

Groniek

Historisch Tijdschrift

191

Late Oudheid

**Transformatie van het Romeinse
Rijk**

Stichting Groniek - Groningen - 2011

and even in aggregate this total body of armed humanity could not have overwhelmed just any Empire that one might envisage occupying the western Mediterranean and its northwest European hinterland. But given the economic and political limitations of the Roman Empire, which was demonstrably still flourishing before the outsiders arrived, the surge was sufficient to do the job in this particular case. Once reorganised into fewer larger groupings, such as the Visigoths, the invaders were then large enough to fight off imperial counterattacks and force some initial concessions of territory. These in turn undermined the Empire's agricultural tax base, and hence its army, allowing further expansionary activity on the part of the invaders until a point of no return was reached in the later 460s. By that stage, the central Roman state lacked the military force to prevent the intruders from carving up what was left of its provincial resources, and surviving Roman landowners had no choice but to try to save themselves by coming to individual political accommodations with the new powers in their lands.¹²

12 My views on the intersection of internal and external factors in west Roman collapse are set out more fully in *The Fall of Rome* esp. cc. 3 & 10. I would also argue – which there is no space to discuss fully here – that westward movements of the Huns are the likeliest cause of the two great surges of frontier intrusion: see *Empires and Barbarians* c. 4 with discussion of and references to alternative views.

Lodi Nauta

Augustinus en Boethius:

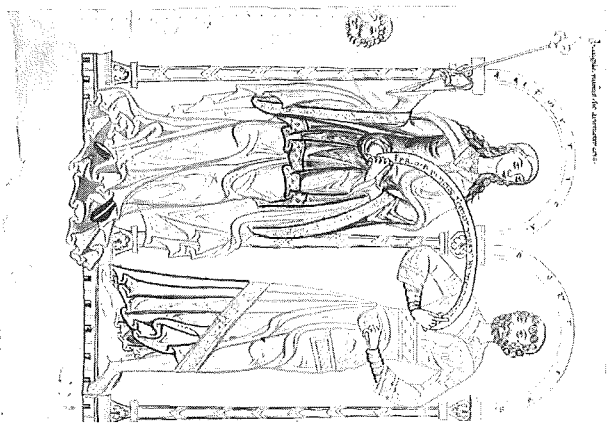
De transformatie van het antieke denken in de late oudheid

Twee denkers uit de laat-antieke oudheid hebben de middeleeuwse denkwereld op een beslissende manier beïnvloed: Augustinus en Boethius. Beiden dachten sterk platoon, maar waar Augustinus steeds meer het ontbreken van een persoonlijke band tussen God en de mens in het platonisme als cruciaal verschil tussen beide denkrichtingen ging zien, daar lijkt Boethius geen spanning tussen beide te voelen. Boethius onderstreepte juist het eigen vermogen van de mens om door filosofisch redeneren tot het hoogste inzicht op te stijgen. Lodi Nauta, hoogleraar Geschiedenis van de Filosofie aan de RuG, analyseert de christianisering van het klassieke erfgoed door deze belangrijke denkers.

Late oudheid: traditie en innovatie

In traditionele geschiedenschappen van de filosofie wordt doorgaans niet veel aandacht geschonken aan de late oudheid.¹ De hoogtijdagen van de Griekse en Romeinse filosofie waren natuurlijk allang voorbij. De werken van Plato en Aristoteles en andere antieke denkers werden uiteraard gelezen en van commentaar voorzien, en in de derde eeuw na Christus was met Plotinus nog een belangrijk zelfstandig en creatief denkend filosoof opgestaan. Echter, de periode waarin het Romeinse

1 Dit wil niet zeggen dat er geen goede overzichtswerken van deze periode zijn. Zie bijvoorbeeld *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A.H. Armstrong (Cambridge, 1967) en Lloyd P. Gerson, ed., *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Cambridge 2010), 2 delen.



3. Boece, *Tractatus de Consolationibus*,
München, 1674, fol. 102 v, vers. Jan. 1500.

Pierre Courcelle, *La consolation de philosophie: dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce* (Paris 1967).

filosofisch weinig licht gloort, zeker als we ons beperken tot de eeuwen tussen Plotinus in de derde eeuw en de bloei van onderwijs, wetenschap en filosofie in de karolingische renaissance in de late achtste en negende eeuw: cultuurhistorisch gezien ongetwijfeld een belangrijke periode, filosofisch echter van weinig betekenis.

