

Augustins bruk av Lukrets

Allusjoner til De rerum natura i Confessiones

Iris Aasen Brecke



Masteroppgave i latin
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske
språk
Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2010

Augustins bruk av Lukrets

Allusjoner til De rerum natura i Confessiones

© Iris Aasen Brecke

2010

Augustins bruk av Lukrets

Iris Aasen Brecke

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

I denne oppgaven hevdes det at Augustins forhold til Lukrets ikke er tilstrekkelig utforsket. Jeg undersøker hvordan Augustin har benyttet seg av Lukrets i *Confessiones*, et verk som er lite belyst i den tidligere forskningen på hans forhold til Lukrets. Undersøkelsen konsentrerer seg om bruken av det jeg mener er allusjoner til *De rerum natura* i tre partier av Augustins verk. Disse partiene er hans beskrivelse av minnet i avsnitt 10.17.26 av *Confessiones*, hans beretning om et nært vennskap i partiet 4.4.7–4.12.19 og avsnittene 11.29.39–11.30.40, hvor det er fokus på enhet og mangfold, samt splittelse og forening. *Confessiones* er et verk som er vanskelig å plassere sjangermessig, og det har mange tolkningslag. Jeg argumenterer for at *Confessiones* har en poetisk dimensjon, og at på et nivå i teksten fungerer det lukretianske universet som forklaringsmodell for forskjellige aspekter ved Augustins liv. Også allusjoner til Bibelen bidrar til å danne et spill mellom flere tekster innad i *Confessiones*. Oppgaven konkluderer med at Augustin aktivt benytter seg av allusjoner til Lukrets i *Confessiones*, noe som bidrar til å gi verket en poetisk klangbunn og en ekstra dybde.

Takk

Mange fortjener en stor takk for å ha hjulpet meg i arbeidet med masteroppgaven, og bidratt til at arbeidet har vært en spennende og givende prosess.

Først og fremst vil jeg takke min veileder, Monika Murdoch Asztalos. Det har vært en fryd å få jobbe sammen med deg, og jeg vil gjerne takke for inspirerende diskusjoner, trivelige samtaler og all uvurderlig veiledning og støtte jeg har fått av deg i arbeidet med denne oppgaven.

Jeg vil takke Marianne O. Wehus for interessante lesegrupper, og Federico Aurora for hjelp når mine italienskkunnskaper ikke strakk til. En spesiell takk går også til Bjørg Tosterud, som har stilt opp litt ekstra når det har trengtes, under hele masterstudiet.

Min kjære venn og medstudent gjennom hele masterstudiet, Sean Erik Scully, har bidratt til å gjøre studietiden ved Universitetet i Oslo til en minneverdig opplevelse. Andre nye venner fra masterstudiet, som jeg setter stor pris på, er Øyvind Strand og Karl Kristian Rådahl Kirchhoff.

Kesia Eidesen har bidratt med fantastisk korrekturlesning, og Jostein Christensen har hjulpet meg med det praktiske rundt masteroppgaven, og kommet med mange gode innspill. Jeg er heldig som har slike venner.

Jeg vil også takke mine foreldre, som har bidratt med økonomisk støtte, stilt opp som flyttehjelp opptil flere ganger, og kommet med massevis av oppmuntring under studietiden. Dere er helt fantastiske!

Sist, men ikke minst, vil jeg takke min kjære, Magnus Eriksson, min sterkeste støttespiller i alt, som har bidratt i arbeidsprosessen fra begynnelse til slutt.

Innholdsfortegnelse

1	Introduksjon	1
	Problemstilling og avgrensning for undersøkelsen	1
	Tidligere forskning	4
	Tidligere forskning i lys av metodisk tilnærming	6
	Teoretisk tilnærming	14
2	Augustins <i>memoria</i> i analogi med Lukrets' <i>inane</i>	17
	<i>Confessiones</i> 10.17.26 og <i>De rerum natura</i> 2.1048–66.....	17
	Augustins <i>memoria</i> og Lukrets' <i>inane</i>	19
	<i>Memoria</i> i analogi med <i>inane</i> – tekstlige trekk.....	20
	Allusjonens effekt	22
3	Vennskap som avvik fra den rette vei og kilde til sorg.....	27
	<i>Confessiones</i> 4.4.7 og 4.7.12, <i>De rerum natura</i> 3.1053–75.....	27
	Augustins syn på vennskap	29
	Tekstlige trekk.....	31
	Allusjonens effekt	34
4	Enhet og mangfold	37
	<i>Confessiones</i> 11.29.39–11.30.40 og <i>De rerum natura</i> 1.340–57, 1.384–97 og 1.599–614	37
	Tekstlige trekk.....	40
	Bruk av prefikser: <i>dis-</i> og <i>con-</i>	41
	Allusjonenes effekt.....	43
5	Augustins lukretianske univers	47
	<i>De rerum natura</i> – en mulig modell for <i>Confessiones</i> ?.....	47
	Augustins vandring i det lukretianske univers	51
	Litteratur.....	53
	Vedlegg	55

1 Introduksjon

Problemstilling og avgrensning for undersøkelsen

Jeg vil hevde at Augustins bruk av Lukrets ikke er tilstrekkelig utforsket. I tidligere forskning på Augustins forhold til de klassiske forfatterne, hvor Harald Hagendal kan sies å ha satt agendaen med sitt verk *Augustine and the Latin Classics* fra 1967, har man i relativt liten grad tatt for seg hans forhold til Lukrets. Dette gjelder spesielt bruken av Lukrets i *Confessiones*, som ikke blir kommentert av Hagendahl overhodet. Jeg mener å finne en intensiv tilstedeværelse av Lukrets i visse partier i nettopp *Confessiones*, og vil avgrense min undersøkelse til dette verket. I denne undersøkelsen presenteres noen av de partier hvor Lukrets er tilstede i teksten, og forholdet mellom de to forfatterne illustreres ved en sammenligning mellom disse tekstpartiene og partier fra *De rerum natura*. Videre undersøkes og kommenteres konsekvensen av Lukrets' tilstedeværelse, og hvilken betydning den har for tolkningen av teksten.

Lukrets og Augustin er to forfattere, eller poeter,¹ med svært divergerende verdensanskuelser. Deres overbevisninger, henholdsvis epikureismen og kristendommen, kan sies å være rake motsetninger. *Confessiones* har åpenbart en dimensjon som er fraværende i *De Rerum Natura*, nemlig Gud. Likevel er det åpenlyse paralleller mellom Lukrets og Augustin som forfattere. Begge forkynner et evangelium, et "godt budskap", med det formål å lede menneskene til den høyeste og sanne lykke. Begge tekstene bærer også preg av sine respektive forfatteres glød og inderlige overbevisning. Augustin beretter om sin personlige utvikling og sitt liv i lys av den udiskuterbare og eneste sannheten, som han har funnet gjennom omvendelsen. Lukrets' læredikt er til sammenligning også en beretning av en poet som har funnet sannheten en gang for alle.²

Begge forfatterne benytter seg aktivt av språket for å fremme sine teorier, og verkets form og uttrykk blir på denne måten viktig for dem begge. Lukrets sammenligner i bok 1 atomer og ting med bokstaver og ord, og han demonstrer dette gjennom sitt verk på det rent tekstlige

¹ Jeg bruker her "poet" i en nærmest teknisk betydning, som kommer til å bli åpenbar på side 16.

² Trond Berg Eriksen og Knut Erik Tranøy, *Filosofi og vitenskap, Fra antikken til høymiddelalderen*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1991), 158.

plan. Et eksempel som effektivt demonstrerer dette er ordspillet i 1.901: *scilicet et non est lignis tamen insitus ignis*. Han viser her ved ordvalget hvordan en liten forandring i elementene kan produsere noe veldig ulikt, og han ser på denne måten verket i analogi med universet. Dette er et velkjent trekk ved Lukrets' framstillingsform, blant annet påpekt i Charles Martindales *Latin Poetry and the Judgement of Taste*: "Scholars have pointed to the fact that Lucretius repeatedly uses the way letters of the alphabet form into different combinations in discourse as an illustration for the atomic structure of the world: in both cases limited elements combine to produce an amazing variousness"³. Augustin gir språket en framtreddende posisjon gjennom sin tegnlære, og jeg tror også han er sterkt fascinert av Lukrets' bruk av språket. Han benytter seg av lignende ordspill, for eksempel "*pactum et placitum*" i avsnitt 1.13.22⁴, og "*notiones vel notationes*" i 10.17.26. Også her inngår det ene ordet i det andre, og små forandringer i elementene produserer tegn til en ny ting. Augustins fascinasjon for språket, og den framtreddende rollen han gir det i forholdet mellom menneskene og Gud, taler for at han neppe overlater sin uttrykksmåte til tilfeldighetene, og videre at han er meget bevisst på sin språkbruk ned til det enkelte ord. Også hans bakgrunn som retoriker og hans fascinasjon for poesi veier for dette. *Confessiones* er også et verk som skiller seg ut i hans forfatterskap rent sjangermessig, et poeng jeg vil komme tilbake til. Han skrev *Confessiones* mellom 397 og 401, rett etter *De doctrina christiana*, hvor han beskriver sin tegnlære på midten av 390-årene (siste del av verket, fra 3.25.35, ble fullført sent i 420-årene)⁵.

Augustins fascinasjon for den klassiske poesien, noe som er spesielt framtreddende i *Confessiones*, bidrar til å gjøre det interessant å utforske hans forhold til Lukrets. Augustin har latt seg inspirere av Vergil, som var hans store favoritt blant de klassiske poetene, og også av blant annet Horats. Lukrets har spilt en stor rolle for både Vergil og Horats. Philip Hardie påpeker at Vergil i begynnelsen av sin karriere synes å ha funnet rom for å utvikle sine tre store verkers prosjekter i det lukretianske tekstuniverset, og han sporer også et sett av

³ Charles Martindale, *Latin Poetry and the Judgement of Taste, An Essay in Aesthetics*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 188.

⁴ Når ingen tittel nevnes refererer jeg til *Confessiones*.

⁵ Allan D. Fitzgerald (Red.), *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1999), 227 og 279.

lukretianske allusjoner gjennom hele Horats' *æuvre*.⁶ For å si det med Hardies egne ord, "a number of features of the poem now generally show that, despite its apparent tunnel vision as a vehicle for Epicurean evangelism, it was always at the centre of Roman literary institutions"⁷. Jeg tror Augustin, på lignende måte som for eksempel Vergil, lot seg inspirere av Lukrets, og fant rom for sitt prosjekt i *Confessiones* blant annet innen Lukrets' univers. Det er nettopp dette aspektet ved *Confessiones* jeg ønsker å tilnærme meg i denne undersøkelsen.

Målet med denne oppgaven er ikke å påvise direkte Lukretssitater i *Confessiones*, men vise at Augustin aktivt alluderer til *De Rerum Natura*. Dette gir teksten en ny dimensjon, et ekstra lag, som avdekkes for leseren ved hjelp av karakteristisk språkbruk som avslører at teksten har flere "tolkningslag". Jeg vil forsøke å avdekke i alle fall noen av disse tolkningslagene i *Confessiones*, og se på hvilken effekt Augustin oppnår ved å la Lukrets være tilstede. Det som i denne undersøkelsen hevdes å være allusjoner til Lukrets i *Confessiones*, finnes i partier hvor Augustin skildrer aspekter ved menneskelivet og naturen som minnet, vennskap, og veien til lykke.

Et delmål, som kan sees i sammenheng med Augustins aktive og meget bevisste forhold til språket, er å se på hans bruk av allusjoner til Bibelen parallelt med hans allusjoner til Lukrets. *Confessiones* er et verk rettet mot Gud, og Augustin henvender seg gjennom verket direkte til Ham. Det spesielle ved dette er i høy grad at han henvender seg til Gud med Guds egne ord, og *Confessiones* er spekket med bibelsitater (et trekk som for øvrig også viser seg i andre av hans verker). Noen er direkte henvisninger til Bibelen, andre allusjoner. Ved å benytte seg av Bibelens språk, taler Augustin direkte til Gud gjennom allusjoner, altså ved Guds eget språk. Bibelsitater forekommer også på steder hvor han alluderer til Lukrets (om man da godtar at han gjør det), og jeg finner det meget interessant å se på effekten som skapes av dette forholdet mellom flere tekster på ett eller flere nivå i teksten, og at det i det hele tatt er slike komplekse forhold tilstede i verket.

Der hvor det i denne undersøkelsen siteres fra *Confessiones* benyttes O'Donnells utgivelse fra 1992.⁸ Når det gjelder *De rerum natura* siterer jeg fra Hendersons utgave i Loeb serien.⁹

⁶ Philip Hardie, *Lucretian Receptions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 3–4.

⁷ Hardie, *Lucretian Receptions*, 4.

⁸ Aurelius Augustinus, *The Confessions of Saint Augustine*, 3 bd, James J. O'Donnell (red.), (Oxford: Clarendon Press), 1992.

Dette gjelder ikke de steder hvor tekst fra andre kommentarer siteres. Mine egne oversettelser til alle hele avsnitt sitert i innledningene til kapittel 2, 3 og 4 finnes i vedlegget.

Tidligere forskning

I dette avsnittet presenteres tidligere forskningen på forholdet mellom Augustin og Lukrets. Som påpekt ovenfor, er Augustins forhold til Lukrets lite utforsket. Både Hagendahl og O'Donnell har bemerket visse passasjer og markert likheter og mulig inspirasjon fra Lukrets, og sagt noe om forholdet generelt, men i relativt liten grad. Enda mindre er det sagt om hvilken betydning Lukrets' tilstedeværelse har for teksten, og hvilken effekt tilstedeværelsen skaper.

Harald Hagendahl – Augustine and the Latin Classics¹⁰

Hagendahl hevder at Augustins kjennskap til romersk poesi var noe begrenset. Han kjente likevel til Lukrets, som den eneste poeten fra republikktiden, og blant de augusteiske poetene hadde Vergil en ekstraordinær posisjon. Det er ingen tvil om at Augustin kjente Lukrets direkte, og benyttet ham uten mellomledd. Hagendahl viser ikke kun direkte Lukretssitater, men hevder heller at Augustin åpenlyst hentyder til Lukrets flere ganger, når han tar for seg spørsmål om naturen. De tilfellene av Lukrets' tilstedeværelse som Hagendahl dokumenterer, finnes i verker skrevet mellom dåpen og ordinasjonen, 387–391.

Hagendahl sammenligner partier fra Augustins verker med passasjer fra *De rerum natura*, og demonstrerer dermed likheter i tekstene, som vitner om Lukrets' tilstedeværelse. Han viser til partier fra *De utilitate credendi*, *De trinitate*, *De genesi ad litteram*, *De libro arbitrio* og *Contra academicos*.

James J. O'Donnell – Augustines Classical Readings¹¹

Det ser ut til at O'Donnell tar utgangspunkt i Hagendahls arbeid, samt at han inkluderer *Confessiones*, som han selv har publisert og kommentert.

⁹ Lucretius, *De rerum natura*, Jeffrey Henderson (red.), oversatt av W.H.D. Rouse, revidert av Martin Ferguson Smith, (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2006).

¹⁰ Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967).

¹¹ James J. O'Donnell "Augustine's Classical Readings" *Recherches Augustiniennes* 15 (1980) 144-175.

O'Donnell hevder at Augustin vier Lukrets lite oppmerksomhet, på tross av at han var vel kjent med ham. Han fastslår at det finnes sitater i *De utilitate credendi*, *De libro arbitrio*, og *Contra academicos*, ekkoer i *Confessiones*, *De genesi ad litteram* og muligens i *De trinitate*, samt hevder å finne Lukrets' nærvær i et parti av *De civitate dei*, som ikke er nevnt av Hagendahl. Han påpeker to fremtredende paralleller mellom Augustins og Lukrets' arbeider. Den ene er skapelsesmekanikken fra *De genesi ad litteram*, og da spesielt *rationes seminales*, som har en "strikingly Lucretian sound to it". Den andre er hensikten med *De civitate dei*, nemlig avvisningen og svertingen av den romerske religionen, som også er mye av hensikten med Lukrets' verk.

O'Donnell forklarer det som han oppfatter som Augustins begrensede bruk av Lukrets med blant annet forakten mot epikureismen i senantikken, og at Augustin på grunn av denne ikke kunne benytte den epikureiske lære på en positiv måte. Videre påpeker han at de steder Augustin siterer klassiske forfattere i *De civitate dei*, er sitatene en del av argumentene i hans egen sak mot de ikke-kristne. For eksempel benytter Augustin, i følge O'Donnell, Sallust for å vise at det romerske samfunnet begynte å forfalle alt ved Karthagos fall, og dermed fjerne skyld fra de kristne. De klassiske forfatterne Augustin siterer er, mener O'Donnell, forfattere som er høyt respekterte av hans motstandere, og han ville ikke kunne oppnå samme effekten ved å sitere en epikureer. Augustin hadde derfor ingen nytte av å benytte Lukrets mer aktivt.

