

De draak op het Forum Romanum

Een christelijke interpretatie van Vestaals gedachtegoed



Bachelorscriptie Griekse en Latijnse taal en cultuur

Universiteit Leiden, Faculteit der Geesteswetenschappen

Naam: Maïke van Haeringen

Studentnummer: 1373692

Docent: Dr. S.T.M. de Beer

Tweede lezer: Dr. C.H. Pieper

Aantal EC: 10

Aantal woorden: 9899

Datum: 2 januari 2018

1e Binnenvestgracht 32
2312BB, Leiden
Tel. +31655857521
e-mail: maikevanhaeringen@gmail.com

Inhoudsopgave

Inleiding.....	2
1. Herinneren en vergeten.....	8
1.1 De Vesta-legende in de <i>Vita Sylvestri</i>	8
1.2 Het belang van Vesta in de klassieke oudheid.....	10
1.3 De symbolische functie van de tempel van Vesta.....	12
2. Close-reading.....	13
2.1 Fictie of feit? De kracht van directe rede.....	13
2.2 Heden of verleden?	13
2.3 De karakterisering van Constantijn, Sylvester en Calpurnius.....	14
2.4 De verschijning van Petrus.....	16
2.5 De spanningsboog.....	16
3. Intertekstualiteit.....	20
3.1 De <i>cultura draconis</i> bij Propertius.....	20
3.2 Een Bijbelse draak.....	22
3.3 Marcus Curtius en de <i>infernus</i> op het Forum Romanum.....	23
3.4 De descensus naar de onderwereld: christelijk of klassiek?.....	23
Conclusie.....	28
Bibliografie	30

Inleiding

In de *Vita Sylvestri* worden de legenden en wonderen rondom paus Sylvester verteld, die leefde ten tijde van keizer Constantijn. Volgens één van deze legenden was er een afschrikwekkende draak die zich schuilhield op het Forum Romanum in Rome. De Vestaalse maagden offerden niet aan Vesta, maar aan het duivelse monster om hem koest te houden. Nadat heidense praktijken en offerrituelen door de kerk waren afgeschaft, was de draak razend. Door de giftige adem uit zijn neusgaten verspreidde hij dood en verderf over de Romeinse burgers: per dag stierven wel zes duizend mannen, vrouwen en kinderen. In wanhoop besluiten de heidense priesters in Rome op keizer Constantijn af te stappen met de vraag of de Vestaalse offerrituelen aan de draak wellicht weer ingesteld mogen worden. De Romeinse keizer weet eigenlijk niet wat hij moet doen en besluit daarom paus Sylvester om advies te vragen. Vroom als hij is, antwoordt de paus dat de draak volstrekt niet gunstig gesteld mag worden: het is uiterste hypocrisie om een vijand te bestrijden met middelen die tegen de wet ingaan! Midden in het gesprek valt de heidense stadsprefect van Rome, Calpurnius, de paus in de rede. De *praefectus urbi* beweert dat er geen andere mogelijkheid is dan de offerrituelen opnieuw in te stellen. Als deze oplossing Sylvester echt zozeer tegen de borst stuit, moet de paus zélf maar de tempel van Vesta afdalen om het monster op te sluiten, aldus Calpurnius. De dappere Sylvester gaat de uitdaging aan, maar niet voor niets uiteraard. Als de paus erin slaagt de afgrijselijke draak op te sluiten, zodat hij zelfs over één jaar nog steeds veilig achter slot en grendel zit, moeten Calpurnius en alle tempelpriesters beloven zich tot het christendom te bekeren. De twee mannen schudden elkaar de hand en de paus gaat direct aan de slag met de voorbereidingen voor zijn gewaagde onderneming. Hij vraagt alle christenen in iedere kerk voor hem te bidden en stelt vervolgens een driedaagse vastentijd in. Dan gebeurt er iets miraculeus. In zijn slaap krijgt Sylvester bezoek van de heilige apostel Petrus, die zijn positie bij de Hemelpoort voor een moment heeft verlaten om de paus een stappenplan mee te geven voor zijn afdaling in de tempel van Vesta. Een henneptouw, een ring met de gravering van een kruis, een ijzeren ketting: alles moet mee. Drie keer moet het touw om de muil van de draak geslagen worden om hem vervolgens achter twee bronzen deuren op te sluiten. De apostel drukt de paus op het hart om volstrekt niet bang te

zijn als het moment daar is. Door Jezus Christus in een gebed aan te roepen, zal alles goed komen. Ontwaakt uit zijn droom, laat Sylvester er geen gras over groeien. Samen met een aantal diakens gaat hij naar de tempel op het Forum en daalt honderdvijftig traptreden af. Alle christenen zijn zo ongelofelijk bang hun geliefde paus te verliezen, dat ze huilen en bidden tot God. Een paar seconden nadat het christelijke gezelschap naar beneden is gegaan, volgen twee heidense priesters om te controleren of de afspraak wel goed wordt nagekomen. Niet op de hoogte van de raad van Petrus, roepen ze de draak aan en werpen ze hem offers toe, waarna ze overmand worden door de giftige adem en bezwijken uit ademnood. Eenmaal aangekomen bij de woeste draak, vervult Sylvester met gemak alles wat Petrus hem heeft opgedragen en weet hij met zijn metgezellen ongedeerd uit de onderwereld terug te keren. Eén jaar later komen keizer Constantijn, de paus, Calpurnius en alle heidense priesters bijeen in een vergadering om te bespreken of de afspraak succesvol is uitgevoerd. Is de draak nog steeds opgesloten en is deze opgehouden de Romeinen te teisteren? Dit blijkt het geval te zijn; iedereen is overtuigd van de macht van Christus en werpt zich neer aan de voeten van Sylvester. Keizer Constantijn verkondigt vervolgens een wet waarin hij het onwankelbare geloof in de *cultura summi dei*, ofwel het christendom, verkondigt.

Wat de wondervertelling over Sylvester's drakenoverwinning zo opmerkelijk maakt is dat deze uit een orale traditie is voortgekomen, die vermoedelijk in de 4^e eeuw is ontstaan, en dat de kerk het verhaal vervolgens in de 5^e eeuw n. Chr. schriftelijk heeft vastgelegd.¹ Er zijn wel 350 verschillende versies van de mythe aan ons overgeleverd in het Latijn, Grieks en Syrisch. Al deze uiteenlopende verhalen kunnen tot twee Latijnse basisversies herleid worden, versie A (1) en versie B (1).² Versie A (1) is de oudste en is in de 5^e eeuw n. Chr. vastgelegd. Versie B (1) wordt in de 8^e eeuw n. Chr. gedateerd. De oudste lezing van Sylvester's drakenoverwinning stamt dus uit een periode waarin het heidendom steeds meer werd teruggedrongen, maar het christendom nog niet volledig had gezegevierd.³ In de Vesta-legende zien we dan ook dat allerlei heidense -, maar ook christelijke elementen in elkaar samenvloeien. Waar deze legende voorheen geïnterpreteerd werd als een overwinning van het christendom

¹ Pohlkamp (1983: 19).

² Idem, 4. Voor een onderzoek naar de handschrift overlevering, zie Levison (1924: 159-247).

³ Pohlkamp (1983: 40).

op het heidendom, oppert Wilhelm Pohlkamp een andere uitleg, namelijk dat de legende diende om heidenen te overtuigen van de macht van Christus.⁴ Pohlkamp besteedt in zijn onderzoek met name aandacht aan twee aspecten van de legende. Ten eerste de manier waarop de Vesta-legende is ingebed in de religieuze topografie van het Forum Romanum. Ten tweede de “Wirkungsgeschichte” van de legende, ofwel de orale –en literaire tradities die in het verhaal verweven zijn en die door de Vesta-legende in latere jaren zijn ontstaan.

Daarnaast betoogt Pohlkamp dat het voor een kritische analyse van de Vesta-legende noodzakelijk is om gebruik te maken van versie A (1), omdat deze, als oudste lezing, ons een inzicht kan geven in de ontstaansgeschiedenis van de legende. Aangezien Pohlkamp tot op heden de legende over Sylvester’s drakenoverwinning het meest uitvoerig heeft geanalyseerd, wordt in deze scriptie met name voortgeborduurd op zijn bevindingen in het artikel *Tradition und Topographie*, waarbij gebruik wordt gemaakt van versie A (1).⁵

Meer dan dertig jaar na Pohlkamp, doet ook Gregor Kalas een poging de Vesta-legende te verbinden met de topografie van het Forum Romanum, door het politieke belang van restauratiepraktijken in de late oudheid te onderzoeken.⁶ Hij gaat daarbij niet zozeer uitvoerig in op het Latijn van de Vesta-legende, maar geeft ons wel een interessante kijk op de werking van de tekst. De onderzoeker beweert dat gedurende de 4^e eeuw bepaalde antieke gebouwen door de kerk zijn gerestaureerd om daarmee de herinneringen die aan deze bouwwerken verbonden waren in stand te houden. Zo zou de drakenlegende van de *Vita Sylvestri*, met de directe verwijzing naar de Vestaalse tempel, een middel zijn geweest om de restauratie aan het heiligdom te legitimeren en het antieke gedachtegoed van de godin te bewaren om er vervolgens beslag op te leggen.⁷ Kalas snijdt hiermee een thema aan dat verbonden is met *Erfgoedstudies*, een richting die *materieel –en immaterieel erfgoed* en de toe-eigening ervan centraal stelt.

⁴ Pohlkamp (1983: 3-4, 32).

⁵ Hierbij wordt gebruik gemaakt van de teksteditie van Mombricitus. Deze is het meest toegankelijk voor onderzoek en kan grotendeels op versie A(1) herleid worden. De editie bevat enkele contaminaties met versie B(1). Voor een vergelijking tussen versie A(1) en B(1), zie Pohlkamp (1983: 44-54).

