lo3, fol. 16r.

¹¹⁶ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 316-320:

‘Ac tunc peruigilem ructabat marcida cenam,
sub lucem quia forte iacens ad fercula raucos
audierat lituos, atque inde tepentia linquens
pocula lapsanti per uina et balsama gressu
ebria calcatis ad bellum floribus ibat.’

Deze scene wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 39v; C, fol. 18r; Lo1, fol. 17r; Lo2, fol. 18v; Le2, fol. 312v; P2, fol. 61v; B1, fol. 112v; V, fol. 18r.

¹¹⁷ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 312-322:

‘Non tamen illa pedes, sed curru inuecta uenusto
saucia mirantum capiebat corda uirorum.’

Deze scene wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 39v; P1, fol. 52r; C, fol. 18v; Lo1, fol. 17r; Lo2, fol. 18v; Le2, fol. 132v; P2, fol. 61v; B1, fol. 112v; V, fol. 18r; B3, fol. 93r.

¹¹⁸ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 323-331:

‘O noua pugnandi species! non ales harundo
neruum pulsa fugit, nec stridula lancea torto
emicat amento, frameam nec dextra minatur;
sed uiolas lasciuia iacit foliisque rosarum
dimicat et calathos inimica per agmina fundit.
inde eblanditis Virtutibus halitus inlex
inspirat tenerum labefacta per ossa uenenum,

wielen waren beslagen met zilver en de hele wagen schitterde van edelstenen. De deugden wierpen hun wapens neer (afb. 4 fol. 40r, afb. 9, afb. 16 bovenaan, afb. 21 rechtsonder, afb. 28 rechtsboven).¹¹⁹

Hier doet zich, door het problematische karakter van liefde en verliefdheid, een onmogelijkheid voor: de deugden waren, door deze charmante ondeugd die hun wereld op de kop zette, zodanig in verwarring, dat zij bewogen door liefde - in overgave aan de liefde zelfs ('in deditiois amorem') - *Luxuria* wilden dienen en zich bij haar gevolg wilden voegen. In P1 danst *Luxuria* in de richting van de deugden, met een geheven rechterhand (afb. 2). De deugden treden haar op hun beurt met een geheven rechterhand tegemoet. In de rest van groep 1 is steeds eenzelfde soort scène te zien (afb. 4 fol. 40r, afb. 10 bovenaan, afb. 16 onderaan en afb. 18). Groep 2 vertoont geen dansende *Luxuria*, maar een vervolg op de voorafgaande scènes; *Luxuria* rijdt in haar wagen verder, terwijl de deugden haar volgen (afb. 22 linksboven, afb. 28 fol. 19r onderaan). Het manuscript in Sankt Gallen (afb. 39) wijkt hier iets van af. Er zijn, zoals vaker in dit manuscript, twee scènes in elkaar geschoven.

Terwijl de deugden nog in een gebaar van overgave naar *Luxuria* toe gericht staan, roept *Sobrietas* (*Matigheid*) de groep alvast tot de orde.¹²⁰ Het is in

et male dulcis odor domat ora et pectora et arma
ferratosque toros obliso robore mulcet.⁷

Deze scene wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40r; P1, fol. 52r; C, fol. 18v; Lo1, fol. 17v; Lo2, fol. 19r; Le2, fol. 132v; P2, fol. 61v; B1, fol. 112v; V, fol. 18v.

¹¹⁹ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 332-339:

'Deiciunt animos ceu uicti et spicula ponunt,
turpiter, heu, dextris languentibus obstupefacti
dum currum uaria gemmarum luce micantem
mirantur, dum bratteolis crepitantia lora
et solido ex auro pretiosi ponderis axem
defixis inhiant obtutibus et radiorum
argento albentem seriem, quam summa rotarum
flexura electri pallentis continet orbe.'

Deze scene wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40r; C, fol. 19r; Lo1, fol. 18r; Lo2, fol. 19r; Le2, fol. 133r; P2, fol. 61v; B1, fol. 116r; V, fol. 19r; Lo3, fol. 17r.