Philip Burton – Language in the Confessions of Augustine¹²

Burtons framgangsmåte i denne boken er interessant. Det gjelder særlig hans teori om Augustins bruk av Vergils *Aeneide*. I begynnelsen av kapitlet *Alternative Comedy: The Language of the Theatre* diskuterer han hvilken sjanger *Confessiones* tilhører. Han konkluderer med at det ikke finnes noe verk fra antikken som er av akkurat samme sjanger. Da ikke er noen sjanger som i seg selv kan stille med et rammeverk for lesningen av *Confessiones*, spør han seg om det ikke finnes et antikt verk som i det minste kan gi en generell modell. Den mest åpenbare kandidaten er Vergils *Aeneide*, og Augustin styrer selv leseren i denne retningen ved hjelp av åpenbare referanser gjennom verket. Eksempler på dette er i følge Burton beretningen om hvordan han ble tvunget til å memorere Aeneas' vandring i bok 1, ankomsten til Karthago i bok 3, hvordan han i hemmelighet forlot sin mor

¹² Philip Burton, *The Language of the Confessions of Augustine*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Monica for å seile til Roma i bok 5, og i bok 6, i beretningen om hvordan Monica hadde fulgt sin sønn til Italia, på samme måte som Euryalus' mor var den eneste som fulgte Aeneas' menn til det italienske fastlandet. Også Augustins søken etter sitt sanne fedreland i himmelen som gjennomgående tema i *Confessiones* kan sees som parallell til Aeneas' søken etter sitt sanne fedreland i Italia. *Confessiones* og *Aeneiden* er likevel til tider svært forskjellige, og verket kan derfor ikke kun sees som en "spirituell" *Aeneide*.¹³

Tidligere forskning i lys av metodisk tilnærming

I dette avsnittet rettes fokuset mot hvordan forholdet mellom Lukrets og Augustin har blitt undersøkt i forskningslitteraturen, og resultatet av denne forskningen. Jeg retter meg inn mot det jeg oppfatter som allusjoner.¹⁴

L. F. Pizzolato – Una possibile presenza lucreziana in Agostino¹⁵

Pizzolato undersøker et noe lengre parti, utover enkelt fraser, og med fokus på imitasjon av Lukrets. Han sammenligner et parti i bok 7 av *Confessiones*, nærmere bestemt en del av 7.21.27, opp mot innledningen til 2. bok av *De rerum natura*. Pizzolato innleder sin artikkel med å konstatere at man vet at Augustin var en flittig leser av romersk poesi, og at han kjente til Lukrets, sammen med sin "prediletto" Vergil.

Her presenteres de to tekstpartiene som Pizzolato sammenligner, med hans markeringer uthevet:

Confessiones 7.21.27:

(...) *nemo ibi audit vocantem: 'venite ad me, qui laboratis.' dedignantur ab eo discere quoniam mitis est et humilis corde. abscondisti enim haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis*

¹³ Burton, *The Language of the Confessions of Augustine*, 36.

¹⁴ Se avsnittet "teoretisk tilnærming", side 14.

¹⁵ Pizzolati, Luigi Franco. "Una possibile presenza lucreziana in Agostino" *Revue des études augustiniennes* 17 (1971) 55–57.

desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur (...)

De rerum natura 2.7–16:

sed nil dulcius est, bene quam munita tenere 7
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare atque viam palantis quaerere vitae, 10
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
o miseras hominum mentes, o pectora caeca!
qualibus in tenebris vitae quantisque periclis 15
degitur hoc aevi quodcumquest! (...)

I disse partiene er det ikke bare likheter i ord, men også i selve *situasjonen*. Pizzolato påpeker situasjonslikheter i Augustins ”*patriam pacis*” mot Lukrets’ ”*templa serena*”, videre ”*iter... non invenire*” mot ”*viam... quaerere*” og ”*obsidentibus et insidiantibus...*” mot ”*quantisque periclis*”. Om man ser videre utover påvirkningen fra situasjonslikhetene er det også i følge Pizzolato klare tematiske likheter mellom de to partiene, men på samme tid som det avdekkes en mulig sammenheng, avdekkes også to helt kontrasterende synspunkter. Det er altså ikke kun litterære ekkoer Augustin har i sikte, men han uttrykker også en analog spirituell tilstand.

De motstående synspunktene kommer i følge Pizzolato klart fram ved en nærmere analyse av tekstpartiene. Hos Lukrets er det åpenlyst filosofene som holder til i disse ”*templa serena*”, som tilsvarer det lykkelige liv, og er ”*cura semota metuque*” (2.19). Ikke-filosofene er de som bekymrer seg over hverdagslige ting, og som har ”*misera(e) mentes*” og ”*pectora caeca*”. Disse finner ikke veien til den sanne lykke, på grunn av sine intellektuelle mangler. Dette endrer seg i Augustinutdraget, og de identiske ordene, som fikk oss til å tenke på Lukrets, bidrar til å øke fokuset på ulikheten i tilstand, da de gir en kontrasteffekt. Ulikhetene er for øvrig også markert med noen betydningsfulle forskjeller i ordene, men disse er alltid tilsiktet, om man godtar at det dreier seg om et lån.

Hos Augustin er det nemlig de vise, filosofene, som står på en skogkledd topp og ser fedrelandet, uten å finne veien dit. Augustin ønsker med dette i følge Pizzolato å forklare hvordan nyplatonismen finner sin begrensning i møte med de paulinske tekster, som det kommer fram av *Confessiones* 7.21.27: ”*non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humilatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram spiritus sancti, poculum pretii nostri. nemo ibi cantat, nonne deo subdita erit anima mea? ab ipso enim salutare meum: etenim ipse deus meus et salutaris meus, susceptor meus: non movebor amplius.*” De som finner veien til fedrelandet er ikke-filosofene, *parvuli*, som ydmykt aksepterer at de er avhengige av Gud, ”*tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam*”. Augustin framsetter altså et helt motstående synspunkt i forhold til Lukretspartiet, hvor det er de som besitter de vises lærdom som er beskyttet i *templa serena*, med sin stolte tiltro til menneskesinnet.

Det at Augustin går tilbake til Lukrets for å ramme nyplatonismens ufullkommenheter synes i følge Pizzolato å tyde på at Augustin går til angrep på det som er en fellesnevner for den klassiske filosofiske kulturen, nemlig den gnostiske oppfatningen om selvtilstrekkelighet. Samtidig fratar han ikke denne kulturen sin verdi. De lærdes kunnskap er i tilstrekkelig til ”*videre patriam pacis*”, men den mangler evne til ”*iter... invenire*” mot den sannheten den allerede har skimtet. Denne får hos Augustin navnet ”*patria pacis*”. Augustin anser dette som en kulturell begrensning.

Som en egen bemerkning til slutt vil jeg gjerne påpeke at *laboratis*, som Pizzolato har markert, forekommer i et bibelsitat.¹⁶ Hele avsnittet fra *Confessiones* handler også om filosofiske skrifers utilstrekkelighet i forhold til Bibelen, og Augustin benytter både Bibelens og Lukrets’ språk til å illustrere dette.

Pizzolatos artikkel er spesielt interessant, da den demonstrerer hvordan Augustin imiterer Lukrets for å framheve ulikheter i synspunkt og avstand fra sine tidligere holdninger. Pizzolatos framgangsmåte for å avdekke denne allusjonen vil kunne tjene som metode for å tilnærme seg andre partier i verket.

James J. O’Donnell – The Confessions of Saint Augustine

¹⁶ Matth. 11, 28–29 *Venite ad me, omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris.*

O'Donnell har i sin kommentar til *Confessiones* bemerket partier hvor han selv eller andre har sett likheter mellom Augustin og Lukrets, og sammenligner partier eller fraser fra *Confessiones* med partier eller fraser fra *De rerum natura*. Disse partiene presenteres her:

Bok 1: O'Donnell sammenligner frasen "*vitam mortalem an mortem vitalem*", "in this life that dies, this death that lives" fra avsnitt 1.6.7 med Lukrets 3.869, "*mortalem vitam mors cum immortalis ademit*".

Bok 4: O'Donnell bemerker at Carena¹⁷ har sporet "Lucretian flavor" i frasen "*per inane labebatur*", i avsnitt 4.7.12. I samme avsnitt forekommer "*quo a me ipse fugerem*", hvor O'Donnell henviser til Horats, og videre til Lukrets, 3.1053–75, et parti som omhandler de som flykter på grunn av dødsfrykt. O'Donnell viser likheter i formulering og innhold i partiene fra Lukrets og Augustin. Jeg kommer til å gå nærmere inn på dette partiet og O'Donnells kommentar til det i kapittel 3 av min undersøkelse.

Bok 9: O'Donnell sammenligner Augustins "*inhiabamus ore cordis*" mot Lukrets 1.36–37: "*pascit amore avidos inhians in te, dea, visus, / eque tuo pendet resupini spiritus ore.*"

Bok 13: O'Donnell sammenligner Augustins "*mundana moenia*" i avsnitt 13.30.45 med Lukrets' "*flammantia moenia mundi*", som blant annet er å finne i 1.73 i *De rerum natura*, men konkluderer med at konteksten her mest sannsynlig er manikeisk heller enn epikureisk.

Vergils bruk av Lukrets

Videre vil jeg se på hvordan Vergils bruk av Lukrets har blitt behandlet, siden dette forholdet også gjelder to forfattere av store meningsforskjeller, og Vergil på tross av dette tilsynelatende benytter seg aktivt av Lukrets. Kommentarer til nettopp Vergil er et godt utgangspunkt for en metodeundersøkelse, siden man vet at Augustin hadde et nært forhold til Vergils tekster. Vergil igjen synes å ha henvist mye til Lukrets. Forholdet mellom disse tre forfatterne er dermed av spesiell interesse, selv om det i denne undersøkelsen fokuseres på forholdet mellom Augustin og Lukrets. Det interessante i denne sammenhengen er å se på hvordan forskerne har sett på Vergils bruk av Lukrets. Framgangsmåten for å avdekke dette forholdet, og hva bruken av Lukrets har å si for Vergils egen tekst, vil kunne samsvare med en metode for å avdekke et lignende forhold når det gjelder Augustin og Lukrets. Et slikt

¹⁷ Carena har oversatt *Confessiones* til italiensk, men jeg har ikke kunnet oppdrive denne utgaven.

forhold jeg mener å kunne påvise at eksisterer. Av rene tekstkommentarer i denne sammenheng benyttes R. A. B. Mynors' kommentar til *Georgica*, samt R. G. Austins kommentar til bok 6 av *Aeneiden*.

R. G. Austin – *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*¹⁸

Austin bemerker blant annet tekstlige trekk i sjette bok av *Aeneiden* som henspiller på *De rerum natura*, og som forekommer på tross av ulikheter i innhold og religiøs overbevisning. Austin poengterer selv i sin kommentar at Vergil og Lukrets har svært divergerende synspunkter, for eksempel i sin kommentar til vers 444, hvor han sier "the gulf between Virgil and Lucretius in their view of death is very clear"¹⁹. Også ulikheten i sjanger gjør det påfallende at det finnes så mye av Lukrets i *Aeneiden*. Jeg vil gjerne sitere direkte noen av Austins kommentarer til partiet 6.724–51, hvor han bemerker likheter til Lukrets, med det mål for øyet å demonstrere hvordan han avdekker og forklarer Vergils forhold til ham. I introduksjonsnoten til dette partiet konstaterer Austin at "the manner is constantly and pointedly Lucretian; the matter would have excited Lucretius' disdain."²⁰.

724: *Principio*: a Lucretian "signature" for the philosophic exposition; (...) The stages of the argument (*inde*, 728; *hinc*, 733; *non tamen*, 736; *ergo*, 739) also suggest Lucretius, though without the leisurely Lucretian straggle.

Camposque liquentis: a Lucretian type of periphrasis (...).

725: *globum lunae*: so Lucr. 5.68 f. "*terram caelum mare sidera solem / lunaique globum*";

726: *infusa per artus*: a Lucretian line-ending, e.g. 3.283, "*inter se vigeant commixta per artus*", 3.393, "*semina corporibus nostris immixta per artus*".

728: *volantum*: cf. Lukrets 2.1082 f. "*mutas / squamigerum pecudes et corpora cuncta volantum*".

737 f: *penitusque ... miris*: (...) *necesse est* has a Lucretian tone.

¹⁸ Virgil, *Aeneidos Liber Sextus*, kommentar av R.G. Austin, (Oxford: Oxford University Press 1986)

¹⁹ Virgil, *Aeneidos Liber Sextus*, 160.

²⁰ Virgil, *Aeneidos Liber Sextus*, 221.

738: *modis ... miris*: Lucretius uses it, 1.123 ”*quaedam simulacra modis pallentia miris*”, which may perhaps be a quotation from Ennius (...). Both poets invest it with a strange, almost mystical quality in its contexts, but it is unlikely that this was its original tone: examples from Comedy show that it was a cliché of ordinary speech for something queer or out of the way (...)

R. A. B. Mynors – Virgil, Georgics²¹

Mynors tar opp i sin kommentar til *Georgica* partier hvor Lukrets tilsynelatende er i Vergils tanker, for eksempel i bok 2, og andre partier hvor det finnes tematisk likhet. Det er naturlig for Mynors å gå til Lukrets, siden både *De rerum natura* og *Georgica* er læredikt:

2.490: *felix qui potuit rerum cognoscere causas*: (...) The end of the line echoes Lucr. 3.1072 and 5.1185, and Munro on Lucr. 1.78 is probably right in thinking that it is Lucr. of whom above all else V. is thinking, for nowhere is he closer to Lucr. than in book two, and Con.'s later view that at this moment Lucr. is replaced by the faceless figure of a typical Epicurean has nothing to commend it. Nor are those on solid ground who regard this passage as a rejection of Epicurean views. (...)

2.492: *subiecit pedibus*: Lucr. 1.78, ”*quare religio pedibus subiecta vicissim / obteritur*”.

2.495: *populi fascis*: In Lucr. 3.996 Sisyphus is a type of the man ”*qui petere a populo fascis saevasque securis / imbibit*”.

3.10–11: *primus ego*: behind this lies Lucr. 1.117–19: ”*Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno / detulit ex Helicone perenni fronde coronam / per gentes Italas hominum quae clara clueret*”. Vergil brings before our eyes in stages a grander form of this motif, in which the reward is not a garland, however glorious, but the Muses themselves, who exchange Greek for Italian soil, as Pan does in Hor. *carm.* 1.17.1–2.

3.289–93: *nec sum animi dubius uerbis*: the close dependence of these lines on Lucr. 1.922–30 was already pointed out by Macrobius *Sat.* 6.2.2–3. Lucr. also uses *vincere verbis* (5.735), but in a different sense, ”to prove”. The art of exalting one's subject-matter has the tradition of the schools behind it; (...)

²¹ Virgil, *Georgics*, kommentar av R.A.B. Mynors (red.), (Oxford: Clarendon Press, 1990).

I det siste partiet i bok 3, 476–566, hvor Vergil beskriver buskapssykdommer, er også Lukrets generelt sett mye tilstede. Mynors sier blant annet følgende om dette:

Lucretus had concluded his sixth book by illustrating the atomic theory of infection with a grand finale, describing the great plague in Athens in 430 BC as related by Thucydides 2.48 ff.; and Virgil was inspired out of the materials at his command for the inescapable topic of livestock diseases to build a counterpart for the animal kingdom. How he worked this out, we cannot know; but it seems to us in retrospect that such a project had to meet several conditions. If an animal plague is to rival the great plague at Athens in human interest: (a) animals must be made as interesting as human beings; (b) the reader must be given a sense of disaster so universal that he cannot refuse to participate; (c) he must be left in no doubt that it really happened, whether or no it really did happen (one has only to imagine a great mythological epizootic to see how little hold it would have over us). This will be easier if the disaster can be situated in space and time near enough to leave the author free to bring all his powers of persuasion to bear upon us; with the added advantage that if its effects are still to be seen (476) "nunc quoque post tanto", we are made to feel how terrible must have been the reality. Agreeable sentiments of pity and terror must carry us away; one can imagine the poet accepting Thomas Gray's dictum: "We are pleased when we wonder; and we believe because we are pleased." Or is it that we are pleased because we believe?²²

Philip Hardie – Virgil

Til slutt vil jeg presentere Philip Hardies framgangsmåte nærmere, med fokus på hans avdekking av allusjoner til Lukrets, som vil være av spesiell interesse i forhold til min egen undersøkelse. Fokuset ligger da på hans analyse av *Aeneiden* 5.835–71, hvor han demonstrerer hvilken verdi en nærlesning av et parti av Vergil har:

I have tried to show how a close reading of any part of Virgil is rewarded by an attention both to the wider context, which in the case of the Aeneid ultimately means the context of the poem as a whole, and to the smallest detail; style cannot be separated from content. Virgil's writing has a symphonic richness: themes and motifs found elsewhere in the poem are repeated and varied, so that any single passage reveals its full meaning and effect only in the light of other parts of the poem, and indeed only after repeated rereadings of the text.²³

Hans framgangsmåte er en annen enn den som viser seg i tekstkommentarer, i denne sammenhengen hos Austin og Mynors, og han demonstrerer dermed en annen metode, som er mer rettet mot direkte å avdekke allusjoner og tolkningslag i teksten. Interessant er også hans nærlesning av et parti i lys av andre partier, og hvordan han på denne måten avdekker verkets indre sammenheng og dynamikk på flere plan.

