

’N FILOLOGIESE ONDERSOEK NA DIE

DIVINAE INSTITUTIONES

VAN

LACTANTIUS.

DEEL 1.

H.W.Simpson.

Proefskrif voorgelê ter voldoening aan die vereistes

vir die graad

Doctor Litterarum

aan die

Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.

Promotor: Prof. Dr. W.N.Coetzee.

Potchefstroom, 1979.

PRAEFATIO.

PROF. DR. W. N. COETZEE

Patrono meo summe colendo

Salutem.

Cui potius quam tibi consecrandum erat hoc de Divinis Lactantii Institutionibus specimen philologicum? Tanta enim tua sunt in me merita, ut ingratus viderer, nisi gratias, quas iure referre non possum, tibi publice tribuerem, qui tot iam labentibus annis me ad studium auctorum Christianorum hortareris. Hanc itaque dissertationem animi testem offero. Invenies hic nonnulla quae quam plurimum te iuvant qui in tot ac tantis illustribus negotiis versatus iam es, vehementer tamen scripta pia diligis. Divinas potissimum Institutiones tuo consilio perscrutatus sum ut quisque videat frivola inaneque esse theologorum nonnullorum obiectionem qui nihil ad se patristica pertinere arbitrantur. Utinam hoc opusculum perficiat ut isti sciant, siquidem non aliis, historiae ecclesiasticae certe lingua Latina uti necesse esse. Hoc itaque rogo, ut patiaris, vir excellentissime, has pagellas adfectum tuum in me indicare et venerationis esse testimonium.

Deus te servet, dona in te sua cumulo adaugeat ut valetudine ac commodis diutissime sufficias.

Officium autem desererem, nisi Concilio Universitatis Potchefstroomensis idem gratias dicerem - viris praestantissimis qui multos per annos mihi consulerent, equidem munere pecuniario

huius opusculi in lucem proferendi facultatem facerent. Praeter-  
ea valetudine ingravescente otium mihi dederunt. Viri huius  
ordinis inlustrissimi, precor ut Deus vos ad almam matrem nostram  
tuendam servet.

Porro omnibus amicis et professionis sociis qui ad scientiam  
classicam formandam mihi aliquid protulerunt, gratias meas pro  
certo habetote. Praesertim salutem eis commendo qui supremo  
labore bibliographiam patristicam mihi obtulerunt: bibliothecae  
almae matris, virisque excellentissimis professoribus J.P. Jooste  
et G.P.L. van der Linde.

Denique caris meis pro patientiam infandam.

Postremo Soli Deo Gloria.

- - - o o o O o o o - - -

## INHOUDSOPGAWE.

HOOFSTUK 1: INLEIDING EN BEGRENsing VAN DIE BESTEK,	1.
HOOFSTUK 2: DIE MILIEU.	
2.1 <i>Curriculum vitae auctoris.</i>	10.
2.2 <i>Opera.</i>	18.
2.3 <i>Die agtergrond.</i>	28.
2.3.1 <i>Religiöse karakterisering van die era.</i>	29.
2.3.1.1 <i>Godsdienstige strominge binne die paganisme.</i>	30.
2.3.1.2 <i>Lactantius en die Christendom.</i>	32.
2.3.1.2.1 <i>Die uitbreiding van die Christendom.</i>	33.
2.3.1.2.2 <i>Africa Proconsularis.</i>	34.
2.3.1.2.3 <i>Lactantius en die Christenvervolging.</i>	37.
2.3.1.2.4 <i>Lactantius en die Mater Ecclesia.</i>	41.
2.3.2 <i>Morele karakterisering.</i>	45.
2.3.3 <i>Intellektuele karakterisering.</i>	49.
2.3.3.1 <i>Letterkundige gebied.</i>	49.
2.3.3.2 <i>Opvoeding en onderwys.</i>	54.
2.3.3.3 <i>Retoriek en Christendom.</i>	60.
HOOFSTUK 3: LACTANTIUS SE AANVAL TEEN DIE VALSE GODSDIENSTIGE EN FILOSOFIESE STROMINGE VAN SY TYD.	
3.1 <i>Inleidend.</i>	66.
3.2.1 <i>Lactantius en die politeïsme.</i>	68.
3.2.2 <i>Sy evaluering van die paganisme.</i>	71.
3.2.3 <i>Die communes religiones.</i>	71.
3.2.4 <i>Die propriae Romanorum religiones.</i>	75.
3.2.5 <i>Die sacra ac mysteria eorum.</i>	76.
3.3 <i>Filosofiese strominge van die tyd.</i>	80.

3.3.1 <i>Lactantius en die Epicurisme.</i>	88.
3.3.2 <i>Lactantius en die Stofsisme.</i>	94.
3.3.3 <i>Lactantius en die Peripatetici.</i>	104.
3.3.4 <i>Lactantius en die Academici.</i>	106.
3.3.5 <i>Lactantius en die filosowe.</i>	109.
3.3.6 <i>Denkrigtings binne die Christendom.</i>	111.
3.4 <i>Samevattend.</i>	114.

#### HOOFSTUK 4: DIE DIVINAE INSTITUTIONES.

4.1 <i>Inleidend.</i>	115.
4.2 <i>Divinae.</i>	117.
4.3 <i>Institutiones.</i>	119.
4.4 <i>Die doel van die Divinae Institutiones.</i>	125.
4.5 <i>Lactantius se metode.</i>	132.
4.5.1 <i>Die beoogde leser.</i>	133.
4.5.2 <i>Die medium.</i>	139.
4.5.3 <i>Die getal 7 en die struktuur van die D.I.</i>	141.
4.6 <i>Samevattend.</i>	145.

#### HOOFSTUK 5: ORATIONIS RATIO.

5.1 <i>Inleidend.</i>	146.
5.2 <i>Protreptiek.</i>	147.
5.3 <i>Diatribes.</i>	152.
5.4 <i>Die strukturele consilium et ratio.</i>	156.
5.5 <i>Diatribes en retoriek.</i>	179.
5.6 <i>Argumenta et ratio.</i>	184.
5.7 <i>Testimonia.</i>	188.
5.7.1 <i>Testimonium prophetarum.</i>	189.
5.7.2 <i>Testimonium auctorum.</i>	190.
5.7.2.1 <i>Testimonium poetarum.</i>	192.
5.7.2.2 <i>Testimonium philosophorum.</i>	195.
5.7.2.3 <i>Testimonia divina.</i>	197.

5.8	<i>Partes orationis.</i>	205.
5.8.1	<i>Inventio.</i>	206.
5.8.2	<i>Dispositio orationis.</i>	211.
5.8.3	<i>Elocutio orationis.</i>	213.
5.9	<i>Samevattend.</i>	226.

## HOOFSTUK 6: LACTANTIUS SE LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING.

6.1	<i>Inleidend.</i>	228.
6.2	<i>Lactantius se Godsbegrip.</i>	232.
6.2.1	<i>Providentia Dei.</i>	236.
6.2.2	<i>Die Verbum Dei.</i>	237.
6.2.3	<i>Spiritus sanctus.</i>	242.
6.3	<i>Machinator omnium malorum.</i>	244.
6.4	<i>Lactantius se skeppingsidee.</i>	247.
6.5	<i>Die skepsel.</i>	256.
6.5.1	<i>Anima hominis.</i>	257.
6.5.2	<i>Voluntas hominis.</i>	262.
6.5.3	<i>Motus animi.</i>	264.
6.5.4	<i>Scientia.</i>	266.
6.6	<i>Lactantius se lewens- en wêreldbeskouing.</i>	268.
6.6.1	<i>Ratio fingendi generis humani.</i>	271.
6.6.2	<i>Summum bonum hominis.</i>	273.
6.6.3	<i>Officia hominis.</i>	275.
6.6.3.1	<i>Religio = cultus veri Dei.</i>	277.
6.6.3.2	<i>Iustitia.</i>	278.
6.6.3.3	<i>Virtus.</i>	283.
6.6.4	<i>Vita beata en vita aeterna.</i>	288.
6.7	<i>Samevattend.</i>	292.

## HOOFSTUK 7: SAMEVATTING.

295.

## DEEL 2: AANTEKENINGE.

<i>Hoofstuk 1.</i>	308
<i>Hoofstuk 2.</i>	314
<i>Hoofstuk 3.</i>	348
<i>Hoofstuk 4.</i>	386
<i>Hoofstuk 5.</i>	394
<i>Hoofstuk 6.</i>	412
<i>Hoofstuk 7.</i>	432

### **BIBLIOGRAFIE:**

<i>8.1 Bibliografiese opgawes.</i>	434
<i>8.2 Leksikologiese bronne.</i>	435
<i>8.3 Primêre bronne, tekste en vertalings.</i>	436
<i>8.4 Sekondêre bronne.</i>	439
<i>8.5 Tydskrifte, artikels en microfiche's.</i>	466

<b>SUMMARY.</b>	477
-----------------	-----

--- o o o o o o o o ---

## HOOFSTUK 1.

### INLEIDING EN BEGRENING VAN DIE BESTEK.

Die Westerse kultuurgeskiedenis in die derde en vierde eeue na die geboorte van Christus word gekenmerk deur twee duidelik onderskeibare strominge. Aan die een kant is daar die tanende glorie van 'n grootse beskawing wat stry vir selfbehoud en behoud van sy kulturele waardes en tradisies. Aan die anderkant strek 'n stuwende Christendom soepel sy spiere om aanspraak te maak op regmatige bestaansreg en eie individualiteit. Na ontwrigtende militêre diktature word die Romeinse Ryk ingrypend gereorganiseer en 'n nuwe idealisme wat bevrugterend op denke en leefwyse inwerk, ontstaan. Die Christendom gaan onverpoosd voort om al hoe meer veld te wen en die Evangelie tot in die verste uithoeke van die beskaafde wêreld te dra.

Tussen hierdie twee strominge is daar oënskynlik geen kompromie moontlik nie. Hulle kom trouens dikwels in 'n uitmergelende belangekonflik lynreg teenoor mekaar te staan. Deurgaans is die een intens met die ander vervleg. In hierdie milieu tree bekwame goed opgeleide manne na vore om die Christendom se aanspraak op die wettigheid van sy bestaan te verdedig en hom te beskerm teen algehele veroordeling en diep gewortelde vooroordele. Die apologete was egter self bekeerlinge uit die heidendom - opgevoed in die Klassieke kultuur en lewenswyse. Hiervan kon hulle hulle nie onmiddellik losskeur nie. Verstoot uit die gemeenskap waarin hulle opgevoed is, verstoek van selfs basiese persoonlike regte en geban uit die opvoedingsmilieu van die



kunste en wetenskap, moes hulle sonder die aanmoediging van 'n Maecenas en die rustigheid van 'n plattelandse villa, die fundamente van 'n Christelike literatuur begin lê. Die primêre doelstelling van hulle werke was om hulle Christianitas te verdedig, maar algaande stel hulle hulle ook ten doel om in die leer en lewe te onderrig en op te voed. Die eerste Christelike Latynse skrywer wat gepoog het om aan hierdie tendens gestalte te gee, was Lucius Caecilius Firmianus Lactantius.

Lactantius se werke is nie slegs vir die bestudering van die Christendom van belang nie, maar ook vir die Klassieke. Deferrari het trouens vyftig jaar gelede al 'n ernstige pleidooi gelewer vir die bestudering van wat hy verkies het om 'the early Ecclesiastical Writers' te noem in plaas van die gebruikelike 'Fathers' of 'Patristics', want, is sy mening, 'no one, so far as I have been able to observe, has faced squarely the fact that in a literary way they are part of that classical antiquity, Christian certainly, revealing on their every page their profound possession of Scriptures, but Classical too.'<sup>1</sup> Sedertdien is die behoefte aan en die waarde van 'n studie van die vroeg Christelike Latynse skrywers nie alleen in Europa aangevoel en geloods nie, maar ook in Suid-Afrika is pionierswerk in die rigting gedoen.

Die era waaroor die onderhawige studie handel, is een waarin 'die lateinische Apologetik des christlichen Altertums gipfelt in dem afrikanischen Dreigestirn: Tertullian - Laktanz - Augustin.'<sup>2</sup> Kurfess sien in Tertullianus se styl 'trotz aller Raffiniertheit eine gewisse Formlösigkeit' en by Augustinus weer 'n uitdrukkingswyse waarin 'weltlich-heidnische Bildung und Christentum zu einem harmonischen Ganzen' verweef is. Lactantius neem 'n plek tussen die twee in en staan 'gleichsam unter dem Kreuzfeuer heidnischer Bildung und christlichen Empfindens.'<sup>3</sup> Met sy oordeel oor Tertullianus ('es vermählt mit heidnischer

Gelehrtsamkeit zu prunken) en Augustinus (wie wir fasst auf jeder Seite seines monströsen 'Gottesstaates' wahrnehmen können') mag ons verskil, maar hy stel die plek wat Lactantius in die apologetiek van die vroeë Christendom ingeneem het, duidelik.

Die sogenaamde 'Apostoliese Vaders' het naamlik vanuit 'n amptelike posisie binne die kerk tot mede-Christene en -gelowiges gespreek. Die apologete daarenteë, het hulle gerig op die heidene-wêreld buite die kerk. Die klem in hulle werke val daarom óf op die verdediging van die Christendom óf op die sending om die heidene na die Christendom oor te haal en die weg voor te berei vir hulle kategese. Vanselfsprekend maak hulle in hulle werke van dié argumente gebruik wat 'n vertwyfelde heidendom kon ooreed en na die Christendom kon oorhaal. Die gesag van die kerk, die Heilige Skrif en kategese speel daarin oënskynlik 'n geringe rol omdat die heidene in hulle opvatting geen rede gehad het om dié gesag as normatief of beslissend in hulle soeke na die waarheid te beskou nie.<sup>4</sup>

Dit was in besonder die Noord-Afrikaanse Christelike skrywers wat nuwe lewe in 'n reeds matgeworde Latynse letterkunde ingeblaas het. Die 'Goue eeu' van die Latynse letterkunde het verbygegaan en 'n erfenis van onskatbare waarde oorgelewer waaruit die apologete ryklik volgens die aanvaarde beginsels van *imitatio* kon put. Die vervlakking wat by die beëindiging van die 'Silwer eeuse' Latynse letterkunde ingetree het, het tot openbaring gekom, nie alleen in swakker taal en uitdrukkingswyse nie, wat kenmerkend was van 'n geestelike bankrotskap, maar ook in die gesindheid van 'n mensdom in nood wat voor vrae te staan gekom het waarop hulle geen antwoorde kon vind nie. In die proses het die toewyding aan sorgvuldigheid, so kenmerkend van die Klassieke styl, skipbreuk gely.<sup>5</sup>

In skrilte kontras hiermee lewer die eerste drie eeue na die geboorte van Christus nie alleen uitmuntende Christelike *imitatores* op nie, maar ook selfstandige Christelike denkers soos Tertullianus en Cyprianus. Lactantius weer munt uit as 'n skrywer wat formeel en in sy denkpatrone nou aansluiting soek by die beste skrywers uit die Romeinse literêre tradisie. Hieronymus beskrywe hom immers tereg as 'n *'quasi quidam fluuius eloquentiae Tullianae'*<sup>6</sup> terwyl Vives hom op dieselfde vlak evalueer as 'n *'Christianorum omnium facundissimus; sonum habet plane Ciceronianum.'*<sup>7</sup> Wojtczak weer het op die belangrike plek gewys wat Lactantius in die ontwikkeling van die Latynse kunsprosa ingeneem het en tot die slotsom gekom: *'praecipuum igitur et singularem in litterarum Romanorum historia obtinet locum nec mirum est posteriores illi nomen indidisse Ciceroni Christiano, quoniam ipsum illum clarissimum oratorem et scriptorem Romanum tam diligenter imitatus est et tam accurate imitatione expressit.'*<sup>8</sup>

Die grootste deel van sy lewe het Lactantius as professor in die retoriek gewy aan die onderwys. Volgens die tendense van die Klassieke retoriese tradisie en opvoeding is hierdie era gekenmerk deur 'n oorwaardering van die formele eise van die literêre kunswerk, terwyl die substansie daarvan dikwels op die agtergrond maar sekondêr van belang was.<sup>9</sup> Deel van ons taak in die onderhawige werk, is om die invloed van die tendens op Lactantius se *Divinae Institutiones* te bepaal.