¹²⁰ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 340-343:

'Et iam cuncta acies in deditiois amorem
sponte sua uersis transibat perfida signis

de tekst en in de afbeeldingen in de andere manuscripten pas na dit moment dat *Sobrietas* dit kritieke moment van dubbelzinnigheid doorbreekt. Ze doet de deugden door een lange rede tot bezinning komen (afb. 4 fol. 40r linksonder, afb. 10 onder, afb. 18, afb. 22 onderaan en afb. 29).¹²¹ Met een kruis in haar hand stelt ze zich vervolgens voor de wagen van *Luxuria*. De paarden steigeren, de wagen kantelt en valt om. *Luxuria* wordt uit de wagen geworpen en komt tussen de spaken van de wielen terecht. De wagen komt daardoor tot stilstand (afb. 4, fol. 40r rechtsonder, afb. 5 linksboven, afb. 11, afb. 23, afb. 30, afb. 36 en afb. 42).¹²² Dan neemt *Sobrietas* een molensteen en treft haar tegenstandster daarmee in de mond. *Luxuria* stikt in haar tong en tanden (afb. 5 rechtsboven, afb. 12, afb. 23 rechts, afb. 31 fol. 21v, afb. 39 en afb. 43).¹²³ Daarna richt *Sobrietas* nog enkele honende woorden tot haar dode slachtoffer (afb. 5 rechtsboven, afb. 13 bovenaan, afb. 24 linksboven, afb. 31 fol. 22r, afb. 33 bovenaan, afb. 43).¹²⁴

De schare van *Luxuria* schrikt hevig. *Jocus* (*Scherts*) en *Petulantia*

Luxuriae seruire uolens dominaeque fluentis
iura pati et laxa ganeorum lege teneri.⁷

Deze scène wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40r; P1, fol. 52v; C, fol. 19v; Lo1, fol. 18r; Lo2, fol. 19v; Le2, fol. 133r; P2, fol. 62r; B1, fol. 116r; V, fol. 19r.

Zie over deze hardnekkige dubbelzinnigheid van *Luxuria* ook Nugent (1985) pp. 41-50.

¹²¹ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 344-406. Deze scène wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40r; C, fol. 19v; Lo1, fol. 18v; Lo2, fol. 19v; Le2, fol. 133v; P2, fol. 62r; B1, fol. 116v; V, fol. 19v; G, p. 411; Lo3, fol. 17v.

¹²² Prudentius, *Psychomachia*, vs. 407-416. Deze scène wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40r; C, fol. 21r; Lo1, fol. 19v; Lo2, fol. 21r; Le2, fol. 134v; P2, fol. 62v; B1, fol. 116v; V, fol. 21r; B2, fol. 126r; Lo3, fol. 19r.

¹²³ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 417-426. Deze scène wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40v; P1, fol. 58r; C, fol. 21v; Lo1, fol. 20r; Lo2, fol. 21v; P4, fol. 48r; Le2, fol. 135r; P2, fol. 62v; B1, fol. 118r; V, fol. 21v; B3, fol. 96r; G, p. 411; Lo3, fol. 19v.

¹²⁴ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 427-431 :

“Ebibe iam proprium post pocula multa cruorem,”
uirgo ait increpitans, “sint haec tibi fercula tandem”
tristia praeteriti nimiis pro dulcibus aeu.

lasciuas uitae inlecebras gustatus amarae
mortis et horrifico sapor ultimis asperat haustu.⁷

Deze scène wordt voorafgegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40v; P1, fol. 58r; C, fol. 22r; Lo1, fol. 20v; Lo2, fol. 22r; P4, fol. 48r; Le2, fol. 135r; P2, fol. 63r; B1, fol. 118r; V, fol. 22r; Ly, fol. 17r; B3, fol. 96v.

(*Frivoliteit*) laten als eersten hun wapens, de cimbalen, vallen en slaan op de vlucht (afb. 5, afb. 13 onderaan, afb. 20 bovenaan, afb. 24, afb. 26, afb. 31 fol. 22r onderaan, afb. 33 onderaan, afb. 38, afb. 44).¹²⁵ *Amor* werpt de giftige pijlen, de boog en de pijlenkoker bleek van angst van zich af.¹²⁶ De god zet het op een lopen (of vliegen) en laat, terwijl hij omkijkt, zijn koker en twee pijlen uit zijn hand vallen. Zijn boog ligt op de grond. Dit is het beeld dat gevonden wordt in P1 (afb. 3 linksboven), in Le1 (afb. 5) en in Lo2 (afb. 19). Lo1 (afb. 17 onderaan) geeft eenzelfde beeld, maar zijn hier de pijlen weggelaten en is er een groene kleur aan de vleugels, haren, borst, armen, onderbenen en voeten aangebracht. Ook C (afb. 14) vertoont de compositie van de vier hiervoor genoemde manuscripten. Ook hier zijn geen pijlen afgebeeld, maar bevinden zich achter Amors boog en ook rechts van de godheid bloemenranken, wellicht als verwijzing naar de strategie van *Luxuria*: het schieten met viooltjes en rozenblaadjes. In P4 is de pijl onder de boog en koker van de keurig gekapte en glimlachende *Amor* door de illustrator vervangen door een voorwerp dat doet denken aan een deel van een