²² Virgil, *Georgics*, 251.

²³ Philip Hardie, *Greece & Rome, New Surveys in the Classics No. 28, Virgil*, (Oxford: Oxford University Press 1998), 103.

Hardie påpeker hvordan Vergil manipulerer den tidligere poetiske tradisjonen, demonstrert gjennom hvordan han spiller på forskjellige sjangre, og i allusjoner til spesifikke forfattere og tekster. I den aktuelle passasjen spiller både Homer og Lukrets viktige roller.

Passasjen Hardie tar for seg er avslutningen av bok 5, hvor Aeneas setter kursen mot Italia. Neptun sikrer overfarten, mot at et liv ofres. Dette blir styrmannen Palinurus, som under overfarten, om natten, kastes i vannet av søvnguden Somnus, som har tatt Phorbas' skikkelse. I 867–8 oppdager Aeneas at skipet er uten styrmann, og han styrer (868 *rexit*) herfra selv skipet.

Først og fremst er det, i følge Hardie, som forventet Homer Vergil alluderer til i dette avsnittet av *Aeneidens* 5. bok, men også Lukrets har en viktig tilstedeværelse. Etter å ha avdekket allusjonene til Homer, avslutter Hardie sin undersøkelse av det aktuelle avsnittet "by peeling off yet another of the layers that Virgil wraps round an episode based ultimately on Homeric models"²⁴, og kommer dermed ned til det laget av teksten som består av allusjoner til Lukrets. De moralske og intellektuelle valgene følges i følge ham av et antall av "Lucretian echoes", som gir episoden en lett "philosophical colouring". For eksempel finnes "*placida quiete*" i 386, som spiller på *De rerum natura* 1.463, noe som står i kontrast til Palinurus' *labor*, i 845. Til sammenligning bemerker Hardie at *Aeneiden* på en større skala forteller om Aeneas, som må fortsette sine bestrevelser på tross av fristelsen til å finne en enkel utvei. På en mindre skala kan man sammenligne det mot Nisus i bok 9, som avviser "*placida quies*" til fordel for en aktiv karriere.

Videre ser Hardie en gjenlyd i innledningen til Somnus' tale i 842, "*funditque has ore loquelas*", av Lukrets' bønn i *De rerum natura* 1.39–40: "*suavis ex ore loquelas / funde*". Lukrets' bønn er rettet til Venus, som har makt til å redusere Mars til en "amorous languor", og som i diktets begynnelse introduseres som gudinnen som bringer rolig vær. De termer som Palinurus benytter til å stille spørsmål ved det rolige været som Somnus lover, er i seg selv lukretianske: 5.848–851, "*mene salis placidi vultum fluctusque quietos / ignorare iubes? Mene huic confidere monstro? / Aenean credam (quid enim?) fallacibus auris / et caeli totiens deceptus fraude sereni?*" mot Lucret's 2.559, "*subdola cum ridet placidi pellacia ponti*", "når den rolige sjøens svikefulle henrivenhet smiler", og 5.1004–5: "*nec poterat quemquam placidi pellacia ponti / subdola pellicere in fraudem ridentibus undis*", "heller kunne ikke den

²⁴ Hardie, *Virgil*, 113.

rolige sjøens svikefulle henrivenhet lokke noen i fare med sine smilende bølger.” Til slutt, når Aeneas innser at skipet flyter målløst omkring uten styrmann, uttrykkes også dette med lukretiansk språk. Her sammenligner Hardie ”*fluitantem errare*” i 867 med *De rerum natura* 3.1052: ”*atque animi incerto fluitans errore vagaris*”, ”og du vandrer omkring, flytende på ditt sinns ubestemmelige flakking”. Lukrets beretter om mental flakking, og benytter seg av maritime bilder. Her finnes en underliggende ironi, siden Aeneas behersker styringen av skipet, samtidig som han ikke tolker Palinurus’ skjebne riktig. Han tror Palinurus lot seg lure av den rolige skjøen, som denne i virkeligheten hadde vært på vakt mot.

Teoretisk tilnærming

Forholdet mellom Lukrets’ og Augustins tekster inngår i et intertekstuellet forhold. På samme måte står Augustins tekst i forhold til all annen litteratur opp til hans egen tid, og også til ettertidens litteratur. I denne oppgaven er målet heller å undersøke Augustins bruk av allusjoner, en mer spesifikk form for forhold mellom Augustin og en tidligere forfatter. Jeg konsentrerer meg om hans allusjoner til Lukrets. En allusjon kan ha mange forskjellige hensikter, for eksempel å understreke samhørighet med leseren, etablere en klangbunn eller antyde mulige forbindelser til andre tekster. Allusjonen henter betydning fra det forholdet den alluderer til, samtidig som den også forandrer eller utvikler denne betydningen. Mens intertekstualitet betegner alle tenkelige relasjoner mellom litterære tekster, betegner allusjon en henvisning til en bestemt tekst eller et bestemt forhold.²⁵

Videre i denne sammenhengen finner jeg det interessant å se på Gian Biagio Contes *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, som kan stille en teoretisk tilnærming til rådighet for en undersøkelse av denne art. Conte har reeksaminert den litterære allusjonens natur i romersk poesi, i lys av strukturalistiske og poststrukturalistiske språkteorier. Han kombinerer dermed en original syntese av metodologiene i samtiden med tradisjonell stilistisk og filologisk analyse.²⁶ Hans tilnærming er forankret i den italienske tradisjonen som forbindes med Giorgio Pasquali. Pasqualis undersøkelse *Arte allusiva* tar for seg i stor grad emulative allusjoner, det vil si steder hvor

²⁵ Jakob Lothe, Christian Refsum og Unni Solberg, *Litteraturvitenskaplig leksikon*, (Oslo: Kunnskapsforlaget 1999), 12.

²⁶ Gian Biagio Conte, *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, oversatt av Charles Segal (red.), (Ithaca and London: Cornell University Press 1986), 8.

allusjonen står i et konkurranseforhold til og prøver å forbedre originalen. Conte hevder at Pasquali ikke skiller mellom allusjon og emulering. Selv om emulering er avhengig av allusjon, går ikke dette forholdet andre veien.

I forhold til Contes tilnærming er det av spesiell interesse i denne undersøkelsen å se på hans teori rundt bruken av allusjon som et retorisk virkemiddel. For Conte har allusjonen, poetens inkorporering av et eldre verk i et nytt, status som retorisk figur. Dette er et poeng av interesse i seg selv, i en undersøkelse av den kristne retorikeren Augustin, som man må kunne gå ut i fra gjenkjente allusjonens retoriske effekt. Teksten blir ved bruk av allusjon et nettverk av overlappende meninger.²⁷ Allusjonen har samme funksjon som den klassiske retorikkens trope. Den skaper avstand mellom ordet eller frasens umiddelbare mening i teksten og tanken som vekkes hos leseren når allusjonen avdekkes. Det er ved denne avdekkelsen av allusjonen at den får sin kraft og den effekten poeten ønsket å oppnå med den. Den har altså ingen funksjon om den ikke gjenkjennes. Når allusjonen trer i kraft får teksten sin poetiske dimensjon og leseren forstår at det er en avstand mellom den umiddelbare meningen og det bildet som skapes av allusjonen. Teksten får et ekstra tolkningslag, og en mer kompleks realitet skapes.

Som jeg alt har vært inne på, mener Conte at en allusjon ikke nødvendigvis må være emulativ. Det er et helt essensielt poeng i Contes teori om bruken av allusjon at poeten som imiterer en annen ikke nødvendigvis ønsker å overgå forgjengeren. Heller er tradisjonen en nødvendig forutsetning for både emulering og allusjon. Mer nøyaktig definerer han denne tradisjonen som et poetisk språk, som hver poet vil bruke på sin måte. Dette poetiske språket er distansert fra dagligtalen, det er ”gjenbrukt”, og ”reusable language exists precisely because society recognizes its value”²⁸. Jo mer ”verdi” språket har, jo lettere kan en forfatter benytte seg av det i en allusjon, siden det lettere vil kunne gjenkjennes av leseren. Denne vil også anerkjenne dette språkets verdi, og det vil kunne utskilles fra teksten. Den første forutsetningen for at språk kan distanseres fra dagligtalen på denne måten, og oppnå sin verdi som poetisk språk, er retorikken. Ved å benytte seg av retorikk, som altså allusjoner er i følge Conte, distanseres språket fra sin rene nytteverdi, og kan dermed forvandles til poesi.

²⁷ Conte, *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, 11.

²⁸ Conte, *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, 41.

Dette er et poeng fra Conte som er spesielt interessant i forhold til min undersøkelse, da jeg her velger å behandle Augustin som poet, som jeg var inne på i begynnelsen av kapitlet. Språket Augustin benytter seg av bærer preg av nettopp å være et poetisk språk. I partiene Lukrets' tilstedeværelse er å gjenfinne er språket distansert fra dagligtalen. Denne distansen er ment å vekke leserens oppmerksomhet og lede ham i en bestemt retning. Det er på grunnlag av denne prosessen allusjonen avdekkes og skaper en dypere grunn, og danner et mer komplekst bilde så fort den oppdages.

2 Augustins *memoria* i analogi med Lukrets' *inane*

Confessiones 10.17.26 og De rerum natura 2.1048–66

De to partiene sitert nedenfor er hentet fra Augustins skildring av *memoria*, og Lukrets' skildring av *inane* og verdens tilblivelse. Ut i fra faktorer som ordvalg, beskrivelse og presentasjon vil jeg hevde at Augustin alluderer til Lukrets, og at han ser *memoria* i analogi med *inane*. Det paradoksale ved dette er at *inane* er en betegnelse for noe som er tomt, mens *memoria* er betegnelsen for det som inneholder alle menneskenes inntrykk og oppfatninger. På den andre siden rommer faktisk *inane* absolutt hele den materielle verden. Augustins *memoria* inneholder også på et vis verden, men da i form av inntrykk. En storslått beskrivelse av noe som deler mange funksjoner med Augustins *memoria* er dermed tilgjengelig hos Lukrets.

Augustinus, Confessiones 10.17.26

magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas. et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. quid ergo sum, deus meus? quae natura sum? varia, multimoda vita et immensa vehementer. ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria), per haec omnia discurre et volito hac illac, penetro etiam quantum possum, et finis nusquam. tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter! quid igitur agam, tu vera mea vita, deus meus? transibo et hanc vim meam quae memoria vocatur, transibo eam ut pertendam ad te, dulce lumen.²⁹ quid dicis mihi? ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes, et inhaerere tibi unde inhaereri tibi potest. habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa quibus adsuescunt; neque enim et

²⁹ Eccle. 11, 7 dulce lumen

adsuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. transibo ergo et memoriam, ut attingam eum qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiosem me fecit.³⁰ transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secunda suavitas, ut ubi te inveniam? si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?³¹

Lucretius, De rerum natura 2.1048 – 66

*Principio nobis in cunctas undique partis
et latere ex utroque supra superque per omne
nulla est finis; uti docui, res ipsaque per se 1050
vociferatur, et elucet **natura profundi**.
nullo iam pacto veri simile esse putandumst,
undique cum vorsum spatium vacet infinitum
seminaque innumero numero summaque profunda
multimodis volitent aeterno percita motu, 1055
hunc unum terrarum orbem caelumque creatum,
nil agere illa foris tot corpora materiai;
cum praesertim **hic sit natura factus, et ipsa**
sponte sua forte offensando semina rerum
multimodis temere incassum frustra coacta 1060
tandem colarunt ea quae coniecta repente
magnarum rerum fierent exordia semper,
terrai maris et caeli generisque animantum.
quare etiam atque etiam talis fateare necesse est
esse alios alibi congressus materiai, 1065
qualis hic est, avido complexu quem tenet aether.*

³⁰ Iob 35, 11 *qui docet nos super iumenta terrae et super volucres caeli erudit nos.*

³¹ Ps. 136, 5 *Si oblitus fuero tui Hierusalem oblivioni detur dextera mea.*

Augustins *memoria* og Lukrets' *inane*

Før jeg går nærmere inn på avsnittene sitert ovenfor, vil jeg gi en kortfattet redegjørelse for de to aktuelle begrepene, *memoria* hos Augustin og *inane* hos Lukrets. Augustins skildring av minnet er godt kjent innen filosofien, og er blant annet å finne i bok 10 av *Confessiones*. Her forsøker Augustin å svare på spørsmålet om hvordan mennesker kan minnes det som er evig og uforanderlig, altså Gud. Det er mange steg på veien mot et svar. Først møter man ”*thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum*”, ”skattekamre fulle av utallige bilder av alle typer ting som er brakt dit av sansene”, og ”*quidquid etiam cogitamus*”, ”hva enn vi tenker” (10.8.12). I tillegg til disse ting inneholder og husker minnet ”*illa omnia quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt*”, ”ideer som er oppnådd ved læring” (10.9.16). Videre lagrer minnet emosjonelle tilstander og sinnets pasjoner, samt erfaringer og meninger. Minnet blir for Augustin det samme som selvbevissthet.³² Gud finnes ikke blant de tingene som er lagret i minnet. Man må derfor bevege seg ut av minnet for å finne ham, men dette betyr samtidig å glemme ham. Augustins resonnement munner ut i at mennesket søker lykke og sannhet, og dette tilskynder dem til å søke Gud og den transcendenten sannhet. Når mennesket oppnår kunnskap om sannheten og gleder seg ved den, først da har det kjennskap til Gud (10.24.35). Derfor finnes Gud i minnet kun fra det tidspunktet man kjenner ham, og ikke før.³³

Lukrets' epikureiske univers består av atomer og tomrom. Han omtaler atomene, universets minste og evige bestanddeler, som *primordia rerum* eller bare *primordia*. De er også *solidae*. Det sistnevnte begrepet betegner fravær av *inane*. Som det framgår av den første betegnelsen er atomene opphavet til alle ting. Ting blir til ved at forskjellige atomer kommer sammen i ulike kombinasjoner, og ting forgår når slike samlinger av atomer løses fra hverandre. All forandring i universet finner altså sted som resultat av at atomer kommer sammen eller løses fra hverandre. For at atomene skal kunne bevege seg er de avhengige av tomrom, nemlig det uendelige *inane*. Det er kun de minste bestanddelene som er *solida*, alle andre ting, altså atomkombinasjonene, inneholder en viss grad av *inane*. Jo mer *inane* som finnes i en ting, jo mer ustabil er den. Ting som er ustabile går lettere i oppløsning og forgår.

³² Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 554.

³³ Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 554.

Memoria i analogi med *inane* – tekstlige trekk

Jeg mener det er mye på det tekstlige plan i det aktuelle avsnittet fra *Confessiones* som tyder på at Augustin alluderer til Lukrets. Selv om avsnittene fra *Confessiones* og *De rerum natura* skildrer forskjellige ting, er det likevel også gjennomgående likheter ved de to temaene. Augustin skildrer for eksempel minnet som et uavgrenset naturlandskap, som inneholder uendelig mange typer ting. Skildringen er utpreget ”fysisk”. Hos Lukrets beskrives universet nettopp på denne måten, en stor uendelighet fylt av et uendelig antall ting.

Den første tekstlige likheten finnes i beskrivelsen av uendeligheten. Augustin åpner sin beskrivelse av minnet i 10.17.26 ved å fastslå at det er en ”*profunda et infinita multiplicitas*”, altså ”en dyp og uendelig mangfoldighet”. Som O’Donnell har bemerket i sin kommentar, benytter vanligvis Augustin *multiplicitas* som et trekk ved det skapte og temporale, i motsetning til Guds *simplicitas*.³⁴ Augustin øker fokuset på denne motsetningen ved ”*in homine vivente mortaliter*”, ”i mennesket som lever et liv som dødelig”. Han poengterer med dette at han snakker om noe timelig, forgjengelig og mangfoldig, samtidig som han demonstrerer den enorme kraften ved *memoria* som dyp og uendelig. Lukrets fastslår i 2.1056 at han taler om ”*natura profundit*”, ”dypets natur”, eller rettere sagt at ”*natura profundit*” taler for seg selv. Augustin på sin side henvender seg hele tiden direkte til Gud, hvor all sannhet strømmer ut fra. Dette viser seg også ved hans allusjoner til Bibelen.

Videre kommer Augustin fram til at minnet er det samme som jeget, eller selvbevisstheten: ”*et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum?*”, ”Og dette er min forstand, og denne igjen er meg selv. Hva er så jeg, min Gud, hva er min natur?”. Han bekrefter så at hans natur er ”*varia, multimoda vita et immensa vehementer*”, ”Et liv, så variert og mangfoldig, så voldsomt umåtelig”. Også her vektlegger Augustin sin mangfoldighet. Det mest i øynefallende ved denne beskrivelsen er nettopp mangfoldigheten, illustrert ved *multimoda*. *Multimodis*, eller *multis modis*, er et uttrykk som går igjen hos Lukrets, og som vi også finner i det aktuelle avsnittet sitert i begynnelsen av kapitlet, i 2.1055: ”*multimodis volitent aeterno percita motu*”, altså at ”(et utallig antall elementer) svermer på mange måter i hele dypet, drevet av uendelig bevegelse”.

³⁴ Augustinus, *The Confessions of Saint Augustine*, bd 3, 187.