⁶ Kalas (2015: 138-140).

⁷ Voor een essay over de functie van dit architecturale behoud en de Vesta-legende, zie Haeringen, van (2017).

In dit licht doet John Foot in zijn artikel *Divided Memory* een interessante uitspraak over de werking van dergelijke mythen.⁸

It is through myth that the past is remade and understood – and claimed. But myths also remove other windows on the past – leading to absences, silences, and gaps. We can learn much about history by studying myths – about a nation’s image of itself, for example.

Uit de passage blijkt dat gedachtegoed door middel van mythen kan worden veranderd en “vergeten” en vervolgens toegeëigend kan worden door een bepaalde instantie of bevolkingsgroep, vaak met politieke doeleinden. Wanneer we de gedachtegang van Kalas en Foot volgen, kunnen we veronderstellen dat de kerk in de late oudheid haar eigen positie heeft willen verzekeren door middel van het uitvaardigen van de *Vita Sylvestri*, waarbij bepaalde elementen van het gedachtegoed van de Vestaalse cultus worden toegeëigend, terwijl andere aspecten worden veranderd en “vergeten”. Hierbij rijst de hoofdvraag van deze scriptie op:

Op welke manier wordt in de Vesta-legende van de Vita Sylvestri een poging gedaan de autoriteit van de Katholieke Kerk te legitimeren gedurende de late oudheid?

Een verklaring voor dit legitimatieproces zou kunnen zijn dat het West-Romeinse Rijk in de 5^e eeuw n. Chr. geteisterd werd door volksverhuizingen van naburige stammen.⁹ In deze periode van onzekerheid was het voor de kerk noodzakelijk haar machtspositie te verzekeren en daarbij te tonen dat de zorg om het welzijn van het Romeinse volk alleen haar toebehoorde. Juist dit aspect maakte de cultus van Vesta in de antieke oudheid al tot een zeer belangrijke cultus in het Romeinse Rijk: de godin zag alles en bracht heil aan het volk.¹⁰ Zo zien we dat de Vesta-verering in Rome sterk opbloeide vanaf de 3^e eeuw n. Chr., toen het Romeinse Rijk in een economische en politieke crisis verkeerde.¹¹

⁸ Foot (2015: 18).

⁹ Rutgers (2012: 21).

¹⁰ Goux (1983: 92-93).

¹¹ Nock (1930: 256).

Om de hoofdvraag van deze scriptie te beantwoorden zal de Vesta-legende in drie hoofdstukken, op drie afzonderlijke wijzen benaderd worden.

In het eerste hoofdstuk wordt gekeken vanuit het kader van *Erfgoedstudies*. Hierbij wordt ingegaan op de aanpassingen aan het heidense gedachtegoed van de cultus van Vesta en op de topografie van het Forum Romanum.¹² Welke elementen van het *immateriële erfgoed* van de Vestaalse cultus worden in de *Vita Sylvestri* veranderd en vervolgens toegeëigend, of “vergeten”? Vervolgens is het van belang naar de relatie tussen het *immateriële* -en *materiële erfgoed* van Vesta te kijken. Rituele praktijken en religie, het *immateriële erfgoed*, gaan veelal hand in hand met de religieuze gebouwen, het *materiële erfgoed*, waarin zij beoefend worden. Op deze wijze kan een monument symbool staan of als embleem dienen voor een bepaalde culturele waarde die eraan gehecht wordt. Erfgoed kan aan de ene kant van bovenaf, *top-down*, door een regering of overheidsinstantie eigen gemaakt worden. Aan de andere kant kan de lokale bevolking zelf bepaalde associaties krijgen met een object of plaats, waarbij sprake is van een *bottom-up* benaderingswijze. Hieraan nauw verbonden is het idee van *lieux de mémoire*, een concept dat in de jaren 80 van de vorige eeuw werd geïntroduceerd door Pierre Nora.¹³ Deze “plaatsen van herinnering” kunnen zowel materieel als immaterieel zijn. Ze herinneren aan het collectief bewustzijn of gemeenschappelijk gedachtegoed van een samenleving en zorgen voor haar identiteitsvorming.

In het tweede hoofdstuk wordt de Vesta-legende onderzocht met behulp van de narratologie.¹⁴ De narratologie is een interpretatiemethode die zich concentreert op de manier waarop een tekst of verhaal wordt verteld.¹⁵ Een belangrijk uitgangspunt binnen de narratologie is dat iedere verhalende tekst een *narrator* heeft met een bepaalde identiteit en functie. Aangezien de orale traditie van de Vesta-legende in de *Vita Sylvestri* schriftelijk *top-down* is gefixeerd, is het uiterst interessant om te analyseren op welke manier de *narrator* de tekst heeft opgebouwd. Door middel van *close-reading* kan achterhaald worden hoe aspecten als focalisatie, spanningsbogen en karakterisering van de figuren meespelen in het sturen van de mening van de lezer.

¹² Harrison (2009: 9-10). Voor een werkstuk waarin dezelfde benadering wordt gebruikt om toe-eigening van erfgoed aan het 15^e-eeuwse Napelse hof te onderzoeken, zie Haeringen, van (2017).

¹³ Nora (1989: 7-25).

¹⁴ Voor een bespreking van de gebruikte narratologische methode, zie Jong, de (2014).

¹⁵ Idem, 3-11.

Het derde hoofdstuk staat in het teken van de relatie tussen de Vesta-legende en andere orale –en literaire tradities. Waar in het eerste hoofdstuk wordt gekeken naar het “vergeten” en “herinneren” van gedachtegoed in de Vesta-legende, wordt hier aandacht besteed aan bronnen waar de *narrator*, bewust of onbewust, zijn inspiratie vandaan haalde voor deze aanpassingen.¹⁶ Welke orale –en literaire tradities die ook nauw verbonden zijn aan het Forum Romanum zijn in de Vesta-legende samengesmolten?¹⁷ In het kader van deze scriptie is het van belang te kijken hoe door middel van deze literaire “echo’s” niet alleen de macht van de Katholieke Kerk, maar ook het waarheidsgehalte van de *Vita Sylvestri* wordt gerechtvaardigd.

¹⁶ Dickie (1999: 98) suggereert dat in christelijke hagiografische teksten, zoals de *Vita Sylvestri*, onbewust narratieve elementen worden gerepeteerd.

¹⁷ Daarbij wordt gebruik gemaakt van de bevindingen van Pohlkamp (1983: 44-54) in zijn onderzoek naar de “Wirkungsgeschichte” van de Vesta-legende.

1. Herinneren en vergeten

In de oudheid werden in de tempel van Vesta op het Forum Romanum maandelijks offers gebracht door Vestaalse maagden, die hun leven hadden gewijd aan de godin van het eeuwige vuur.¹⁸ In de *Vita Sylvestri* wordt verwezen naar deze tempel, waarbij bepaalde aspecten van het *immateriële erfgoed* worden “verchristelijkt”. Welke legende over Vesta wordt in de *Vita Sylvestri* vermeld? Welk gedachtegoed probeerde de kerk door middel van deze Vesta-legende te reconstrueren, of juist te vergeten? Welke functie had het *materiële erfgoed* van de tempel van Vesta ten opzichte van het *immateriële*?

1.1 De Vesta-legende in de *Vita Sylvestri*

De Vesta-legende begint met de passage waarin de priesters van de heidense tempels op keizer Constantijn afstappen en hem op de hoogte stellen van de stand van zaken.¹⁹

Populus vester romanus draconis invictissimi periclitantur afflatu. Solebant enim virgines sacrosanctae deae vestrae per omnem calendarum diem habere ad eum descensum, et cibos ei similaginis ministrare.

“Uw Romeinse volk wordt bedreigd door de adem van de meest onoverwinnelijke draak. Want normaal gesproken daalden de Vestaalse maagden iedere maand af richting hem en offerden ze voedsel van zeer verfijnd tarwemeel.”

Uit deze passage blijkt dat in de mythe van de *Vita Sylvestri* de Vestaalse maagden niet offeren aan hun godin, maar aan de draak op het Forum Romanum om het dier koest te houden. Het antieke verhaal waarin de dienaressen in dienst staan van de godin Vesta, wordt daarbij gemanipuleerd en “vergeten”. Toch komen bepaalde elementen in de Vesta-legende wel degelijk overeen met de klassieke cultus. Zo bestonden de offers van de Vestaalse maagden oorspronkelijk ook uit koeken van graan, *cibos similaginis*, zoals ook in de legende wordt beweerd.²⁰ De mythe ontkent dus niet dat de Vestaalse cultus bestaan had, maar er wordt een andere interpretatie gegeven aan het

¹⁸ Wildfang (2006: 10-11).

¹⁹ *Vita Sylvestri*, 529: 6-9. De vertalingen in deze scriptie zijn van eigen hand.

²⁰ Wright (1995: 143).

immateriële erfgoed. Later in het verhaal, wanneer de apostel Petrus de paus tips geeft om het monster te verslaan, wordt het volgende over de Romeinse draak gezegd.²¹

Confidens in Deum, accede ad draconem, in quo habitat Sathanas.

Vertrouw op God en haast je naar de draak, waarin Satan huist.