Oor die inhoudelike van sy werk het daar in besonder sedert Brandt se in die *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*<sup>10</sup> geïntegreerde teks van 1890 verskeie studies oor wyd uiteenlopende onderwerpe die lig gesien.<sup>11</sup> Dit was trouens in besonder in die sewentiende en agtiende eeue waarin Lactantius se werke meer aandag gekry het as in die huidige eeu wat maar sowat 15 volledige studies in verband met sy werke opgelewer het. Die kritiese be-

nadering in die studies uit voorafgaande eeue het gefluktueer tussen ongenadige verdoeming van Lactantius se werke na die voorbeeld van 'n *Decretum Gelasianum* wat dit lynreg as ongewenste leesstof verklaar het, tot die hoogste waardering vir die 'Leichfässlichkeit des Inhalts' na die voorbeeld van 'n Pico della Mirandola wie se opvatting dit was dat hier nou waarlik 'n *Cicero Christianus* was.<sup>12</sup>

Die belangstelling in Lactantius se werke word egter daarin weerspieël dat geen Christen outeur uit hierdie era se werke meer uitgawes as syne beleef het nie - Schanz noem nie minder nie as 112 - terwyl die eerste boek wat in Italië gedruk is, die *editio princeps* van die *Divinae Institutiones*, in 1465 verskyn het.<sup>13</sup>

Op die gebied van die teologie is 'n studie van Geret<sup>14</sup> gevolg deur dié van Overlach,<sup>15</sup> Kotze, uit Suid-Afrikaanse bodem die enigste wat Lactantius se werke bestudeer het,<sup>16</sup> en Pichon,<sup>17</sup> wie se werk nog steeds van kardinale belang in enige studie van die aard is omdat dit ook filosofiese en literêr-historiese aspekte van Lactantius se werke onder die loep neem. Hierop het daar die studies gevolg van Micka,<sup>18</sup> Schneewis,<sup>19</sup> Siegert,<sup>20</sup> en meer resent het die verdienstelike werk van Wlosok,<sup>21</sup> van Rooijen-Dijkman,<sup>22</sup> Bussel,<sup>23</sup> Casey,<sup>24</sup> en Roensch<sup>25</sup> die grensgebiede van die teologie verken. Spiegl<sup>26</sup> het in besonder aspekte van Lactantius se kerkbegrip behandel.

Eweneens het 'n omvangryke reeks publikasies oor die filosofiese aspekte van Lactantius se werke die lig gesien. Vermeldingswaardig is ondersoeke na die invloed van die Hellenisme op sy werke,<sup>27</sup> sy etiek,<sup>28</sup> sy verhouding met die filosofiese Gnosis,<sup>29</sup> asook die verhouding tussen filosofie en teologie in sy werke.<sup>30</sup>

Op psigologiese,<sup>31</sup> pedagogiese,<sup>32</sup> antropologiese,<sup>33</sup> literêr-historiese,<sup>34</sup> en juridies gebied<sup>35</sup> is sy werke deurvors en gee

dit blyke van die veelsydigheid van Lactantius se talente as skrywer en sy vermoë om die retoriese ideaal *copiose ornatique dicere* te bereik.

Op literêre gebied het die Quellenkunde in besonder vrugbare ondersoekveld in Lactantius se werke gevind - ongetwyfeld toe te skryf aan die wye belesenheid van ons outeur.<sup>36</sup> In aansluiting hierby het ondersoek na sy styl<sup>37</sup> en afhanklikheid van Klassieke outeurs en Cicero in besonder<sup>38</sup> nie uitgebly nie.

In resente jare is die 'altchristliche Sondersprache' en die 'latinite chrétienne' in studies soos dié van Mohrmann, Waszink, Lortz en Sider onder andere in die kalklig gestel.<sup>39</sup> Dié belangstelling in die uitdrukkingswyse en styl van die vroeë Christelike Latynse skrywers is geprikkel deur die opvatting dat daar 'n merkbare agteruitgang in die gebruik van Latyn by die sogenaamde Kerkvaders voorgekom het. Naarstiglik is gesoek na die oorsake vir die sogenaamde 'verdorbene Latinität'.<sup>40</sup> Al hierdie studies het daartoe aanleiding gegee dat die belangstelling in die Latyn van die vroeë Christendom lewendig opgeflikker het. Lactantius se werke bly steeds 'n belangrike studiebron vir die vasstelling van die literêr-historiese kontinuïteit van die Klassieke literêre erfenis oor die algemeen en die vormgewing in besonder, want hoewel hy 'van een synthese niet weten wil',<sup>41</sup> het Lactantius bewustelik die ideaal nagestrew om 'de ganse (natuurlik Romeinse) kultuur op Christelike basis' te plaas.

Die *Divinae Institutiones* is Lactantius se *opus magnum*. In volume beslaan dit meer as die Nuwe Testament en bied vir die veelsydigheid daarvan, soos hierbo aangetoon, oorvloedige materiaal vir die filoloog. Dit is 'n bron wat in Deferrari se woorde 'many literary gems'<sup>42</sup> bevat. In die onderhawige studie is dit die primêre bron van ondersoek. Maar wie ookal 'n studie

van die *Divinae Institutiones* maak, bevind hom in die gelukkige posisie dat hy ook gebruik kan maak van 'n *Epitomae Divinarum Institutionum* uit Lactantius se eie pen. Hoewel dit in vele opsigte 'n selfstandige werk is, vat dit tog wesentlik die essense saam van die inhoud van die hoofwerk. Eweneens lewer Lactantius se traktate *De ira Dei* en *De opificio Dei*, waarin hy sy voorneme om 'n werk met die omvang en inhoud van die *Divinae Institutiones* te skrywe, aankondig, inligting wat vir ons ondersoek van belang is. Om dieselfde rede is Lactantius se *De mortibus persecutorum* van belang, nie alleen as historio=grafiese bron nie, maar ook om die magdom inligting wat dit in verband met die martelare open. Dikwels sal dit nodig wees om by wyse van vergelyking na die werke van sy Christelike voorgangers in Noord-Afrikaanse milieu te verwys en aangesien hy opsigtelik poog om aansluiting te vind by die beste Klassieke outeurs, in besonder Cicero, Seneca, Lucretius en Vergilius, sal ook van die skrywers se werke gebruik gemaak word waar en wanneer dit relevant is.

Aan die hand van die inligting wat die *Divinae Institutiones* oplewer, beoog ons om vas te stel wat Lactantius se 'Weltanschauung', sy lewens- en wêreldbeskouing, is. Met die oog hierop ag ons dit van belang om die milieu, die 'geschichtliche Hintergründe', waaruit die werk ontstaan het, te skets. Dit doen ons om twee redes. Teen die voorstanders van 'n objektiewe literêre teorie wil ons aanvoer dat enersyds as gevolg van die verwydering oor baie eeue heen, en andersyds as gevolg van die onbekendheid van die milieu, 'n sinvolle perspektief oor die werk nie gevorm kan word sonder 'n skets van die milieu waaruit dit gegroei het nie. Dit sou immers sinneloos wees om die *Divinae Institutiones* uit eie milieu los te ruk en te beoordeel aan die hand van die beginsels van die hedendaagse Christendogma. Ten spyte daarvan

dat Lactantius se *curriculum vitae* en in 'n mindere mate ook die milieu waarin hy gelewe het, in die bekende literatuurgeskiedenis van die vroeë Christendom, soos dié van Bardenhewer, Krueger, Monceaux, Harnack, Schanz en andere opgeneem is, ag ons dit voorts nodig om Lactantius ook hier ter plaatse ietwat breër bekend te stel.

Lactantius vind dit noodsaaklik om eers die bestaande religieuse strominge en filosofiese denke as *vanitas* en *errores* te bewys voordat hy sy eie lewens- en wêreldbeskouing in die plek daarvan stel. Na die behandeling hiervan beoog ons om die doelstellinge wat hy met die skrywe van die *Divinae Institutiones* gehad het, te behandel, en in verband daarmee te bepaal aan wie hy sy beskouing wil oordra, met watter middele en op watter wyse. Ten slotte wil ons sy lewens- en wêreldbeskouing sistematiseer en evalueer.

Dit moet hier beklemtoon word dat die onderhawige studie nie beoog om op die gebiede van die teologie, die filosofie of enige ander wetenskap te oortree nie. Noodwendig sal aspekte wat hierdie gebiede raak, hierby aangesny word, maar dan in die sin waarin Sizoo,<sup>43</sup> Thierry,<sup>44</sup> Becker<sup>45</sup> en andere die taak van die filoloog in die bestudering van die 'Patristiek' omskrywe het. Die bestudering van dié taalelemente wat aan Lactantius se etiek vorm gegee het, of van dié wat sy antropologie of didaktiek gedra het, bly dus primêr 'n literêre studie - en dit is wat ons hier beoog, omdat ons meen dat uit so 'n studie afgelei sal kan word tot hoe 'n mate, indien enige, Lactantius by die Klassieke aansluiting gevind het en dus oorgangsfiguur tussen die twee belangrike kulturele strominge in die Westerse wêreld was.

Laat ons ten slotte opmerk dat die oordele en vooroordele van die Lactantiomastyges hierby noodwendig te berde moet kom. Hy is immers al beskrywe as 'n *paene rudis disciplinae Christianae*,<sup>46</sup>

terwyl Migne nie minder nie as 94 stellinge aanstip *a Catholicis caute legendae*.<sup>47</sup> Die vraag kan met reg gestel word of Lactantius nie dalk net so deeglik as 'n Cicero wat hom daarop kon beroem dat hy in die *Pro Cluentio - se tenebras offudisse iudicibus*,<sup>48</sup> - sand gestrooi het in die oë van sy kritici omdat hulle uit die oog verloor het dat die leser op wie hy sy werk gerig het, nie 'n Christen nie, maar 'n heiden was. Op hierdie en dergelike vrae beoog ons om in die loop van ons ondersoek by wyse van *obiter dicta* antwoorde te verstrek waaruit duidelik na vore moet kom dat Lactantius opreg en eerlik gepoog het om in die Christen se behoefte aan 'n gangbare en praktiese lewens- en wêreldbeskouing te voorsien.

- - - o o o O o o o - - -



## HOOFSTUK 2.

### DIE MILIEU.

#### 2.1 DIE CURRICULUM VITAE AUCTORIS.<sup>1</sup>

In die tydperk tussen 250 en 313 n.C. het die Christene die uiterste druk van vervolging ervaar. Teen die einde van die era het dit eweneens die vryheid van 'n *religio licita* kon smaak<sup>2</sup> en is die veelbewoë tydperk van 'de lijdende kerk'<sup>3</sup> afgesluit. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius word by uitstek as verteenwoordiger en eksponent van hierdie era beskou.

Midde in hierdie era waarin Cyprianus nie minder nie as twee keer verban, gearresteer en tereg gestel is,<sup>4</sup> is Lactantius tydens die vervolgings wat volgens die edicta van Decius afgekondig is, teen omstreeks 250 gebore.<sup>5</sup> Die bloedige vervolgings in 258 onder Valerianus en dié tussen 270 en 275 onder Aurelianus het tydens sy jeugjare plaasgevind. Hy was self getuie van die smartlike vervolging onder Diocletianus wat die lewe van Victorinus van Petau as een van sy uitmuntende slagoffers geëis het.<sup>6</sup>

Afrikaner en heiden van geboorte het Lactantius in Sicca Veneria, moderne Le Kef,<sup>7</sup> by Arnobius, bekende rhetor in Africa, die tradisionele klassieke opleiding in die retoriek ontvang.<sup>8</sup> Onderling daarvan onbewus het beide leermeester en leerling op omtrent dieselfde stadium die rug op die heidendom gekeer en hulle heil in die Christendom gaan soek. Hier het albei die geleentheid gekry om hulle buitengewone letterkundige talente in te span tot 'n verryking van die vroeë Christelike Latynse literatuur - maar om verskillende redes: Arnobius se *Adversus Nationes* was immers daar-

op gemik om die biskop in Noord-Afrika te oortuig van die opregtheid van sy bekering, maar is inderdaad 'weens die informasie oor die heidense godsdiens (belangriker) as oor die Christelike standpunt wat daarin gestel is'.<sup>9</sup> Oor Lactantius se motiewe sal ons hierin later handel.

Na sy opleiding het Lactantius hom nie gewend tot die *tirocinium forense* nie, maar hom toegelê op 'n onderwysloopbaan - *equidem tametsi operam dederim ut quantulancumque dicendi adsequerer facultatem propter studium docendi, tamen eloquens nunquam fui, quippe qui forum ne adtigerim quidem*.<sup>10</sup> Na sy bekering was hy duidelik ontsteld daaroor dat hy jongmense opgelei het *non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam*.<sup>11</sup> Daarmee het hy tegelyk die retriërie van sy tyd en die aard van die advokatuur gekarakteriseer omdat *malitia* 'n *versuta et fallax nocendi ratio* is.<sup>12</sup>

In die onderrig van sy vak het hy dermate uitgemunt - en dit is, die grootte van die Ryk in aanmerking genome, glad geen geringe prestasie nie - dat Diocletianus hom as die *vir omnium suo tempore eloquentissimus* teen omstreeks 290 na Nicomedia<sup>13</sup> in Bithynia ontbied het om sodoende sy ideaal te verwesenlik om van Nicomedia nie alleen die administratiewe hoofstad te maak nie, maar dit ook as die belangrikste kultuursentrum in die Ooste te bevestig.<sup>14</sup>

In Nicomedia is Lactantius egter ontnugter in besonder deur die Griekse *levitas* wat in sy opvatting verantwoordelik was vir die ontwikkeling van die politeïsme en die ontstaan van die deifikasie van die mens.<sup>15</sup> Volgens sy ervaring is die Griekse beskawing dekadent en hy bemerk die regressie in besonder in die jeug wat nie deur hulle leermeesters opgelei word *ad honestatem* nie, maar eerder *prostituerunt libidini iuventutis*. Dit is daarom vir hom geen wonder nie *si ab hac gente universa flagitia manarunt*.<sup>16</sup> Sy absolute onvergenoegdheid met die Grieke *qui res levissimas pro maximis*

*semper habuerunt*,<sup>17</sup> is die een uitstaande kenmerk van sy verblyf in die Ooste.