Augustin gir en beskrivelse av minnets funksjon, ved ”*memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus*”, ”på de utallige slettene, i de utallige hulene og grottene i mitt minne, som er utallige ganger fylt av utallige sorter ting”. Dette spiller på Lukrets’ ”*seminaque innumero numero*”, ”et utallig antall elementer”. Minnet skildres som et naturlandskap, og beskrivelsen av bevegelsen som finner sted her følger i denne skildringen: ”*per haec omnia discurre et volito hac illac, penetro etiam quantum possum, et finis nusquam*”, ”over alle disse løper jeg, og svermer hit og dit, jeg trenger så dypt jeg kan, og støter aldri på noen grense”. Beskrivelsen fører tankene til Lukrets’ beskrivelse av bevegelse i universet, altså atomenes bevegelse i tomrommet. Vi finner denne beskrivelsen i partiet jeg har sitert: ”*undique cum vorsum spatium vacet infinitum / seminaque innumero numero summaque profunda / multimodis volitent aeterno percita motu*”, ”dette fordi det i alle retninger er et uendelig tomrom, og et utallig antall elementer svermer på mange måter i hele dypet, drevet av uendelig bevegelse”. I både Lukrets’ og Augustins skildring skapes et bilde av et uendelig univers, hvor alle ting svermer omkring i alle retninger.

Bruken av samme verb er påfallende, *volito* hos Augustin og *volitent* hos Lukrets. På samme måte som som atomene beveger seg i tomrommet, beveger Augustin seg i minnet. Augustin gir seg selv rollen som et atom som beveger seg rundt i tomrommet. Noe som også er påfallende er at Cicero benytter de samme ordene når han beskriver Epikurs teori om verdens tilblivelse og atomene i tomrommet i *De natura deorum: In hac igitur immensitate latitudinum longitudinum, altitudinum infinita vis innumerabilium volitat atomorum, quae interiecto inani cohaerescunt tamen inter se et aliae alias adprehendentes continuantur (...)*³⁵, ”i denne utstrekningen av umåtelig bredde, lengde og høyde svermer en uendelig mengde av utallige atomer, som selv om de er skildt av tomrom likevel vokser sammen, og slutter seg til hverandre i det de griper hverandre (...)”. Dette demonstrerer at Augustins ordvalg baserer seg på det latinske vokabularet for beskrivelsen av atomenes bevegelse i tomrommet i den epikureiske filosofien, og at det er nettopp denne læren han alluderer til.

I Augustinteksten gjentas frasen ”*quae memoria vocatur*”: ”*transibo et hanc vim meam quae memoria vocatur, transibo eam ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam*

³⁵ Cicero, *De Natura Deorum, Academica*, oversatt av H. Rackham, (London: William Heinemann LTD. 1933), 54.

quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes (...)”, ” Jeg skal stige opp over denne kraften min, som kalles minne, jeg vil stige opp over den, slik at jeg kan forsøke å nå deg, du søte lys. Hva sier du meg? Se, mens jeg stiger opp gjennom min forstand til deg, som forblir over meg. Jeg skal stige opp over denne kraften min, som kalles minne, idet jeg ønsker å nå fram deg, fra hvor du kan nå”. I første bok av *De rerum natura* gjentas en lignende endelse i vers hvor *inane* omtales:

quaerimus admixtum rebus, quod inane vocamus. 1.369

tum porro locus ac spatium, quod inane vocamus, 1.426

scilicet hoc id erit, vacuum quod inane vocamus. 1.439

nam quacumque vacat spatium, quod inane vocamus, 1.507

omnis enim locus ac spatium, quod inane vocamus, 1.1074

Augustins gjentakelse av *quae memoria vocatur* minner om denne faste verseendelsen hos Lukrets, og demonstrerer på denne måten likhet mellom de to tekstpartiene helt ned til presentasjonsnivået, filosofisk og poetisk. I denne sammenhengen vil jeg også peke på Augustins ”*per nescio quas notiones vel notationes*”. Dette er en måte å bruke språket på som Lukrets er kjent for, nemlig ordspill der det ene ordet inngår i det andre. Lukrets benytter denne type språkbruk for å vise hvordan en liten forandring i elementene gir en annen ting. Jeg var også innom dette i innledningen, hvor jeg nevnte 1.901: ”*scilicet et non est lignis tamen insitus ignis*” fra *De rerum natura*.

Allusjonens effekt

Burton viser i sin bok *The Language of the Confessions of Augustine* hvordan Augustin selv fører leseren til *Aeneiden* gjennom sitt verk. Han ser det slik at dette verket ligger nærmest å være en generell modell for *Confessiones*, selv om man ikke kan se *Confessiones* som en ”spirituell *Aeneide*”.³⁶ På lignende måte kan kanskje også *De rerum natura* være modell for *Confessiones*, som Augustin fører leseren til ved allusjoner. En allusjon gir en dypere og mer kompleks tekst. I partiet av *Confessiones* som er presentert i dette kapitlet er det ordbruken og

³⁶ Burton, *The Language of the Confessions of Augustine*, 37.

presentasjonsformen som avslører allusjonen til Lukrets, og som gir avsnittet det jeg vil kalle en "lukretiansk klangbunn". Teksten får "et ekstra lag", når allusjonen avdekkes for leseren.

Det er først verdt å merke seg at både Augustin og Lukrets her skriver filosofi i utpreget poetisk form. Jeg kaller Augustin "poet" her, på grunnlag av hans bruk av språket³⁷, og hyppige alludering til poeter i *Confessiones*. Jeg mener at disse grepene gir verket en poetisk dimensjon. Det finnes som nevnt ingen modell for *Confessiones* blant tidligere verker, noe som gjør det vanskelig å plassere verket innen en bestemt sjanger. *Aeneiden* er det nærmeste man kommer en modell for verket, i følge Burton. Dette sier også noe om verkets sjanger, og at det i alle fall på et nivå i teksten ligger nært poesien.

Meningsforskjellene mellom Lukrets og Augustin er helt klare, og tematikken i de to partiene presentert her er ulik. Likevel mener jeg at Augustins framstilling har en klar "lukretiansk klangbunn". Med dette mener jeg for det første at han alluderer til den store, tomme uendeligheten som finnes i Lukrets' epikureiske univers. Augustin finner i Lukrets' beskrivelse av universet begreper som han benytter til å forklare noe uendelig, uten å bevege seg inn på de egenskaper han kun finner hos Gud. Tingene man finner i Augustins *memoria*, tilsvarer tingene i Lukrets' uendelige univers, bestående av atomene og kombinasjonene av disse. Ved å alludere til Lukrets i sin beskrivelse av minnet gir Augustin et bilde av noe stort og uendelig, og beskrivelsen skaper nærmest en sublim følelse. En slik type beskrivelse med denne effekten finnes allerede hos Lukrets, og ved kun å hentyde til denne ved allusjoner vektlegger Augustin det med ekstra trykk. Om man ikke knytter allusjonen direkte til *De rerum natura*, gir den fortsatt partiet en helt spesiell klang, siden ordbruken skiller seg fra dagligtalen, og det sublime og poetiske aspektet ved skildringen består. Beskrivelsen av minnet som et uendelig univers på denne måten er uansett en meget treffende beskrivelse.

Det er ikke bare det utallige antallet ting som kan sees i analogi med Lukrets' atomkombinasjoner. Augustin ser også seg selv som menneske som et atom, som svermer rundt i denne uendeligheten. Nettopp dette ser jeg som et kritisk poeng i Augustins gjentatte alludering til Lukrets i *Confessiones*, et poeng som vil være gjennomgående i denne undersøkelsen. Før menneskene forankres i Gud beskriver Augustin det slik at menneskene svermer i tomrommet, i et lukretiansk univers.

³⁷ Altså, at han benytter seg av allusjoner som et retorisk virkemiddel, noe som distanserer språket fra dagligtalen.

Minnet og tomrommet har noe av samme funksjon. Begge er uendelige størrelser, som legger grunnlaget for at tingene de inneholder i det hele tatt kan komme til, og både minnet og tomrommet muliggjør forandring. Atomene kan ikke komme sammen eller løses fra hverandre uten tomrom, menneskene kan heller ikke tenke, oppfatte eller handle, uten minnet. For Lukrets er tomrommet og atomene det store "altet". Man kan betegne Augustins definisjon av minnet på samme måte, hvor alt i menneskelivet finnes. På den andre side er det det en dimensjon hos Augustin som ikke finnes innad i minnet. Gud finnes nemlig ikke blant de tingene som er der. Jeg mener at Augustin vektlegger også denne dimensjonen ved sin allusjon i dette partiet. Man må stige ut av minnet, beskrevet som en lukretiansk univers, for å nå Gud. Heller ikke i "altet" beskrevet av Lukrets finnes Gud, og man må dermed også stige ut av dette universet for å finne Ham, men da i mer symbolsk forstand. Det er umulig å finne den sanne lykke, som for Augustin er Gud, i et lukretiansk univers.

Den mystiske veien mot Gud igjennom og over minnet når et kritisk punkt i avsnitt 10.17.26. På slutten av sitt *resonnement* finner Augustin veien til Gud. Han kommer fram til kunnskap om sannheten og gledes ved den, og på denne måten har oppnådd den sanne lykke. Han har da tredd ut av det epikureiske, mangfoldige univers, her illustrert ved minnet. Forankringen i Gud opphever "svermingen i tomrommet" som preger livet forut. Gud finnes nemlig kun i Gud selv, og utenfor menneskesinnet (10.28.37.). At Augustin beskriver mennesker før de når den rette tro som svervende rundt i tomrommet, i et lukretiansk univers, er dermed en meget treffende beskrivelse. Dette universet er gudeløst, hvertfall i forhold til menneskelivet. Forskjellen mellom menneskelivet og Gud illustreres også ved motsetningen mellom mangfold og enhet, her illustrert ved *multiplicitas* og *multimoda*. Dette er en gjennomgående tematikk i *Confessiones*, og jeg vil komme tilbake til dette poenget senere.

Jeg mener at Augustins allusjon til Lukrets her på ingen måte er ment som emulering. Jeg tror heller Augustin hedrer Lukrets som poet, og er sterkt fascinert av hans distingverte språkbruk. Særlig Lukrets' sammenligning mellom ord og bokstaver opp mot atomer og ting synes å ha gjort sterkt inntrykk på Augustin, som jeg var inne på når det gjaldt "*notiones vel notationes*". Jeg tror også Augustins utsagn om Vergils bruk av Lukrets i hans kommentar til bok 6 av *Aeneiden*, "The manner is constantly and pointedly Lucretian; the matter would have excited Lucretius' disdain"³⁸, er gjeldende. Augustin benytter en form sterkt inspirert av Lukrets rent

³⁸ Virgil, *Aenidos Liber Sextus*, 221.

poetisk, i forhold til framstilling, samtidig er det filosofiske innholdet og konklusjonene vidt forskjellig, og ikke overensstemmende med Lukrets' syn overhodet. I avsnittet fra Lukrets som jeg har benyttet i dette kapitlet kan vi for eksempel se hvordan han beskriver verdens tilblivelse som tilfeldig. Jorden ble til, som alle andre ting, ved at atomene vendte av fra sin faste kurs og kom sammen. Noen av disse kombinasjonene av atomer gav opphavet til den verden vi kjenner. Vi må også gå ut i fra at dette har skjedd, og kommer til å skje igjen, andre steder, og at det etter all sannsynlighet finnes flere kloder i universet. Dette er en anskuelse som står åpenlyst i skarp kontrast til Augustins syn.

Som jeg har vært inne på tror jeg Augustin, ved å alludere til Lukrets, vektlegger de filosofiske forskjellene dem imellom. Men dette er ikke det eneste trekket ved allusjonen. Hans fremstilling av seg selv som svermende i tomrommet er et viktig poeng. I *Confessiones* skildrer han sitt liv fra før omvendelsen, og denne beskrivelsen av seg selv som svermende i tomrommet gir et bilde av det gudløse livet, i et nådeløst, lukretiansk univers. Jeg mener at dette avdekker en fascinasjon hos Augustin for det meget gripende bildet Lukrets skaper av det nådeløse universet. Dette poenget vil følges opp i senere i undersøkelsen.

3 Vennskap som avvik fra den rette vei og kilde til sorg

Confessiones 4.4.7 og 4.7.12, De rerum natura 3.1053–75

I avsnitt 4.4.7–4.12.19 av *Confessiones* beskriver Augustin et vennskap fra ungdommen. Vennskap kan sies å være et veldig ”epikureisk” tema, og Lukrets er tilstede i Augustins skildring i dette partiet. Vennskapet er, som jeg vil gå nærmere inn på i dette kapitlet, et svært viktig tema hos Augustin, men det er ikke den epikureiske teorien om vennskapet Augustin alluderer til. Jeg tror likevel han holder seg i det lukretianske universet. Han har hatt Lukrets’ teori om atomenes avbøying fra sin kurs og opphavet til den frie vilje i sine tanker. Videre skildrer Augustin dødsangst, uro og resultatet av dette, nemlig flukten fra seg selv. O’Donnell bemerker i sin kommentar at dette har en sammenheng med Lukrets’ skildring av samme tema, og jeg vil gjerne utvide denne analysen.

Augustinus, Confessiones 4.4.7

*in illis annis quo primum tempore in municipio quo natus sum docere coeperam, comparaveram amicam societate studiorum nimis carum, coevum mihi et conflorentem flore adolescentiae. mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus. sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est vera amicitia, quia non est vera nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.³⁹ sed tamen dulcis erat nimis, **cocta fervore parilium studiorum**. nam et a fide vera, quam non germanitus et penitus adulescens tenebat, **deflexeram** eum in supersticiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebatur mater. mecum iam **errabat in animo ille homo**, et non poterat anima mea sine illo. et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, deus ultionum⁴⁰ et fons misericordiarum simul, qui*

³⁹ Rom 5, 5 *spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

⁴⁰ Ps. 93, 1 *psalmus David quarta sabbati Deus ultionum Dominus Deus ultionum libere egit.*

convertis nos ad te⁴¹ miris modis, ecce abstulisti hominem de hac vita, cum vix explevisset annum in amicitia mea, suavi mihi super omnes suavitates illius vitae meae.

Confessiones 4.7.12

*o dementia nescientem diligere homines humaniter! o stultum hominem immoderate humana patientem! quod ego tunc eram. itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec requies erat nec consilium. portabam enim concisam et cruentam animam meam impatientem portari a me, et **ubi eam ponerem non inveniebam**. non in amoenis nemoribus, non in ludis atque cantibus, nec in suave olentibus locis, nec in conviviiis apparatus, neque in voluptate cubilis et lecti, non denique in libris atque carminibus adquiescebat. horrebant omnia et ipsa lux, et quidquid non erat quod ille erat improbum et odiosum erat praeter gemitum et lacrimas: nam in eis solis aliquantula requies. ubi autem inde auferebatur anima mea, **onerabat me grandi sarcina miseriae. ad te, domine, levanda erat⁴² et curanda, sciebam, sed nec volebam nec valebam, eo magis quia non mihi eras aliquid solidum et firmum**, cum de te cogitabam. non enim tu eras, sed vanum phantasma et error meus erat deus meus. si conabar eam ibi ponere ut requiesceret, **per inane labeatur** et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. quo enim cor meum fugeret a corde meo? **quo a me ipso fugerem?** quo non me sequerer? et tamen fugi de patria. minus enim eum quaerebant oculi mei ubi videre non solebant, atque a Thagastensi oppido veni Carthaginem.*

Lucretius, De rerum natura 3.1053–75

*Si possent homines, proinde ac sentire videntur
pondus inesse animo quod se gravitate fatiget,
e quibus id fiat causis quoque noscere et unde
tanta mali tamquam moles in pectore constet,
haud ita vitam agerent, ut nunc plerumque videmus
quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper
commutare locum, **quasi onus deponere possit.**
exit saepe foras magnis ex aedibus ille,*

⁴¹ Ps. 50, 15 docebo iniquos vias tuas et impii ad te convertentur.

⁴² Ps. 24, 1 psalmus David ad te Domine levavi animam meam.

*esse domi quem pertaesumst, subitoque revertit,
quippe foris nilo melius qui sentiat esse.
currit agens mannos ad villam praecipitanter
auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
oscitat extemplo, tetigit cum limina villae,
aut abit in somnum gravis atque oblivia quaerit,
aut etiam properans urbem petit atque revisit.
**hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit,
effugere haud potis est: ingratis haeret et odit
propterea morbi quia causam non tenet aeger;
quam bene si videat, iam rebus quisque relictis
naturam primum studeat cognoscere rerum,
temporis aeterni quoniam, non unius horae,
ambigitur status, in quo sit mortalibus omnis
aetas, post mortem quae restat cumque, manenda.***

Augustins syn på vennskap

Augustin var den første kristne forfatteren som utarbeidet en teori rundt det kristne vennskapet.⁴³ Vennskap var et viktig tema for Augustin, til tross for at det ikke er et stort tema innen kristen tenkning, eller en viktig kategori i Bibelen. Tanker om vennskap gjentar seg stadig i *Confessiones*, for eksempel i partiet der hvor Augustin omtaler en episode hvor han og vennene går på pæreslang i bok 2, og i bok 4, hvor han forholdsvis omstendelig skildrer et kjært vennskap som hadde vart fra barndomsårene. Augustin hadde senere også en omgangskrets i Cassiacum, hvor han dannet et filosofisk felleskap rundt seg. Både i den greske og romerske tradisjonen ble vennskap beundret og dyrket, samt tenkt mye rundt. Både Platon og Aristoteles har teorier rundt vennskapet. Cicero anså vennskap som en politisk dyd, og Augustin tar ved flere anledninger bruk av Ciceros definisjon⁴⁴: ”*Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate*

⁴³ Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 372.