Uit de vorige twee passages concludeert Pohlkamp dat de woede van de draak niet zozeer afhankelijk is van de afwezigheid van offers, maar dat deze in de satanische aard van het dier ligt.²² Zo zouden de rituele praktijken van de Vestaalse priesteressen als een “pacificatie-“ of “bevriendingscultus” cultus getypeerd kunnen worden: de draak werd door hun offers slechts gekalmeerd, maar niet onschadelijk gemaakt. Daarnaast merkt Pohlkamp op dat er in de *Vita Sylvestri* niet concreet naar Vesta en haar tempel wordt verwezen, maar dat de locatie van de draak bij het heiligdom van de godin vanuit de context van de Vestaalse maagden duidelijk wordt.²³ Daarom zou het verhaal in zijn optiek niet zozeer tegen de godin Vesta gericht zijn, maar tegen de heidense activiteit van de priesteressen, ofwel de *cultura draconis*. Volgens Pohlkamp wordt de draak, die de plaats van Vesta heeft ingenomen, dan ook niet beschreven als Satan zelf, maar als een monster dat in dienst staat van Satan.²⁴ Het kwade van het monster zou daarbij zitten in het feit dat het dier een slechte adem heeft en met name dat hij de heidense Vestaalse offerrituelen aanspoort.²⁵ Hoewel er veel te zeggen valt voor deze redenering, kan wel degelijk beargumenteerd worden dat de smaad zich niet alleen tegen de activiteit van de Vestaalse maagden richt, maar ook tegen Vesta zelf. Door de priesteressen in de legende aan de Romeinse draak te laten offeren, wordt het monster dat in dienst staat van Satan op één lijn gesteld met de godin. Op dusdanige wijze wordt zowel de herinnering aan de Vestaalse maagden, als aan de godin Vesta veranderd en zelfs gedemoniseerd.

²¹ *Vita Sylvestri*, 529: 44-45.

²² Pohlkamp (1983: 12).

²³ Idem, 13.

²⁴ Idem, 32.

²⁵ Idem.

In eerste instantie lijkt het volledig uit de lucht gegrepen om Vesta het uiterlijk van een fantasievol wezen mee te geven; het dier waarmee de godin normaalgesproken geassocieerd werd was een ezel.²⁶ Niets is echter minder waar. Naast dat er een parallel gezien kan worden in de rook van Vesta's vuur en de adem van de draak, is er nóg een aspect van de godin dat haar gestalte bij uitstek voor meerdere interpretaties vatbaar maakte. Zoals Ovidius in zijn *Fasti* vermeldt, bevonden zich in de tempel van Vesta geen beelden (*simulacra*).²⁷ Er is zelfs helemaal geen beeltenis (*effigiem*) van de godin noch van het vuur in het gebouw terug te vinden. Een dergelijk beeldverbod zou ruimte kunnen bieden voor een eigen invulling van haar gestalte en om Vesta te vergelijken met een demon. Hoewel de godin in de officiële staatsgodsdienst van het klassieke Rome niet afgebeeld mocht worden, merkt Pohlkamp op dat er wandschilderingen uit Rome bekend zijn, waarbij Vesta als Bona Dea samen met Asklepius, Hygieia en een grote slang wordt afgebeeld.²⁸ Daarbij suggereert hij dat christenen met name door de groei van de Vestaalse verering vanaf de 3^e eeuw en daarmee wellicht ook de toename van dergelijke schilderijen, de godin Vesta geassocieerd kunnen hebben met de fictionele variant van de slang, ofwel de draak.²⁹

1.2 Het belang van Vesta in de klassieke oudheid

Nu we weten welk klassiek gedachtegoed door middel van de mythe werd gereconstrueerd, "vergeten" of zelfs gedemoniseerd, is het van belang te begrijpen wat de Katholieke Kerk zich met deze aanpassingen precies wilde toe-eigenen. Wat maakte de cultus van Vesta in de klassieke oudheid zo belangrijk?

Het feit dat Vesta binnen bepaalde kringen werd afgebeeld en vereerd als Bona Dea, de moedergodin van de vruchtbare aarde, is nauw verbonden met de officiële staatsgodsdienst, waarin Vesta als godin van de haard optreedt. Wellicht was de vergelijking met Bona Dea een associatie die zich *bottom-up* in de loop der jaren ontwikkeld heeft. Bijzonder genoeg is in latere jaren een verband gelegd tussen dit idee

²⁶ Over de Vestalia en de relatie tussen Vesta en ezels, zie Ovidius, *Fasti* VI, 319-348.

²⁷ Ovidius, VI, 295. Over het verband tussen het beeldverbod en Vesta's maagdelijkheid, zie Goux (1983: 91-107).

²⁸ Pohlkamp (1983: 20-23).

²⁹ Idem, 33. De *cultura draconis* van Vestaalse maagden is in de 3^e en 4^e eeuw ook bij andere christelijke auteurs vermeld: in Tertullianus, *Ad uxorem* I, 6: 3. en in Paulinus van Nola, *Carmen ultimum* V, 143-148. Zie ook Pohlkamp (1983: 14-15).

van Vesta als “Moeder Aarde” en het beeld van Maria als “Moeder Gods”. Zo is in de tweede helft van de 6^e eeuw in de nabijheid, ofwel dichtbij de *lieu de mémoire* van de tempel van Vesta, de S. Maria Antiqua kerk gebouwd.³⁰ Dit zou een verklaring kunnen zijn voor het feit dat in de nieuwere Versie B(1) van de *Vita Sylvestri*, niet de apostel Petrus, maar de heilige Maria paus Sylvester aanspoort om de draak te verslaan.

Wanneer we echter naar Versie A (1) van de *Vita Sylvestri* kijken, valt op dat er nauwelijks aandacht wordt besteed aan Maria. Het is Jezus Christus die een belangrijke rol vervult in de legende en telkens wordt aangehaald. De relatie tussen Christus en Vesta ligt niet zozeer in de vergelijking met Bona Dea, maar in de alomvattende betekenis die de godin in de Grieks-Romeinse wereld had.³¹ Vesta was de godin van de haard, zowel binnen het huishouden als binnen de gemeenschap. In haar tempel, die gewoonlijk in het centrum van een stad stond, werd een permanent vuur in stand gehouden, het *ignis Vestae*, dat de waarde van saamenhorigheid binnen een samenleving belichaamde. Vesta en haar maagdelijke dienaressen waakten over dit centrale vuur en zorgden op die manier voor de stabiliteit en het welzijn van de gemeenschap. In Rome stond deze tempel dan ook in het culturele, religieuze en politieke hart van de stad: het Forum Romanum. Deze symbolische waarde was voor de kerk een zeer aantrekkelijk gegeven. Het verband tussen Vesta’s zorg voor de Romeinen en de heilzame Jezus Christus, Hoeder van het volk, is snel gelegd. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de *Vita Sylvestri* werd uitgevaardigd in de onrustige 5^e eeuw n. Chr., toen het West-Romeinse Rijk geteisterd werd door volksverhuizingen van naburige stammen.³² Hoewel het christendom reeds de officiële staatsgodsdienst was geworden, werden heidense godsdiensten in ieder geval nog tot aan de 8^e eeuw beoefend in private kringen.³³ Door in de drakenlegende Vesta en haar maagden te demoniseren en paus Sylvester als held te laten optreden, toonde de kerk dat de zorg om het welzijn van de Romeinse bevolking alleen haar toebehoorde. Zo eigende de Katholieke Kerk zich Vesta’s zorg voor de Romeinen toe.

³⁰ Pohlkamp (1983: 6).

³¹ Goux (1983: 91-93).

³² Rutgers (2012: 21).

³³ Macmullen (1999: 1-31).

1.3 De symbolische functie van de tempel van Vesta

Deze nieuwe christelijke interpretatie van het Vestaalse gedachtegoed bleef vervolgens behouden door het *materiële erfgoed* op het Forum Romanum. Doordat paus Sylvester in de legende de draak in de tempel van Vesta op het Forum opsluit, wordt het *materiele erfgoed* en diens waarde en locatie geaccentueerd. Naast dat de tempel van Vesta op zichzelf al een embleem was voor het Vestaalse gedachtegoed, wordt de centrale waarde die Vesta belichaamt nog verder benadrukt door de vorm van het heiligdom. In zijn *Fasti* vergelijkt Ovidius de tempel van Vesta met de aarde, vanwege de overeenkomstige ronde vorm.³⁴ Net zoals de aarde bevat Vesta de eigenschap stabiel te zijn. Deze stabiliteit die verankerd is in de tempel, was precies datgene waarmee de Katholieke Kerk zich wenste te identificeren.

De tempel van Vesta wordt in de mythe verbonden aan een diep in de grond gelegen drakenhol. De legende speelt hierbij in op een bestaand *lieu de mémoire* van een dreigende opening die zich aan de voet van de Palatijn³⁵ zou bevinden. Deze voorstelling was in de 1^e eeuw v. Chr. al beschreven in de *Ab urbe condita*, waarin Livius vertelt over de soldaat Marcus Curtius, die in een soortgelijke spleet sprong om het onheil van Rome af te weren.³⁶ In de 12^e eeuw is de relatie tussen het verhaal van Marcus en Sylvester dan ook vastgelegd in de *Mirabilia urbis Romae*, waarbij deze religieuze en topografische plek op het Forum Romanum met de term *infernus* wordt beschreven.³⁷ De *lieu de mémoire* van een *infernus* kan volgens Pohlkamp verbonden worden aan de angst voor het einde der tijden.³⁸ Het Forum Romanum was een moerassig gebied, waar de malariamug uitstekend kon gedijen. Dit kan een verklaring zijn voor het feit dat Sylvester de draak niet doodt, maar levend opsluit.³⁹ Zo bleef door middel van de Vesta-legende de herinnering behouden aan het altijd loerende kwaad, dat door de kerk in toom werd gehouden. Daar nog steeds, diep in de tempel van Vesta, verlangde de draak om uit te breken met zijn giftige adem, ofwel *mal-aria*.