Natuurlik kon 'n boom uit Westerse kultuurgrond nie maklik na Oos-terse bodem oorgeplant word nie. Sy wrewel teen die Grieke en hulle sedeloosheid, asook die uiteenlopende dialekte van die volke-  
re van hierdie wêrelddeel het daartoe gelei dat Lactantius nie sukses in sy onderrig behaal het nie - tot so 'n mate so dat hy as gevolg van 'n *penuria discipulorum ob Graecam videlicet civitatem*<sup>18</sup> dermate verarm het dat hy selfs aan die noodsaaklikste lewensbe-  
hoeftes gebrek gehad het.<sup>19</sup> Hierdie stelling wat sy oorsprong by Hieronymus het, lewer tog probleme op. Hoe is dit moontlik dat Lactantius gebrek kon ly as staatsbesoldiging aan retore reeds 'n instelling van Vespasianus was wat *primus e fisco Latinis Graecis-  
que rhetoribus annua centena constituit*, terwyl daar geen twyfel oor kan bestaan dat Antoninus Pius die beleid ook in die provinsies toegepas het waar hy *rhetoribus et philosophis per omnes provincias et honores et salaria detulit?*<sup>20</sup> In die offisiële posisie waarin hy in die hof van Diocletianus gestaan het, het Lactantius ongetwyfeld ook hierdie besoldiging ontvang. Hy is immers *sub Diocletiano accitus* en het in amp telike hoedanigheid daar onderrig gegee: *ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem...*<sup>21</sup> Vir 'n oplossing van die probleem moet daar in die vervolging van die Christene gesoek word. Die edik waarin die vervolging teen die Christene in hierdie tyd afgekondig is, het op 23 Februarie 303 verskyn. 'n Aanvullende edik is op die dag hierna afgekondig. Hiervolgens sou Christene wat 'n offisiële posisie beklee het, van hulle amp ontnem, gefolter en tereg gestel word, tensy hulle hulle geloof sou loën.<sup>22</sup> Met hierdie feite in gedagte is dit nie onredelik om die afleiding te maak dat Lactantius reeds voor 303 na die Christendom oorgegaan het nie. Volgens die eis van die aanvullende edik van Diocletianus het hy afstand gedoen van sy amp telike

posisie as retor. Daardeer is natuurlik ook die middele vir sy onderhoud hom ontnem en sy armoede dateer daarom uit die jare tussen 303 en 317.

Die gedwonge *otium* wat hierdeer op hom geplaas is, het aanleiding gegee daartoe dat hy na die voorbeeld van Cicero wat in 'n soortgelyke gedwonge *otium* sy toevlug geneem het tot die skrywe van 'n reeks filosofiese werke, hom toegelê het op die skrywe van 'n reeks werke om die Christendom oor 'n breër front bekend te stel. Hieronymus het 23 volumes hiervan geken.<sup>23</sup> Die vervolging is in hierdie veelbewoë era vir hom 'n intens louterende ervaring. Hy vermeld verskeie gruweldade teen die Christene waaronder die vernietiging van die kerk in Nicomedia,<sup>24</sup> die eerste edik van Diocletianus<sup>25</sup> wat gevolg is deur die weersinwekkende foltering en lewendige verbranding van 'n Christen wat genoeg durf aan die dag kon lê om die edik af te ruk en te vernietig.<sup>26</sup> Sy indrukke van hierdie tydperk het hy weergegee in die *De mortibus persecutorum*.<sup>27</sup>

Teen hierdie agtergrond is dit nie verbasend dat daar vanaf 303 'n periode in Lactantius se lewe voorkom wat geheel en al in duisternis gehul is nie. Daar kan weinig twyfel daaroor bestaan dat hy in hierdie jaar in Nicomedia aan die *Divinae Institutiones* begin skryf het.<sup>28</sup> Wanneer hy egter in die vyfde boek na 'n praeses in Bithynia verwys, doen hy dit retrospektief - *vidi ego in Bithynia praesidem gaudio mirabiliter elatum tanquam barbarorum gentem subgisset, quod unus qui per biennium magna virtute restiterat, postremo cedere visus esset*.<sup>29</sup> 'n Redelike afleiding wat hieruit gemaak kan word, is dat hy vir ten minste twee jaar nadat die edik van vervolging uitgevaardig is, nog in Bithynia vertoef het en dat hy uit vrees vir sy lewe hom skuil gehou het totdat Diocletianus in Mei 305 geabdikeer het.<sup>30</sup> Die druk op die Christene het hierna nie in felheid afgeneem nie.<sup>31</sup> Inteendeel, die feit dat Lactantius

Bithynia in hierdie jare verlaat het, getuig juis daarvan dat die vervolging in hewigheid toegeneem het.<sup>32</sup> Waarheen hy hom begewe het, is nie bekend nie en kan ook nie uit sy werke afgelei word nie. In elk geval het hy gewis tussen 311 en 313 na Nicomedia teruggekeer - waarskynliker na Galerius se dood,<sup>33</sup> maar in elk geval na die afkondiging in Serdica van die edik van verdraagsaamheid teenoor die Christene en voor die uitvaardiging van die edik van Milaan.<sup>34</sup> Die feit dat die *Divinae Institutiones* onmiskenbaar die stempel van vervolgingsdruk dra,<sup>35</sup> lewer genoegsame bewys daarvan dat die werk tussen 303 en 311 geskrywe is.<sup>36</sup>

Eers in 317 het daar respyt in Lactantius se lewe gekom toe hy, nou reeds *extrema senectute*,<sup>37</sup> deur Constantyn aangewys is om sy seun, Crispus, te onderrig.<sup>38</sup> Soos in die geval van sy beroep na Nicomedia, getuig die feit dat hy na Gallië beroep is, waar Constantyn sedert 316 in Trier woonagtig was,<sup>39</sup> boekdele van Lactantius se vakmanskap - in besonder omdat Gallië bekend was vir die uitmuntende retore wat dit opgelewer het.<sup>40</sup> Maar meer nog is die beroep 'n belangrike aanduiding van die verhouding tussen Lactantius en Constantyn. In die eerste plek bied dit 'n belangrike basis vir die verklaring van die sogenaamde dualistiese passasies in die *Divinae Institutiones*;<sup>41</sup> tweedens kan geredelik aangeneem word dat, hoewel die invloed wat in dié verhouding van Lactantius uitgegaan het, onnaspeurbaar is, hy deur sy verbintenis met Constantyn 'n groter invloed op die koers wat die Westerse Christendom ingeslaan het, uitgeoefen het, as waarmee hy oor die algemeen gekrediteer word.

Waar en wanneer Lactantius te sterwe gekom het, is nog steeds onbekend. Die feit dat hy *extrema senectute* aan Crispus onderrig gegee het, regverdig egter die afleiding dat hy waarskynlik in die twintigerjare van die vierde eeu in Trier te sterwe gekom het.<sup>42</sup>

In die Middeleeue was daar 'n ongekende belangstelling in die werke van Lactantius. Die algemene uitgangspunt van moderne literêre kritici is egter dat sy werke in die era van die triomf van die kerk weinig aftrek gekry het.<sup>43</sup> Dit mag wel so wees, maar is 'n afleiding wat meer dikwels op kontensieuse gronde berus. Hoe= wel daar geen getuienis bestaan waaruit afgelei kan word of daar wel heidene is wat deur die werk beïnvloed is om na die Christen= dom oor te gaan nie, kry ons tog 'n aanduiding van 'n breër lesers= tal in die tyd van Lactantius self. In die *exordium* van 'n Epitome wat deur Lactantius self op versoek van 'n *Pentadius frater* geskrywe is, vind ons die volgende: *credo, ut ad te aliquid scribam tuumque nomen in nostro qualicumque opere celebretur.*<sup>44</sup> Hieruit kan afge= lei word dat die leserskring van die *Divinae Institutiones* miskien groter was as wat algemeen aanvaar word. Maar selfs al sou die werk 'n geringe leserstal geniet het, 'war im Gegensatz hierzu der Einfluss, denn sie aus den Verlauf der Ereignisse selbst ausübten, sicherlich wirksamer und von längerer Dauer.'<sup>45</sup> Pichon, bekende kommentator van Lactantius se werke, het 'n soortgelyke opvatting gehuldig: 'D'abord son nom est inséparable d'un des faits les plus importants qu'il y ait dans l'histoire, non seulement de Rome, mais de toute l'humanité, la réconciliation de l'Eglise et de l'Empire, l'apparition du premier gouvernement chrétien.'<sup>46</sup>

Wie was nou die mens Lactantius? As hy in sy werke 'mit autobio= graphischen Angaben ausserordentlich zurückhaltend'<sup>47</sup> was, is dit oorvloedig aan gegewe in verband met sy karakter.<sup>48</sup> Natuurlik spruit dit daaruit dat die *Divinae Institutiones*, soos dit met reg beskrywe is, 'n volledige Christelike lewens- en wêreldbeskouing' is.<sup>49</sup>

Ten spyte van die relatief gevorderde ouderdom waarop hy 'n Christen geword het, was hy met al sy tekortkominge en gebrekkige kennis

50  
van Christendogma 'n oortuigde Christen. Hy skrywe in die vaste geloof dat die waarheid aan hom geopenbaar is - *nobis autem, qui sacramentum verae religionis accepimus, cum sit veritas revelata divinitus*<sup>51</sup> - en gebruik hierdie openbaring as die basis vanwaar hy onversetlik die leer van die Epicurisme en die Stoïsyne aanval, hoewel hy, soos sy Christelike voorgangers, in laasgenoemde geskool en nog deeglik verstrik is.<sup>52</sup>

As praktiese Christen is sy strewe na die waarheid en geregtigheid opreg, eerlik en eerbaar, want *bonum est autem recta et honesta praecipere, sed nisi et facias, mendacium est, et est incongruens atque ineptum non in pectore sed in labris habere bonitatem.*<sup>53</sup> Omdat hy self die uiterste armoede ervaar het,<sup>54</sup> kan hy mede-Christene wat hulle daarin bevind, vertrous en dit selfs aanbeveel omdat ware rykdom slegs in die hemel te vande is.<sup>55</sup>

Diep bewus van eie tekortkominge, skuif hy sy oorweldigende kennis van die retoriek en belesenheid van Klassieke skrywers beskeie op die agtergrond, maar met onverbloemde 'Römerstolz' soortgelyk aan 'n Liviaanse *Patavinitas*, swaai hy die Romeinse kultuurprestasies lof toe. Dit is trouens met weemoed dat hy besef dat ook Rome in die algehele vernietiging van die wêreld in die laaste dae ten gronde sal gaan; maar solank Rome nog staande bly, het die vernietiging nog nie gekom nie - *etiam res ipsa declarat lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius videtur esse metuendum.*<sup>56</sup> En as dié setel van wêreldregering ten gronde gaan *quis dubitet venisse (sic!) iam finem rebus humanis orbique terrarum,*<sup>57</sup> want *illa est civitas quae adhuc sustentat omnia.*<sup>58</sup> Maar paradoksaal was sy romanisering voor sy bekering net so volledig as sy kerstening daarna, want *precandusque nobis et adorandus est deus caeli si tamen statuta eius et placita differri possent ne citius quam putamus tyrannus ille abominabilis veniat, qui tantum facinus molietur ac lumen effo-*

*diat, cuius interitu mundus ipse lapsurus est.*<sup>59</sup> Dat dit nie die algemene opvatting van die Christene was nie, getuig die eweneens onverbloemde blydskap van h Victorinus by die vooruitsig van die val van Babilon - dit is van Rome.<sup>60</sup>

Uit eie geloof spruit daar die diepe pligsbesef dat hy ook ander in hulle dwaling te hulp moet kom - *succurrendum esse his erroribus credidi*<sup>61</sup> - waarin hy alleen sukses kan behaal as hy sy inspirasie van God sou kry.<sup>62</sup>

Monceaux beskrywe Lactantius as h 'penseur mediocre' en deurgaans is dit die evaluering van sy kritici dat Lactantius nie in staat was om selfs die fundamente van h Christelike filosofie te lê nie.<sup>63</sup> Voorts word hy beskrywe as h 'admirateur des traditions nationales',<sup>64</sup> maar sy bewondering vir Romeinse tradisies, want dit is wat 'traditions nationales' in sy geval beteken, staan hom nie in weg om h striemende aanval te loods teen die valse godsdienste en filosofiese strominge wat tradisioneel in die Grieks-Romeinse beskawing gewortel was nie,<sup>65</sup> terwyl hy die oorloë van Rome as h verbreking van die *coniunctio societatis humanae* beskou.

In h uitstekende penskets karakteriseer Brandt Lactantius as 'ein ehrenhafter Charakter, seine sittlichkeit und frömmigkeit ist ernst und wahr, er besitzt eine fülle von kenntnissen manigfacher art, geist und witz sprudeln reichlich bei ihn hervor, keine kirchenschriftsteller und gewis wenige profanschriftsteller sind von eintönigen wesen und pedantie weiter entfernt als er, und seine kunst der darstellung müssen selbst seine gegner, an denen es ihm auch nicht gefehlt hat, anerkennen.'<sup>66</sup> Hoewel met reg opgemerk kan word dat Brandt hierin meer op h literêr-kritiese as op h etiese karakterisering van sy persoonlikheid afgestem is, bevestig hy tog elders Lactantius se opregtheid, want 'der echte Laktanz tritt uns nur als eine offene, wahrheitsliebende Persön-



ligkeit entgegen. Den grundsatz der Wahrhaftigkeit vertritt er unbedingt: (sequitur D.I. 6.18.4): non mentiatur umquam decipiendi aut nocendi causa eqs.<sup>67</sup>

Die waarheid is vir hom egter nie 'n mistieke onbereikbare verborgenheid nie, want 'such difficulties and detours (sc. that of Clemens) are completely unfamiliar to Lactantius' thoroughly realistic and rational understanding of revelation. Christianity is the truth, i.e. it should really be intelligible to every unbiased person.'<sup>68</sup> Op dieselfde grondslag bou ook Stevenson sy evaluering as hy Lactantius as 'n goeie onderwyser, presies en vol agting vir die Klassieke literêre tradisies, maar sonder verbeelding, beskrywe.<sup>69</sup>

Kortom, in Lactantius se persoonlikheid is juis die elemente in konflik van 'n Klassieke wêreld wat roem op 'n grootse verlede en van 'n Christendom wat met reg aanspraak maak op eie individualiteit. Soos dit trouens met al die Christelike Latynse apologete die geval is, staan hy midde in die erfenis van 'n Klassieke tradisie en gryp reikhalsend na die vryheid wat die Christendom hom kon bied.