⁴⁴ Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 372.

consensio”⁴⁵, ”vennskap er nemlig ikke noe annet enn enighet i alle guddommelige og menneskelige ting, med velvilje og kjærhet.” Augustins syn på vennskapet svarer til to perioder av livet hans, fra Cassaciacum til *Confessiones*, og fra *Confessiones* og livet ut. Cicero var hovedkilden til Augustins definisjon av vennskapet i den første perioden, fra Cassaciacum til *Confessiones*, og han definerer dermed vennskapet på denne tiden på en rent klassisk måte.⁴⁶ I begge periodene betegner han vennskapet som to personer i gjensidig sympati, forskjellen ligger i hans syn på vennskapets kilde. I den første perioden vektlegger han menneskelig sympati som opphavet til vennskap, i den andre ser han vennskapet som et bånd gitt av den Hellige Ånd gjennom nåden.⁴⁷

Før han hadde et definert syn på vennskap, før han reiste til Carthago, var Augustin involvert i det han beskriver som et nært vennskap. Dette beskrives i bok 4 av *Confessiones*, i avsnittene 4.4.7–4.12.19. Det er denne skildringen jeg vil ta utgangspunkt i her. Augustin beskriver først (4.4.7) hvordan vennskapet mellom ham selv og sin venn var, før han beretter om vennens sykdom og plutselige død. Augustin opplever i denne sammenheng dyp sorg, og ender i en ulykkelig tilstand preget av uro og dødsangst. Kanskje er dermed ulykke og dødsangst vel så mye tema i disse avsnittene som vennskap i seg selv. Dødsangst er et betydningsfullt tema også hos Lukrets. Augustin forklarer sin sorg på denne tiden som at han var ulykkelig slik enhver bundet av kjærlighet til de forgjengelige ting er ulykkelige. Han formulerer det slik, i avsnitt 4.6.11: ”(...) *et miser est omnis animus vincitur amicitia rerum mortalium, et dilaniatur cum eas amittit* (...)”, ”og ulykkelig er enhver som er bundet i vennskap til de forgjengelige ting, og han rives i stykker når han mister dem”. Partiet ender med at Augustin ikke lenger makter å oppholde seg i Tagaste, som minner for mye om den avdøde vennen, og han reiser derfor til Carthago.

Gjennom hele partiet henvender Augustin seg til Gud. Bare hos Gud fantes trøst, men Augustin kunne ikke nå Ham på denne tiden. Augustin vektlegger også i denne skildringen hvordan vennens død og hans egen reaksjon var en del av Guds plan. Dette kommer frem av kommentarer som ”*deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris*

⁴⁵ Cicero, *De Amicitia*, introduksjon, noter & vokabular av H.E. Gould & J.L. Whiteley (red.), (London: Bristol Classical Press 2002), 15.

⁴⁶ Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 372.

⁴⁷ Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, 372.

modis” (4.4.7), ”hevners Gud, og samtidig barmhjertighetens kilde, du som vender oss til deg på forunderlige måter” og ”*sed ille abreptus dementiae meae, ut apud te servaretur consolationi meae*” (4.4.8), ”men han ble revet vekk fra mitt vansinn, slik at han kunne bevares hos deg for min framtidige trøst”. At alt var en del av Guds plan innså Augustin i etterkant. Det retrospekte blikket er typisk i *Confessiones*. Augustin ser tilbake på sitt liv og forklarer alle hendelser han ikke skjønnte før med ny innsikt om nåden og Guds vilje. Ting han tidligere anså for å være meningsløse og uforståelige får et mål og en mening ved Guds forsyn.

Tekstlige trekk

I avsnitt 4.4.7 finnes det som muligens er et bevisst ordspill fra Augustins side, nemlig ”*errabat in animo*”. Tekstkombinasjonen ”*errabat inani*” spiller på at de flakket omkring, eller fór vill, i tomrommet. Et lignende ordspill finnes også i avsnitt 10.17.26 (siteret i kapittel 2), hvor Augustin skriver ”*cum in animo sit quidquid est in memoria*”. Kombinasjonen *inani(mo) sit* spiller på at ”det er i *inane*”. Det som er i minnet tilsvarer det som er i tomrommet. På denne måten peker Augustin selv på allusjonene til Lukrets ved bruken av språket, i form av ordspill hvor han vektlegger det *inane* han alluderer til.

At Augustin hadde ”avledet vennen”, ”*deflexeram eum*”, har en klang av Lukrets over seg. Augustin omvender sin venn til ”*superstitiosas fabellas et perniciosas*”, ”farlige og overtroiske fabler”. Dette kunne han gjøre, siden vennen ennå ikke var fullt forankret i den rette tro. Disse historiene kan kanskje henseile på Vergil og Lukrets, som begge er tilstede i *Confessiones*. Spesielt henviser han direkte til *Aeneiden* i bok 1. Augustinpartiets innledning preges av ord som betegner vennenes sammenkomst, og grunner for at de passet sammen. Eksempler på slike ord her er *comparaveram, societate, coevum, conflorente, mecum creverat* og to ganger *partier*. Håndskriftene deler seg også mellom *cocta* og *coacta* i ”*cocta fervore parilium studiorum*”⁴⁸, ”bakt av heten fra lidenskapen for felles interesser”. Om *coacta* representerer den originale teksten, bidrar dette til å forsterke bildet av de to vennene som atomer som svermer i tomrommet, for så å komme sammen til en ny enhet. Dette skjer av egen kraft. I forhold til atomene hos Lukrets bøyer de av fra sin naturlovsgivne kurs

⁴⁸Augustinus, *The Confessions of Saint Augustine*, bd 2, 219.

nedover. For menneskene hos Augustin vil dette si at de vender av fra kursen mot Gud. Versene 2.1058–62 kan illustrere dette poenget fra Lukrets:

*cum praesertim hic sit natura factus, et ipsa
sponte sua forte offensando semina rerum
multimodis temere in cassum frustra que coacta 1060
tandem coluerunt ea quae coniecta repente
magnarum rerum fierent exordia semper,*

I 4.4.7 – 4.12.19 er det flere tema som vitner om Lukrets' tilstedeværelse. Dette gjelder for eksempel det å forsøke "å flykte fra seg selv" på grunn angst og rastløshet. Jeg vil spesielt se på avsnitt 4.7.12. Også O'Donnell tar opp forholdet mellom Augustin og Lukrets i sin kommentar til dette partiet. Han nevner blant annet at Carena sporer det han kaller en "Lucretian flavor" i frasen "*per inane labebatur*", altså "den (sjelen) gled ut i tomrommet."

O'Donnell knytter videre formuleringen "*quo a me ipso fugerem*", "hvor skulle jeg flykte fra meg selv" til Lukrets, og siterer 3.1068–72 fra *De rerum natura*, hvor Lukrets taler om den som forsøker "å flykte fra seg selv" for å unngå angst og bøte på rastløsheten. Dette står i motsetning til den sanne lykke, som finnes i kunnskap om tingenes natur. O'Donnell sier følgende om dette:

Lucretius's solution, like A.'s, came as culmination, after considering the delights of the flesh. L.'s lines depict the frightened⁴⁹ man racing distractedly to his villa, seeking release in sleep, then rushing back to the city again, all without clear purpose: against that, knowledge of the *natura rerum* is the key to happiness. A. likely knew the passage, since it contains both the anticipatory echo of Vergil's famous homage (quoted at civ. 7.9) to L. from [geo. 2.490-492](#) and the virtual title of L.'s poem. (Reference not in Hagendahl: suggested by Verheijen in his ed. ad loc.⁵⁰) Seneca (cited by G-M) had already turned poetry into philosophic prose: Sen. ep. 28.1 echoes Horace: `animam debes mutare non caelum. . . . quaeris quare te fuga ista non adiuvet? tecum fugis'; and Sen. tranq. 2.14-15 (quotes Lucr. 3.1068).⁵¹

O'Donnell påpeker en tematisk likhet hos Augustin og Lukrets. Søken etter den sanne lykke og veien dit er tema for begge forfatteren. Begge avskriver dessuten kroppslig glede som

⁴⁹ Jeg tror "rastløs" ville vært en mer passende betegnelse. Det er ikke snakk om en person som flykter på grunn av en konkret redsel, men heller en som er engstelig, og ikke greier å slå seg til ro.

⁵⁰ Verheijen viser til *De rerum natura* 3.1068-69. Dette partiet inngår i avsnittet sitert i innledningen til dette kapitlet.

⁵¹ Augustinus, *The Confessions of Saint Augustine*, bd 2, 230.

kilde til sann lykke. Deres løsninger er likevel svært forskjellige. Jeg vil gjerne utdype noen poenger fra disse to tekstpartiene, 4.7.12 fra *Confessiones* og 3.1053–75 fra *De rerum natura*. Jeg mener at det er mer i dette partiet som minner og Lukrets enn det som tidligere er bemerket, og at det forekommer en mer overordnet tematisk likhet, over et lengre parti. Dette gjelder for det første Augustins ”*portabam enim concisam et cruentam animam meam impatientem portari a me, et ubi eam ponerem non inveniebam*”, altså ”jeg bar nemlig på min knuste og blodige sjel, men den hadde ikke tålmodighet til å bæres av meg. Og jeg fant ikke ut hvor jeg skulle avlaste den” mot Lukrets’ ”(...) *ut nunc plerumque videmus / quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper / commutare locum, quasi onus deponere possit*”, ”(...)slik vi nå ser mange gjøre; de vet ikke hva de vil, og søker hele tiden å forandre oppholdssted, som om de kunne avlaste sin byrde”. Begge sitatene beskriver mennesker som føler en sjelelig byrde tyngre dem ned, og som søker å avlaste seg selv denne byrden. Augustin beskriver seg selv på et tidspunkt hvor han fortsatt er på søken etter den sanne lykke. Lukrets beskriver mennesker generelt, som heller ikke har funnet veien til den sanne lykke, og som søker etter denne på feil steder.

Augustin finner ingen trøst i kroppslige gleder, og kun tårer og sorg kan lette hans sinn for en kort stund. Gud er den eneste som virkelig kan lette Augustins sjel, eller er det eneste stedet han kan avlaste den. Han forklarer dette slik: ”*ubi autem inde auferebatur anima mea, onerabat me grandi sarcina miseriae. ad te, domine, levanda erat et curanda, sciebam, sed nec volebam nec valebam*”, ”men så snart min sjel ble trukket tilbake derfra, la den over meg en stor sorgbyrde, som kun kunne lettes og mildnes hos deg, min Herre. Det var jeg klar over, men jeg verken ønsket eller maktet det”. I Lukretssitatet ovenfor kommer det fram at menneskene flakker hit og dit med en byrde i sinnet. De forsøker å avlaste seg selv denne byrden og ”legge den fra seg” noen steds, eller avlaste seg selv for eksempel med søvn.. Lukrets konkluderer med at dette er det samme som å forsøke å flykte fra seg selv: ”*hoc se quisque modo fugit*” hos Lukrets. Dette går igjen hos Augustin, illustrert ved ”*quo a me ipso fugerem?*”, noe som også O’Donnell påpeker.

”*Ad te, domine, levanda erat*” spiller på et bibelvers, nemlig Ps. 24,1. ”*psalmus David ad te Domine levavi animam meam*”. Verset demonstrerer hvordan Augustin henvender seg direkte til Gud midt i et avsnitt, som en bekreftelse på at han vet, og også visste den gangen, at han kun kunne lette sin sjelelige byrde hos Gud. Henvendelsen skjer ikke som et direkte sitat, men ved en allusjon til et bibelsted. Dette gjør at teksten blir et spill mellom flere tekster, her

mellom *Confessiones*, *De rerum natura* og Bibelen. Augustin vet altså at han kun kan avlaste sin sjel hos Gud, men han makter det ikke. Dette er fordi han på denne tiden fortsatt er fanget i et lukretianske univers, hvor han flakker rundt uten å finne hvile noen steds.

På denne tiden kunne ikke Augustin lette sin sjel hos Gud, fordi Gud for ham ennå ikke var noe "solid" og "fast": "*quia non mihi eras aliquid solidum et firmum*". Ordbruken her har igjen en klang av Lukrets over seg, og hans *solida*. Når Augustin forsøker å lette sin sjel hos Gud beskriver han dette som at den "gled ut i tomrommet", "*per inane labebatur*". Han bruker her også Lukrets' tekniske term for tomrom, nemlig *inane*. Hos Lukrets er *solida* fravær av tomrom. Siden Gud for Augustin ikke er *solidus* på dette tidspunktet møter han bare tomrom, *inane*, når han forsøker å nå Ham. Det faste og solide og fravær av tomrom som egenskap ved Gud vil jeg også komme tilbake til i neste kapittel.

Allusjonens effekt

I avsnitt 4.4.7 frambringer teksten et bilde for leseren, igjen av et lukretiansk univers bestående av atomer og tomrom. Augustin og vennen beskrives som en atomkombinasjon, og de to har kommet sammen ved at Augustin har avledet sin venn fra den rette kurs, det vil si den rette tro. De to skilles fra hverandre ved vennens død og vennskapet forgår, akkurat som atomkombinasjonene hos Lukrets også forgår. Det er i det hele tatt stort fokus på hvordan de av mange grunner har kommet sammen i partiets innledning, og mer fokus på splittelse utover i partiet. Augustin og vennen kommer sammen og innleder vennskapet av grunner som gjør at nettopp de passer sammen i forening. Hos Lukrets støter atomene sammen i tomrommet, og noen gir sammen opphav til nye ting, fordi akkurat denne kombinasjonen har forutsetning for å bli nettopp disse tingene.⁵²

Det er altså ikke den epikureiske vennskapsteorien jeg tror Augustin alluderer til eller tar utgangspunkt i her, men heller måten Lukrets beskriver verden på. Dette mener jeg er gjennomgående i store deler av *Confessiones*. Dette har også sammenheng med hvordan Augustin ser menneskene, i dette tilfellet seg selv og vennen, i analogi med atomer som beveger seg rundt i tomrommet, som et bilde på livet uten troen. Et liv uten den rette tro plasserer mennesket i en situasjon som kan sees i analogi med det lukretianske universet.

⁵² Dette kommer fram av partiet 2.1048–66, sitert i kapittel 2.

Lukrets sammenligner for øvrig også selv atomene med mennesker, når han demonstrer hvordan atomene har forskjellige former, slik mennesker og dyr har det.

Når atomene i den epikureiske filosofi bøyer av fra sin faste kurs nedover i tomrommet, støter de sammen, får tak i hverandre og skaper virvelbevegelse. Alt skjer ikke av mekanisk nødvendighet i det epikureiske universet, og det inntreffer stadig små avvik fra nødvendigheten. I siste instans skal denne avbøyingen fra kursen sikre menneskets frie vilje.⁵³ Jeg tror at Augustin ved å alludere til nettopp poenget i den epikureiske filosofien gjør fri vilje til et tema i også sin skildring i dette partiet.

Augustin forklarer den frie vilje, det man gjør av egen kraft, som noe negativt i forhold til Gud. *Sponte* forekommer kun to steder i *Confessiones*:

Confessiones 2.7.15:

et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala et quae te duce non feci. (og jeg bekjenner at alt er tilgitt meg, både det onde jeg gjorde av egen vilje, og det jeg unlot å gjøre med deg som min leder)

Confessiones 4.15.26:

et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar. (og jeg hevdet heller at din uforanderlige substans hadde blitt tvunget sammen og drev omkring, enn jeg bekjennete at min egen omskiftelige substans vek av kursen av egen fri vilje, og drev omkring som straff for dette.)

Det at Augustin ”vek av kursen” ligner på det som gjøres av egen kraft hos Lukrets og i den epikureiske filosofien, altså at atomene viker fra sin faste kurs nedover. Ved denne allusjonen oppnår Augustin et spenn i teksten. Ved å alludere til atomenes sammenkomst, noe som skjer av deres egen kraft og legger grunnlaget for den frie vilje, vektlegger også Augustin individets frie vilje i forhold til Gud. Vennene har, på lignende vis som atomer viker fra sin kurs, kommet sammen av fri vilje. Menneskenes frie vilje er for Augustin den negative motsetningen til Guds vilje, når menneskenes vilje ikke harmonerer med Guds vilje. Dette poenget illustreres i sitatene ovenfor. I avsnitt 4.4.7. illustreres dette ved at Augustin og vennen i sitt vennskap flykter fra Gud. Deres vennskap er et verdslig vennskap, og skjer i motsetning til det riktige vennskapet forankret i Gud ved den Hellige Ånd. Augustin vender

⁵³ Øyvind Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, (Oslo: Pax forlag A/S 1998), 146.

også vennen bort fra den rette tro. Siden Augustin er bundet til det forgjengelige og jordiske vennskapet, og hans velbefinnende avhenger av noe som forgår, ender han i ulykke.