³⁴ Ovidius, *Fasti* VI, 267.

³⁵ Het Forum Romanum ligt aan de voet van de Palatijn, een van de zeven heuvels van Rome.

³⁶ Livius, *Ab urbe condita*, VII, 6. Vergelijk ook Varro, *De lingua Latina*, V, 32: 148.

³⁷ In de *Mirabilia urbis Romae*, een reisgids uit de 12^e eeuw, schrijft de Kanunnik Benediktus van de St. Pieter over de vergankelijkheid van Rome. Voor een beschrijving van de "Schauplatz" van Sylvester's drakenoverwinning in de *Mirabilia*, zie Pohlkamp (1983: 6-10, 51-54).

³⁸ Pohlkamp (1983: 57).

³⁹ Idem.

2. Close-reading

Over de identiteit van de auteur van de *Vita Sylvestri* valt vrijwel niets te zeggen. We weten dat hij in opdracht van de Katholieke Kerk de orale traditie *top-down* heeft opgeschreven, maar zijn naam of eigen achtergrond worden niet genoemd. Hij presenteert zichzelf als een anonieme alwetende verteller, ofwel een *externe narrator*. Hoewel hij de schijn wekt een objectief verhaal te vertellen door niet openlijk op de voorgrond te treden, blijkt uit een *close-reading* dat deze *narrator* bij het schrijven van de Vesta-legende wel degelijk een verborgen agenda heeft gehad. Welk doel had de *narrator* van de *Vita Sylvestri* voorogen en hoe krijgt deze vorm in de Vesta-legende?

2.1 Fictie of feit? De kracht van directe rede

Een belangrijk aspect, waaruit de intentie van de *narrator* opgemaakt kan worden, ligt in de keuze van het genre van het verhaal. Mythen en legenden lenen zich er bij uitstek voor om het gebruik van bepaalde fictieve elementen te rechtvaardigen, die vervolgens de mening van de lezer kunnen beïnvloeden.⁴⁰ Zo valt direct op dat Calpurnius een fictieel figuur is. Het gesprek tussen de stadprefect en Sylvester heeft in werkelijkheid dan ook niet plaatsgevonden. Desalniettemin poogt de *narrator* van de *Vita Sylvestri* een zekere feitelijkheid te suggereren door het gezichtspunt van waaruit bepaalde passages verteld worden, ofwel de *focalisatie*. De verteller laat de stadprefect en Sylvester in de directe rede met elkaar in gesprek gaan. Zo wordt geïmpliceerd dat de precieze woorden van hun discussie in de Vesta-legende zijn overgenomen zonder dat de *narrator* daar zelf invulling aan heeft gegeven.⁴¹

2.2 Heden of verleden?

Een ander element in de Vesta-legende dat niet strookt met de werkelijke historie is de tijd waarin het verhaal zich afspeelt. In de periode dat keizer Constantijn regeerde (306-337 n. Chr.) en Sylvester het pauselijke ambt vervulde (314-335 n. Chr.), was het christendom nog niet de officiële staatsgodsdienst in het Romeinse Rijk. Hoewel in de Vesta-legende gepretendeerd wordt dat de wetgeving tegen heidense offerrituelen

⁴⁰ Foot (2015: 18). Over geschiedenis en fictie in christelijke hagiografische teksten, zie Barnes (2010: 151-155, 237-241).

⁴¹ Het gebruik van directe rede zorgt voor directheid, authenticiteit, dramatische levendigheid en een grotere afstand van de *narrator* tot de tekst, zie Foster, Lateiner (2012: 70).

door Constantijn zou zijn ingesteld, gebeurde dit in werkelijkheid pas in 391 n. Chr., door keizer Theodosius I. Pohlkamp beweert daarbij dat het verhaal over de overwinning op de draak in de tijd van Constantijn is geplaatst, om de schijn te wekken dat een 5^e-eeuws probleem, de vraag over wie nu eigenlijk het welzijn van het volk waarborgt, al in het verleden is opgelost.⁴² Deze interpretatie kan verder onderbouwd worden wanneer we de karakterisering van de personages onder de loep nemen. In de manier waarop de *narrator* deze presenteert, zien we dat hij bewust de mening van de lezer stuurt om deze 5^e-eeuwse problematische kwestie aan de orde te stellen.

2.3 De karakterisering van Constantijn, Sylvester en Calpurnius

Een opvallend aspect van de Vesta-legende is de wijze waarop Constantijn getypeerd wordt. De keizer lijkt enigszins terughoudend en passief. Zo neemt hij niet zelf een beslissing over het drakenprobleem, maar hij vraagt zonder zelf na te denken Sylvester om hulp. Een tweede karaktereigenschap volgt uit de passage waarin Sylvester aan Constantijn vraagt hoe hij zou oordelen over een soldaat die een vijand probeert te verslaan met middelen die tegen de regels ingaan. De paus probeert hiermee duidelijk te maken dat de draak niet gunstig gesteld moet worden met illegale offerrituelen. Constantijn's antwoord luidt als volgt.⁴³

[Sylvester:] *quid de hoc iudicabis? Respondens autem Imperator: aut gladio aut incendio interibit. Dicit ei Sylvester episcopus: Hanc poenam apud regem caelestem incurrit qui permittit contra eius uoluntatem impleri.*

[Sylvester] “Hoe zal u hierover oordelen?” De keizer antwoordde: “Hij [de soldaat] zal omkomen, door het zwaard of door vuur.” Waarop Bisschop Sylvester hem zei: “Hij heeft zijn straf bij de Hemelse Koning gekregen, die tegen Zijn wil heeft toegestaan dat de straf werd uitgevoerd.”

⁴² Pohlkamp (1983: 33). Voor een bespreking van tijd binnen het kader van de narratologie, zie Jong, de (2014: 73-101).

⁴³ *Vita Sylvestri*, 529: 15-18.

Uit het antwoord van Constantijn wordt duidelijk dat hijzelf hardhandig tegen een dergelijke soldaat zou optreden. Daartegenover staat de meer spirituele paus die een bedachtzame houding aanneemt; alleen God kan over een dergelijk persoon oordelen. Door Constantijn als enigszins onbezonnen en passief te presenteren, verantwoordt de *narrator* in zekere zin dat het daadwerkelijke gesprek over het aanpakken van het draakprobleem niet zozeer tussen Constantijn en de paus plaatsvindt, maar tussen Sylvester en Calturnius, de stadsprefect van Rome. Het standpunt van Calturnius over het drakenprobleem luidt als volgt.⁴⁴

Calturnius autem urbis praefectus, cum simul esset cum principe, quando haec Sylvester asserebat et adhuc esset gentilis, ait: Per clementiam uestram sacratissime imperator, quoniam per singulos dies moriuntur amplius quam sex millia homines promiscui sexus et aetatis et non est aliud remedii genus nisi ut placetur.

Hoewel hij al vanaf het begin bij de keizer was, toen Sylvester deze dingen verkondigde, sprak de stadsprefect Calturnius, die tot op dat moment nog een heiden was, nu: "Heb genade, meest vrome keizer, aangezien per dag zonder onderscheid in geslacht en leeftijd, meer dan 6000 mensen sterven en er geen andere remedie is dan hem te behagen."

Een belangrijk element uit deze passage is dat Calturnius direct als een heiden wordt getypeerd. De dialoog tussen Sylvester en de stadsprefect wordt daardoor verheven naar een discussie op hoger niveau: welke religie zorgt het beste voor het volk en heeft daarmee de hoogste autoriteit? Het christendom wordt daarbij lijnrecht tegenover de ongelovigen gesteld. Zo kan het gesprek tussen Sylvester en Calturnius gezien worden als een reflectie van een debat dat plaatsvond in de overgangperiode van een polytheïstische –naar een monotheïstische samenleving, waarbij het conflict tussen de kerk en heidense geloven zelfs in de 5^e eeuw n. Chr. nog voelbaar was. Volgens de legende worden Calturnius en alle ongelovigen na Sylvester's overwinning op de draak uiteindelijk overtuigd van de kracht van Christus en zijn rechtmatige functie als hoeder van het volk. Naar aanleiding van de dialoog tussen de paus en de stadsprefect,

⁴⁴ *Vita Sylvestri*, 529: 18-22.

benadrukt Pohlkamp dan ook dat de *cultura Christi* als vrijwillig wordt gepresenteerd.⁴⁵ Daarnaast beweert hij dat de beoogde doelgroep de Romeinse aristocratie was, aangezien Calpurnius als stadsprefect tot deze maatschappelijke klasse behoort.⁴⁶ Het verhaal is in zijn optiek dus niet zozeer een metafoor voor de overwinning van het christendom op heidenen, maar een manier om de lezer te overtuigen van de legitimiteit van de pauselijke macht, in de hoop dat die zich zal bekeren.

2.4 De verschijning van Petrus

Nu is gebleken dat de *narrator* met fictieve elementen de discussie tussen de christelijke –en heidense cultus aan de orde stelt, is er nog één ander personage in de Vesta-legende dat aandacht vereist. Ook de apostel Petrus lijkt een fictief figuur te zijn, wat de vraag oproept waarom de *narrator* juist Petrus in een droombeeld aan Sylvester laat verschijnen. Een voor de hand liggende reden voor de karakterkeuze van de heilige in het verhaal, is dat Petrus als sleutelbewaarder van de Hemelpoort een geschikt personage is om Sylvester de sleutels te geven voor de deur waarachter de draak opgesloten moet worden. Een andere verklaring zou kunnen liggen in het feit dat de apostel in de Katholieke Kerk als de eerste paus wordt beschouwd. Petrus is daarnaast nauw verbonden aan de stad Rome door zijn graf onder de oude St. Pieter, dat als een *lieu de mémoire* beschouwd kan worden. Zo werd reeds vanaf de 2^e eeuw n. Chr. in Rome een martelaarscultus van Petrus beoefend.⁴⁷ Aangezien de *Vita Sylvestri* uit een orale traditie is ontstaan, is het mogelijk dat andere lokale tradities, zoals die van de apostel, in de Vesta-legende zijn samengesmolten.