## 2.2 SY WERKE.<sup>70</sup>

Van slegs een van Lactantius se werke kan met sekerheid gesê word dat dit uit die periode voor sy bekering dateer, naamlik die *Symposium* wat hy as *adulescentulus* geskrywe het. Ten spyte van Harnack se opvatting dat hy ook die *Grammaticus* en *Hodoeporicum* 'bereits als Christ geschrieben haben kann',<sup>71</sup> dateer hierdie werke na ons mening ook uit die tydperk voor sy bekering. Die *Hodoeporicum* beskrywe naamlik sy reis van Afrika na Nicomedia en volgens ons kontensie was dit eers in Nicomedia waar hy Christen geword het. Die inhoud van die *Grammaticus* was, soos uit die titel afgelei kan word, duidelik afgestem op die retoriese op=

leiding, en hoewel dit nie onmoontlik is nie, is dit tog onwaarskynlik dat Lactantius hom na sy bekering in die ry van werke waarin hy hom daarop toelê om die *doctrina Christiana* oor te dra, weer sou wend tot 'n onderwerp wat in die klassieke opvoeding reeds burgerreg verkry het. Aangesien die werke egter verlore gegaan het, moet enige standpunt in verband hiermee as tentatief beskou word.

Die *simposion* was as genre 'auch in der römische Literatur eine beliebte (Form der Darstellung)', veral omdat dit die geleentheid vir geleerde diskussie in 'n ontspanne, informele atmosfeer gebied het.<sup>72</sup> Eweneens is die inhoud van die *Simposium* nie aan ons bekend nie, maar na aanleiding van Hieronymus se opmerking in verband daarmee word dit gedateer teen omstreeks 270.<sup>73</sup>

Die reisjoernaal was eweneens 'n genre wat algemeen in die Latynse literatuur voorgekom het. Die *Hodoeporicum* het Lactantius se reis van Africa na Nicomedia in heksameters beskrywe. Hoewel hieroor ook niks met sekerheid vasgestel kan word nie omdat ook die inhoud hiervan aan ons onbekend is, dateer dit waarskynlik uit die negentigerjare.<sup>74</sup> Dit was teweens in hierdie jare waartydens Lactantius na Nicomedia beroep is.

Die *De ira Dei* is 'n belangrike werk in verband met die persoon van God en kan met reg as baanbrekerswerk op die gebied beskou word. Hieronymus se uiteensetting is nie chronologies nie en die werk is inderdaad na die *Divinae Institutiones* geskrywe. Dit dui reeds aan dat Hieronymus se uiteensetting en uitsprake in verband met Lactantius nie sito-sito aanvaar moet word nie.<sup>75</sup> Sy voorneme om 'n werk van die aard te skrywe kondig Lactantius in die *Divinae Institutiones* aan (2.17.4): *quidam putant ne irasci quidem deum omnino, quod adfectibus, qui sunt perturbationes animi, subiectus non sit, quia fragile est omne animal quod adficitur et commovetur.*

*Quae persuasio veritatem et religionem funditus tollit. Sed seponatur interim hic locus de ira Dei disserendi quod et uberior est materia et opere proprio latius exequenda.* Aan 'n sekere Donatus opgedra, is die doel daarvan om Stoïsynse en Epikureïse opvattinge dat sekere emosies nie in 'n god kan voorkom nie, te weerlê. Die inhoud daarvan dui daarop dat Lactantius 'jetzt tiefer in das Christentum eingedrungen ist.'<sup>76</sup> Die inhoud en denkpatrone hierin sluit nou aan by die alreeds in die *Divinae Institutiones* gestruktureerde goddelike mag. Dit is naamlik dat die *imperium* Gods as *Dominus* en *Pater* op *iustitia* berus, en soos vergelding 'n eienskap van die Romeinse Imperium was, manifesteer die *Imperium Dei* hom deur die *ira Dei* in vergelding. Ondertone van die *patria potestas vitae necisque* kom in sy denke hierin onmiskenbaar voor, sodat Kraft en Wlosok,<sup>77</sup> byna woordeliks deur von Campenhausen gevolg,<sup>78</sup> kon opmerk: 'An Laktanz offenbart sich dabei eine der merkwürdigsten geistesgeschichtlichen Phänomene: die Kommensurabilität biblischen und römischen Denkens, d.h. die Möglichkeit, biblische Aussagen in römischen Kategorien angemessen auszudrücken.'<sup>79</sup>

Die bewysvoering sluit baie duidelik aan by die van die Romeinse orator en juris. Ontdoen van bindingselemente en in die vorm van die gebruiklike retoriese sillogisme, kom sy tesis in die werk op die volgende neer:

*Omne imperium metu constat,*

*metus autem per iram;*

*Ubi ergo ira non fuerit,*

*imperium quoque non erit;*

*Deus autem habet imperium,*

*ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est.*<sup>80</sup>

Eg in lyn met die Klassieke retoriek is hierin die *propositio*, *approbatio*, en *conclusio*<sup>81</sup> van die retoriese sillogisme opgeneem. Hierin maak Lactantius dus ook formeel van Romeinse erfgoed gebruik om sy Christelike denke te dra. Die werk dateer waarskynlik uit die jare na 312.<sup>82</sup>

Hierop volg in Hieronymus se rubriek Lactantius se *opus magnum* (*magnum videor polliceri... De opif. Dei*, 20.1): *institutionum divinarum adversum gentes libros septem*. Sy voorneme om 'n werk van die omvang en inhoud te skrywe kondig hy in die *De opificio Dei* aan: *erit nobis contra philosophos integra disputatio*,<sup>83</sup> terwyl hy ook die tweeslagtige doel daarvan, naamlik instruktief en defensief, vermeld: *statui enim quam multa potero litteris tradere quae ad beatae vitae statum spectent et quidem contra philosophos, quoniam sunt ad turbendam veritatem perniciosi et graves*.<sup>84</sup> In aansluiting hierby gee hy 'n duidelike aanduiding van die metodologie wat hy van voorneme is om hierin te gebruik: *quos partim nostris armis, partim vero ex ipsorum inter se concertatione sumptis revincemus*.<sup>85</sup> Hy onderneem die taak in die vaste geloof dat hy die talente en die tyd om in sy vooropgestelde doel te slaag, uit hemelse genade sal ontvang. Omdat hy dan 'n werk tot stand sal bring *quod vita dignum sit*, sal sy lewe nie tevergeefs wees nie.

Ongetwyfeld is daar in sy doelstelling soos dit in sy voorneme aangekondig is, eenheidgestruktureerde opset aanwesig. Alreeds in die aankondiging van die werk is daar duidelike aanduidings dat Stevenson met sy opvatting dat die sewe boeke 'tracts for the times' was,<sup>86</sup> in die duisternis rongetas het.

In verband met die datering van die sewe boeke<sup>87</sup> geld die uitdrukking *quot homines tot sententiae*.<sup>88</sup> Met uitsondering van die sogenaamde 'dualistiese Zusätze',<sup>89</sup> die opdrag aan Constantyn en

die skets van die omstandighede waaronder die Christendom van 'n rustige voortbestaan verseker kon wees, is die werk produk van Lactantius se skrywersaktiwiteit tussen die jare 303 en 311. Die polemiek in verband met die 'dualistiese Zusätze' is na ons mening oortuigend deur Emonds beëindig wat dit as 'n 'zweite Auflage' beskou het.<sup>90</sup>

Hieronymus se weergawe dui aan dat hy die werk tegelyk as 'n *institutio*, dit is as 'n handboek, en as 'n apologie of verdediging teen die aanslae van die heidendom (*adversum gentes*) beskou het. Lactantius sien dit self egter in die eerste plek as 'n *institutio*: *quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere quod nos facimus in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri.*<sup>91</sup>

Die sewe boeke dra elk sy eie betiteling soos volg: *De falsa religione*; *De origine erroris*; *De falsa sapientia*; *De vera sapientia et religione*; *De iustitia*; *De vero cultu* en *De vita beata*. Daar kan geen twyfel daaroor bestaan dat hierdie titels outentiek is nie. In die epiloog van elke boek kondig Lactantius trouens die inhoud van die volgende boek bondig aan en in die proloog van die werk word die inhoud duidelik om die titel gesentreer. Afgesien hiervan gee hy in die proloog van die sewende boek 'n oorsig van die inhoud van die voorafgaande werke waaruit duidelik blyk dat die betiteling van die werk vir hom as leidraad gedien het.<sup>92</sup>

Hoewel die betiteling in die *apparatus criticus* van Brandt nie as konklusiewe *testimonia* aanvaar kan word nie, bevestig dit die afleiding dat dit Lactantius se bedoeling was dat elk van die werke bepaald hierdie betiteling moes dra.<sup>93</sup> 'n Voorlopige opname van Lactantius se werkswyse en *ratio dispositionis* dui daarop dat die eerste drie boeke 'n *refutatio* of *defensio*, dit is die apologie, en die laaste vier die leerinhoud, die *doctrinae totius substantia*, is.

Die aantrekkingskrag is groot om saam met Monceaux aan te neem dat 'le de opificio Dei est comme la préface des Divinae Institutiones, dont l'Epitome est un simple abrégé, et dont le de ira Dei est comme un appendice,'<sup>94</sup> maar ten spyte van die aantreklikheid daarvan, is daar geen gronde om die afleiding te regverdig nie. In die *De opificio Dei* kondig Lactantius trouens sy voorneme aan om 'n *integra disputatio* teen die filosowe te voer en opsigtelik word die werk daarom as 'n inleiding tot die *Divinae Institutiones* uitgesluit. Voorts is die *Epitome* so uitgebreid en dikwels verbeterd dat dit glad geen 'simple abrégé' meer is nie. Lactantius kondig sy voorneme om die *De ira Dei* te skrywe weliswaar in die *Divinae Institutiones* aan, maar nêrens gee hy 'n aanduiding daarvan dat hy dit as 'n 'appendice' daarvan beplan nie. Die werk is selfstandig en maak nie deel uit van die *integra disputatio* in die *opus magnum* nie. Die *De ira Dei* verwys trouens terug na die *Divinae Institutiones* baie duidelik met die suggestie dat dit daarvan geen deel vorm nie. Die belangrikste argument contra Monceaux is egter die feit dat hy die waarde wat Lactantius aan die getal 7 geheg het, nie ingesien het nie. Hierdie getal beklee onses insiens 'n belangrike plek in sy eskatologie en millenianisme, wat duidelik blyk daaruit dat hy die werk met die *De vita beata* as die sewende boek bekroon.<sup>95</sup> Op hierdie aspek kom ons weer terug.

Hieronymus beskrywe die ἐπίτομη van die *Divinae Institutiones* as 'n *liber ἀκέφαλος*, dit is as 'n boek sonder kop, of dan sonder inleiding.<sup>96</sup> Die proloog het dus in die tyd van Hieronymus ontbreek en Schanz wys tereg daarop dat dit groot verbasing onder filoloë verwek het toe 'n Italianer, Scipione Maffei, in 1711 in Turyn, en 'n Duitser, Pfaff, in 1712 in Wurtemberg, 'n volledige teks van die *Epitome* die lig laat sien het waarby die verlore proloog ook ingesluit was.<sup>97</sup>

Volgens Krebs-Schmalz, wat die twee geleenthede waarby Cicero die

woord gebruik het,<sup>98</sup> skynbaar nie geken het nie, is 'epitome' 'n skepping van Laat Latynse oorsprong en kom dit by Ausonius voor.<sup>99</sup> Die betekenis daarvan as 'n opsomming of verkorting is ook ingebed in *epitomare*: 'in Auszug bringen, ist Sp. L. für excerpere cognitione dignissima.' Lewis en Short beskrywe 'n epitome as 'an abridgement.'<sup>100</sup> Maar 'n blote 'abridgement', 'n verkorting of uittreksel, is die *Epitome* beslis nie. Na aanleiding van Dammig se studie in verband daarmee, kan ons ons volkome vereenselwig met Schanz se opvatting dat die titel nie die inhoud weerspieël nie, want 'wir haben nämlich in demselben nicht eine Epitome die sich sklavisch an das zu exzerpierende Werk hält, sonder eine freie kürzere Bearbeitung desselben Gegenstandes.'<sup>101</sup> In die *Epitome* kom daar naamlik uitbreidings, verbeteringe en weglating van essensiële gegewens voor wat daarvan 'n werk *per se* maak, sodat Dammig tereg daarvan kon opmerk dat 'die bemerkenswerte Freiheit und Selbstständigkeit, die in der Epitome gegenüber dem Hauptwerk zum Ausdruck kommt, legt die Vermutung nahe, Laktanz habe weniger eine Epitome der sieben Bücher als vielmehr eine neue kürzere Darstellung desselben Gegenstandes geben wollen.'<sup>102</sup> In aansluiting by wat hierbo gesê is, dien opgemerk te word dat die samevatting van die materiaal van slegs die *Divinae Institutiones* in die *Epitome* 'n onomstootlike bewys vir die eenheid van die *Divinae Institutiones* is en dat die *De opificio Dei* daarin nie as 'n 'préface' deel van die beplanning gevorm het nie, net so min as wat die *De ira Dei* oorspronklik as deel van die hoofwerk beplan is. Die *Epitome* is geskrywe op versoek van 'n frater Pentadius,<sup>103</sup> na ons mening sonder enige twyfel *frater amore Christiano* en nie *sanguine* nie,<sup>104</sup> 'n geruime tyd - *iam pridem* - na die hoofwerk.<sup>105</sup> Die kruks met die oog op die datering van die *Epitome* lê dus opgesluit in 'n interpretasie van *iam pridem* - en hieroor is daar allermins eenstemmigheid. Die enigste grondige afleiding wat wel

gemaak kan word, is dat dit na die edik van Milaan, dit is na 313, geskrywe is.<sup>106</sup>

In die ry van werke waarvan Hieronymus melding maak, het Lactantius se briefwisseling met uitsondering van enkele fragmente verlore gegaan. Dit is hier ook nie van verdere belang nie, anders as om die kommentaar aan te teken van 'n sekere Damasus wat die briewe op aanbeveling van Hieronymus gelees het. Volgens Damasus het die briewe tot 'n duisend reëls beloop en '*raro de nostro dogmate disputant quo fit ut et legenti fastidium generet longitudo et si qua brevia sunt, scholasticis magis sint apta quam nobis, de metris et regionum situ et philosophis disputantia.*'<sup>107</sup> Hierdie stukkie literêre kritiek in 'n neutedop is vir ons ondersoek van belang omdat dit die vinger lê op twee aspekte wat in die retoriek deurslaggewend van belang was, naamlik *longitudo* en *brevitas*. Doelbewuste aanwending hiervan het of *fastidium* of *delectatio* by die toehoorder veroorsaak.<sup>108</sup> Ons sal geleentheid hê om later hierop terug te kom.