Fordi vennens død inntreffer helt plutselig og tilfeldig ender Augustin i en grenseløs sorg og redsel. Det er dermed også et annet aspekt ved den epikureiske filosofi og det lukretianske universet jeg tror spiller en essensiell rolle for Augustin i skildringen som følger av vennens død, nemlig tingenes tilfeldighet. Dette preger avsnittene som følger 4.4.7. For eksempel i 4.6.11, hvor han beskriver sin frykt for at døden uventet kan ta enhver, siden den tok hans venn: ”(...) *et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit.*” Han har enda ikke innsett at det finnes en overordnet plan, og ser derfor vennens død som tilfeldig og ubegrunnet. Han illustrerer dette ved å vise at det faktisk er en overordnet plan, og at han var ulykkelig fordi han ikke hadde skjønt dette.

Tilfeldigheten i alt som skjer i den epikureiske filosofi er helt uforenelig med den kristne tenkning. Når døden kan ramme vennen så tilfeldig, kan den ramme hvem som helst, også ham selv. Dette fører til dødsangst. Trøsten kommer ikke før han innser at det ikke finnes noen tilfeldighet i det kristne universet, med alt heller er en del av Guds plan og forsyn. Nåden, som er helt essensiell for menneskenes lykke i den kristne tenkningen, er helt fraværende i det lukretianske univers. Ved å vise hvor ulykkelig han var uten denne viser han også hvor ulykkelig og fortapt man er i det gudløse livet, i det nådeløse universet, hvor alt kommer til og forgår ved tilfeldighet. Han illustrerer altså igjen de filosofiske ulikhetene ved å alludere til Lukrets

4 Enhet og mangfold

Confessiones 11.29.39–11.30.40 og De rerum natura 1.340–57, 1.384–97 og 1.599–614

I avsnittene 11.29.30 og 11.30.40 beskriver Augustin aspekter ved menneskelivet og Gud. Den overordnede tematikken jeg vil fokusere på her er splittelse i den timelige verden og forening hos Gud, samt Augustins vektlegging på enhet og mangfold. Augustin skiller skarpt mellom disse to begrepene, noe som trer tydelig fram av ordbruken. O'Donnell har kommentert til avsnitt 10.17.26 at *multiplicitas* ofte benyttes om mennesker og aspekter ved menneskelivet, som motsetning til Guds *simplicitas*. Lukrets derimot tilskriver *simplicitas* som egenskap ved *primordia rerum*, og det står i motsetning til de mangfoldige sammensetningene av disse. Lukrets beskriver atomer som den minste, evige bestanddelene som enhetlige, og atomer i sammensetning som mangfoldige, og Augustin synes å ha adoptert denne forklaringsmodellen. Dette poenget vil utdypes i dette kapitlet.

All bevegelse i det lukretianske univers skjer ved at atomer enten kommer sammen eller splittes fra hverandre. Lukrets demonstrerer dette aktivt ved bruk av prefiksene *dis-* og *con-*. Augustin skiller mellom splittelse i den timelige verden og forening hos Gud, og også han benytter seg aktivt av ord med prefiks *dis-* og *con-* for å demonstrere dette. Dette er et trekk ved Lukrets' poetiske språk jeg tror Augustin har latt seg fascinere av. Dette presenteres nærmere i dette kapitlet.

Augustinus, Confessiones 11.29.39 – 11.30.40

sed quoniam melior est misericordia tua super vitas⁵⁴, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua⁵⁵ in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos⁵⁶, in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extensus, non secundum distentionem sed secundum

⁵⁴ Ps. 62, 4 *quoniam melior est misericordia tua super vitas labia mea laudabunt te.*

⁵⁵ Ps. 17, 36 *et dedisti mihi protectionem salutis tuae et dextera tua suscepit me* Ps. 62, 9 *adhesit anima mea post te me suscepit dextera tua.*

⁵⁶ I Tim 2, 5 *unus enim Deus unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

Lucretius, De rerum natura 1.384–97

Postremo duo de concursu corpora lata
*si cita **dissiliant**, nempe aer omne necessest,* 385
inter corpora quod fiat, possidat inane.
is porro quamvis circum celerantibus auris
***confluat**, haud poterit tamen uno tempore totum*
compleri spatium; nam primum quemque necessest
occupet ille locum, deinde omnia possideantur. 390
*quod si forte aliquis, cum corpora **dissiluerent**,*
tum putat id fieri quia se condenseat aer,
errat; nam vacuum tum fit quod non fuit ante
et repletur item vacuum quod constitit ante,
nec tali ratione potest denserier aer 395
nec, si iam posset, sine inani posset, opinor,
ipse in se trahere et partis conducere in unum.

Lucretius, De rerum natura 1.599–614

Tum porro quoniam est extremum quodque cacumen
corporis illius quod nostri cernere sensus 600
iam nequeunt, id nimirum sine partibus extat
et minima constat natura, nec fuit umquam
per se secretum neque posthac esse valebit,
alterius quoniamst ipsum pars primaque et una,
inde aliae atque aliae similes ex ordine partes 605
agmine condenseo naturam corporis explent;
quae, quoniam per se nequeunt constare, necessest
haerere unde queant nulla ratione revelli.
sunt igitur solida primordia simplicitate,
quae minimis stipata cohaerent partibus arte. 610
non ex illorum conventu conciliata,
*sed magis **aeterna pollentia simplicitate,***
unde neque avelli quicquam neque deminui iam
concedit natura reservans semina rebus.

Tekstlige trekk

Både hos Augustin og Lukrets ser vi hvordan mange ting beveger seg på mange måter i mange retninger. Utsagnene om tingenes bevegelse fra Augustin og Lukrets er i prinsippet helt like, bortsett fra at Augustin her kun sikter til menneskene, mens Lukrets' utsagn omtaler *alt* som beveger seg. Det første trekket ved sitatet fra *Confessiones* jeg vil påpeke er Augustins vektlegging av forskjellen mellom den enhetlige Gud og de mangfoldige menneskene. Augustin forklarer at Kristus er mellommannen mellom ”*te unum et nos multos, in multis per multa*”, ”mellom den enhetlige Gud og de mange menneskene, som blir dratt i mange retninger ved mange ting”. Som parallell til dette kan vi se Lukrets' ”*multa modis multis varia ratione moveri / cernimus ante oculos*”, ”vi ser for våre øyne, mange ting som beveger seg på mange måter med forskjellige bevegelser”. Sitatet er hentet fra Lukrets' påvisning av tomrommets nødvendige eksistens, som forutsetning for at atomer kan komme sammen og hoppe fra hverandre. I de linjene jeg har valgt å sitere her, 1.340–45, påviser Lukrets eksistensen av tomrom ved å demonstrere at de mangfoldige tingene vi ser på himmelen, jorda og i havet, er helt avhengige av tomrom både for å kunne bevege seg og for i det hele tatt å komme til.

For å betegne splittelse og sammenkomst bruker Augustin verbene *conligar, dissilui, dilantiantur* og *confluam*. Lukrets benytter seg av de samme verbene for å beskrive atomenes bevegelser. Augustin forteller hvordan han skal bygges opp igjen eller samles opp fra sin gamle livsførsel når han følger den enhetlige Gud, ”*a veteribus diebus conligar sequens unum*”. Han har blitt skilt fra Gud og inn i tidene, ”*in tempora dissilui*”, og hans tanker rives i stykker, ”*dilantiantur cogitationes meae*”. Denne tilstanden opphører når han kommer sammen med Gud, ”*in te confluam*”. Verbet her kan antyde at han flyter mot Gud sammen med andre som også skal tilbake til ham. Lukrets forklarer hva som skjer om to atomer hopper fra hverandre: ”*duo de concursu corpora lata / si cita dissiliant*”. Når dette inntreffer oppstår det et tomrom mellom disse. Videre demonstrerer Lukrets hvordan tomrommet fylles ved at luft, eller luft-atomer, strømmer sammen: ”*is porro quamvis circum celerantibus auris / confluat*”. Likhetene i verbbruk hos Lukrets og Augustin for å beskrive splittelse og sammenkomst er påfallende.

Hos Augustin er menneskelivet preget av mangfoldighet og splittelse. Samling og enhet preger livet med Gud og forening med Ham. Første linje i 11.30.40 demonstrerer dette godt: ”*et stabo atque solidabor in te (...)*”. Ordrett oversatt, Augustin kommer til ”å stå fast og bli

gjort solid” i Gud. Til sammenligning vil jeg gjerne trekke fram Lukrets’ *solida*, som er både navnet på og egenskap ved de minste bestanddelene i universet, som er evige og uforanderlige, og uten tomrom. Lukrets beskriver dem slik i 1.599–614, sitert ovenfor: ”*sunt igitur solida primordia simplicitate*” og videre, ”*aeterna pollentia simplicitate*”. Augustin overfører de egenskapene Lukrets tilskriver atomene til Gud. *Simplicitas*, evighet og uforanderlighet er ikke mulig for Augustin i den timelige verden.

Fokuset på motsetningene viser seg også i bruken av allusjoner til Bibelen, spesielt i avsnitt 11.29.39. Augustin lar Bibelen kommunisere med det jeg mener er allusjoner til Lukrets, noe som skaper et interessant spenn i teksten. Dette bidrar på effektiv og kraftfull måte å få fram motsetningene i teksten, mellom enhet og mangfold, og også splittelsen i Augustins liv. Hans liv er for eksempel en driftning i ulike retninger, mens Guds barmhjertighet står over livet. Dette uttrykkes ved en allusjon til et vers i salmene. Han forankrer også forskjellen mellom den enhetlige Gud og de mangfoldige menneskene ved en bibelallusjon.

For øvrig vil jeg påpeke at det ser det ut til at ”*donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui et stabo atque solidabor in te, in forma mea (...)*”, ”helt til jeg skal komme sammen med deg, renses og smeltet av din kjærlighets flamme, og jeg skal stå fast og bli gjort solid i deg, i min form (...)”, er inspirert av Lukrets beskrivelse av menneskenes oppdagelse av metallene i bok 5, 1262–63 av *De rerum natura*: ”*tum penetrabat eos posse haec liquefacta calore / quamlibet in formam et faciem decurrere rerum*”, ”da falt det dem inn at disse kunne smeltes av varme og forandre seg til hvilken som helst ting i form og fasong”. Dette viser hvordan Augustin tar en poetisk beskrivelse, og gir den nytt innhold og mening i sitt eget verk. Dette minner mye om det han gjorde med den klassiske retorikken, da han utviklet sin kristne retorikk i *De doctrina christiana*.

Bruk av prefikser: *dis-* og *con-*

Jeg tror det er en sammenheng mellom Lukrets’ virkningsfulle og poetiske bruk av språket, og Augustins språklige grep for å forklare de ting han ser i analogi med det lukretianske univers. Jeg vil gjerne kommentere bruken av prefiksene *dis-* og *con-* litt nærmere her, både hos Lukrets og Augustin. Lukrets’ bruk av prefikser har blitt kommentert av blant annet Richard Jenkyns. Om prefiksene *dis-* og *con-* sier han blant annet følgende:

The repeated ‘con-’ in the fourth and fifth lines of the exordium, the very first of the innumerable prefixes that are to flood the *De rerum natura*, marks the modest beginning of

a large idea. What is creation, says the Epicurean philosophy, but the coming together of pieces of matter? What is death but their drawing apart? These are simple, natural processes, and therefore not to be feared. 'Con-', 'dis-' - in the simplicity of the syllables lies a moral lesson.⁶¹

Jeg mener at Augustin aktivt benytter språket for å demonstrere sine poenger, på lignende måte som Lukrets. Jenkyns mener å finne det han kaller en "moral lesson" bak den utstrakte bruken av prefiksene hos Lukrets. Jeg tror dette er meget gjeldende for også Augustins prefiksbruk. Med dette mener jeg at Augustin benytter ord med prefiks *dis-* for å betegne menneskenes avstand fra Gud, og ord med prefiks *con-* for å betegne tilstanden når man følger den rette vei og forenes med Gud. Eller sagt med andre ord, ord med prefiks *dis-* illustrerer splittelse i den timelige verden, *con-* illustrerer forening og samling hos Gud.

I avsnitt 11.29.39 beskriver Augustin hvordan hans liv er en en driftning i ulike retninger, *distentio*, at han har tatt steget vekk (fra Gud) og inn i tidene, "*in tempora dissilui*", og at hans tanker slites i stykker, "*dilaniantur cogitationes meae*". *Dilaniare* er et uvanlig verb, som Augustin også benytter i et avsnittet jeg siterte i kapittel 3, nemlig "*et miser est omnis animus vincit amicitia rerum mortalium, et dilaniatur cum eas amittit (...)*", "og ulykkelig er enhver som er bundet i vennskap til de forgjengelige ting, og han rives i stykker når han mister dem". Ord med *dis-* som prefiks gir følelsen av noe som sprenses eller splittes utover i alle retninger, særlig når de gjentas slik som i dette avsnittet. Motsatt gir ord med prefikset *con-* følelsen av samling og enhet: "*conligar sequens unum*", "*contempler delectionem tuam*" og "*in te confluam*". Bruken av ord med prefikset *con-* er typisk for beskrivelsen av det som skjer i kontakt med Gud. Motsatt er ordene med prefiks *dis-* betegnende for det som skjer i menneskelivet, og splittelse som finner sted i den timelige verden i Augustins skildring.

Hos Lukrets brukes prefikset *dis-* for å demonstrere hvordan atomsammensetninger splittes fra hverandre, for eksempel i 1.385, "*cita dissiliant*", de hopper plutselig fra hverandre, og i 1.391, "*corpora dissiluire*". Lukrets bruker også det uvanlige verbet *dilaniare* i 3.539: "*dilaniata foras dispargitur, interit ergo*." Han beskriver her hvordan sjelen slites i stykker og spres utover når kroppen dør. Her gjentas to ord med prefikset *dis-* rett etter hverandre, mest trolig ment for å øke effekten og skape et bilde av hvordan sjelen splittes ned til sine minste bestanddeler og spres i alle retninger. En slik skildring av sjelens død tror jeg kan ha hatt stor innvirkning på Augustin, og være av avgjørende betydning for hans ordvalg.

⁶¹ Richard Jenkyns, *Virgil's Experience: Nature and History; Times, Names, and Places*, (Oxford: Oxford University Press 1998), 217.

Når atomer kommer sammen benyttes ofte ord som har prefikset *con-*. Dette kan vi se blant annet i 1.387–88, sitert ovenfor, ”*is porro quamvis circum celerantibus auris / confluat (...)*”, i beskrivelsen av hvordan tomrommet som oppstår mellom to atomer som hopper fra hverandre fylles av luft. Andre eksempler på Lukrets’ prefiksbruk finnes i 1.555–60, hvor han forklarer at det må være en grense for i hvilken grad ting kan splittes: ”*nam quidvis citius dissolvi posse videmus / quam rursus refici; quapropter longa diei / infinita aetas anteacti temporis omnis / quod fregisset adhuc disturbans dissoluensque, / numquam relicuo reparari tempore posset*”, ”ting oppløses mye raskere enn de gjenoppbygges, og derfor, alt hva den uendelige tiden opp til nå, forstyrrende og oppløsende som den er, har brukket fra hverandre, kunne aldri bygges opp igjen på den tiden som gjenstår.” Og litt senere, i 1.574–576: ”*sunt igitur solida pollentia simplicitate, / quorum condenso magis omnia conciliatu / artari possunt validasque ostendere viris*”, ”de (atomene) er derfor sterke ved sin solide enhetlighet, og ved en mer komprimert union av disse kan alle ting pakkes tettere sammen og vise kraftig styrke.” Denne aktive og effektfulle bruken av språket for å demonstrere innholdet er typisk for både Lukrets og Augustin.

Allusjonenes effekt

Tematikken i avsnittene sitert i her fra Augustin og Lukrets er ikke videre lik rent overflatisk sett. Mens Lukrets forklarer naturens funksjoner generelt, fokuserer Augustin på menneskene i forhold til Gud, og funksjoner ved menneskesinnet. På den andre siden, som jeg demonstrerte i kapittel to, ser Augustin nettopp menneskesinnet i analogi med det Lukretianske univers. Augustin fortsetter sitt ”prosjekt” i avsnittene jeg har sitert i dette kapitlet. Han forklarer menneskelivet, med forvirring og mangfoldighet, i motsetning til den stabile tilstanden hos Gud, som er preget av forening. I sin beskrivelse henter Augustin begreper fra poesien, nærmere bestemt fra *De rerum natura*, og Lukrets’ beskrivelse av funksjonene i universet.