2.5 De spanningsboog

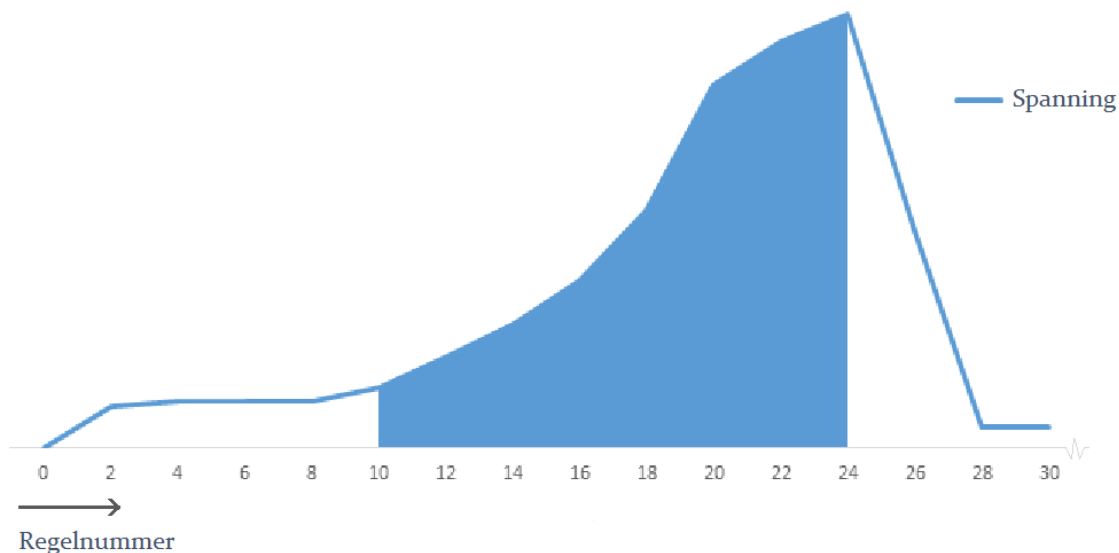
Indien we naast het gebruik van directe rede, de tijdscontaminatie en de karakterisering van figuren ook de spanningsopbouw van de legende in acht nemen, wordt duidelijk dat ook deze de mening van de lezer stuurt en daarmee een rol speelt binnen het legitimatieproces van de Vesta-legende. Zo valt op dat de spanningsboog van de christelijke drakenlegende afwijkt van soortgelijke mythen uit de klassieke

⁴⁵ Pohlkamp (1983: 34).

⁴⁶ Idem, 39.

⁴⁷ Barnes (2010: 23).

oudheid. Daarbij kan een verband gelegd worden met het vergelijkbare verhaal over Herakles die in opdracht van Eurystheus de veelkoppige Hydra verslaat. Zo wordt in beide verhalen een draakachtig monster door een held verslagen en opgesloten, aangezien deze een giftige adem verspreidt.⁴⁸ In de beschrijving van de Heraklesmythe in de *Bibliotheca* van Apollodorus zien we dat de spanning van het verhaal toeneemt naarmate het gevecht tussen Herakles en de draak vordert:⁴⁹



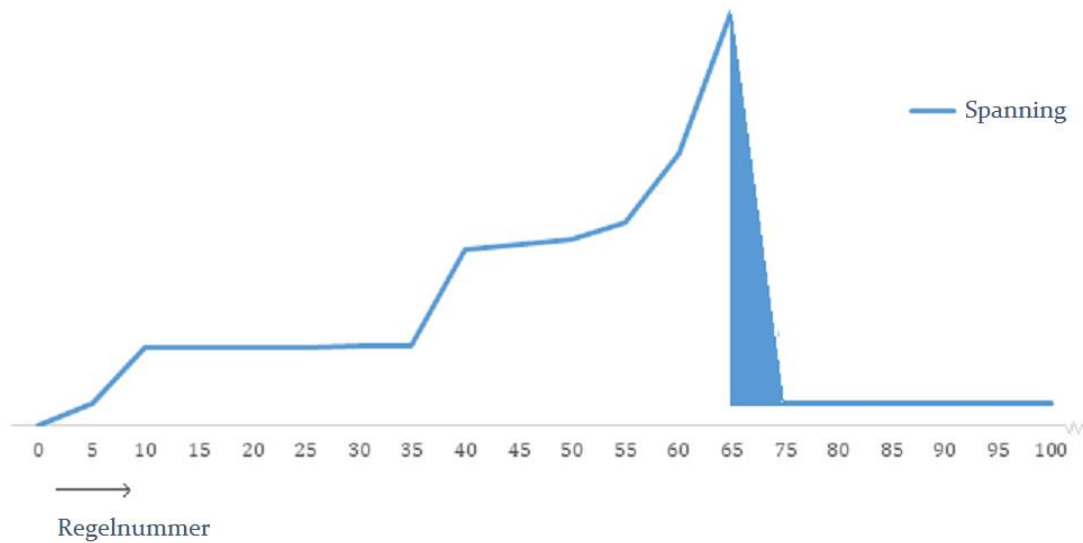
Afbeelding 1 Spanningsboog Heraklesmythe

Het blauwe vlak geeft de passage weer van het daadwerkelijke tweegevecht. Telkens wanneer de held met zijn knuppel één van de negen monsterlijke koppen verbrijzelt, groeien er twee voor in de plaats (r. 15-16). De onzekerheid over het leven van Herakles wordt des te groter als zelfs een grote krab besluit de Hydra te helpen. Het schaaldier bijt in zijn voet en Herakles weet op het nippertje aan de dood te ontkomen (r. 16-17). De held doodt de krab en richt zich vervolgens op de draak. Met de hulp van zijn neef Iolaus lukt het Herakles uiteindelijk om de Hydra te verslaan door de onthoofde halzen met een brandende tak te verschroeien (r. 17-24). In de beschrijving van Apollodorus neemt de spanning dus toe gedurende het gevecht.

⁴⁸ Leeming, D., *Herakles* (online tekst, Oxford Reference) < <http://www.oxfordreference.com.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/view/10.1093/acref/9780195156690.001.0001/acref-9780195156690-e-699?rsk=ouJ65G&result=1> > (2006) geraadpleegd op 4-12-'17.

⁴⁹ Apollodorus, *Βιβλιοθήκη*, II, 5: 2.

Wanneer we daarentegen de spanningsopbouw van de Vesta-legende in een grafiek weergeven, is een duidelijk verschil zichtbaar met de Heraklesmythe:



Afbeelding 2 Spanningsboog Vesta-legende

Uit de grafiek op afbeelding 2 valt af te lezen dat de spanningsopbouw in de Vesta-legende begint in regel 5 tot en met 10, wanneer de heidense priesters keizer Constantijn wijzen op het gevaar van de draak, een monster dat onoverwinnelijk (invictissimus) is. De spanning wordt opgevoerd, wanneer Petrus in een visioen aan de paus verschijnt en het plan-van-aanpak mededeelt (r. 40).⁵⁰

Et cum hoc dixeris appraehende eum et liga os eius lino canabineo torto triplici. Quod tecum portabis et super ceram imponens et signabis annulo qui signum crucis habebit sculptum . Post haec assume catherenam ferream quam deportabis tecum et appraehensas portas aureas quas ibi inuenies habentes circulos. Adduces eas ad te et in circulis earum induces catherenam.

En, wanneer je deze dingen hebt gezegd, grijp je hem en bind je zijn muil dicht met henneptouw, door het er drie keer omheen te slaan. Met een ring, die je met je meedraagt en die een gegraveerd teken heeft van een kruis, maak je een afdruk op het brood door deze erop te plaatsen. Daarna pak je de ijzeren ketting, die je met je meegenomen hebt en vind je hier geopende bronzen deuren die ringen hebben. Trek deze naar je toe en haal de ketting door de ringen van de deuren heen.

⁵⁰ Vita Sylvestri, 529: 48-52.

Stap-voor-stap wordt uitgelegd wat Sylvester te wachten staat en de kleinste misstap kan rampzalige gevolgen hebben. De vertraging in de verteltijd die hierdoor optreedt, leidt ertoe dat de geladenheid en onrust omwille van het welzijn van de paus toeneemt.⁵¹ Vanaf regel 58 is het dan eindelijk zo ver: de paus daalt af in de tempel van Vesta. Hoe verder hij naar beneden gaat, des te hoger loopt de spanning op in het verhaal. De lezer zit op het puntje van zijn of haar stoel (r. 65). Door de oplopende spanning is de verwachting dat er een alles beslissende strijd tussen Sylvester en de draak zal plaatsvinden, zoals ook in de Heraklesmythe het geval was. Niets is echter minder waar, de uiteindelijke strijd resulteert in een anticlimax.⁵²

Sanctus Sylvester cum presbyteris ac diaconibus suis intravit ad draconem et dixit omnia quae supra dicta sunt. Et ligavit os eius et signavit cera et egrediens clausit ianuas aereas implevitque omnia quae fuerant a sancto apostolo pronunciata.

De heilige Sylvester met zijn bisschoppen en diakens benaderden de draak en ze zeiden alle dingen die boven genoemd zijn. En hij bond de muil van hem dicht en maakte een afdruk in het brood en terwijl hij dit uitvoerde, sloot hij de bronzen deuren en vervulde hij alle adviezen, die er van de heilige apostel waren geweest.