Om die outeurskap van die *De mortibus persecutorum* het daar 'n lang en dikwels hewige polemieke gewoed.<sup>109</sup> In die loop hiervan het Borleffs die voorstanders van die opvatting dat Lactantius die outeur was, daarvoor gekritiseer dat hulle *non tam argumentis plectos certissimis quam taedio quodam inquirendi evictos investigatione auctoris magnos fructus aegre latura iam destitisse.*<sup>110</sup> Sy eie poging om die opvatting op twee fronte te weerlê, naamlik *de temporum ratione* en *de stilo huius opusculi et genere dicendi* het na ons mening egter nie daarin geslaag om die teendeel te bewys nie. Ons wil aansluit by Schanz se siening (wir glauben aufs Entschiedenste für die Autorschaft des Lactantius eintreten zu müssen<sup>111</sup>) wat algemene ondersteuning geniet.

As basis vir die werk gaan Lactantius uit van die tesis dat God



die beskermer van geregtigheid is en dat Hy die goddelose en ver=volgers, wat geregtigheidsverbrekers is, volgens hulle verdienste straf.<sup>112</sup> Die tesis staaf hy met gebeure uit die geskiedenis. Sodoende skep hy die eerste ware kerkgeskiedenis. Ten spyte van pogings van le Nourry, Burckhardt, Duruy, Rothfuchs en andere om die historiese betroubaarheid van die werk in twyfel te trek, is die feitlikheid van die inhoud daarvan deur onder andere Pichon bo alle verdenking gestel.<sup>113</sup>

Die werk handel oor die Christenvervolging in die era van Nero, Domitianus, Decius, Valerianus en Aurelianus.<sup>114</sup> Hierop behandel hy uitvoerig eietydse geskiedenis tussen 303 en 313 waarby hy Diocletianus, Maximianus, Galerius, Severus en Maximinus se optrede teenoor die Christene behandel en met hulle ondergang in verband bring. Om die rede bly die *De mortibus persecutorum* nog steeds 'n belangrike bron vir die bestudering van die 'Martyrologie' in die vroeg-vierde eeu.<sup>115</sup>

Hieronimus beëindig sy uiteensetting van Lactantius se skrywers=aktiwiteit met die eerste werk wat hy as Christen geskrywe het, naamlik die *De opificio Dei vel formatione hominis ad Demetrianum auditorem suum*.<sup>116</sup> Die werk is geskrywe kort voor die *Divinae Institutiones*. Sy voorneme om laasgenoemde werk te skrywe is trouens hierin aangekondig, terwyl daar in die *Divinae Institutiones* hierna terug verwys word.<sup>117</sup> Na ons mening is dit 'n duidelike aanduiding daarvan dat die werk voor die aanvang van die *Divinae Institutiones* in 303 voltooi is.

Die werk handel oor die skeppingswerk van God waarin die mens in die sentrum gestel word. Daarmee gee die werk reeds 'n aanduiding van Lactantius se opvatting van die plek wat die mens in die skepping inneem en reeds hierin is 'n antroposentriese benadering 'n aspek wat hinderlik opval.

Na 'n *exordium* en *dedicatio* aan Demetrianus (c.1), kontrasteer die skrywer die mens met die dier,<sup>118</sup> en kom tot die slotsom dat goddelike *providentia* wat 'n sentrale plek in al sy werke in Lactantius se denke inneem, die mens met *ratio* bedeel het. Dit verhef die mens bo die dier, al sou daar nog fisiologiese ooreenkomste wees. (c.2 - 4.) Hierop kom die fisiologiese eienskappe van die mens aan die beurt (c.5 - 13.) Voortvloeiend hieruit is die siel die mens se belangrikste onderskeiding en dit neem die res van die werk in beslag. (c. 14 - 19.) Hierin sluit Lactantius nie alleen stilisties nie, maar ook inhoudelik aan by Cicero se werke. Sy doelstelling is immers om die leemtes wat Cicero in sy bespreking van die unieke eienskappe van die mens in die *De republica*, *De natura deorum* en *De legibus* gelaat het, aan te vul.<sup>119</sup> Die verdienste van die werk is dat dit 'n eerste poging is om 'n Christelike antropologie saam te stel.

Uit die bespreking hierbo kan afgelei word dat Lactantius 'n wye reeks uiteenlopende onderwerpe onder behandeling geneem het. Maar afgesien hiervan het hy sy hand ook aan die digkuns gewaag en boeiend interessant die Klassieke tema van die immer sterwende en immer verrysende gestalte van die Phoenix weergegee. Schanz bespreek die tema van die *De ave Phoenice* waarvan die outeurskap lank in gedrang was en nog steeds is.<sup>120</sup>

Dit is opvallend dat al hierdie werke slegs in die milieu van die vroeg Christelike era betekenis kry. Lactantius se werke kan daarom as milieugebonde of anders gestel, gedateerd beskrywe word. Dit sou sinneloos wees om die werke na die Voor Christelike era te projekteer en ewe sinneloos om dit na die hede te transponeer. Lactantius het trouens 'n deeglike konsepsie gehad van die agtergrond waarin sy werk ontvang sou word en in die retoriese opsêet van die *Divinae Institutiones* was die agtergrond vir hom van net soveel waarde as wat dit vir Cicero in enige van sy redevoeringe

was. Met die oog op 'n beter begrip van die inhoud van die *Divinae Institutiones* ag ons dit dus noodsaaklik om hier bondig 'n oorsig te gee van die belangrikste fasette van die agtergrond waaruit die werk ontstaan het.

### 2.3 DIE MILIEU.

In sy behandeling van die opkoms, invloed en verval van die kerk in Noord-Afrika maak Mullinger die volgende hoogs insiggewende opmerking: 'To the exclusion of one eminent critic, that he (sc. Lactantius) was *paene rudis disciplinae Christianae*, an exception may justly be taken, but we cannot refuse to admit that there is ample evidence in his writings how Paganism still strove, not unsuccessfully, to intertwine with the simplicity of the faith the errors of traditional superstition.'<sup>121</sup> Hoewel dit duidelik is dat Mullinger selfs in die betiteling van sy in 1867 met die Hulse-prys bekroonde werk sterk onder die invloed staan van Gibbon se 'Decline and Fall of the Roman Empire' - tot so 'n mate so dat hy slegs maar bereid is om Gibbon te kritiseer daarvoor dat hy Lactantius 'n 'obscure rhetorician' noem<sup>122</sup> - raak hy in die aanhaling hierbo tog twee aspekte aan wat vir ons onderwerp van die allergrootste belang is. Dit is naamlik die *disciplina Christiana* en die *error superstitionis*. Daarmee word inderdaad twee kultuurwêreldes bymekaar gebring. By uitnemendheid is Lactantius hiervan 'n eksponent en hy slaan as't ware die brug tussen hierdie twee kultuurwêreldes.

Die *Divinae Institutiones* met sy dubbeldoor doel van leerboek en apologie beveg juis die *error superstitionis* en beoog om in die plek daarvan die *disciplina Christiana* te stel. Religieuse, filosofiese en etiese tendense hierin wortel in die Klassieke Romeinse beskawing en word onder andere getemper deur intellektuele, staatsregtelike en sosio-ekonomiese fasette van 'n veel

geskakeerde erfenis. Enkele fasette hiervan verdien nadere toeligting.

### 2.3.1 RELIGIEUSE KARAKTERISERING VAN DIE ERA.

'En daar was ook 'n opskrif bokant Hom geskrywe in Griekse en Romeinse en Hebreeuse letters: Hy is die Koning van die Jode.'<sup>123</sup> Die belangrikheid van hierdie woorde moet nie onderskat word nie. Hier trek naamlik drie kultuurwêreldes, elk met 'n eiesoortige bydrae daartoe, saam in die Christendom en in die konflik wat natuurlikerwyse hieruit gespruit het 'these were the three religious elements which moulded the faith of Western humanity.'<sup>124</sup>

Lactantius staan trouens in die brandpunt van die konflik tussen hierdie religieuse strominge en die Christendom. Hy is nie alleen deur die filosofiese werke van Cicero ten volle vertrouwd met die Griekse denke nie, maar in die uitoefening van sy beroep in die Ooste kon hy ook kennis maak met die alledaagse lewe van hierdie beskawing. Daar kan min twyfel daaroor bestaan dat die kategetiese onderrig wat hy na sy bekering ondergaan het, gegrond was op die Semitiese erfenis. Eweneens is daar geen plek vir twyfel oor sy Romeinse herkoms nie.

As dit dan wel so is dat 'God, theology and an organised church made up the threefold inheritance of Christianity, due to its Hebrew, Greek and Roman elements',<sup>125</sup> dan is Lactantius by uitstek die eksponent van hierdie kultuurverskynsel omdat hierdie drie religieuse strominge in hom konvergeer en kulmineer in sy bekering tot die Christendom. Die oudste van hierdie beskawings, naamlik die Semitiese, is welbekend en op die verskillende filosofiese strominge kom ons hierin later weer terug. Vir ons doel is dit genoegsaam om hier bondig aandag te gee aan religieuse strominge binne die paganisme en aan aspekte van die uitbreiding van die Christendom.

### 2.3.1.1 GODSDIENSTIGE STROMINGE BINNE DIE PAGANISME.

Dit is hier nie nodig om die lang evolusionêre ontwikkelingsproses in die Romeinse godsdienste weer te gee nie. Die ontwikkeling van 'n primitivistiese animisme deur 'n konkretisering van die politeïsme in die antropomorfisme, die verskeuring van eie kultuurgoed deur die Hellenisme en die neerslag daarvan in 'n immertoenemende misterie- en keiserkultuur, is alombekend.<sup>126</sup>

Tydens Lactantius se lewe geld trouens nie minder as in die Volheid van die Tyd nie dat 'die heidendom 'n bont tafereel, 'n kaleidoskoop van filosofiese spekulasies en godsdienste bevat het.'<sup>127</sup> Die mees uiteenlopende kultusse het neffens mekaar om bestaansreg meegeding 'fast unübersehbar an Zahl, absterbende und lebenskräftige, rohe und verfeinerte, einheimische und fremdländische.'<sup>128</sup> Te midde van die eweneens mees uiteenlopende etniese groeperinge - wat met verbasende vaardigheid onder Romeinse gesag tot 'n *Pax Romana* saamgesnoer is - het die Romeinse oorheersers 'n beleid van toeskietlikheid en verdraagsaamheid teenoor die *religiones novae* gevolg. Selfs 'n bepaling van die *Leges duodecim tabularum - separatim nemo habessit deos, neve novos sive advenas nisi publice adscitos privatim colunto*<sup>129</sup> - kon die instroming van godsdienste en kultusse wat geheel en al vreemd was aan die oorspronklik landelik animistiese karakter van die Romeinse godsdienste, nie stuit of selfs aan bande lê nie. Intendeel, 'in every part of the Empire the two systems lived on side by side, intermingling and often assimilated, but practically never coming into conflict.'<sup>130</sup>

Insoverre dit Lactantius aangaan, is daar ten minste drie duidelike godsdienstige strominge binne die raamwerk van die Romeinse godsdienste te onderskei, naamlik die tradisionele politeïsme,

die misteriekultusse en die keiserverering. Hiervan is Lactantius se aandag primêr toegespits op die eerste. Laat ons dus geen twyfel daaroor laat dat die tradisionele mitologiese godsdiens nog nie uitgedien was nie. Inteendeel, 'the heathen religion was exceedingly vigorous during the whole of our period and beyond it. During the first three centuries there was a positive revival of the ancient religions.'<sup>131</sup> Hierdie tendens kan toegeskryf word daaraan dat die tradisionele godsdiens nog steeds institusionele staatsgodsdiens was. Dat daar wel 'n neiging onder geleletterdes was om hulle persoonlik hiervan te onttrek, kan nie ontken word nie. Hiertoe het sekerlik die formalisme van die staatsgodsdiens 'n bydrae gemaak, maar die bestudering van die filosofie en die letterkundige ontleding van 'n meesal inherent immorele mite wat veelal die draer van die tradisionele godsdiens was,<sup>132</sup> het hierin 'n belangrike aandeel gehad. Maar ewemin kan dit ontken word dat juis die geleletterdes wat nie geskroom het om met elke middel van die filosofie en die retoriek 'n aanval op die Christendom te loods nie, in die openbaar uit oorwegings van patriotisme gedwing is om aan die staatsgodsdiens deel te neem.<sup>133</sup> Patriotisme en *pietas* is begrippe wat trouens nou aan mekaar verwant was en die opvatting het algaande vastrapplek gekry dat die gode van die tradisionele staatsgodsdiens verantwoordelik was vir die geweldige afmetings wat die Ryk aangeneem het, asook vir sy kultuurprestasies.<sup>134</sup> Te midde van terugslae op velerlei gebiede was dit die spoorslag vir die herlewing van die belangstelling in die tradisionele godsdiens.

Die tradisionele godsdiens het egter nie geestelike bevrediging gebied nie. Naarstiglik is daarom na vreemdsortige kultusse gegryp wat op die lange duur ewe min bevrediging gegee het ten spyte van die feit dat hierdie kultusse juis gepoog het om in die behoeftes van die individu te voorsien.<sup>135</sup> Dit behoef hier

geen betoog om op die belangrike plek wat die kultusse van die Magna Mater, dié van Isis, van Serapis en in besonder van Mithra en die Sol Invictus in die loop van die geestelike rypingsproses van die Romeinse wêreld gespeel het nie.<sup>136</sup>

Rondborstig moet erken word dat ook die keiserkultus nie in staat was om in die behoefte na persoonlike religieuse bevrediging te voorsien nie. Na ons mening was dit nie maar net nog 'n erfstuk uit die Ooste nie,<sup>137</sup> maar het baie sterker as wat algemeen aanvaar word, uit Romeinse verlede geput. Maar dit ten spyte, kon die persoonlike optrede van die keiser met al sy religieuse en semi-religieuse titels nie die toets deurstaan nie.<sup>138</sup> Dat dit egter nie 'n stroming van verbygaande belang was nie, beklemtoon Bethune-Baker wanneer hy 'n ooreenkoms raaksien in die optrede van die keiser en dié van die Kerk: 'The worship of the Emperor encouraged the idea of the unity of the human race. The Church united all nations in brotherhood, both in this world and the next; and it is hard to avoid the conclusion that even the corrupt religions at the time of Christ helped to prepare the way for Him.'<sup>139</sup>

### 2.3.1.2 LACTANTIUS EN DIE CHRISTENDOM.

In na wat onses insiens een van die aangrypendste en mees onvergeetlike samevattinge van die uitbreiding van die Christendom in hierdie vroeë era is, gee Tertullianus die volgende skets: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum: sola vobis reliquimus templa.*<sup>140</sup> Die felste kritici van die Christendom sou hierin graag oordrewe retoriese vergroting wou inlees, maar die verbasende is dat elke aspek van die Romeinse samelewing nou reeds in 197 deur die Christendom binnegedring is, en dit nie deur 'n proses van

plaasvervanging nie, maar deur *conversi*, deur bekeerdes. Geen sprake dus van 'n fisiese infiltrasie nie, maar wel van 'n geestelike metamorfose wat duidelike blyke gee van die innerlike krag van die Christendom in sy ontstaansjare. Hiervan wil ons enkele aspekte aanstip, in besonder in soverre dit Africa proconsularis en Bithynia aangaan.