Et gjennomgående poeng for Augustin, som er meget framtrædende i avsnittene 11.29.39 og 11.30.40, er forskjellen mellom menneskenes mangfoldighet og foranderlighet, sett i forhold til Guds enhet og stabilitet. Om man ser på tematikken på denne måten er ikke avstanden til Lukrets så stor likevel. Lukrets beskriver sitt univers på lignende måte, bestående av enhetlige, uforanderlige og evige atomer, i mangfoldige kombinasjoner. Som Conte påpeker i *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, ”before

the allusion can have the desired effect on the reader, it must first exert that effect on the poet”.⁶² Jeg tror Lukrets’ utførlige og poetiske beskrivelse av motsetningen mellom det enhetlige og mangfoldige har grepet Augustin, og han har gjenkjent likheten til sitt eget tema, det mangfoldige jordiske liv og den enhetlige Gud. Han kan også ha gjenkjent fraværet av Gud og nåden i det lukretianske universet fra sin egen gudløse ungdomstid, hvor han flakket omkring, både fysisk og sjelelig. Et univers uten Gud, det lukretianske univers, preges nettopp av tilfeldige omskiftninger uten et overordnet mål, som Augustin finner først med Gud.

Lukrets tilskriver atomene *simplicitas*, evighet og uforanderlighet. Disse egenskapene tilsvarer de egenskapene som Augustin tilskriver Gud. Som jeg var kort inne på i kapittel 2, settes ofte *multiplicitas* hos menneskene opp mot *simplicitas* som egenskap ved Gud. Gud er det eneste uforanderlige og evige hos Augustin. Motsetningene i det lukretianske universet kan slik tilsvare motsetningene i Augustins liv og univers. Egenskaper som for Augustin ikke er mulig i den timelige verden overføres til Gud, altså de lukretianske atomenes egenskaper.

I det kristne universet kan menneskene oppnå noe som ikke er mulig i det lukretianske, nemlig fravær av tomrom, dog kanskje i en mer symbolsk forstand. Lukrets betegner fravær av tomrom med *solida*, som er navnet på universets minste bestanddeler, atomene.

Menneskene inneholder dermed en viss grad av tomrom hos Lukrets, siden de består av atomsammensetninger. Dette gjelder både kropp og sjel, og sjelen er forgjengelig på lik linje med kroppen. Når mennesket dør går sjelen i oppløsning og spres utover, noe Lukrets forklarer med ”*dilaniata foras dispargitur*”. Hos Augustin derimot er uforgjengelighet og stabilitet mulig for menneskeskjelen.

Denne stabile tilstanden muliggjøres i forening med Gud, illustrert ved ”*solidabor in te*”. Derimot oppstår en følelse av sjelelig splittelse om man er bundet til det forgjengelige, som jeg var inne på i kapittel 3, hvor jeg siterte fra 4.6.11: ”*et miser est omnis animus vincit amicitia rerum mortalium, et dilaniatur cum eas amittit*”, nemlig at enhver er ulykkelig som er bundet av vennskapet til de forgjengelige ting, og han slites i stykker når han mister dem. Dette er sagt av Augustin om følelsen han fikk da han mistet vennen, fordi han var bundet i vennskap til det forgjengelige. Kanskje kan utsagnet også hense på Lukrets’ utsagn, hvor sjelen er bundet til det forgjengelige, og dermed splittes når kroppen dør. Den stabile sjelen uten tomrom, som er gjort solid i forening med den uforgjengelige Gud derimot, kan ikke

⁶² Conte, *The Rhetoric of Imitation, Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, 35.

splittes opp, akkurat som Lukrets' *solida* ikke kan det. Forskjellen er at hos Augustin kan mennesket oppnå dette, som er for Lukrets er umulig. Denne tilstanden kan kun oppnås gjennom Guds nåde, som ikke finnes i det lukretianske univers. I motsatt fall, om mennesket vender seg fra Gud, vender det seg mot evig sjelelig død.

5 Augustins lukretianske univers

***De rerum natura* – en mulig modell for *Confessiones*?**

Jeg var inne på i undersøkelsens første kapittel hvordan *Confessiones* er vanskelig å definere sjangermessig. Man kan lese verket på mange måter, som kristen apologi, selvbiografi, lovtale til Gud, for å nevne noen. Det er også vanlig å dele verket i to deler. De ni første bøkene utgjør en del, med trekk av å være selvbiografiske og fortellende. Bok 10 – 13 regnes ofte som en mer filosofisk del. Disse delene utgjør to forskjellige ”interessefelt”, og leses ofte separat.

Confessiones kan nok leses på mange måter, da verket inneholder flere av det jeg i denne undersøkelsen har kalt tolkningslag. Min lesning fokuserer på tolkningslaget som skapes av allusjoner til klassisk poesi, nærmere bestemt til Lukrets’ *De rerum natura*. Jeg mener at allusjoner til Lukrets er gjennomgående i store deler av verket. Da blir det for meg unaturlig å dele opp verket i to deler. Verket har en indre sammenheng og dynamikk, og på allusjonenes nivå kobles verket sammen til et helhetlig tekstlig univers. Her kan en passasje illustreres i lys av en annen, da de har en felles forklaringsmodell i for eksempel det lukretianske univers. Augustins beskrivelser i det som ofte refereres til som den filosofiske delen av verket bygges opp gjennom verket som helhet, og kan sees i lys av tidligere partier.

I *Confessiones* spiller også Bibelen en stor rolle med hensyn til allusjoner i teksten. Det dannes et spill mellom forskjellige tekster. Ved allusjoner til Bibelen bygger Augustin hele veien opp under den kristne lære, han henvender seg direkte til Gud med Hans egne ord, og gir alle hendelser et mål og en mening i Ham. Dette står i kontrast til Augustins oppfatning av tingenes tilstand tidligere i livet. På den tiden oppfattet han mange hendelser som tilfeldige, planløse og uten mål. Jeg hevder at Augustin faktisk trekker Bibelen med i *Confessiones*’ poetiske dimensjon. Bibelen fremstår som motsetning til historiene han var så fascinert av i sin ungdom, nemlig den klassiske poesien.

I kapittel 2 fokuserte jeg på det jeg ser som allusjoner til Lukrets i Augustins skildring av minnet. Minnet er for Augustin noe stort og ufattelig, og blir beskrevet som et eget univers. Som leser får man en nærmest sublim følelse, når Augustin beskriver minnets dybde og mangfoldighet, og hvordan han må transcendere dette enorme dypet for å nå Gud og den

sanne lykke. Om man ser til litteraturen før Augustins tid som man vet at han var kjent med, er Lukrets den forfatteren som har beskrevet et slikt enormt tomrom, på meget gripende vis. Augustin benytter seg også av *Aeneiden* i *Confessiones*, så det er ikke en ny tanke at han benytter seg av poetiske skildringer og et poetisk språk. Dermed skulle det være naturlig for Augustin å bruke også Lukrets for å bygge opp under sin egen skildring, og gi den en poetisk klangbunn. Lukrets er også kjent for sublime skildringer. Jeg vil gjerne trekke fram avsnittet fra bok 2 av *De rerum natura*, som ble benyttet i Pizzolatos artikkel, som eksempel. Her beretter Lukrets hvordan filosofene holder til i *templa serena* og ser ned på de andre, noe som kan oppfattes som en sublim beretning.

I Augustins skildring av vennskap i bok 4 av *Confessiones* finner jeg også en distinkt lukretiansk klangbunn. Det er ikke den epikureiske vennskapsteorien jeg tror Augustin i all hovedsak har latt seg inspirere av. Det er fortsatt bildet av det lukretianske universet han alluderer til, men her et litt annet aspekt ved det, nemlig tingenes tilfeldighet og menneskelig angst, som er sentrale tema hos Lukrets. I det lukretianske univers kommer atomene sammen på tilfeldig vis, og noen blir i forening opphavet til forskjellige ting, fordi nettopp denne kombinasjonen av atomer passer sammen. Når atomer hos Lukrets kommer sammen viker de fra sin kurs, og dette sikrer i siste instans menneskenes frie vilje i den epikureiske filosofi. Dette aspektet alluderer Augustin til i sin skildring av vennskapet, og sammenligner seg selv og vennen med atomer som virrer i tomrommet. Det vennskapet som dannes når de kommer sammen er i så måte tilfeldig, i motsetning til det rette vennskap som er forankret i Gud, og dermed målrettet. For å beskrive et slikt vennskap uten et overordnet mål, i motsetning til det målrettede vennskapet, tror jeg Augustin har sett det som passende å alludere til Lukrets atomteori. Når jeg sier at vennskapet er uten et overordnet mål mener jeg at det ikke har et mål utover vennskapet for sin egen del. I følge Augustins overbevisning er det kun Gud som skal nytes for sin egen del.

Augustin og vennen møtte hverandre av tilfeldighet, og holdt sammen fordi de passet sammen. Når vennen dør kommer de fra hverandre, på samme måte som alt forgjengelig går i oppløsning. Dette er analogt til hvordan Lukrets beskriver tingenes forgjengelighet. Angsten og rastløsheten som følger vennens død er lik den angsten og uroligheten som skildres hos Lukrets. Den preger menneskene som flakker omkring, og ikke greier å slå seg til ro. Kunnskap om tingenes natur kurerer denne angsten og uroligheten hos Lukrets, og dette

oppnås kun av filosofene. Kuren for angsten befinner seg for Augustin hos Gud, og er kun mulig for de ydmyke, som aksepterer at de er avhengige av Guds nåde.

I fjerde kapittel av min undersøkelse så jeg på forholdet mellom det mangfoldige og enhetlige hos Augustin og Lukrets. For Augustin preges menneskelivet av *multiplicitas*, i motsetning til Guds *simplicitas*. Et lignende forhold finnes mellom Lukrets *primordia rerum*, altså atomene, som har *simplicitas*, og de uendelig og mangfoldige sammensetningene av disse. Det finnes dermed også i denne tematikken en ”modell” for Augustins skildring hos Lukrets.

På dette nivået av teksten kan man altså si at *De rerum natura* nærmer seg å være en generell modell for *Confessiones*, på samme måte som Philip Burton hevder at *Aeneiden* er det. Mye av tematikken i Augustins verk finner sitt motstykke i Lukrets’ skildring av det epikureiske univers. Også Augustins store fascinasjon for både klassisk poesi og språk har nok spilt en rolle i valget av nettopp Lukrets’ verk. Lukrets bruk av språket er kjent for å være mesterlig, og Charles Martindale hevder at ”the power and expressiveness (and beauty) of the Latin language was vastly extended by what Lucretius did with it. We might go so far as to say that the particular greatness and genius of Latin, its rightful reputation for monumental clarity, is partly Lucretius doing”.⁶³ Augustin var en forfatter med sans for både poesi og retorikk, og det er naturlig å tenke at han fanget opp kraften, ekspressiviteten og skjønnheten i Lukrets’ språk. Jeg tror at på lignende måte som han tok i bruk retorikken til fordel for kristendommen, tok han også innover seg Lukrets’ mesterlige og poetiske språk for å tilføre *Confessiones* en distinkt poetisk klangbunn, og en dybde til sine egne skildringer.

O’Donnell hevder at ”Augustine's modern readers are left with a sentimental curiosity to know what Augustine might have made of Lucretius had he dared follow more closely in his footsteps; but it would not have served Augustine's purpose to do so”.⁶⁴ Jeg mener å ha demonstrert at Augustin faktisk våget, og at dette tjente til å gi *Confessiones* en dypere grunn og flere tolkningslag. Jeg tror også at Augustin fant rom for sine egne skildringer i det lukretianske univers. Dette avdekkes ved å sammenligne lengre partier, hvor det foregår et spill mellom flere tekster, på flere nivå i teksten.

⁶³ Martindale, *Latin Poetry and the Judgement of Taste, An Essay in Aesthetics*, 183.

⁶⁴ James J. O’Donnell ”Augustines Classical Readings” *Recherches Augustiniennes* 15 (1980). 144-175.

Det viktigste poenget i Augustins bruk av Lukrets slik jeg ser det, er hvordan han lar det lukretianske univers være en overhengende forklaringsmodell for aspekter ved menneskesinnet og menneskelivet. Denne type skildringer hos Augustin representerer et av tekstens tolkningslag. Philip Hardie avdekker et slikt tolkningslag i *Aeneiden*, hvor han finner allusjoner til nettopp Lukrets. Han mener ikke at dette tjener til å gjøre den aktuelle passasjen fra *Aeneiden* filosofisk i streng forstand, ”but one result of the allusive complexity of Virgil’s poetry is that we are simultaneously offered different ways for thinking about the actions represented”.⁶⁵ Philip Hardie framhever som en av Vergils evner som poet hans ”manipulation of the previous poetic tradition, seen both in the play on the various genres (...), and in allusion to specific authors and texts”.⁶⁶ Dette utsagnet mener jeg er meget gjeldene også for Augustin, spesielt som forfatter av *Confessiones*. Verket spiller tydelig på flere sjangre, og er spekket med allusjoner til Bibelen, *Aeneiden* og *De rerum natura*, for å nevne noen verk. Ved dette tilbyr Augustin leseren flere måter å lese verket på. Man kan heller ikke se bort fra det faktum at Augustin var en flittig leser av Vergil, og at han kan ha latt seg inspirere av nettopp dette trekket ved Vergils poetiske framstillingsevner. Det er i så fall ikke overraskende at dette viser seg i nettopp *Confessiones*, et verk som deler mange trekk med Vergils *Aeneid*, som Philip Burton er inne på i sin lesning av verket.

Om man ser nærmere på det vokabularet kommentatorene benytter når de forklarer imitasjon av eller allusjoner til Lukrets, er det sterkt preget av sanseopplevelser, og rent fysiske fenomener. Ta for eksempel O’Donnells ”Lucretian flavor”, ”sound” og ”tone”. Også Austin benytter uttrykket ”Lucretian tone”, og Mynors ”echoes”. Hardie skildrer hvordan ”Lucretian echoes” gir en episode fra Vergil en ”light philosophical colouring”. Jeg tror dette utpreget ”sanselige” vokabularet for å beskrive effekten Lukrets har sier noe om hans skildringer i *De rerum natura*. Lukrets har den evne at han danner et veldig fysisk bilde for leseren, eller som Conte har sagt det, ”the vatic function dominates the language of both Empedocles and his *restitutor* Lucretius because it animates the missionary gesture that organizes their teaching: the didactic impetus generates pathos in the discourse and uses living and concrete examples to set things before the listener’s eyes so that ’enthusiasm and emotion make you seem to see

⁶⁵ Hardie, *Virgil*, 114.

⁶⁶ Hardie, *Virgil*, 103.

them yourself”⁶⁷. Jeg tror at en forfatter som alluderer til Lukrets gjør dette mye nettopp på grunn av denne effekten. Om man i en allusjon til Lukrets greier å fange essensen av hans skildring, vil denne skinne igjennom og gripe leseren. Dette gjør kanskje igjen at det føles naturlig å kommentere lukretianske trekk med et vokabular preget av sanseopplevelser.

Augustins vandring i det lukretianske univers

De rerum natura er kjent for å ha en enormt gripende effekt. Og Augustin likte definitivt å la seg gripe av poesien. Dette beretter han om selv i *Confessiones*. En av hans favoritter var *Aeneiden*, og han sammenligner for eksempel Aeneas' ferder med sine egne, og sier at han gråt over Didos død, men ikke over sin egen: "(...) *tenere cogebat Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus*", "jeg ble tvunget til å memorere en viss Aeneas' ville ferder, men var glemsom om mine egne. Jeg gråt over Dido, som tok sitt liv av kjærlighetssorg, mens jeg samtidig, elendig som jeg var, kunne tåle med tørre øyne at jeg selv døde fra deg i disse, Gud, mitt liv". Disse historiene kan for øvrig være de samme som de "farlige historiene" han beretter om i bok 4, hvor han vender sin venn av fra den rette tro.

I *Confessiones* vender Augustin blikket bakover, og oppsummerer sitt liv. Han ser sin egen flakking, både fysisk og mentalt, og alle sine feilsteg. Alt han før trodde var tilfeldig, ser han nå i nytt lys, som en del av Guds vilje. I denne undersøkelsen har jeg ved flere anledninger vært inne på det lukretianske univers som et nådeløst og gudløst univers, hvor ting skjer ved tilfeldighet, og uten formål. Nettopp dette aspektet vil jeg hevde er gjennomgående i Augustins allusjoner til Lukrets. Mange har latt seg gripe av Lukrets' skildring av universet, på grunn av den mesterlige framstillingen, og det tror jeg også Augustin har. Det lukretianske universet er som det universet Augustin levde i som ung, før omvendelsen. Han, og menneskene for øvrig, er her som atomer som virrer rundt i et uendelig tomrom, de kommer tilfeldig sammen og fra hverandre, og ingenting har mål og mening. Først ved nåden og omvendelsen til Gud, opphører denne tilstanden. Alt får nå et garantert mål og en mening i Gud. Bare slik kan menneskene oppnå sann lykke, og den tilstanden som hos Lukrets oppnås av filosofene. Augustin trekker også analogien videre til sitt eget sinn, i skildringen av

⁶⁷ Gian Biagio Conte, *Genres and Readers, Lucretius, Love Elegy, Pliny's Encyclopedia*, Oversatt av Glenn W. Most, forord av Charles Segal, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1994), 16.

minnet. Han må stige ut av minnet, beskrevet som det lukretianske univers, for å nå Gud, den sanne lykke. Den sanne lykke er umulig å oppnå i det lukretianske univers, og finnes kun i den dimensjonen som mangler i Lukrets' skildring, nemlig Gud. Dette illustrerer han også ved å tilskrive Gud de egenskaper Lukrets tilskriver atomene, som er tingenes opphav, evige, enhetlige og uforanderlige.