Datgene wat onmogelijk scheen, het overwinnen van de meest onoverwinnelijke draak, wordt door Sylvester in één zin gerealiseerd. De hoge opbouw van de spanningsboog maakt daarbij de anticlimax waarin deze uitmondt des te sterker, aangezien deze contrasteert met soortgelijke klassieke mythen. Zo zou met het verhaal van Herakles en de Hydra in het achterhoofd, verwacht kunnen worden dat in de strijd tussen de paus en de Romeinse draak de spanning nog verder zou oplopen. Met God aan zijn zijde ondervindt Sylvester echter geen weerstand en is alles koek en ei. Het is nu niet de draak die het meest onoverwinnelijk is, maar de Katholieke Kerk.

⁵¹ In antieke teksten treedt over het algemeen een vertraging op in het *ritme* van het verhaal op een moment van crisis, zie Jong, de (2010: 95). Het visioen zelf, als een vorm van prolepsis, zorgt ook voor een toenemende spanning, idem, 80.

⁵² *Vita Sylvestri*, 530: 6-9.

3. Intertekstualiteit

In hoofdstuk 1 hebben we gezien welk klassiek gedachtegoed in de Vesta-legende hetzelfde is gebleven of juist is veranderd. Daarbij treedt Sylvester op als dé held die het welzijn van de Romeinen bewaakt. Waar komt het idee vandaan dat Vestaalse maagden offeren aan een draak in plaats van Vesta? Is paus Sylvester eigenlijk wel de eerste “held” die afdaalt op het Forum Romanum en een duivelse aardsvijand verslaat?

3.1 De *cultura draconis* bij Propertius

De *cultura draconis* van de Vestaalse dienaressen lijkt in eerste instantie op een kerkelijk verzinsel, maar blijkt bij nader onderzoek niet geheel uit de christelijke fantasie voort te komen. Zo beschrijft Propertius al in de 1^e eeuw n. Chr., in het vierde boek van zijn Elegieën een soortgelijke traditie die behoort tot de cultus van Juno Sospita:⁵³

*Lanuuium annosi uetus est tutela draconis*⁵⁴,
hic ubi tam rarae non perit hora morae,
qua sacer abripitur caeco descensus hiatu,
hac penetrat (uirgo, tale iter omne caue!)
ieiuni serpentis honos, cum pabula poscit
annua et ex ima sibila torquet humo.
Ille sibi admotas a uirgine corripit escas:
uirginis in palmis ipsa canistra tremunt.
talia demissae pallent ad sacra puellae,
cum temere anguino creditur ore manus.
si fuerint castae, redeunt in colla parentum,
clamantque agricolae ‘fertilis annus erit.’

⁵³ Propertius, *Elegiae*, IV, 8: 3-14.

⁵⁴ Camps (2009: 127) beweert dat *tutula draconis* zowel kan betekenen dat Lanuvium beschermd wordt door de draak, als dat de stad bescherming biedt aan de draak.

*Lanuvium wordt van ouds af aan beschermd door een archaische draak,
 hier, waar een uur niet voorbijgaat in ijdel tijdverdrijf,
 en een heilige afdaling verdwijnt in een duistere opening,
 hier baant de tol zich een weg (maagd, pas op voor zulke wegen!)
 de tol van de hongerige slang, wanneer hij zijn offers opeist,
 ieder jaar, en sist vanuit het diepste van de aarde.
 Hij pakt het door de maagd aangeboden voedsel beet,
 het mandje zelf trillend in de handen van het meisje.
 Meisjes verbleken, naar beneden gezonden voor zodanige offerrituelen,
 wanneer hun hand lichtvaardig wordt toevertrouwd aan de slangachtige mond.
 Als ze kuis zijn geweest, keren ze terug in de omhelzing van hun ouders,
 en de boeren roepen: “het zal een vruchtbaar jaar zijn!”*

Pohlkamp beweert dat er een parallel gezien kan worden tussen de *cultura draconis* van Juno Sospita en de Vestaalse maagden.⁵⁵ Net als de Vestaalse maagden moeten de meisjes in het bovenstaande gedicht een afdaling (*descensus*) ondergaan. Alleen de periode tussen de offerrituelen verschilt in beide tradities.⁵⁶ De godin van de Lanuvische cultus werd Juno Sospita genoemd, ofwel “Juno, zij die behoudt”. Ze was onder andere de godin van de aarde die in relatie stond met de vruchtbaarheid van het land.⁵⁷ In ruil voor de jaarlijkse offers van maagden aan de slang van Juno, kreeg het volk een vruchtbaar jaar en een rijke oogst terug. Daarnaast kan uit de voorafgaande passage opgemaakt worden dat het dier de functie had om te keuren of de meisjes die op hem afgezonden werden wel kuis waren geweest. Uit het gedicht blijkt dus dat de *cultura draconis* van Juno Sospita in de klassieke oudheid in zekere zin een positieve betekenis heeft gehad. Dit wordt bevestigd in het Griekse geschrift *De natura animalium* van Aelianus uit de 3^e eeuw n. Chr., waarin de schrijver de slang die met Juno in verband wordt gebracht, omschrijft als een “door de godengeliefd schepsel” (ζῷον θεοφιλῆς).⁵⁸ Daarnaast verplaatst Aelianus in zijn werk de locatie van de slang

⁵⁵ Pohlkamp (1983: 23).

⁵⁶ Maandelijks (*per omnem calendarum*) in Vesta-legende, jaarlijks bij Propertius (*pabula annua*).

⁵⁷ Rives, J.B., *Juno* (online tekst, Oxford Reference)

<<http://www.oxfordreference.com.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/view/10.1093/acref/9780198706779.001.0001/acref-9780198706779-e-353?rskey=Un5yA8&result=2>> (2014) geraadpleegd op 4-12-'17.

⁵⁸ Aelianus, *Περὶ ζῴων ιδιότητος*, XI, 16: 17.

van Lanuvium naar Lavinium, de plaats waar Aeneas volgens de schrijver ooit zijn eerste tempel van Vesta zou hebben gesticht. Pohlkamp merkt hierbij op dat deze traditie een beginpunt kan zijn geweest voor christelijke auteurs om de *cultura draconis* met de Vestaalse cultus in verband te brengen.⁵⁹ Rome wordt niet zoals Lanuvium beschermd door de draak (*tutula draconis*), maar de Romeinen worden juist bedreigd (*periclitantur*). We kunnen hieruit opmaken dat de *narrator* in opdracht van de kerk handig gebruik heeft gemaakt van *bottom-up* associaties bij het *top-down* fixeren van de alternatieve betekenis van de *cultura draconis*.

3.2 Een Bijbelse draak

Een verklaring voor de negatieve interpretatie van de *cultura draconis*, kan zijn dat in de christelijke belevingswereld slangen en draken per definitie als symbool voor het kwaad en vertegenwoordiging van de duivel worden beschouwd.⁶⁰ Zo wordt in de Vesta-legende op directe wijze een verband gelegd tussen de draak van de Vestaalse maagden en een bekend draconisch voorbeeld uit het Bijbelse gedachtegoed. In de volgende passage van de *Vita Sylvestri* maakt de apostel Petrus een interessante opmerking over het monster in het visioen aan Sylvester.⁶¹

*Istae ianuae non aperientur, nisi in **die iudicii**.*

*Deze deuren zullen niet geopend worden, behalve op de **Dag des Oordeels**.*

Nadat de draak achter slot en grendel moet worden opgesloten door paus Sylvester, verkondigt Petrus dat het dier alleen op de *die iudicii* weer zal vrijkomen. Rechtstreeks wordt hier een verband gelegd met de Bijbelse passage uit het boek *Openbaring van Johannes*, waarin wordt vermeld dat aan de vooravond van de Dag des Oordeels een grote draak vrijgelaten zou worden.⁶² Door het verhaal te laten samensmelten met de Bijbel, het Woord van God, wordt een poging gedaan het waarheidsgehalte van de *Vita Sylvestri* te rechtvaardigen. De antieke herinnering wordt bovendien “verchristelijkt” door het verhaal van de Vestaalse maagden in te bedden in een Bijbelse context.

⁵⁹ Pohlkamp (1983: 25).

⁶⁰ Hall (1992: 90, 316).

⁶¹ *Vita Sylvestri*, 529: 53.

⁶² *Openbaring* 20: 7-8. (online tekst, Stichting HSV)

<<https://herzienestatenvertaling.nl/teksten/openbaring/20/>> geraadpleegd op 4-12-'17.

3.3 Marcus Curtius en de *infernus* op het Forum Romanum

Naast het gedicht van Propertius (3.1) vertoont ook het in 1.3 genoemde verhaal over Marcus Curtius een gelijkenis met de Vesta-legende. Volgens de klassieke legende zou een wonderbaarlijke kloof die op het Forum Romanum verschenen was het einde van Rome betekenen. Het enige wat het gat kon dichten was datgene wat de centrale kracht van het Romeinse rijk belichaamde, aarde of materiële offers voldeden niet. De dappere Romeinse soldaat Marcus besloot zichzelf op te offeren door in volle uitrusting op zijn paard in de duistere opening te springen. Door zijn moedige optreden, sloot de kloof zich over de soldaat: het welzijn van Rome was veilig gesteld. Met het verhaal van Marcus Curtius in het achterhoofd, kan gedacht worden dat Sylvester ook voldoet aan het klassieke voorbeeld hoe een Romeinse soldaat zich moest gedragen en dat hij de centrale kracht van het rijk belichaamt.