Dit is uiteraard een eenzijdige voorstelling van zaken. Allereerst moeten we bedenken dat de kerkvaders uit deze overgangperiode een belangrijke stempel hebben gedrukt op het denken in de middeleeuwen. Zij waren dan wel geen filosofen, maar zeker Augustinus was een denker van formaat die een immense invloed heeft uitgeoefend tot ver na de middeleeuwen. Bovendien – en dit brengt ons meteen op het tweede punt – het zou anachronistisch zijn om onze moderne invulling van wat filosofie is te projecteren op de late oudheid. Filosofie in die tijd was vooral levensfilosofie, uiteraard nog niet de academische discipline van

Rijk definitief uiteenviel en de

volksverhuizingen het aanzien van Europa drastisch veranderden laat op filosofisch gebied – zo is de gedachte – weinig vernieuwing zien. De oudheid was voorbij, de middeleeuwen moesten nog 'recht' beginnen, en veel meer dan bewaren, consolideren en doorgeven van het klassieke erfgoed zat er kennelijk voor de geleerden in deze overgangperiode niet in. Tussen, aan de ene kant, de grote filosofen en filosofische stelsels uit de klassieke oudheid (Plato, Aristoteles, Epicurus en zijn school, en de scholen van de stoïcijnen en de sceptici) en aan de andere kant de beeldbepalende denkers uit de middeleeuwse scholastiek (Anselmus, Abelard, Albertus

Magnus, Thomas van Aquino en Willem van Ockham), lijkt een lange periode te liggen waarin

nu. Dat gold ook voor de theologie, dat vooral spreken over het goddelijke inhield en, meer in het algemeen, spreken over alles wat eeuwig en onveranderlijk is. De scheidslijn tussen filosofie en theologie (of wellicht beter gezegd: religieus denken) was veel minder scherp dan vandaag de dag. Het ging denkers in de late oudheid dikwijls om een zoektocht naar het individuele geluk. In de antieke scholen van het Hellenisme en de Romeinse tijd zochten de stoïcijnen dit geluk in een nogal streng en compromisloos deugdzzaam leven, de volgelingen van Epicurus in het genot, de sceptici in een onverstoortbare geesteshouding, en de neoplatonisten in een rationeel inzicht in het Hogere. Christelijke denkers transformeerden dit antieke denken tot een christelijke filosofie, maar het doel bleef gelijk: het zoeken naar het heil en geluk van het individu. Een derde punt waarom de late oudheid niet veronachtzaamd moet worden, zijn de filosofische tradities die in de scholen van met name Athene en Alexandrië voortleefden. Pas de laatste decennia zijn de commentaren op de werken van Aristoteles voor een breder publiek toegankelijk geworden en hebben we kunnen ontdekken hoe scherpzinnig diverse commentatoren filosofeerden naar aanleiding van dit Aristotelische corpus.² In deze filosofische commentaartradities staat ook Boethius, de Romeinse staatsman en denker.

Een laatste opmerking bij dit wat negatieve beeld van de late oudheid betreft het genoemde aspect van consolidatie en transmissie van kennis die deze periode kenmerkt. Inderdaad, van encyclopedisten en schrijvers van leerboeken wordt doorgaans geen al te grote originaliteit verwacht, en deze genres waren in deze periode (uitlopend tot in de vroege middeleeuwen) goed vertegenwoordigd. Om een enkel voorbeeld te geven uit de vijfde tot zevende eeuw: Macrobius' *Droom van Scipio*, Martianus Capellas' *Over het Huwelijk van Filologie en Mercurius*, Cassiodorus' *Institutiones*, Isidorus van Sevilla's *Etymologieën* en Priscianus' *Institutiones grammaticae*. Het belang van dit soort werken kan moeilijk overschat worden. Ze bevatten een vrucht aan kennis over alle denkbare disciplines, en vormden de ruggengraat van onderricht en intellectuele vorming in vooral de vroege middeleeuwen. Dat doet ons meteen beseffen wat elke mediëvist natuurlijk wel weet: originaliteit is een moderne notie – misschien zelfs een romantische notie – die geen goede graadmeter is om premoderne tijdvakken naar originaliteit te

2 Er zijn inmiddels tientallen delen verschenen in de serie *The Ancient Commentaries on Aristotle*.

rangschikken en te evalueren. Natuurlijk kunnen we ook in deze periode originele, scherpzinnige en belangrijke inzichten tegenkomen, en is een historicus van de filosofie zeker gerechtigd zich vooral daarmee bezig te houden, maar een intellectuele historicus doet er goed aan om ook andere vragen te stellen aan de teksten uit deze periode.

De periode van de late oudheid laat goed zien hoe traditie en innovatie twee kanten van een en dezelfde medaille zijn. Laat ik drie belangrijke ontwikkelingen noemen: (a) een christianisering van het antieke denken, (b) de bestudering van de logica als rationeel instrument van ons denken en redeneren, en (c) een poging om overgeleverde kennis te organiseren in disciplines en een curriculum vast te leggen dat kennis ziet als een afspiegeling van een hiërarchisch gedachte werkelijkheid. Als geen ander belichaamt Boethius deze ontwikkelingen. Voordat we echter zijn denken nader bekijken, wil ik de christianisering van het antieke denken illustreren aan de hand van het werk van Augustinus. Zoals gezegd heeft deze kerkvader en christelijk denker een immense invloed gehad op latere eeuwen, al zal menig een, denkend aan het sombere mensbeeld van de late Augustinus, deze invloed niet louter toejuichen.