### 2.3.1.2.1 DIE UITBREIDING VAN DIE CHRISTENDOM.<sup>141</sup>

Na die afsterwe van Paulus wat hom daarop kon beroem dat die Evangelie die Kolossense 'sowel as die hele wêreld bereik het,<sup>142</sup> het die Christendom, die *tertium genus*, met rasse skrede veral die Ooste ingeneem. In die uitbreidingsproses het dit die Joodse karakter waarmee dit vereenselwig is, ontgroeï en geleidelik universele karakter aangeneem.

Ten spyte van ongekende uitbreiding in Sirië, Asia Minor en verder Ooswaarts, het die *exitiabilis superstitio* in die Weste en veral in Rome teenstand ervaar. 'n *Multitudo ingens*<sup>143</sup> het immers daar die lewe gelaat toe Nero die skuld vir die brand van Julie 64 op die skouers van die Christene geplaas het.<sup>144</sup> Nie eers by benadering kan 'n syferwaarde aan die *multitudo ingens* geheg word nie, net so min as wat uit Plinius se brief aan Trajanus in 112 afgelei kan word wat die getalle van die Christene in Bithynia was. Plinius vind dit nodig om die keiser te raadpleeg *propter periclitantium numerum*, en sy rede daarvoor is dat *multi omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocatur in periculum*. Die *contagio istius superstitionis* het dermate versprei dat dit nie alleen *civitates* nie, maar ook *vicos* en *agros* oorstroom het.<sup>145</sup> Dit was juis hier in Bithynia en Pontus waar 'politheism first discovered the deadly enemy which was undermining her authority,'<sup>146</sup> omdat daar die tempels van die heidendom verlate was en hulle feeste tot 'n einde gekom het.



Onder invloed van die kerk in Antiochië brei die Christendom in die tweede eeu uit na Mesopotamië en in die Weste na Gallië. Maar die ontstaan van 'n eg Latynse Christendom in Noord-Afrika waar die Christendom deur 'rapid and intense penetration one of the most remarkable phenomena of early church history'<sup>147</sup> was, was ongetwyfeld die ingrypendste koersverandering in die Westerse kultuur. Uit 'n opmerking van Lactantius kan ons aflei hoe grondig die uitbreiding van die Christendom in sy tyd reeds was: *ecclesia ..... manus suas in Orientem Occidentemque porrexit ut iam nullus esset angulus tam remotus quo non religio Dei penetrasset.*<sup>148</sup> Lactantius se oorsprong lê egter nie in Bithynia nie, maar in Cirta in Africa proconsularis.

### 2.3.1.2.2 AFRICA PROCONSULARIS.<sup>149</sup>

Dat daar in hierdie landstreek alreeds voor die begin van die derde eeu 'n aansienlike toename in die getalle van die Christene was, kan afgelei word uit Tertullianus se opmerking hierbo.<sup>150</sup> Ook in sy *Ad Scapulam* maak hy melding van 'n *tanta multitudo, pars pene maior civitatis cuiusque* en in dieselfde werk (5) gee hy ook blyke van die omvang van die Christendom: *quid facies de tantis millibus hominum tot viris ac feminis, omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis.*<sup>151</sup> Veral was dit in Carthago met sy veelbe-woë verlede<sup>152</sup> waar die Christendom dermate wortel geskiet het dat 'n deeglike vervolging daar tot die totale vernietiging van die stad se bevolking sou lei.<sup>153</sup> Tertullianus maak melding van kerke in vyf ander Noord-Afrikaanse stede asook van Christen-gemeenskappe in Mauretanië.<sup>154</sup> Hoewel uit die sewentigtal en meer biskoppe wat volgens Cyprianus kerkvergaderings bygewoon het, eweneens geen afleiding ten opsigte van die getalle van die Christene gemaak kan word nie,<sup>155</sup> moet dit tog duidelik wees dat die Christendom in Noord-Afrika besonderlik inslag gevind het.

Aan die hoofweg tussen Carthago en Cirta was Sicca Veneria geleë. Tydens sy onderrig hier het Lactantius ongetwyfeld reeds vroeg met die Christendom kennis gemaak, maar hom nog nie daaraan gewend nie. Tertullianus se stelling - *fiunt non nascuntur Christiani*<sup>156</sup> - het ook in Lactantius se geval gegeld. Maar aspekte van die teenstand teen die Christendom was sekerlik die prikkel tot sy bekering.<sup>157</sup>

Voordat ons hierdie aspekte aanstip, lyk dit asof 'n *digressio* hier nie onvanpas sal wees nie - dit naamlik om enkele aspekte aan te stip van die Noord-Afrikaanse milieu wat grondliggend 'n invloed op Lactantius se lewe gehad het.

In die eerste plek is daar die taalprobleem. Mohrmann het reeds gewys op die probleme wat die Christendom in sy kinderskoene met die tale in verskillende wêrelddele gehad het.<sup>158</sup> Die bevolking in Noord-Afrika het volgens Picard<sup>159</sup> in drie groepe uiteengeval, naamlik immigrerende Romeinse koloniste, reste van die ou Puniese nedersetting en die Libiese volkere. Laasgenoemde het geen invloed uitgeoefen op die aard van die Christendom in Noord-Afrika nie. Die verbasende van die Puniese taal is dat dit, die meul waardeur dit gemaal is ten spyte, nog volgens die frekwensie van inskripsies tot so laat as die begin van die tweede eeu in gebruik was, maar dat dit van toe af totaal en al deur Latyn verdring is. Onnodig dus om te sê dat die Romanisering in Noord-Afrika so volkome was dat die Romanitas daar geen geringe bedreiging ingehou het vir die opkomende Christianitas.<sup>160</sup> Teen die einde van die tweede eeu was die Romanisering 'n *fait accompli* en die taal van Rome het daar in die hande van die apologete die instrument geword waarmee die waardes van die Romeinse paganisme enersyds afgebreek, maar andersyds ook aan die Christendom oorgegedra is. In die taal het die kerk trouens uiteindelik oor die paganisme geseëvier.

'n Tweede aspek wat ongetwyfeld 'n onuitwisbare indruk op Lactantius gelaat het, was die feit dat Africa Proconsularis ryk aan die *exempla* van die martelare was. Ons kennis van die Christendom in Noord-Afrika begin tewens met die weergawe van die martelaarsdood van Perpetua, naamlik die *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Die element van protes en verset hierin, wat 'n beroep doen juis op die Romeinse *aequitas*, is tiperend nie alleen van die interpretasie wat Christenskrywers daar van meet af aan aan die Christenboodskap gegee het nie, maar ook van die wesentlike verskil tussen die letterkunde van die apologete en die apostels.

Aspekte van die Noord-Afrikaanse godsdiensbeoefening wat inherent in die Romeinse godsdiens aanwesig was en inderdaad ook daaruit oorgeplant is, het, anomalie soos dit mag klink, daar die weg vir die aanvaarding van die Christendom vergemaklik. Dit is nie nodig om hier op die kultus van Saturnus met sy sterk Semitiese ondertone te wys nie. Feit is dat die splintergroep van die Donatiste juis by die liturgie van hierdie kultus nou aansluiting gaan soek het.<sup>161</sup>

'n Verdere aspek waarvan die belangrikheid nie onderskat moet word nie, is die feit dat daar in Carthago en stede van Noord-Afrika sterk Joodse gemeenskappe gevestig was. Die eerste Christene in hierdie wêrelddeel het hulle nie alleen nou verbonde aan hierdie gemeenskappe gevoel nie, maar inderdaad ook van hulle begrafplase en praktyke in hulle sinagoges gebruik gemaak.<sup>162</sup>

Uit hierdie faktore is daar 'n hegte eenheid onder die Christene gesnoer en Tertullianus kon met reg daarop roem: *corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae divinitate et spei foedere*.<sup>163</sup> Die feit dat die *sanguis martyrum* daar vir hom die *semen ecclesiae* was, bied vir hom geen terneergedruktheid nie,

maar eerder rede tot onverbloemde optimisme.

### 2.3.1.2.3 LACTANTIUS EN DIE VERVOLGING VAN DIE CHRISTENE.

Die aspekte van die Christendom in Noord-Afrika het sekerlik 'n blywende indruk op Lactantius se gemoed gelaat en in mindere of meerdere mate tot sy bekering bygedra. Uiteindelik was dit egter die vervolging en die *patientia* waarmee die Christene dit verduur het wat hom finaal van die paganisme laat afsien het. Die *De mortibus persecutorum* en die *De iustitia* van die Divinae Institutiones getuig trouens van geloofsoortuiging wat hy net uit die indrukke van die vervolging in Bithynia kon opgedoen het. Hedentendage bestaan daar geen twyfel meer daaroor dat Lactantius wel die outeur van die *De mortibus* was nie. In die polemieë hieroor moes Lactantius se eerlik opregte strewe na *veritas vir Krueger cum suis* 'n aanduiding gewees het daarvan dat die werk nie 'eine Brandschrift unangenehmster Art voll von Fanatismus, Uebertreibungen und hässlicher Detailmalerei ekelerregender Vorgänge'<sup>164</sup> was nie. In sy voortreflike werk in verband met die martelare beskou Friend die *De mortibus* as 'n basiese werk by die bestudering van die vervolging van die Christene vanaf 303 tot 312 en hy dui ook aan dat daar geen rede bestaan om Lactantius se betroubaarheid as geskiedskrywer in twyfel te trek nie.<sup>165</sup> In die lig van Lactantius se karaktereienskappe wat ons hierin tevore vermeld het, wil ons met Friend aanvaar dat die *De mortibus* nie maar blote propagandaskrif of 'n *laudatio virtutum Constantini* is nie.

Die motiewe wat Diocletianus daartoe beweeg het om op 23 Februarie 303 die edik uit te vaardig wat tot die bitterste van alle vervolgings teen die Christene aanleiding sou gee, is nou nog nie duidelik nie. Waarskynlik was die hoë agting wat die Romeine vir hulle godsdienstige tradisies gekoester het, óf die eis van

godsdienstige uniformiteit, óf die feit dat die Romeine die gevoel gehad het dat die *maiestas Romana* deur die toenemende uitbreiding van die Christendom bedreig word, van die redes wat daarvoor aangevoer kan word.<sup>166</sup> Eweneens kan daar net gegis word oor die geestelike motiewe wat daartoe aanleiding gegee het dat juis die *Terminalia* gekies is as die dag waarop die vervolging 'n aanvang sou neem - *ut quasi terminus imponeretur huic religioni*.<sup>167</sup> Op dié dag is die kerk in Nicomedia, asook die Bybels daarin, verwoes. 'n Bloedige vervolging het onbeteueld losgebars en op 28 April het 268 martelare vir hulle geloof gesterwe. In sy *Historia Ecclesiastica* meld Eusebius dat hope dooies die resultaat van die vervolging was.<sup>168</sup> Weereens kan geen getal aangebied word om naastenby 'n peiling te maak van die groot getalle wat 'n *fortitudo invicta* aan die dag gelê het nie. Daar was egter ook groot getalle *lapsi*, sodat Cyprianus dit selfs nodig gevind het om 'n beleid te formuleer waarvolgens hierdie afvalliges weer in die skoot van die kerk opgeneem kon word.

Na sy bekering het Lactantius die pen opgeneem om sy geloof teen die *iniquitas* waarvoor die Christene uitgesonder word, te verdedig. In die inleiding tot die *De mortibus persecutorum* skryf hy die verlossing van die Christene uit die vervolging toe aan hulle gebede en roep ook die martelare in herinnering wat deur hulle geloof die ewige kroon verwerf het.<sup>169</sup> Jubelend kan hy uitroep dat die onderdrukkers uitgewis is, dat rus weer oor die Romeinse Ryk neergedaal het en dat die kerk triomfantelik uit martelaarsbloed omhoog styg.

Hy begin sy martelaarsgeskiedenis met die era van Tiberius, die kruisiging, opstanding en hemelvaart. Die verkondiging van die Evangelie lei tot die dood van Paulus en Petrus onder Nero - dit is die eerste vervolging van die *antitheos*.<sup>170</sup> Domitianus weer was nie alleen onpopulêr by die Senaat en sy eie mense nie,

maar omdat hy die Christene vervolg het, ook uitgelewer in die hande van sy vyande.<sup>171</sup>

Omdat hy die vrede wat die kerk hierop geniet het, versteur het, het die wraak van God ook vir Decius getref. Vir soortgelyke optrede het die toorn van God ook oor Valerianus en Aurelianus losgebars.<sup>172</sup> Aan die gruweldade wat gepleeg is tydens die verdeling van die Ryk onder Diocletianus, Maximianus, Constantius en Galerius gee Lactantius indringender aandag,<sup>173</sup> sodat daaruit duidelik blyk dat 'the historical theory of the De mortibus is based on the existence of manifest proofs that God takes vengeance on the prosecutors of the Christians.'<sup>174</sup> Dit is juis op grond van hierdie 'manifest proofs', of *revelatio voluntatis Dei*, dat Frensd na aanleiding van Baynes van mening is dat Lactantius se 'divine ultio' verseker is van 'n plek in die Christelike historiografie.