De legende van Marcus Curtius staat echter los van de *cultura draconis*. Daarnaast verschilt deze legende van die van de *Vita Sylvestri* in dat Marcus Curtius zichzelf opoffert en de paus dat niet doet. Dat in latere tijden beide verhalen zijn samengevoegd heeft dan ook te maken het feit dat beide helden afdalen in een opening naar de onderwereld (*infernus*) die zich aan de voet van de Palatijn zou bevinden.⁶³

3.4 De *descensus* naar de onderwereld: christelijk of klassiek?

In zijn analyse van deze *infernus* beweert Pohlkamp dat de *descensus* van paus Sylvester verwijst naar de christelijke legende waarin Christus een “*descensus ad inferos*” onderneemt om tijdens deze Helletocht de machten van de duisternis te overwinnen.⁶³ Hij betoogt daarbij dat de honderdvijftig traptreden die de paus aflegt en de bronzen deuren waarachter de draak opgesloten moet worden, bekende motieven zijn binnen deze christelijke thematiek. Daarnaast stelt Pohlkamp dat de Sylvesterlegende niet per se teruggrijpt op klassieke drakenmythen, waarbij hij verwijst naar de verhalen over de overwinning van Apollo op de Python, Kadmos die tegen de draak vecht en de strijd van Perseus met het monster dat Andromeda gevangen hield.

⁶³ Pohlkamp (1983: 42).

Zo zou de Vesta-legende zich onderscheiden van haar klassieke parallellen, aangezien Sylvester de draak niet doodt waar Apollo, Kadmos en Perseus dat wel doen.⁶⁴

Wanneer we echter in gedachten nemen dat de Vesta-legende nauw verbonden is met de religieuze topografie van het Forum Romanum, is het mogelijk dat het idee van een held die een *descensus* onderneemt naar een duistere onderwereld niet alleen uit een christelijke traditie is voortgekomen.

Een verhaal dat in hoge mate relateert aan de stad Rome en ook aan de tempel van Vesta, is de legende van Aeneas. Het verhaal over de Trojaan die na de vernietiging van zijn stad naar Italië afreist om een “nieuw” Troje te stichten, behoorde tot het gemeenschappelijke gedachtegoed van de Romeinen. De held zou na de val van zijn geboortestad het palladium hebben meegenomen, dat vervolgens in de tempel van Vesta werd geplaatst.⁶⁵ Na de stichting van Rome door Romulus kwam het object in het Vestaalse heiligdom op het Forum Romanum te liggen, precies daar waar de draak uit de Vesta-legende werd opgesloten. Het palladium was een godenbeeld van Minerva dat in vroeger tijden het welzijn van Troje had bewaakt en nu dezelfde functie voor Rome zou vervullen. Het *materiële erfgoed* van Vesta was dus niet alleen een *lieu de mémoire* voor de bescherming van Rome, maar herinnerde zeer waarschijnlijk ook aan het palladium en Aeneas, de gemeenschappelijke voorvader van de Romeinen. Aangezien Aeneas in het 6^e boek van Vergilius ook een *descensus* onderneemt naar de onderwereld, kan een parallel gezien worden tussen deze stamvader van Rome en Sylvester. Deze vergelijking is aannemelijk wanneer we in acht nemen dat de *Aeneis* van Vergilius in de late oudheid tot de meest populaire literatuur behoorde.⁶⁶ Zo is het mogelijk dat een geletterd publiek bij het lezen van de legende associaties kreeg met Aeneas die in het epos van Vergilius als “vroom” (*pious*) getypeerd wordt tegenover de goden én zijn volk.⁶⁷

⁶⁴ Pohlkamp (1983: 43, 88). Interessant genoeg is er wél een klassiek verhaal waarin een monster met slangenhoofden niet gedood wordt door de held: het gevecht tussen de Griekse Herakles en Cerberus. Zie o.a. Apollodorus, *Βιβλιοθήκη*, II, 5: 12. Aangezien in deze scriptie rekening wordt gehouden met de topografie en *lieux de mémoire* van Rome, zal deze vergelijking hier niet verder worden uitgewerkt.

⁶⁵ Roberts, J. *Palladium* (online tekst, Oxford Reference)

<<http://www.oxfordreference.com.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/view/10.1093/acref/9780192801463.001.0001/acref-9780192801463-e-1590?rskey=FFPk5x&result=2>> (2007) geraadpleegd op 4-12-'17.

⁶⁶ Smith (1916: 185).

⁶⁷ William (1972: 155).

Een argument tégen deze aanname is dat Aeneas na zijn *descensus* geen gevecht aangaat met een draak of ander monster in de onderwereld. Hij daalt daarentegen af om advies te vragen over de toekomst aan zijn overleden vader Anchises. Wanneer we het verhaal van Aeneas echter globaler bekijken, wordt duidelijk dat er wel degelijk een parallel getrokken kan worden tussen Sylvester's gevecht met de draak en de *Aeneis*. Op het moment dat Aeneas de schim van zijn vader ontmoet, voorspelt Anchises een zware strijd die zijn zoon te wachten zal staan in het land dat Aeneas beloofd was, Latium. Het gevecht waar de oude man naar refereert, wordt beschreven in de slotscène van het laatste boek van het epos van Vergilius. Daarin staat Aeneas tegenover zijn aardsvijand Turnus, de prins van de Rutuli. Hoewel deze vorst beslist geen draak is en tot op zekere hoogte in de *Aeneis* zelfs als een held gekarakteriseerd wordt, kan hij wel degelijk met de onderwereld in verband worden gebracht.⁶⁸ Zo wordt in de *Aeneis* een relatie gesuggereerd tussen de prins en de vuurspugende Chimaera, door te vermelden dat dit monster uit de Hades op zijn helm staat afgebeeld.⁶⁹ Daarnaast is Turnus gedurende de late oudheid en middeleeuwen in christelijke lezingen van de *Aeneis* vaak met de gevallen engel Satan vergeleken.⁷⁰ Aeneas neemt in deze lezingen de rol van Jezus Christus aan. In dit licht kan een parallel gezien kunnen worden tussen de strijd van Sylvester met de draak en het duel tussen Aeneas en Turnus. Vanuit christelijk oogpunt worden beide gevechtsscènes geïnterpreteerd als een krachtmeting tussen de christelijke held en de duivelse aardsvijand. Net als Sylvester met God aan zijn zijde de draak weet te verslaan, overwint de Trojaanse leider met behulp van Jupiter zijn machtige tegenstander, waarna een eeuwigdurende vrede tot stand komt.

Een ander argument voor de suggestie dat de Vesta-legende herinnert aan de *Aeneis*, is dat in beide *descensus*-verhalen de helden een stappenplan meekrijgen. Waar de paus in de Vesta-legende een touw, ring en ijzeren ketting moet meenemen, wordt de Trojaanse held door de Sybille in Cumae geadviseerd om een heilige gouden tak mee te dragen. Beiden worden daarbij op het hart gedrukt niet bang te zijn:⁷¹

⁶⁸ Voor een bespreking over de karakterisering van Turnus in de *Aeneis*, zie William (1973: 199).

⁶⁹ Vergilius, *Aeneis*, VII, 785.

⁷⁰ Neil (2012: 10).

⁷¹ Vergilius, *Aeneis*, VI, 95. en *Vita Sylvestri*, 529: 43-44.

[Sybille:] *Tu ne cede malis, sed contra audientor ito,
qua tua te fortuna sinet*

*Wijk niet voor het kwaad, nee, ga des te moediger voort,
waarlangs het lot je voert.*

[Petrus:] *Non timeas, neque trepidum sit cor tuum,
sed confidens in Deum accede ad draconem*

*Vrees niet en laat je hart niet aarzelen,
nee, vertrouw op God en haast je naar de draak.*

In onderzoek naar eerdere christelijke parallellen en naar de Helletocht van Jezus wordt een dergelijke passage, waarin een personage advies geeft aan de hoofdfiguur, niet als literair motief genoemd.⁷²

Hoewel Aeneas tijdens zijn verblijf in de onderwereld geen gevecht onderneemt, komt de held interessant genoeg verscheidene monsters tegen. In verband met de Vesta-legende valt met name de volgende passage uit de *Aeneis* op, waarin de Trojaanse held en de Sybille die hem vergezelt oog-in-oog komen te staan met het monster Cerberus:⁷³

*cui vates horrere videns iam colla colubris
melle soporataam et medicates frugibus offam
obicit. Ille fame rabida tria guttural pandens
corripit obiectam, atque immania terga resolvit
fusus humi totque ingens extenditur antro.*

*Op het moment dat de Sybille de nek vol verschrikkelijke slangen ziet,
gooit ze hem een bedwelmende koek toe, waarin honing en toverkruiden zijn
verwerkt. Hongerig opent hij zijn drie woeste bekken,
verslindt de toegeworpen toverkoek, en valt vervolgens op zijn enorme rug in
slaap; uitgespreid op de grond, beslaat zijn enorme gestalte de gehele grot.*

⁷² Over de *descensus* van Christus in verschillende literaire genres, zie Connel (2001). Voor belangrijke motieven in de christelijke *descensus* traditie, zie Peel (1979: 23-49). Voor christelijke parallellen van Sylvester's drakenoverwinning, zie Ogden (2013: 384-425).

⁷³ Vergilius, *Aeneis*, VI, 420-423.

De hier beschreven scène waarin de Sybille een koek aan het monster Cerberus toewerpt om deze te “pacificeren” doet zeer sterk denken aan de *cultura draconis* van de Vestaalse maagden zoals vermeld in de *Vita Sylvestri*. Het valt dan ook niet uit te sluiten dat de draak op het Forum Romanum tot op zekere hoogte herinnert aan het driekoppige monster Cerberus uit de *Aeneis*. Deze gedachtegang volgend kunnen we aannemen dat in de Vesta-legende wordt ingespeeld op klassiek gedachtegoed dat in de oudheid al een negatieve connotatie had. Door negatieve klassieke ideeën over monsters als Cerberus onveranderd te laten en op te nemen in het verhaal, kon een niet-christelijke lezer zich wellicht makkelijker identificeren met – en overtuigd worden door – de legende van Sylvester’s overwinning van de draak.