Augustinus

Toen Augustinus op 33-jarige leeftijd zich officieel liet dopen als christen had hij reeds een lange intellectuele ontwikkeling achter de rug die hem langs diverse laat-antieke scholen zoals het manicheïsme, het scepticisme en het platonisme gevoerd had. Het echte, ware geluk dat ze beloofden, had Augustinus echter nog steeds niet gevonden.³ De manicheeërs zagen de wereld als het toneel van een strijd tussen twee machten, het Licht en de Duisternis, ofwel tussen het Goede en het Kwade, en schreven een ascetisch leven voor om redding van de individuele ziel dichterbij te brengen. Augustinus kon zich uiteindelijk niet vinden in dit wereldbeeld waarin aan het Kwade een grote, zelfstandige macht werd toebedeeld; en met het ascetische leven had de jonge Augustinus ook zichtbare moeite. De sceptici hadden een andere filosofie. Zij dachten het geluk in de vorm van een mentale en emotionele

3 Augustinus heeft zijn eigen zoektocht beschreven in zijn *Belijdenissen*; zie de vertaling van G. Wijdeveld (Baarn 1988). De klassieke biografie van Augustinus is Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londen 1967); Nederlandse vertaling: *Augustinus van Hippo, een biografie*, (Amsterdam 1992).

onverstoorbaarheid te kunnen bereiken door zich te onthouden van elk oordeel. Maar deze sceptische levensfilosofie kon Augustinus ook niet overtuigen. De platonisten van de late oudheid boden meer houvast. Zij hadden een dualistisch wereldbeeld. Gekant tegen elke vorm van relativisme geloofden zij dat er universeel geldige normen van kennis en moraal zijn. De wereld om ons heen is vergankelijk en vluchtig en kan ons derhalve geen vaste jkkpunten verschaffen, maar dat betekent niet dat alles relatief is. Het feit dat we dingen kunnen kennen en dat we dingen 'goed', 'groot', 'schoon' of 'waar' noemen kan alleen maar verklaard worden door aannames van Goedheid op zich, van Grootheid op zich, en alle andere hoedanigheden (of eigenschappen) op zich. Iets is goed (en kunnen we 'goed' noemen) omdat het 'participeert' in de vorm *Goedheid*. De wereld van de *Vormen* is dus het fundament van de zintuiglijke wereld om ons heen; de laatste bestaat alleen maar bij gratie van de eerste. Plato's motief voor een dergelijke zienswijze was vooral kentheoretisch en logisch van aard, maar in de late oudheid werd het domein van de Vormen steeds meer een spiritueel-religieuze wereld waarnaar de menselijke ziel door introspectie, rationele inzicht of religieuze rituelen kon opstijgen. De ziel hoorde van nature thuis in die wereld, en de opdracht van ieder individu was derhalve om langs spiritueel-rationele weg terug te keren naar het 'vaderland'. Augustinus voelde zich duidelijk aangetrokken tot dit wereld- en mensbeeld, en ook na zijn bekering bleef de invloed van het platonisme op zijn denken groot. Hij zag het als zijn taak dit antieke gedachtegoed om te vormen tot een christelijke visie op mens en wereld.

De wijze waarop Augustinus het platonisme christianiseerde is indrukwekkend, zoals elke historicus met of zonder christelijke levensovertuiging kan zien.⁴ Enerzijds moest het resultaat voldoende herkenbare aanknopingspunten bieden om overtuigend te zijn voor de laat-antieke mens die nog steeds in de pagans-antieke denktradities geworteld was; anderzijds moest het resultaat recht doen aan een aantal belangrijke overtuigingen en dogma's van het christelijk geloof, waarbij meteen moet worden opgemerkt dat veel dogma's nog bepaald niet in beton gegoten waren maar inzet waren van heftige discussies. Voor Augustinus was het een logische gedachte om de platoonse Vormen te zien als de concepten in Gods geest – de blauwdruk of de essenties op

4 Een van de beste studies (voor enigszins gevorderden) is J. M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge 1994).

basis waarvan God de wereld had geschapen. Deze goddelijke wereld bevatte echter niet alleen *Vormen* (of concepten) zoals *Goedheid* en *Schoonheid* maar ook waarheden van wiskundige, logische en ethische aard, bijvoorbeeld de wet van non-contradictie (iets kan niet p, en niet-p tegelijkertijd zijn) of de notie dat alle mensen naar geluk streven.