Met ewe grenslose wrewel skrywe Lactantius in die *De iustitia* van die vervolgers as *lupi seu raptores atra in nebula*<sup>175</sup> waarvan die kake soos die van wilde diere drup van die bloed van onskuldiges.<sup>176</sup> Asof hulle self nie in staat was om die wreedste martelingsmetodes uit te dink nie, was dit selfs nodig dat Domitius in sy *rescripta principum* aan hulle leiding sou gee van die soort strawwe waaraan die *cultores Dei* onderwerp moes word.<sup>177</sup>

Dit is duidelik dat die vervolging met die skrywe van die *De iustitia* reeds geweldige afmetings aangeneem het.<sup>178</sup> Hiertoe het die Jode, 'n *populus in spe constitutus nec Dei nescius*<sup>179</sup> glad geen geringe bydrae gelewer nie. Vandaar dan ook die rede waarom hy hom voorgeneem het om 'n afsonderlike werk teen die Jode te skrywe - *in qua illos erroris et sceleris revincemus*.<sup>180</sup> Hierby het hy egter nooit uitgekom nie. Sy andersins onversteurbare kalmte gaan oor in bytende kritiek teen die Jode en in besonder

teen die maghebbers soos die in Phrygië wat 'n massa Christene in hulle vergaderplek laat verbrand het.<sup>181</sup> Dan was daar ook die *praeses* in Bithynia wat hom daaroor verheug het dat 'n Christen wat moedig twee jaar se foltering weerstaan het, uiteindelik tekens begin toon het dat hy daarvoor swig.<sup>182</sup> Oor die algemeen het die *carnifices* sulke *exquisitos dolores* uitgedink dat die Christene nie in die loop van foltering om die lewe sou kom nie, maar gespaar sou word vir verdere vernedering en daarom selfs beter behandeling as die folteraars se bemindes geniet het.<sup>183</sup>

Vrouens en kinders wat aanhangers was van die *muliebrem et anilem superstitionem* is die foltering nie gespaar nie;<sup>184</sup> hoewel daar ook *lapsi* was,<sup>185</sup> het *fideles* terwille van hulle geloof soos *desperati* in 'n arena sonder hulp en sonder raad gewag om deur wilde diere verskeur te word.<sup>186</sup>

Lactantius verklaar die oorsprong van die vervolging daarin dat ongeregtigheid op die wêreld kom heers het toe die verering van konings en helde asof hulle gode was, posgevat het. Hoewel die Christene daardeur swaar beproef is, groei hulle getalle steeds aan - *ne in ipsa quidem persecutione minuatur*<sup>187</sup> - en lewer daardeur bewys dat hulle geloof op *iustitia* gegrond is. Die beproewing van vervolging is juis 'n geleentheid om *virtus* te beoefen en deur *patientia* die geloof te versterk.<sup>188</sup>

Direkte aanleiding tot Lactantius se skrywe en verzet teen die vervolging was dat hy twee manne moes aanhoor *qui iacenti atque abiectae veritate nescio utrum superbius an inportunius insultarent*.<sup>189</sup> Een hiervan was 'n filosoof wat nie naastenby in die praktyk die beginsels wat hy in die teorie verkondig het, uitgelewe het nie.<sup>190</sup> Die tweede was 'n man *e numero iudicum* wat ook 'n leidende rol in die vervolging gespeel het omdat hy die *autor faciendae persecutionis* was.<sup>191</sup> Laasgenoemde, geïdentifi-

seer as ene Hierocles, het in twee boeke, *Philalethes, non contra Christianos sed ad Christianos*, erken dat Christus deur die Jode gekruisig is, maar dat Petrus, Paulus en die ander apostels sluwe versinsels uitgedink het in verband met Sy lewe en Sy opstanding - *tamquam fallaciae seminatores*.<sup>192</sup> Lactantius benadruk dat Paulus en Petrus vir hulle geloof gesterf het<sup>193</sup> en hy meen dat dit die inleiding tot die vervolging was.

Met onwrikbare geloof het die Christene h *invictam patientiam* aan die dag gelê. Die *consensum multorum et perseverantiam morientium* staaf sy opvatting dat die Christene die vervolging slegs met die bystand van God te bowe kon kom.<sup>194</sup> Hoe, vra hy, kan h godsdiens soos hierdie dan op *vanitas* gebou wees?

Eensgesindheid en volharding is die alles oorheersende indruk wat die Christene se optrede tydens vervolgingsdruk gekenmerk het; dit is finaliter hierdie indruk wat onuitwisbaar in Lactantius se gemoed afgeëts is.

#### 2.3.1.2.4 LACTANTIUS EN DIE MATER ECCLESIA.<sup>195</sup>

Dit is nie ons doel om hier die begrip 'kerk' te probeer omlyn of oor die stigting daarvan uitsluitel te gee nie. Die breë spektrum werke oor die kerkgeskiedenis gee almal antwoorde in verband met die vrae wat in die verband na vore kom.<sup>196</sup> Die probleme rondom die vraagstuk in verband met die koms van die Christendom na Africa Proconsularis en die vestiging van die kerk aldaar wil ons nie hier probeer oplos nie.

Genoegsaam om te sê dat Tertullianus reeds in 197 melding maak van die *negotia Christianae factionis* en daaraan voeg hy toe: *coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum, quasi manu facta, precationibus ambiamus*.<sup>197</sup> Oor hierdie byeenkomste van die Christene is daar ook h vorm van kerkregering want *praesi-*



*dent probati quique seniores*,<sup>198</sup> sodat dit duidelik is dat 'n kerkhiërargie nou alreeds daar bestaan het.<sup>199</sup>

Maar dit is in besonder Cyprianus wat hom bemoei het met die kerkbegrip en die eenheid van die kerk - natuurlik omdat die *unitas ecclesiae* deur 'n verskeidenheid sektariese bewegings verskeur is.<sup>200</sup> Cyprianus lei sy *De unitate ecclesiae* in met 'n verwysing na die vervolging<sup>201</sup> en sluit aan by die beeld van 'n huis wat op 'n rots gebou is.<sup>202</sup> Hy vergelyk die kerk met die son wat sy strale oral versprei; maar soos die son is die kerk enkel en alleen dié lig en die eenheid kan van die liggaam nie geskei word nie. Die hoof van die kerk is Een, die oorsprong daarvan Een, en die Moeder Een: uit die moederskoot daarvan word ons gebore, deur die melk daarvan gevoed en deur die gees daarvan lewend gemaak.<sup>203</sup> Voorts is die kerk die bruid van Christus en wie die kerk verlaat, sal die beloftes van Christus nie in vervulling sien gaan nie,<sup>204</sup> want die kerk is soos die kleed van Christus wat by Sy kruisiging nie verskeur is nie. In die kerk trek 'ons volk' saam.<sup>205</sup>

Dit is nodeloos om te sê dat Cyprianus, buitengewoon begaafd soos wat hy was, in die skrale twaalf jaar (bekeer c. 246 en onthoof in 258) waarin sy geskifte gelewer is, 'n monumentale bydrae gemaak het enersyds tot die literatuur in verband met die kerkbegrip en andersyds tot verstewiging van die kerk in Noord-Afrika.

Cyprianus se opvattinge moes bepaald diepliggende invloed op Lactantius gehad het - sy kritiek op die werke van Minucius Felix, Tertullianus en Cyprianus getuig immers van indringende bestudering van hulle werke.<sup>206</sup> Dit geld trouens ook in verband met sy beskouinge in verband met die Christendom en hoewel Wlosok in haar studie oor Lactantius se verhouding tot die filo-

sofiese Gnosis tot die bevinding geraak het dat sy godsdienstebe-  
skouing afgelei is uit die 'philosophischen Traditionstrom eines  
mit hermetischen Lehren kombinierten Platonismus', kwalifiseer  
sy die bevinding elders só dat Lactantius bo die Platonisme  
uitstyg en dit inderdaad transendeer want 'das ermittelte reli-  
giöse Vorverständnis des Laktanz setzt aber weiter voraus, dass  
er im Christentum mehr gefunden hat, als Hermetismus oder reli-  
giöser Platonismus geboten haben.'<sup>207</sup>

Spiegl het tereg opgemerk dat dit sinneloos voorbarig sou wees  
om Lactantius se Christelikheid te peil bloot uit sy protrepe-  
tiese (sic!) werke.<sup>208</sup> Omdat die *Institutiones* juis die heiden-  
dom as leser in die oog het, skets Lactantius die kerk in terme  
van beelde en omskrywinge, terwyl die *populus noster* 'n tempel  
van God, 'n hemelse kudde en die stad van God genoem word - dus  
'ein corpus im juristischen Sinn.'<sup>209</sup>

In sy behandeling van die ware godsdienste skets Lactantius die  
heilsgeskiedenis, Christus se openbaring en leringe aan sy dis-  
sipels, Sy kruisiging, opstanding en hemelvaart *ordinata vero  
discipulis suis euangelii ac nominis sui praedicatione*.<sup>210</sup> Na  
die hemelvaart is al die dissipels oor al die provinsies versprei  
en daar het hulle die *fundamenta ecclesiae ubique* gelê.<sup>211</sup> In  
die verspreiding van die Evangelie het hulle wonderwerke verrig  
omdat Christus hulle uitgerus het *virtute et potestate* deur in  
hulle die *spiritum sanctum* in te blaas.<sup>212</sup> Deur Sy vleeswording,  
Sy sterwe, opstanding en hemelvaart het Christus die Ou Verbond  
vervul en 'n nuwe opgerig met die huis van Juda en Israel. Die  
huis van Juda en Israel het egter nie betrekking op die Jode  
nie, maar op 'ons', die *populus noster qui ab eo convocati ex  
gentibus in illorum locum adoptione successimus et appellamur  
filii Iudaeorum*.<sup>213</sup> Dit is duidelik dat sy argument hier, soos  
elders, uit die Romeinse reg geput is.<sup>214</sup>

Die *catholica ecclesia* is die enigste ware kerk waarin die aanbidding van die waaragtige God plaasvind. Die *Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu qui libet alii nominantur daemonicis fraudibus inretiti* moet dus daarvan kennis neem dat hulle nie meer Christene is nie, omdat hulle die naam van Christus nie meer dra nie, maar *humana et externa vocabula*.<sup>215</sup> Teen al die sektariese bewegings in verklar Lactantius hom dus ondubbelsinnig vir die katolieke kerk en daarby sluit hy bewegings van die Gnosticisme in. Iemand wat in die kerk skeuring veroorsaak is daarom *spe vitae alienus*. Die ware katolieke kerk is ook die kerk waarin daar *confessio* - skulderkennis - en *paenitentia* - berou - voorkom; dié kerk waar die sondes en die letsels waaraan die swakheid van die vlees onderworpe is, tot redding van die mens genees word.<sup>216</sup> Lactantius het inderdaad 'n afsonderlike werk in die vooruitsig gestel met die oog daarop om al die *mendaciorum sectas* aan die kaak te stel. Die doelstelling kon hy nie verwesenlik nie, tot ons spyt omdat ons met so 'n werk beter in staat sou gewees het om 'n oordeel te vorm oor Hieronymus se wens: *Lactantius utinam tam nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit*.<sup>217</sup>

Laat ons afsluit deur Lactantius se historiese begroning vir die bou van dié kerk weer te gee. Na aanleiding van 2 Konings 7 was Salomo bestem om 'n tempel vir God te bou. Volgens Lactantius se eksegese daarvan het hy egter nie 'n *imperium perpetuum* gehad nie; ook was hy nie *filius Dei* nie, maar seun van Dawid. Die tempel wat hy gebou het, was nie 'n kerk wat op die geloof in die ware God gebou is nie. Die kerk is die ware tempel van God, nie met mensehande gebou nie, maar deur Christus in die hart en geloof van elke gelowige ingelê.<sup>218</sup> Dit is nie van klip en modder gebou nie, maar is oordragtelik die mens self omdat hy draer is van die beeld van God,<sup>219</sup> - 'n tempel wat nie versier is met die

verganklike gewes van goud en edelgesteentes nie, maar met die gewone van deugsamheid wat tot die Ewige Lewe lei.

### 2.3.2 MORELE KARAKTERISERING.

Die studies van Friedländer,<sup>220</sup> Mommsen,<sup>221</sup> en Marquardt<sup>222</sup> in verband met die onderwerp is welbekend. Oor die algemeen is geskiedskrywers van mening dat morele verval een van die belangrikste bydraende faktore tot die verval van Rome was.<sup>223</sup> Maar laat ons sonder om enigsins aan die waarde van hierdie skrywers se werke afbreuk te doen, die apologete en Lactantius self aan die woord stel oor die onderwerp.

Alreeds Minucius Felix stel die morele verval van die Ryk in sy werk in die kalklig. Die oorsaak van die morele verval kan na sy mening terug gevoer word na die huisgesin waar 'fabels en dwaling by ons ouers aangeleer word' - *has fabulas et errores ab inperitis parentibus discimus.*<sup>224</sup> Tot die huisgesin is hierdie ondergrawing egter nie beperk nie - veel ernstiger gevolge spruit daaruit voort dat hierdie fabels *in studiis et disciplinis* ontleed en breër verwerk word. Die noodwendige gevolg daarvan is dat *his atque huiusmodi figmentis et mendaciis dulcioribus corrumpuntur ingenia puerorum et in isdem fabulis inhaerentibus adusque summae aetatis robur adolescent et in isdem opinionibus miseri consenescent.* Nie alleen die jeug (*adolescent*) nie, maar ook die ouer garde (*consenescent*) is daarmee deurdrenk. Die geskiedenis en tragedie het bloedsgrande dermate veralgemeen gestel dat dit oral as toelaatbaar beskou word.<sup>225</sup> In besonder het die optrede van die *mimus* in openbare vertonings verder tot hierdie skandelige optrede bygedra - *nunc enim mimus vel exponit adulteria vel monstrat, nunc enervis histrio amorem dum fingit, infligit.*<sup>226</sup>

Oor die plek wat die vrou in die algemene sedelike verval ingeneem het, het beide Tertullianus<sup>227</sup> en Cyprianus<sup>228</sup> geskrywe. Tertullianus wys daarop dat misdaad algemeen voorkom;<sup>229</sup> hy dissekteer na aanleiding hiervan die sedelike swere van sy tyd en kom tot die gevolgtrekking dat die geneesmiddels daarvoor net geput kan word uit 'n Christelike lewenswyse, want slegs die Christene is *innocentes*. Maar die heidendom meet *innocentia* aan die maatstaf van 'n *humana aestimatio* en daarom *nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem*.<sup>230</sup> Die heidense moraliteit het, selfs in die hoogste vorm waarin die Stoïsyne dit kon aanbied, geen standhoudende of vernuwende resultate gebied wat die siel en die gewete kon binnedring nie. In elk geval was die beginsels wat hiervoor aangebied is, onvolledig en geen straf nie, miskien bloot geringe sanksie, het uit die oortreding hiervan gevolg. Maar die Christen wat *sub deo omnium speculatore* geweeg word, weet dat daar 'n *aeternam ab eo poenam* en 'n *cruciatum sempiternum* op die oortreders van Sy gebooe wag. By die Christen staan moraliteit nie los van sy godsdiens nie, maar is intens daarmee verweef.<sup>231</sup>