¹²⁵ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 432-435:

‘Caide ducis dispersa fugit trepidante pauore
Nugatrix acies : Iocus et Patulantia primi
Cymbala proiciunt ; bellum nam talibus armis
Ludebant resono meditantes uulnera sistro.’

Deze scène wordt vooraf gegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40v; P1, fol. 58r; C, fol. 22r; Lo1, fol. 21r; Lo2, fol. 22r; P4, fol. 48v; Le2, fol. 135v; P2, fol. 63r; B1, fol. 118v; V, fol. 22r; Ly, fol. 17r; B3, fol. 97r.

¹²⁶ Prudentius, *Psychomachia*, vs. 436-438 :

‘Dat tergum fugituum Amor, lita tela ueneno
Et lapsum ex umeris arcum faretramque cadentem
Pallidus ipse metu sua post uestigia linquit.’

Deze scène wordt vooraf gegaan door een afbeelding op Le1, fol. 40v; P1, fol. 58v; C, fol. 22v; Lo1, fol. 21r; Lo2, fol. 22v; P4, fol. 48v; Le2, fol. 135v; P2, fol. 63r; B1, fol. 118v; V, fol. 22v; Ly, fol. 17v; B3, fol. 97r.

De combinatie van de liefdesgod met *Jocus* gaat terug op Horatius. Wanneer hij spreekt over de harde winter van 28-27 v. Chr. waarin de Tiber buiten zijn oevers trad en het rijk wankelde door aanvallen van buitenaf wordt Venus door Horatius als volgt toegesproken: ‘Of kom jij zo je wil, lachende Venus van de Erixberg, die vergezeld wordt door Scherts en Cupido’, Horatius, *Carmina*, lib. 1, carmen 2, vs. 30, p. 4: ‘Sive tu mavis, Ericyna ridens, quam Jocus circumvolat et Cupido’, vertaling E. de Laet.

toernooilans (afb. 44 onder). In B2 en B3 ontbreken Amors vleugels (afb. 36 en 38 onder). In B3 lijkt Amor bovendien zijn tong uit te steken, misschien van schrik. Op zijn hoofd bevindt zich een soort gebladerte. Wellicht staat zijn haar van afgrijzen overeind. In Le2 (afb. 20 midden), P2 (afb. 24 linksonder), V (afb. 32 fol. 22v) en in B1 (afb. 26) staat de god in een sierlijke contrapost en is hij gekleed in een korte tunica. In P4 gaan de deugden gekleed als nonnen en de ondeugden dragen de kledij van de burgerij (afb. 43, 44 en 45). Hiernaast toont Amor zich wel heel erg naakt... (afb. 44). Dit contrast moet mogelijkwijs de schandelijkheid van de ongeoorloofde liefde nog eens benadrukken.¹²⁷

Ly (afb. 34 en 35) toont een naar rechts zwevende liefdesgod, die een beetje gniffelend achterom kijkt. Hij is gekleed in een dierenvel, in het gehele manuscript de dracht van de ondeugden. In zijn rechterhand houdt hij een fakkel die oorspronkelijk door Prudentius aan *Libido* was toegevoegd (zie afb. 37 en 41).¹²⁸ De toorts van *Libido* zou *Amors* betekenis nog kwalijker kunnen maken dan alleen zijn pijl en boog. Hoe en door wie het besluit genomen kan zijn in de illustraties af te wijken van zowel de tekst van Prudentius als van de beeldtraditie en de toorts van *Libido* aan *Amor* toe te voegen en of dit gedaan is om *Amor* in een nog kwadere reuk te zetten, kan niet met zekerheid gezegd worden. Het bijschrift op fol. 21r in Lo1 noemt de toorts, maar bevat er geen afbeelding van: ‘Amor, qui et Cupido, abiectis facibus et sagittis fugit’. Het bijschrift in P4, fol. 48 v, zou een verklaring kunnen geven voor deze verwarring van attributen. Dit bijschrift sluit als volgt af: ‘Amor sagittam et facem tenere fingitur, sagittam quod Amor cor vulnerat, facem quod inflammat; ita dicit Ysidorus.’¹²⁹ De illustrator wist misschien niet dat Ovidius de fakkel tweemaal noemde als attribuut van *Amor*¹³⁰, maar Isidorus van Sevilla († 636), grondlegger van de middeleeuwse canon van de christelijke en verchristelijkte