De vraag rijst dan natuurlijk: hoe kan de mens deze waarheden kennen? Kennis is herinnering, zeiden de platonisten: de ziel kan tot inzicht komen in deze eeuwige waarheden en concepten omdat hij ooit, in een vorig leven, de Vormen direct aanschouwde; door de vereniging met een aardse lichaam is die kennis grotendeels verloren gegaan, maar een enkel vonkje is nog brandende en de ziel zelf kan dit vonkje aanwakkeren door filosofische reflectie en redeneren. Augustinus kon het leerstuk van de zielsverhuizing uiteraard niet overnemen, ook al dacht hij kort na zijn bekering nog zo sterk platoon dat hij de mogelijkheid van een pre-existente ziel (een ziel die dus reeds bestond voordat het lichaam er was) niet uitsloot.

Zijn oplossing is dat God de mens geschapen heeft met een ziel waarin deze diepere inzichten reeds latent aanwezig zijn. Om tot kennis ervan te komen is het wel nodig dat de ziel door God wordt verlicht, net zoals daglicht nodig is om objecten buiten ons te kunnen zien. God is derhalve onze innerlijke leermeester, stelt Augustinus, maar het is aan de mens zelf om tot inkeer te komen, om God te zoeken en zich te laten verlichten, en zo tot kennis te komen. Kennis is een proces van innerlijke verdieping; anders dan bij de platonisten voor wie kennis vooral een terugkeer tot het eigen wezen is, wordt kennis bij Augustinus een zoektocht, via introspectie, naar God. Augustinus had daarmee ook een antwoord op de sceptici gegeven: er bestaan wel degelijk onbetwifelbare waarheden, want zelfs twijfel is alleen mogelijk als er iemand is die twijfelt. Dus zelfs als ik aan alles twijfel, weet ik een ding zeker: dat ik het ben die twijfelt, en dus dat ik besta. In de zeventiende eeuw zal een versie van dit argument centraal staan in Descartes' zoektocht naar het fundament van zekere kennis dat hij vindt in zijn *cogito, ergo sum* (ik denk, dus ik besta).

Augustinus' christianisering van het platonisme stuitte natuurlijk vrij snel op haar grenzen, en Augustinus was de eerste die dat inzag.⁵ Wat

⁵ Augustinus' visie op het Platonisme is vooral te vinden in de *Stad van God* boeken VIII-XII. Er is een goede vertaling van Gerard van Wijdeveld (3^e druk Baarn 1992).

het platonisme miste was uiteraard de figuur van Jezus en daarmee het hele heilsplan dat God, volgens de christelijke traditie, met de wereld voor had. Het cyclisch wereldbeeld van de platonisten waarin een ziel zijn rondjes maakt tussen het aardse lichaam beneden en de eeuwige Vormen boven lijkt een historische dimensie te ontberen. Dit is juist wat Augustinus na verloop van tijd steeds sterker als essentieel verschil met het christelijke geloof gaat voelen. Schepping, zondeval, verlossing, opstanding, hemelvaart, en het einde der tijden zijn cruciale momenten op een lineair historische tijdsbalk en verwijzen naar elkaar; zo'n tijdsbalk is met geen mogelijkheid te verzoenen met het cyclische wereldbeeld van het platonisme.

Nauw hiermee samenhangend vond Augustinus de identificatie van de ware mens met zijn ziel zoals dat door het manicheïsme, maar ook in afgezwakte vorm in het platonisme, werd beleden geen recht doen aan het belang van het lichaam. De mens is meer dan zijn ziel alleen; hij is een eenheid van lichaam en ziel. Het belang dat de christelijke traditie hecht aan de opstanding van Christus' lichaam geeft al aan dat het lichaam niet zomaar als een tijdelijk, irrelevant omhulsel van de ziel gezien moet worden dat zo snel mogelijk verlaten dient te worden. De ziel is geen goddelijk vonkje dat, evenals de bron waarvan het afgesprongen is, eeuwig, onsterfelijk, onvergankelijk en volkomen goed is. Augustinus wist maar al te goed dat de menselijke ziel kan zondigen, sterker nog, geneigd is tot alle kwaad, zoals hij steeds sterker ging benadrukken naarmate hij ouder werd. Want als de ziel, zoals de platonisten stelden, inderdaad de 'slechte en verderfelijke' invloed van het lichaam ondergaat en zich daarvan moet bevrijden, waarom is er dan toch nog een aandrang in de ziel wanneer eenmaal bevrijd, tot terugkeer naar een aardse lichaam? Kennelijk zit er reeds iets 'slechts' in de ziel! De platonisten waren daarom wellicht ook te optimistisch geweest over de mogelijkheid van de mens om door eigen intellectuele en spirituele inspanning de weg omhoog te vinden. De mens was afhankelijk van Gods hulp en genade, zo benadrukte Augustinus steeds sterker.