Conclusie

In de voorafgaande hoofdstukken is onderzocht op welke manier de Katholieke Kerk in de late oudheid met de Vesta-legende in de *Vita Silvestri* een poging heeft gedaan haar machtspositie te legitimeren. Er is gebleken dat dit legitimatieproces op verschillende manieren is ingezet.

Om dit te onderzoeken is ten eerste gebruik gemaakt van het begrippenapparaat van *Erfgoedstudies*, om te begrijpen hoe een legende zoals die in de *Vita Sylvestri* ertoe kan dienen om oud gedachtegoed te verdringen en er een nieuwe interpretatie aan te geven. In deze scriptie is gesteld dat de legende het niet alleen op de heidense offerrituelen van de cultus, maar ook op Vesta zelf had gemunt door haar het voorkomen van een draak te geven. Op het eerste gezicht lijkt het tegenstrijdig dat de kerk zich eigenschappen van een monsterlijke godin zou willen toe-eigenen, maar het lijkt dat de christelijke *narrator* een slim spel heeft gespeeld. In het verhaal wordt namelijk niet letterlijk gezegd dat de paus de functie van Vesta overneemt, maar tussen de regels door is de kerngedachte die de kerk wil uitdragen glashelder: niet Vesta, maar de paus zorgt voor het welzijn van het volk.

Door de *cultura draconis* van Vesta *top-down* op papier te laten zetten, werden doelbewust veranderingen aangebracht aan het klassieke gedachtegoed, die de kracht en autoriteit van het christendom bevestigden. Hiermee deed de kerk een poging heidenen voor zich te winnen met een voor hen enigszins bekend verhaal. Daarnaast hoopte de kerk dat de lezer van de Vesta-legende de tempel op het Forum Romanum *bottom-up* kon herkennen als een christelijk embleem.

Ten tweede is onderzocht hoe de mening van de lezer gestuurd wordt met de methodiek van de narratologie. Uit het onderzoek is gebleken dat de Vesta-legende ook op *close-reading* niveau een rol speelt in het bekrachtigen van de pauselijke machtspositie. Zo zorgt het gebruik van directe rede ervoor dat de legitimiteit van de tekst zelf gewaarborgd wordt, hoewel vele elementen nooit werkelijk hebben plaatsgevonden zoals wordt verteld. De *narrator* heeft deze fictionele elementen op verschillende manieren ingezet om de centrale kwestie aan de kaak te stellen over welke “cultus” nu eigenlijk de autoriteit op het Forum Romanum had, de heidense of de christelijke. Voorbeelden van gebruikte fictionele motieven zijn de passieve

houding van keizer Constantijn en de aanwezigheid van de heidense stadsprefect Calpurnius. Daarnaast wordt paus Sylvester getypeerd als een tolerante en zeer heldhaftige man, die dankzij zijn geloof met gemak zegeviert. Bovendien wordt Sylvester's missie en zeggenschap binnen de christelijke wereld van Rome onderstreept door de bijstand van de autoriteitsfiguur Petrus.

Ten derde is besproken hoe de Vesta-legende zich verhoudt tot eerdere literaire tradities. Uit de analyse in deze scriptie van een gedicht van Propertius is duidelijk geworden dat de *narrator* in zijn legende handig gebruik heeft gemaakt van *bottom-up* associaties die de ronde deden. Omdat we zo weinig van de auteur van de *Vita Sylvestri* weten, moet de vraag of hij bewust of onbewust naar Propertius teruggrijpt opengelaten worden. Wat wél zeker is, is dat de *narrator* in opdracht van de kerk de betekenis van de legende heeft willen fixeren. Daarmee speelde hij in op andere tradities die al bepaalde connotaties hadden, die hij vervolgens opnam in de Vesta-legende en die zodoende bijdroegen aan het legitimatieproces van de kerk. Zo geven sommige Bijbelse verwijzingen de legende een legitieme basis, althans voor de christelijke lezer. Daarnaast lijkt Sylvester in de Vesta-legende vergeleken te worden met helden van het klassieke verleden, zoals Marcus Curtius, wat de Romeinse aristocratie die overgehaald moest worden tot de *cultura summi dei* wellicht aansprak. In deze scriptie is gesuggereerd dat de figuur Sylvester teruggrijpt op Aeneas, stamvader van de Romeinen. Een lezer in de late oudheid, bekend met de *Aeneis*, zal bij het lezen van de Vesta-legende wellicht sneller overtuigd zijn geraakt van de macht van de paus. Als een tweede Aeneas en legitieme vader voor zijn volk daalde Sylvester de onderwereld af en versloeg hij zijn beduchte tegenstander.

Uit verschillende invalshoeken is de boodschap duidelijk: niet de heidense cultus van Vesta, maar de Katholieke Kerk zorgt voor het welzijn van Rome.

Bibliografie

Secundair

- Barnes, D.B. 2010. *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen.
- Camps, W.A. 2009. *Propertius Elegies book IV*, Cambridge.
- Connel, M.F. 2001. 'Descensus christi ad inferos: christ's descent to the dead', in:
Theological Studies 62, 262-282.
- Dickie, W.M. 1999. 'Narrative-patterns in Christian Hagiography', in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40(1), 83-98.
- Foot, J. 2015. *Italy's divided memory*, Londen.
- Foster, E., Lateiner, D. 2012. *Thucydides and Herodotus*, Oxford.
- Goux, J.J. 1983. 'Vesta, or the place of being', in: Smock, W.M. (vert.), *Representations* 1, 91-107.
- Haeringen, van, M.A. 2017. *De boog van Castel Nuovo. Een onderzoek naar zelfrepresentatie en toe-eigening van erfgoed aan het 15e-eeuwse Napelse hof*, Leiden. (niet uitgegeven BA1 werkstuk: studie Kunstgeschiedenis).
- Haeringen, van, M.A. 2017. *De tempel van Vesta: een nieuw gedachtegoed*, Leiden. (niet uitgegeven essay: cursus Roma Caput Mundi aan het KNIR).
- Hall, J. 1992. *Hall's iconografisch handboek. Onderwerpen, symbolen en motieven in de beeldende kunst*, Veenhof, T. (vert.), Leiden.
- Harrison, R. 2009. *Understanding the politics of heritage*, Manchester.
- Jong, de, I.J.F. 2014. *Narratology and Classics. A Practical Guide*, Oxford.
- Kalas, G. 2015. *The Restoration of the Roman Forum in Late Antiquity. Transforming public space*, Texas.
- Levison, W. 1924. 'Konstantinische Schenkung und Silvester-legende', in: Ehrle, F. (ed.) *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, Rome, 159-247.
- Macmullen, R. 1999. *Christianity and Paganism in the fourth to eighth centuries*, Yale.
- Neil, C. 2012. *Heroes and anti-heroes in medieval romance*, Cambridge.
- Nock, A. D. 1930. 'A diis selecta: A chapter in the religious history of the third century', in: *The Harvard Theological Review* 23, 251-274.
- Nora, P. 1989. 'Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire', in: Roudebush, M. (vert.) *Representations* 26, 7-24.

- Ogden, D. 2013. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.
- Peel, M.L. 1979. 'The 'Decensus ad Inferos' in 'The Teachings of Silvanus' (CG VII, 4)', in: *Numen* 26 (1), 23-49.
- Pohlkamp, W. 1983. 'Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314-335) und der Drache vom Forum Romanum', in: Gatz, E., Hoberg, H., Kötting, B. (eds.) *Römische Quartalschrift* 78, Freiburg, 1-100.
- Rutgers, L.V. 2012. 'Vestiging van het christelijke heilsmonopolie. De Ontwikkeling van het pausschap van de eerste tot de vijfde eeuw', in: Lantink, F.W., Koch, J. (eds.) *De paus en de wereld: geschiedenis van een instituut*, Amsterdam.
- Smith, K.F. 1916. 'The Later Tradition of Vergil', in: *The Classical Weekly* 9 (24), 178-182.
- Wildfang, R.L. 2006. *Rome's Vestal Virgins*, Londen.
- Wright, R.W. 1995. *Vesta: A Study on the Origin of a Goddess and Her Cultus*, Michigan.

Tekstedities

- Aelianus, *De natura animalum*: ed. Valdés, M.G., Berlin 2009.
- Apollodorus, *Βιβλιοθήκη*: ed. Scarpì, P., Milaan 1996.
- Mombritius, B. , *Sanctuarium seu Vitae sanctorum II: novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, Parijs 1910.
- Ovidius, *Fasti*: ed. Frazer, J.G., Cambridge 1931.
- Propertius, *Elegiae*: ed. Goold, G.P., Cambridge 1990.
- Titus Livius, *Ab urbe condita*: eds. Flamstead Walter, C., Seymour Conway, R., Oxford 1963.
- Vergilius, *Aeneis* I-VI: ed. Williams, R.D., Bristol 1972.
- Vergilius, *Aeneis* VI-XII: ed. Williams, R.D., Bristol 1973.

Afbeelding voorblad

- Battista da Vicenza, 1375?-1438. *Pope Saint Sylvester overcomes the dragon of the Tarpeian Rock*, inv. A14 (Musei Civici Vicenza, online image)
 <<http://www.museicivivicenza.it/en/mcp/opera.php/10487>> 30-12-'17.