¹²⁷ Fulgentius verklaarde de naaktheid van diens moeder Venus in de zesde eeuw als volgt: ‘De schandelijkheid van de liefde is altijd naakt en nooit verborgen’, Fulgentius Mythographus, *Mitologiarum libri tres*, lib. 2, c. 1, p. 39. Zie Camille (1989) pp. 98-100 over de naaktheid als symbool voor het kwade. Zie ook Himmelmann (1986) p. 4.

¹²⁸ Prudentius, *Psychomachia*, vers 22 e.v.

¹²⁹ Zie voor een overzicht van de illustraties, bijschriften en glossen bij de tekst Stettiner (1895) pp. 217 e.v.

¹³⁰ Ovidius, *Metamorphoses*, lib. 1, vs. 461, p. 16 en *Ars Amatoria*, lib. 1, vs. 22. Zie over Eros' attributen en de fakkel ook § I.1.1.

kennis, wist dat zeer zeker wel. In zijn toen buitengewoon beroemde en zeer invloedrijke *Etymologiae* legde Isidorus uit dat de liefdesgod met deze fakkel het hart in brand steekt.¹³¹

De strijd tegen *Luxuria* en haar gevolg komt tot een definitief einde wanneer *Pompa* (*Praalzucht*) haar sluier en juwelen afwerpt en *Voluptas* (*Lust*) blootsvoets door de doornstruiken het hazenpad kiest (afb. 3, afb. 5, afb. 15, afb. 20 onderaan - alleen *Pompa* - , afb. 24 rechterkolom, afb. 26, afb. 32, afb. 33, afb. 34 en afb. 40 - drie niet nader definieerbare figuren).

De antieke Eros dient als prooi voor *Sobrietas*. Zijn lot, voort te leven als een sneue vluchtende bijgod uit het gevolg van een ondeugd die zich onoverwinnelijk achtte, is met de *Psychomachia* bezegeld.

¹³¹ Isidorus van Sevilla, *Etymologiae*, VIII. xi. 80: 'Est enim daemon fornicationes. Qui ideo alatus pingitur, quia nihil amantibus levius, nihil mutabilius invenitur. Puer pingitur, quia stultus est et irrationabilis amor. Sagittam et facem tenere fingitur. Sagittam, quia amor cor vulnerat; facem quia inflammat.' Zie over Isidorus en over deze passage verder hoofdstuk II.1. Prudentius vond waarschijnlijk, net als Isidorus na hem, de fakkel in de antieke literatuur. Hij onderscheidde in zijn *Psychomachia* feitelijk allerlei 'sub-ondeugden' die horen onder *Luxuria*. Bij deze splitsing zag hij wellicht *Libido* als aspect van *Amor*, eveneens een belangrijke ondeugd, en heeft hij diens attributen onder de twee moeten verdelen.

Conclusie

Eros kan een bijzonder groot aantal rollen spelen en is daardoor functioneel en volhardend gebleken. Het moet echter wel gesteld worden dat de god tijdens de tot nu toe beschreven gebeurtenissen flink is afgeleden. Het was hem, sinds Augustinus, niet langer toegestaan de liefde in al haar breedte te belichamen en hij verloor daarmee de helft van zijn persoonlijkheid.

De gebeurtenissen die Prudentius beschrijft, zijn dan wel geïnspireerd op de antieke eeuwigdurende strijd in de ziel, maar dragen een wezenlijk andere boodschap uit. Het conflict zou, na de beschreven bloederigheden, strikt genomen moeten voortduren en steeds opnieuw moeten beginnen. In deze zeer populaire en veelvuldig gekopieerde verchristelijkte uitwerking is er echter sprake van een ongelijke strijd. Eros kan de menselijke ziel steeds plagen, maar winkansen zijn er voor hem nooit. Hij is bij Prudentius veroordeeld tot machteloosheid en voortdurende voortvluchtigheid. Dit lot vormt de grondtoon van zijn middeleeuwse beeldtraditie.