De platoonse filosofie van de antieke oudheid was daarmee geheel en al gekerstend en zou een grote invloed uitoefenen op middeleeuwse denkers, zeker in de periode tot aan de dertiende eeuw. Toen in de twaalfde en dertiende eeuw het volledige oeuvre van Aristoteles in het Latijnse Westen bekend werd, kwam er een meer naturalistische visie op mens op. Maar ook in de latere middeleeuwen blijft het platonisme – of

beter gezegd: een platoniserende wijze van denken – een van de pijlers van het middeleeuws denken. Dit denken was een bouwwerk dat op vele pijlers rustte. Naast Augustinus was er nog een andere belangrijke architect uit de laat-antieke periode die zijn stempel op dit bouwwerk drukte: Boethius.

Boethius

Als 'laatste der Romeinen en eerste der scholastici' (zoals hij door humanisten uit de Renaissance werd genoemd) stond Boethius op het kruispunt van vele wegen: tussen Oost en West, Grieks en Latijn, oudheid en middeleeuwen. Vanuit zijn eigen perspectief zag Boethius zichzelf vooral als iemand die de Griekse wetenschap en filosofie aan zijn Romeinse publiek van geleerden toegankelijk wilde maken. Geboren in een oud adellijk geslacht en opgevoerd in een nog vooraanstaander familie, was Boethius voorbestemd om in alle rust zich aan de wetenschap te wijden en enkele ceremoniële functies in de politiek van het laat-klassieke Rome uit te oefenen.⁶ In Boethius' tijd was Rome niet langer het politieke centrum van weleer; het hof van Theodorik, koning van de Ostrogoten, was in Ravenna. Boethius was consul in 510 en 522 en zijn zonen later eveneens. Pas echt politiek actief werd Boethius in 522 toen hij een belangrijke functie aan het hof van Theodorik accepteerde: hij werd een van diens belangrijkste ambtenaren. Al snel ging het mis. Van hoogverraad beticht verdween Boethius in de gevangenis alwaar hij zijn beroemdste werk schreef: de *Vertrouwing van de filosofe*. Of Boethius wist wat hem boven het hoofd hing is niet geheel duidelijk. Omtrent 525 werd hij terechtgesteld, vermoedelijk nog geen vijfzig jaar oud. Boethius kon zo zijn project om zoveel mogelijk werken van Plato en Aristoteles te vertalen niet voltooien. Wat had Boethius wel kunnen doen tijdens zijn leven? Vier categorieën van teksten moeten hier genoemd worden: (a) zijn vertalingen van en commentaren op de logische werken van Aristoteles; (b) zijn theologische traktaten; (c) zijn inleidingen op de muziekleer en de rekenkunde (en wellicht op de meetkunde maar die is niet overgeleverd); en (d) zijn *Vertrouwing van*

de filosofe. Alvorens we op de laatste ingaan, een kort woord over de eerste drie categorieën.

In de laat-antieke scholen, met name te Alexandrië en Athene, was een bloeiende exegetische traditie ontstaan rond de werken van Aristoteles en Plato. Aristoteles leek het geregeld met zijn grote leermeester oneens te zijn, en een van de opgaven die de commentatoren zich dan ook stelden was om te laten zien dat de *jenseits-georiënteerde filosofe* van Plato en de *diesseitig-georiënteerde filosofe* van Aristoteles uitstekend met elkaar verzoend kunnen worden: de eerste biedt de sleutel tot het hogere spirituele domein, de tweede bereidt daarop voor in het bereiken van een heldere visie op de wereld hier en nu en vooral in het bieden van een logische instrumentarium om tot rationele inzichten te komen. De logica die Aristoteles had ontwikkeld was derhalve een belangrijk tak van de filosofie voor de neoplatonische filosofen. Ook al heeft Boethius vermoedelijk niet in Athene gestudeerd (en zeker niet in Alexandrië), hij kende het werk van belangrijke commentatoren goed, en zijn doelstelling was gelijk aan die van hen, namelijk om te laten zien dat de twee antieke wijsgeren het grotendeels en op de belangrijkste terreinen met elkaar eens waren. Boethius vertaalde daartoe de meeste logische werken van Aristoteles alsmede een inleiding daarop geschreven door Porphyrius, een leerling van de neoplatonische filosoof Plotinus. Het gaat te ver om deze teksten hier te behandelen, maar wie bedenkt dat de logica van Aristoteles in de vertalingen van Boethius verplichte kost vormde voor iedere middeleeuwse student, begrijpt hoe immens belangrijk Boethius' vertaalwerk voor de ontwikkeling van het middeleeuwse denken is geweest. Aristoteles leerde mensen wellicht niet redeneren en argumenteren maar wel om typen van redeneringen en argumenten te onderscheiden en op hun geldigheid te beoordelen. Hij leerde ook te filosoferen over de relatie taal/werkelijkheid, en hoe we een filosofische beschrijving van de wereld kunnen geven. Boethius was echter meer dan een vertolker van deze logica; hij schreef er ook diverse commentaren op, alsmede enkele monografieën over de structuur van argumentaties zoals het syllogisme (bijvoorbeeld 'alle mensen zijn sterfelijk, Socrates is een mens; dus Socrates is sterfelijk').