Augustin finner altså en sammenheng mellom sitt eget liv og skildringer i Lukrets' verk. Han fletter disse inn i sin egen beretning. Sammenhengene er ikke åpenlyse, men ligger heller på et nivå i teksten som avdekkes ved allusjoner. Det er ikke snakk om emulative allusjoner, men en dyp respekt og fascinasjon for Lukrets' poetiske evner og gripende beskrivelser. En innsigelse vil kunne være at språket benyttet av Augustin er fastsatt, og at han dermed ikke direkte alluderer til Lukrets bevisst, men heller gjør nytte av en terminologi som eksisterer og som han har tilgang til. Jeg mener likevel å ha vist at dette ikke er tilfellet, og at det faktisk er spesielt Lukrets som er framtrædende i de aktuelle partiene.

Slik Conte formulerer det, har ikke en allusjon noen effekt før den avdekkes av leseren. I forhold til Augustins alludering til Lukrets vil jeg si at allusjonen helt klart gir verket en ekstra, og meget fascinerende, dimensjon når de avdekkes. Likevel vil jeg ikke si de er uten effekt, om man ikke sporer dem direkte tilbake til *De rerum natura*. Jeg tror det Augustin har oppnådd er å fange essensen av Lukrets' skildring av universet, noe som gir *Confessiones* en helt spesiell klang, i alle fall i visse partier. Dette viser seg i finurlig språkbruk, og fantastiske bilder som skapes for leseren av teksten.

Litteratur

Augustinus, Aurelius. *The Confessions of Saint Augustine*. 3 bind. James J. O'Donnell (red.). Oxford: Clarendon Press, 1992.

Augustinus, Aurelius. *Corpus Christianorum Series Latina, Sancti Augustini Confessionum Libri XIII*. Lucas Verheijen (red.). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1981.

Cicero, *De Amicitia*. Introduksjon, noter & vokabular av H.E. Gould & J.L. Whiteley (red.). London: Bristol Classical Press, 2002 [1983].

Cicero, *De Natura Deorum, Academica*. Oversatt av H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1933.

Lucretius, *De Rerum Natura Libri Sex*. Introduksjon, kritisk apparat, oversettelse og kommentar av Cyril Bailey (red.). Oxford: Clarendon Press, 1950 [1947].

Lucretius, *De Rerum Natura*. Jeffrey Henderson (red.), oversatt av W. H. D. Rouse, revidert av Martin Ferguson Smith. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006 [1924].

Lucretius, *De Rerum Natura. The Latin Text of Lucretius*. Introduksjon og kommentar av William Ellery Leonard and Stanley Barney Smith (red.). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1942.

Virgil, *Aeneidos Liber Sextus*. Kommentar av R.G. Austin. Oxford: Oxford University Press, 1986 [1977].

Virgil, *Georgics*. Kommentar R. A. B. Mynors (red.), Oxford: Clarendon Press, 1990.

Andersen, Øyvind. *Antikkens materialistiske filosofi*. Oslo: Pax forlag A/S, 1998.

Andresen, Carl. *Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Burton, Philip. *The Language of the Confessions of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Conte, Gian Biagio. *Genres and Readers. Lucretius, Love Elegy, Pliny's Encyclopedia*. oversatt av Glenn W. Most, forord av Charles Segal. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.

Conte, Gian Biagio, *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, Oversatt av Charles Segal (red.). Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.

Eriksen, Trond Berg og Knut Erik Tranøy. *Filosofi og vitenskap. Fra antikken til høymiddelalderen*. Oslo: Universitetsforlaget, 1991.

- Fitzgerald, Allan D. (red.). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Hagendahl, Harald. *Augustine and the Latin Classics*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967.
- Hardie, Philip. *Greece & Rome. New Surveys in the Classics No. 28. Virgil*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Hardie, Philip. *Lucretian Receptions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Jenkyns, Richard. *Virgil's Experience: Nature and History; Times, Names, and Places*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lothe, Jakob, Christian Refsum, Unni Solberg. *Litteraturvitenskaplig leksikon*. Oslo: Kunnskapsforlaget, 1999.
- Martindale, Charles. *Latin Poetry and the Judgement of Taste. An Essay in Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- O'Donnell, James J. "Augustine's Classical Readings" *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), 144–75.
- Pizzolati, Luigi Franco. "Una possibile presenza lucreziana in Agostino" *Revue des études augustiniennes* 17 (1971), 55-57.

Vedlegg

Vedlegget består av mine egne oversettelser til partiene sitert av Lukrets og Augustin i første avsnitt av kapittel 2, 3 og 4 i denne oppgaven. Oversettelsene kommer her i samme rekkefølge som tekstene i oppgaven.

Augustins *memoria* i analogi med Lukrets' *inane*

Confessiones 10.17.26:

Minnets kraft er stor min Gud, og det er noe storslått, en dyp og uendelig mangfoldighet. Og dette er min forstand, og denne igjen er meg selv. Hva er så jeg, min Gud, hva er min natur? Et liv, så variert og mangfoldig, så voldsomt umåtelig. Se, på de utallige slettene, i de utallige hulene og grottene i mitt minne, som er utallige ganger fylt av utallige sorter ting. Enten er de der i form av bilder, slik som av alle kroppslige ting, eller så er de faktisk tilstedeværende, slik som kunstene. Ellers så er de der som noen slags forestillinger eller inntrykk, slik som sinnsinntrykkene. Disse holder minnet fast på, selv når forstanden ikke oppfatter noen, siden alt som er i minnet også er i sjelen. Over alle disse løper jeg, og svermer hit og dit, jeg trenger så dypt jeg kan, og støter aldri på noen grense. Så stor er minnets kraft, så stor er livskraften i et menneske som lever et forgjengelig liv. Hva skal jeg da gjøre, du mitt sanne liv, min Gud? Jeg skal stige opp over denne kraften min, som kalles minne, jeg vil stige opp over den, slik at jeg kan forsøke å nå deg, du søte lys. Hva sier du meg? Se, mens jeg stiger opp gjennom min forstand til deg, som forblir over meg. Jeg skal stige opp over denne kraften min, som kalles minne, idet jeg ønsker å nå fram deg, fra hvor du kan nås fra, og holde fast ved deg, fra hvor du kan holdes fast ved. For til og med dyr og fugler har minne, ellers kunne de ikke gjenfinne sine hi, reder og mange andre saker som de er vandt med. De kunne heller ikke ble vandt med disse tingene, om ikke dette skjedde gjennom minnet. Jeg skal derfor stige opp over denne kraften min, slik at jeg kan nå fram til ham som har separert meg fra de fribente, og skapt meg visere enn himmelens flygende vesener. Jeg skal stige opp over minnet, for at jeg skal kunne finne deg. Men hvor, du sanne gode og sikre sødme, hvor kan jeg finne deg? For om jeg finner deg utenfor minnet mitt, er jeg glemsom om deg. Og hvordan skal jeg finne deg, om jeg ikke husker deg?

De rerum natura 2.1048–1066:

Først av alt, det finnes ingen grense gjennom altet i noen retning, verken over eller under oss, eller til noen side. Dette har jeg demonstrert, dessuten taler disse ting for seg selv, og dypets natur trer klart fram. Man må på ingen måte regne det for sannsynlig at vår klode og himmel er den eneste som er skapt, og at alle de kroppslige materiene utenfor er inaktive. Dette fordi det i alle retninger er et uendelig tomrom, og et utallig antall elementer svermer på mange måter i hele dypet, drevet av uendelig bevegelse. Særlig fordi denne verden ble frambrakt av naturen, ved at tingenes elementer, da de selv ved sin egen kraft kom sammen på slump ved å støte mot hverandre på mange måter i blinde, på tilfeldig vis og uten spesielt formål, lot noen til slutt komme sammen, som da de endelig var støtt sammen ble opphav til store ting, som jorden, havet, himmelen og de levende vesenene. Derfor der det nødvendig å innrømme, igjen og igjen, at det finnes andre samlinger av materie andre steder som er lik denne, som eteren holder i sin grådige favn.

Vennskap som avvik fra den rette vei og kilde til sorg

Confessiones 4.4.7:

I disse årene, i den tiden da jeg hadde begynt å undervise i min fødeby, hadde jeg skaffet meg en venn, meget kjær for meg, siden vi var forent av felles interesser. Vi var like gamle, og vi stod begge i ungdommens blomst. Denne gutten hadde vokst opp sammen med meg, vi hadde gått på skole sammen og lekt sammen. Men på den tiden var han ikke en venn på en slik måte, og han ble det heller ikke senere, som den som er en sann venn. For et vennskap kan ikke være sant, med mindre du klistrer sammen de som klynger seg til hverandre med den kjærligheten som utgytes i våre hjerter ved den Hellige Ånd, som er gitt oss. Likevel var det et kjærte vennskap for oss, bakt av heten fra lidenskapen for felles interesser. Jeg hadde nemlig bøyd ham av fra den rette tro, som den unge mannen ennå ikke var fullt og helt forankret i, og over til de overtroiske og farlige fabler, på grunn av hvilke min mor jamret seg over meg. Denne mannen flakket i sinnet sammen med meg, og min sjel kunne ikke unnvære ham. Men se, du som iakttar bak rygget på de som flykter fra deg, hevners Gud og samtidig barmhjertighetens kilde, du som vender oss til deg på forunderlige måter, se, du tok denne mannen fra dette livet, da han så vidt hadde tilbakelagt et år i mitt vennskap, ham som var meg kjærest av alt kjærte for meg i dette liv.

Confessiones 4.7.12:

Å, Vanvidd, som ikke vet å elske mennesker på en menneskelig måte! Å, tåpelige menneske, som makter å bære menneskelivet! Slik var jeg på den tiden. Og derfor var jeg i opprør, jeg sukket, jeg gråt og jeg ble engstelig, jeg fant verken hvile eller råd. Jeg bar nemlig på min knuste og blodige sjel, men den hadde ikke tålmodighet til å bæres av meg. Og jeg fant ikke ut hvor jeg skulle avlaste den. Ikke i de vakre skogene, ikke i lek og sang, ikke i duftende hager, ikke i fasjonable middagsselskaper, ikke i kammeret og sengens gleder, og heller ikke i bøker, verken prosa eller dikt. Alt frastøtet meg, ja faktisk selve lyset. Og alt som ikke var ham, var avskyelig og motbydelig, alt utenom stønn og tårer. Kun i disse fant jeg litt hvile. Men så snart min sjel ble trukket tilbake derfra, la den over meg en stor sorgbyrde, som kun kunne lettes og mildnes hos deg, min Herre, det var jeg klar over. Men jeg verken ønsket eller maktet det, så mye mer som når jeg tenkte på deg, så var du ikke noe solid og fast for meg. For det var ikke du som var min Gud, men heller en falsk ånd og min egen flakking. Om jeg forsøkte å avlaste min sjel der, slik at den skulle få hvile, så gled den bare ut i tomrommet og kastet seg atter over meg. Og jeg forble jeg en ulykkelig plass for meg selv, hvor jeg verken kunne forbli eller fra hvilken jeg ikke kunne trekke meg tilbake. For hvor skulle mitt hjerte flykte fra mitt hjerte? Hvor skulle jeg flykte fra meg selv? Hvor skulle jeg ikke følge etter meg selv? Og likevel flyktet jeg fra mitt fedreland. Mine øyne søkte ham mindre der, hvor jeg ikke var vant med å se ham. Og dermed dro jeg fra byen Thagaste og ankom Carthago.

De rerum natura 3.1053–1075:

Om mennesker på samme måte som de synes å kunne merke en byrde på sitt sinn som veier dem ned, også kunne forstå hvorfor dette skjedde og hvorfor en så stor koloss av onder ligger dem på brystet, da ville de ikke leve livet slik vi nå ser mange gjøre; de vet ikke hva de vil, og søker hele tiden å forandre oppholdssted, som om de kunne avlaste sin byrde. Den som kjeder seg hjemme går ofte ut av sine store haller, men vender plutselig tilbake, siden han ikke føler seg bedre utenfor. Han galopperer hurtig av sted på sine ponnier til landstedet, som om han brakte øyeblikkelig hjelp til brennende hus. Men han gjesper så fort han har trådt innenfor dørstokken på landstedet, og faller enten i tung søvn og søker glemmsomheten, eller skynder seg tilbake og søker tilbake til byen igjen. Enhver forsøker å flykte fra seg selv på denne måten, men til dette selvet, som han selvfølgelig ikke kan flykte fra, klynger han seg motvillig fast, og hater det. Han er syk, men fatter ikke sykdommens årsak. Om han hadde sett denne

godt, ville han kastet alle andre ting til side og ivret etter først å bli kjent med tingenes natur, siden det ikke er hans tilstand i en time, men i all evighet som står på spill, den tiden de dødelige skal tilbringe all den livsalder som gjenstår etter døden.

Enhet og mangfold

Confessiones 11.29.39 – 11.30.40:

Fordi din barmhjertighet er bedre enn livet selv, se! mitt liv er en driftning i ulike retninger. Din høyre hånd har fanget meg opp i min Herre, menneskesønnen, mellommannen mellom deg, som er enhetlig, og oss mangfoldige mennesker, dratt i mange retninger ved mange ting. Dette for at jeg ved Ham skal kunne gripe Ham, i hvilken jeg også har blitt grepet, og slik at jeg blir samlet sammen fra min gamle livsførsel i det jeg følger Ham som er En, og glemmer fortiden. Ikke til framtidige og forgangne ting, men til det som var før dette, ikke drevet i ulike retninger men utover, ikke som følge av en driftning i ulike retninger, men heller som følge av en utstrekning, følger jeg mot æren i det himmelige kall, hvor jeg skal høre din prisnings stemme og kontemplere over ditt velbehag, som verken kommer eller går. Men nå tilbringer jeg mine år i sorg, og du, min Herre, min evige Far, er min trøst. Jeg har blitt skildt fra dette og inn i tidene, og jeg kjenner ikke deres orden, og mine tanker og det innerste i min sjel rives i stykker ved opprørske skiftninger, helt til jeg skal komme sammen med deg, rensset og smeltet av din kjærlighets flamme.

Og jeg skal så fast og gjøres solid i deg, i min form, i din sannhet. Og jeg vil ikke utholde de menneskers spørsmål, som i straffens sykdom tørster etter mer enn de kan tåle, og sier: ”hva skapte Gud, før han skapte himmelen og jorden?” eller ”hvorfor tenkte han at han skulle skape noe, da han aldri hadde skapt noe tidligere?” Gjør slik at disse tenker godt over hva de sier, Herre, og la dem finne ut at de ikke kan si ”aldri”, der det ikke finnes noen tid. For å si at han aldri har skapt noe, hvordan er vel det forskjellig fra å si at han ikke på noen tid har skapt noe? La dem se at det ikke kan eksistere noen tid uten skapninger, og la dem slutte å tale tomt prat. La dem heller strekke seg mot det som var før, og la dem skjønne at du, den evige Skaper av alle tider, er før all tid, og at det ikke finnes noen tid like evig som deg. Og heller ikke noe som helst skapning, om det nå fantes noen skapning forut for tiden.

De rerum natura 1.340–345:

Og nå ser vi for våre øyne, over land og vann og over den høye himmel, at mange ting beveger seg på mange måter med forskjellige bevegelser. Disse tingene ville ikke så mye mangle sin hvileløse bevegelse som at de ikke ville ha blitt frambrakt i det hele tatt, hadde det ikke vært for tomrommet, siden materien overalt hadde stått stille, tett presset sammen uten det.

De rerum natura 1.384–397:

Til slutt, om to store kropper i bevegelse hurtig hopper fra hverandre, så er det helt klart nødvendig at luft inntar hele det tomrommet som oppstår mellom dem. Videre, uansett hvor hurtig luften flyter sammen i virvelbevegelser, så kan likevel ikke hele rommet fylles på en gang. Luften må nemlig okkupere litt etter litt plass, før den kan innta hele. Men om noen tror at kroppene hopper fra hverandre fordi luften komprimeres, så tar han feil. I så fall oppstår et tomrom som ikke var der tidligere, og likedan fylles et tomrom som eksisterte tidligere. Luften kan ikke komprimeres på en slik måte, og om den kunne det, mener jeg fortsatt at den ikke kan trekke seg inn i seg selv og føre delene sammen til en, uten tomrom.

De rerum natura 1.599–614:

Videre, siden det er et ytterpunkt på denne kroppen som sansene ikke lenger kan oppfatte, så er dette punktet helt klart uten deler, og er den minste natur som eksisterer. Og denne har aldri vært separert for seg selv, og det vil heller aldri makte å være det, fordi det er en del av noe annet, av en første og enhetlig del. Deretter oppfyller flere og flere like deler på sin rette plass i tett rekkefølge kroppens natur. Og siden de ikke kan eksistere separat, er det nødvendig at de klenger seg fast til noe, fra hvilket de ikke på noen måte kan rives løs. De første begynnelse er derfor av solid enhetlighet, som består av disse minste, tettpakkede delene som klynger seg tett sammen. De er ikke sammensatte fordi disse er samlet, men heller sterke ved sin evige enhetlighet, og naturen tillater ikke at noe som helst rives vekk fra disse eller minker dem, men bevarer dem som frø for ting.