Boethius deed nog meer, en hiermee komen we op de tweede categorie van teksten. Boethius liet ook zien hoe dit logisch-filosofisch instrumentarium gebruikt kon worden om lastige theologische dogmas begrijpelijk te maken, zoals de goddelijke Drieëenheid van God, Jezus

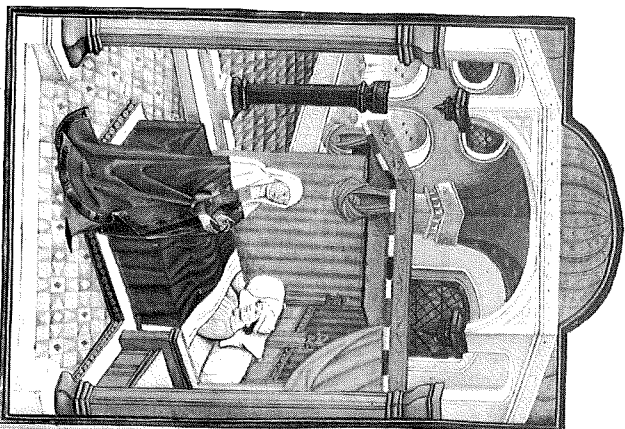
6 Voor Boethius' werk en leven zie: H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of music, logic, theology, and philosophy* (Oxford 1981); M. Gibson ed., *Boethius. His life, thought and influence* (Oxford 1981); en J. Marenbon ed., *The Cambridge Companion to Boethius* (Cambridge 2009).

en Heilige Geest (drie en toch een), en de twee-naturenleer van Jezus (God en toch mens). Ook al waren de traktaten die hij over dergelijke theologische kwesties schreef vermoedelijk voor een kleine kring van geleerde vrienden bedoeld, deze traktaten leerden latere generaties hoe rationeel-logisch te filosoferen over God. Zo schreef Thomas van Aquino nog in de dertiende eeuw een uiteenzetting over Boethius' traktaat over de Drieëenheid.

De derde categorie bestaat uit Boethius' inleidingen op de rekenkunde en de muziekleer. De eerste was een vrije vertaling van een Grieks werk uit de tweede eeuw, de tweede een eveneens op laat-antieke bronnen gebaseerde verhandeling over de wiskundige verhoudingen tussen getallen. Tezamen met de meekunde en de astronomie vormen rekenkunde en muziekleer de vier vakken van het *quadrivium*, een term door Boethius bedacht als pendant van het *trivium*, de drie vakken die over taal handelen (*grammatica*, *retorica* en *logica*). Het *trivium* en *quadrivium* samen vormden de zeven vrije kunsten (*artes liberales*), en hoewel het curriculum als zodanig niet nieuw was, heeft Boethius met zijn werken inhoud gegeven aan het onderwijs aan de vroegmiddeleeuwse scholen. Net als van zijn Aristoteles-vertalingen zijn ook van deze werken honderden afschriften overgeleverd met talloze commentaren en glossen.

Bovenstaande werken maakten Boethius tot een van de meest gelezen auteurs binnen de muren van de scholen en later de universiteiten. Met zijn *Vertroosting van de filosofe* bereikte Boethius, zonder die intentie te hebben gehad, een nog veel groter publiek. Reeds vanaf de achttiende eeuw werd de *Vertroosting* vertaald in alle belangrijke volkstalen zoals het Frans, Duits en Engels; tientallen vertalingen zijn er in de loop der eeuwen verschenen. In het origineel of in een van de vele vertalingen werd het gedurende meer dan 1000 jaar gelezen door alle lagen van de samenleving: geestelijken, academici, schoolmeesters, leken (mannen en vrouwen), adel en vorsten. Belangrijke dichters zoals Geoffrey Chaucer (van de *Canterbury Tales*) Jean de Meun (van *Roman de la Rose*) en Dante (van de *Goddelfijke Komedie*) lieten zich door Boethius inspireren. Het werd daarmee een van de meest gelezen boeken in de middeleeuwen en de Renaissance.⁷

7 Boethius' *Vertroosting* van de filosofe kan men lezen in bijvoorbeeld de Nederlandse vertaling van R. F. M. Brouwer (Baarn 1990). Over de invloed van Boethius op het middeleeuwse denken en de literatuur is veel geschreven; zie bijvoorbeeld



Pierre Courcelle. La consolation de philosophie: dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce (Paris 1967)

kortom naar iets wat niet van deze wereld is, maar voorbij deze wereld, in een rijk waar een goddelijke orde heerst. Hoewel deze boodschap in de *Vertroosting* in een platons jasje is gestoken, is het natuurlijk een sentiment van alle tijden: aangezien de wereld lijkt te worden geregeerd door het kwaad in allerlei vormen, zoeken mensen iets achter of voorbij deze oneerlijke wereld in een hoger domein waarin vrede, regelmaat, orde en goedheid heersen. Bij alle grote onderlinge verschillen delen het christendom, het marxisme, het platonisme en vele andere filosofische stelsels en wereldbeschouwingen een dergelijk geloof in een betere wereld, al verschillen ze natuurlijk waar en wanneer die wereld zich aandient. Onze wereld is slechts een flauwe afspiegeling van die ideale wereld of is een voorbode van. De gesprekken met Vrouwe Filosofe leren Boethius dat enkel een rationeel inzicht in dit Ware en Goede werkelijk troost biedt.

de bijdragen aan M. Hoenen en L. Nauta ed., *Boethius in the Middle Ages: Latin and vernacular traditions of the 'Consolatio philosophiae'* (Leiden 1997) en aan de bundels genoemd in de vorige voetnoot.

Rationeel inzicht, dat wil zeggen met het verstand berekend en volgens de wetten van de logica.

Het is daarom weinig verwonderlijk dat vele lezers zich herkennen in Boethius' zoektocht en in zijn oplossing. Net als Boethius hebben velen hun leed weten te dragen en te verwerken doordat ze zich opgenomen voelden in een groter verband. Alleen door het leed een plaats te geven in een groter kosmisch geheel of een historische traditie, lijken mensen er zin en betekenis aan te kunnen geven. De afwezigheid van een persoonlijke God in de *Verstroosting* bood daarom voordelen: bij Boethius ligt de nadruk op de kosmische orde en de bron waaruit die orde ontspringt. In zo'n ordening laat het leed zich gemakkelijker plaatsen dan tegenover een persoonlijke God die alles uit eigen vrije wil met eigen hand geschapen heeft en dus voor alles verantwoordelijk lijkt te zijn. Een kosmische ordening zonder persoonlijk gezicht heeft echter ook nadelen: kan er nog wel sprake zijn van een vrije wil in zo'n kosmische orde? Heeft de mens zijn eigen lot nog wel in handen? De stoïcijnen dachten van niet: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (het noodlot leidt hem die wil en sleept hem die niet wil). De mens kan derhalve maar beter inzicht proberen te verkrijgen in de ordening die zijn lot bepaalt, dan is acceptatie ervan gemakkelijker. Het besef onderdeel te zijn van een kosmische, goddelijke orde biedt Boethius troost, maar de keerzijde van dit inzicht is dat er nauwelijks ruimte lijkt te zijn voor vrije wilbeschikking.

Boethius (de Ik-persoon in de dialoog) en Vrouwe Filosofoe bespreken dit probleem uitvoerig in het laatste deel van de *Verstroosting*, en hoe-wel losse argumenten reeds bij andere laagklassieke auteurs te vinden zijn getuigt 'de oplossing' die Boethius (de auteur) presenteert van een scherpzinnige geest.⁸ Om het heel kort samen te vatten: op de vraag of ook niet de wil onderworpen is aan het *fatum* oftewel de keten van oorzaken, antwoordt Boethius ontkenkend. De menselijke wil is onveroorzaakt, en de handelingen van de mens zijn vrij. Maar dan dient zich een volgend probleem aan: Gods voorkennis. De vrijheid van ons handelen zou bedreigd kunnen worden door goddelijke voorkennis. Immers, wat God voorziet (bijvoorbeeld mijn wandeling morgenmiddag) moet gebeuren; zou het niet gebeuren, dan had God het kennelijk bij het verkeerde eind en was zijn voorkennis geen echte kennis maar slechts een gissing. Maar, zo gaat Boethius betogen, Gods voorkennis is strikt genomen geen vóórkennis: God is buiten de tijd, en in zijn eeuwig 'nu' overziet hij alles om zo te

⁸ Voor een gedetailleerde bespreking zie J. Marenbon, *Boethius* (Oxford 2003).

zeggen in een oogopslag wat voor mensen zich in de tijd afspeelt. Gods weten of zien van mijn handeling maakt die handeling echter *an sich* niet noodzakelijk, net zo min als mijn zien van een gebeurtenis die gebeurtenis noodzakelijk maakt. Boethius onderscheidt hier tussen absolute en conditionele noodzakelijkheid. Een voorbeeld van de eerste is dat alle mensen noodzakelijk sterfelijk zijn of dat morgen de zon weer opgaat. Een voorbeeld van conditionele noodzakelijkheid is: *indien* ik zie/weet dat Piet loopt, dan is het noodzakelijk dat Piet loopt, maar deze kennis maakt dat lopen zelf nog niet noodzakelijk. Zo ook bij God: God ziet alles in zijn eeuwig 'nu', maar zijn kennis verandert niets aan de status van wat hij ziet of weet: dat kan een zonsopgang zijn (die een absolute of inherente noodzakelijkheid heeft) en dat kan een voor de mens toekomstige gebeurtenis zijn zoals een wandeling morgen (zonder inherente noodzakelijkheid). Dergelijke handelingen als een wandeling zijn op zich vrij, al vinden ze noodzakelijk plaats in het licht van de goddelijke voorkennis. Ook als ik op het laatst besluit niet te gaan wandelen, ziet God dat in zijn eeuwig 'nu'.

Boethius' argumentatie – uiteraard veel uitgebreider dan hier is weergegeven – heeft vele denkers in de middeleeuwen en ook later beziggehouden. Een echte oplossing is het natuurlijk niet: net zo min als de kwadratuur van de cirkel mogelijk is, zo lijkt het ook niet mogelijk om op consistente wijze een tijdloze God met een temporele wereld te combineren; zelfs de tijdloosheid van God kunnen we niet anders dan met temporele noties als een 'eeuwig nu' omschrijven. Maar ook zonder verdere bespreking van de filosofische merites van Boethius' argumentatie kunnen we begrijpen waarom vele lezers de *Verstroosting* zulk een inspirerende lectuur vonden. Door inzicht in de goddelijke orde en de plaats van de mens daarin vond Boethius – en met hem zijn lezers – troost voor persoonlijke tegenspoed en het vermeende onrecht in de wereld.

Augustinus en Boethius gebruikten het antieke erfgoed aldus op verschillende wijze. Beiden dachten sterk platonisch, maar waar Augustinus steeds meer het ontbreken van een persoonlijke band tussen God en de mens in het platonisme als cruciaal verschil tussen beide denkrichtingen ging zien, daar lijkt Boethius geen spanning tussen beide te voelen. Augustinus' mensbeeld werd steeds somberder; de mens was zondig, hulpeloos en geheel afhankelijk van de genade van God. Boethius daarentegen onderstreepte juist het eigen vermogen van de mens om door filosofisch redeneren tot het hoogste inzicht op

te stijgen: 'Laten we daarom, zo spoort Vrouwe Filosofe Boethius aan, 'als dat in onze macht ligt, tot de top van dat hoogste inzicht opstijgen'. Deze verschillende benaderingen zouden het denken over de mens in de middeleeuwen gaan bepalen, waarbij uiteraard ook de meer nuchtere visie van Aristoteles een uiterst belangrijke rol ging spelen. Met Boethius en Augustinus als laatantieke reuzen op wier schouderaars de middeleeuwers als 'dwerger' graag plaatsnamen (volgens een bekend, middeleeuws beeld), konden zij hun visie presenteren over de mens tussen hemel en aarde, tussen vrijheid en genade, tussen geloof en rede.

Hans-Peter Kuhnen

Roma Secunda

Trier in Late Antiquity

When writing on Trier's Roman past modern historians, since the early nineteenth century, followed almost exclusively the ancient writers in viewing the late Roman period as an age of military defeat and economic decline, ending with catastrophic destructions of ancient city life. Archaeology however, in the last few decades, has in vain looked for wide spread destruction layers to be connected with Germanic invasions in the fourth and fifth centuries. Instead, the excavators found indications of an undisturbed transformation process between the ancient and the medieval city, thus establishing archaeology as an independent source of historical information.

Trier: a late Roman metropolis

Trier's history as an Imperial centre started in the later third century: after an agricultural and economic boom of more than two centuries, the city became, together with Cologne, one of the capitals of the Gallic Empire. Between 260 and 274 A.D. the city issued coins bearing the portraits of the usurpators Postumus, Victorinus Tetricus I and Tetricus II who claimed to be Emperors of the Gaulish and Germanic provinces of the Roman Empire.¹

Twelve years after the suppression of the usurpation by Emperor Aurelian in 274 A.D. Trier was chosen as residence by Maximianus, Diocletian's colleague in the *Tetrarchy*. In 293/4 A.D. an Imperial mint was opened in the Mosella capital, and from 306 to 315 A.D., in succession of

¹ K.J. Gilles, *Das Münzkabinett im Rheinischen Landesmuseum Trier. Ein Überblick zur trierschen Münzgeschichte* (Trier 1996) 22f.