Cyprianus was by uitstek pastorale versorger en moralis. Die tema in sy werke is gemik daarop om praktiese leiding aan die Christen te gee in die hantering van situasies waarin hy in sy daaglikse lewe beland. Die situasies waarmee die Christen gekonfronteer kan word, word nêrens beter beskrywe as in die skets van die omstandighede waarin hy self voor sy bekering gelewe het nie.<sup>232</sup> Hy het naamlik sonder dat hy daarvan bewus was, soos 'n skipbreukeling in 'n donker nag op die bare van 'n onstuimige wêreld rondgedobber. Sy lewe was ingerig volgens die sedes van die tyd. Maar sy bekering - *labe detersa* - het aan hom 'n *expiatum pectus* gegee en 'n *purum lumen* gebring waarin hy 'n *secunda nativitas* ondergaan het.<sup>233</sup> In die algemene teuelloosheid

van die tyd wek hy *virgines* op tot *continentia*<sup>234</sup> en aangesien God nie purper of skarlaken skape geskep het nie en ook nie halsnoere met edelgesteentes in goud geset nie, het die vrou wat haar eerbaarheid wil behou, hierdie versiersels nie nodig nie omdat dit die onderskeidingstekens van *meretrices* is.<sup>235</sup>

In Lactantius se opvatting vorm *religio* die kern van die lewe - *religio, quae rerum omnium caput est.*<sup>236</sup> Die feit dat die heidene deur die dwaling van hulle weë h *falsa religio* aanhang, lei noodwendig daartoe dat hulle *in omnibus vitae suae actibus* fouteer. Nogtans lei hulle soms uit hulle verkeerde dade af dat hulle van nature boos is en dan swaai hulle die toestande in vergange eeue lof toe en *de moribus meritisque coniectant abesse iustitiam.*<sup>237</sup> Verskyningsvorme van die vervalde sedes is roof, moord, wellus, heiligsennis, vervalsing, prostitusie en korrupsie - in kort alles wat strydig is met ware *iustitia.*<sup>238</sup>

Hier soos elders poog Lactantius om outentieke gesag vir sy interpretasie van die sedelike verval aan te voer. Dit vind hy hier in Seneca wat hy as h *morum vitiorumque publicorum et descriptor verissimus et insectator acerrimus* beskou.<sup>239</sup> Elders is dit Lucilius wat die *tenebrosam vitam* wat die volk sowel as die *patres* gevoer het, beskrywe het.<sup>240</sup>

Maar as die beskrywing van die *vitia saeculorum* as blote *obiter dicta* in die *Institutiones* na vore gekom het, vorm dit in dié *De mortibus* die sentrale tema omdat dit daar juis gebou is rondom die tema dat slegte dade en immorele optrede van die keisers deur God bestraf word. In Nero is die beeld van die *antitheos* verpersoonlik<sup>241</sup> en Domitianus het hom in sy boosheid geëwenaar sedert hy gewaag het om teen die kerk van God in opstand te kom.<sup>242</sup> Dieselfde boosheid het in die geval van Decius, Valerianus en Aurelianus tot hulle vernietiging gelei.

Maar dit is in besonder in Diocletianus se regeringstyd waarin Lactantius die skalpel diep laat insny en die maatskaplike euwels van die era ontmasker. Die verdeling van die Ryk onder vier maghebbers het ongekende uitbreiding van die leërmagte en Ryksadministrasie te weeg gebring, maar 'n ooreenstemmende belastinginkomste moes gehef word om dit te onderhou.<sup>243</sup> Die kleinboer het sy toevlug tot die stad geneem en uitgestrekte gebiede landbougrond is met onkruid begroei. Soos 'n steeks perd wat nie beteuel kan word nie, het korrupsie hoogty gevier. Hoewel die provinsies in kleiner eenhede verdeel is en administratiewe amptenare daaglik in besonder kriminele gedinge aangehoor het, het juis hulle die grootste bydrae tot die korrupsie in die staat gelewer. Daarbenewens het Diocletianus se uitgebreide bouprogram geen geringe bydrae gelewer daartoe dat die provinsies in effek wit gebloei is. Die staatskas is lamgelyk en 'n galloperende inflasie het die oorhand gekry.

Onder hierdie omstandighede kon maatskaplike euwels ongebreidel tier en hoewel daar onder hulle ook deugde voorgekom het, het die leiers hierin hartlik meege doen. Selfs Gibbon wat deurgaans 'n negatief neutrale standpunt oor die Christendom inneem, verklaar onomwonde: 'In the conduct of the monarchs we may trace the utmost lines of vice and virtue; the most exalted perfection and the meanest degeneracy of our own species.'<sup>244</sup> Ook Farrar moes erken: 'Never probably was there any age or any place where the worst forms of wickedness were practised with a more unblushing effrontery than in the city of Rome under the government of the Caesars.'<sup>245</sup>

In die ontleding van die euwels van die maatskappy en die seerplekke van sy tyd is Lactantius stem van Christengewete in 'n era waarin die regverdiging vir die Christenvervolging grootliks in maatskaplike verval gevind is.

### 2.3.3 INTELLEKTUELE KARAKTERISERING VAN DIE ERA.

In verband met die Hellenisering, Romanisering en akkulturasie= prosesse wat in die begin van die Christenera werksaam was, is daar, soos Wendland tereg aangetoon het,<sup>246</sup> 'n onhanteerbare groot verskeidenheid materiaal.<sup>247</sup> In soverre dit 'n algemene intellektuele karakterisering van die era aangaan, kan daar na ons mening nie veel uitgebrei word op Malan se uitstekende weer= gawe van die Christene se gesindheid teenoor die Romeinse letter= kunde, filosofie en kunste nie.<sup>248</sup> Ons doel hier is om die plek wat Lactantius hierin ingeneem het as erfgenaam van 'n ryk en veel geskakeerde erfenis, te skets.

Al dadelik moet erken word dat Lactantius nie alleen aan Chris= telike voorgangers, Minucius Felix, Tertullianus, Cyprianus en Arnobius nie, maar ook aan heidense skrywers soos Cicero, Seneca, Vergilius, Lucretius en Ovidius oneindig dank verskuldig was vir sy eie intellektuele vorming en ontwikkeling. Hy het trouens hierdie vorming en ontwikkeling soos sy Christelike voorgangers en opvolgers in 'n opvoedingstelsel ontvang wat deurdrenk was van en getoë in die Klassieke opvoedkundige ideale.

#### 2.3.3.1 OP LETTERKUNDIGE GEBIED.

In die literêre kritiek wat Lactantius opper teen die werke van Minucius Felix, Tertullianus en Cyprianus - Arnobius se werke ontbreek miskien te opsigtelik - gaan hy uit van die standpunt dat sy Christelike voorgangers om verskeie redes nie geskikte *praecones* vir die verkondiging van die waarheid was nie.<sup>249</sup> Dié skrywers was wel *litterati*, maar hulle het hulle talente verkeer= delik aangewend en vermors op 'n metode waarmee hulle nie sukses kon verwag nie. Die norm waaraan hy sy voorgangers meet, is die retoriek en volgens hierdie norm was dit in die eerste plek hulle



metode wat in gebreke was.

Minucius Felix het 'n *non ignobilis inter cauidicos loci* beklee en hy kon klinkende welslae behaal het, as hy hom maar net met toewyding op die studie hiervan toegelê het. Tertullianus het uitgemunt as 'n man wat *omni litterarum genere peritus* was, maar in die retoriek was hy *parum facilis, minus comptus et multum obscurus*. Daarteenoor het Cyprianus *magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat et admodum multa conscrip= sit in suo genere miranda.*<sup>250</sup>

Pichon het reeds gewys op Minucius se 'sympathie pour les penseurs profanes', asook op Cyprianus se 'apologie toute ésotérique' en Tertullianus se 'richesse d'idées' en sy 'hostilité contre les philosophes'.<sup>251</sup> Laat ons dus sonder aanspraak op volledigheid of oorspronklikheid elkeen van die apologete se houding ten opsigte van die heidense Romeinse letterkunde in oënskou neem.<sup>252</sup>

In alle opsigte is Minucius 'n voorloper van Lactantius. Nie alleen knoop hy sy Octavius ten nouste aan die bekende Ciceroni= aanse dialoogvorm nie, maar ook gryp hy oor die eeue heen terug na dié doyen van goeie styl en uitdrukkingswyse.<sup>253</sup> In lyn hiermee span hy die resultate van die klassieke kultuur in om die belange van die Christendom te bevorder. In die konflik tussen Christendom en Klassieke kon hy egter nie alles wat dié kultuur gebied het, goedkeur nie. Die filosowe het maar net 'n deel van die waarheid begryp toe hulle verklaar het dat daar maar net een god bestaan;<sup>254</sup> van hier is sy oordeel oor die klassieke filosowe deurgaans ongunstig.<sup>255</sup> Hy veroordeel die retoriek van sy tyd as 'n *eloquentiae tumor* en beskou eietydse retore as eksponente van die ontarding daarvan.<sup>256</sup> Teen die ontwikkeling van die gawes van verstand en spraak het hy geen beswaar nie, maar

die feit dat die Christendom van die *sermo piscatorius* of *plebeius* gebruik maak, kan selfs voordelig wees *quoniam non fucatur pompa faundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur.*<sup>257</sup> Die Klassieke is nie vir hom 'n struikelblok vir sy Christenwees nie, maar eerder 'n skat waaruit hy selektief kon put in die bekendstelling van sy geloof.

Op die oog af is Tertullianus 'n verbete teenstander van die absorbering van die klassieke kultuur in die Christendom. Sy beginsel dat alles gemeet moet word aan die *regula fidei*, lei hom tot die afleiding dat die Christen geen kennis anders as net die kennis van God hoef te besit nie.<sup>258</sup> Kennis van God spruit uit die openbaring en waar daar wel ooreenkomste tussen filosowe en digters se werke en die *divina litteratura* voorkom, moet dit daaruit verklaar word dat filosowe en digters uit die *fons prophetarum* put.<sup>259</sup> Ten spyte van hierdie rigoristiese absolutisme, spreek Tertullianus se gebruik van die klassieke vorm, en dikwels ook inhoud, teen sy standpunt. Nie alleen openbaar sy werke 'n deeglike retoriese gestruktureerdheid nie,<sup>260</sup> maar die begroning van sy betoog in die *Apologeticus* op die Romeins-regtelike *praevaricatio*,<sup>261</sup> spreek van 'n meesterlike beheersing van kultuurgoed wat hy uit die intellektuele erfenis van die Klassieke oorgeneem het.

Cyprianus is die enigste van die Latynse apologete wat geen gebruik maak van die inhoud of aanhalings uit klassieke outeurs nie.<sup>262</sup> Sy bekering het vir hom 'n algehele fisiese breuk met die heidendom beteken, maar tog kon hy hom op intellektuele gebied daarvan nie losmaak nie. Ook hy was opgelei in die Romeinse retoriekskool en het trouens self onderrig in die retoriek gegee.<sup>263</sup> Hoewel sy gebruik van klassieke kulturele erfgoed deur die milieu waarin hy geplaas is, getemper is, kon hy hom nie losmaak van die skoling wat hy daarin ontvang het nie. Sy styl

lewer immers oorfloedige bewys van sy afhanklikheid van die klassieke literêre tradisie, terwyl sy werke deurgaans sy retoriese en regsopleiding verraa. <sup>264</sup>

Lactantius se onderwyser, Arnobius, was omtrent 60 jaar oud by sy bekering. <sup>265</sup> In Sicca Veneria het hy 'n leeftyd lank onderrig in die retoriek gegee en by sy bekering 7 boeke *Adversus nationes* geskrywe. Allerweë word die dogmatiese sowel as die apologetiese waarde van die werk in twyfel getrek, maar met uitsondering miskien van Tertullianus se *Apologeticus*, is daar na ons mening geen werk wat die causae van die Christelike apologetiek beter omlin as juis dié van Arnobius nie. Die belangrikste beswaar teen sy werk is dat hy nie van skriftuurlike gegewens gebruik maak nie, maar sy toevlug suiwer tot die meesterstukke van die Klassieke, en in besonder Lucretius, neem. Sy apologetiese werksaamheid word, miskien ietwat lakonies, saamgevat in die volgende: 'Arnobius hat seine Apologie des Christentums hingeworfen, bevor er noch Müssige gefunden, den Heiden völlig auszuziehen. Wenn er auch weiss, was er zu bekämpfen hat, so fehlt ihm noch ein genügendes Verständnis dessen, was er zu verteidigen hat. Christliche und heidnische Gedanken und Vorstellungen wogen in bunten Wirrwarr durcheinander.' <sup>266</sup> Dit is op sigself alreeds genoegsame aanduiding van Arnobius se innige betrokkenheid by die klassieke beskawing, <sup>267</sup> maar verbasend genoeg het hy deeglik sy opvatting in verband hiermee op sy leerling oorgedra.

Die feit dat Lactantius Arnobius nie in sy werke vermeld nie, kan waarskynlik daaraan toegeskryf word dat 'die informasie (in Arnobius se werk) oor die heidense godsdiens belangriker is as oor die Christelike standpunt wat daarin gestel is.' <sup>268</sup> Oonteenseglik het Arnobius ingrypende invloed op die denke van Lactantius uitgeoefen. Die feit dat albei se werke volgens die *Edictum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* <sup>269</sup> nie as

geskikte lektuur vir Christene en voornemende bekeerlinge beskou is nie, is maar een aspek wat hierop dui.

Maar Lactantius en Arnobius lê tog op verskillende vlakke. Pichon het reeds op die verskille gewys<sup>270</sup> en hierin is hy nagevolg deur Schanz, de Labriolle, Bardenhewer en feitlik elke beduidende kommentator van die vroeë Christelike literatuurgeskiedenis. Na ons mening lê die belangrikste verskil tussen hulle werke op die vlak van die metodologie. Lactantius maak wel vryelik gebruik van klassieke skrywers, maar nêrens laat hy die indruk dat die *testimonia* van hierdie outeurs meer gewig dra as dié van die *scriptura divina* nie. In die gebruik van die *testimonia* uit die werke van digters, filosowe, Sibillynse orakels, Hermetiese geskrifte, ens., voer Lactantius trouens aan dat hy van die inligting wat die profete bied, afsien ten gunste van getuienis wat deur sy lesers aanvaar sal word,<sup>271</sup> natuurlik in dieselfde sin as waarin Seneca Vergilius verdedig omdat hy *non surripiendi causa, sed palam imitandi, hoc animo ut vellet adgnosci*<sup>272</sup> van Homerus se werk gebruik gemaak het.

Nie uit eie oortuiging nie, maar *ne minus idonea probatio videtur esse de his quibus omnino non creditur*,<sup>273</sup> skuif hy die getuienis van die Skrif op die agtergrond. Hy wil juis gebruik maak van dié skrywers *quibus contra nos uti solent*, naamlik digters en filosowe wat die opgevoede Romein geredelik sou herken<sup>274</sup> soos die kadens hierbo wat sterk aan Cicero herinner. Hy is deeglik bewus daarvan dat *agnitio* nie maar net blote herkenning nie, maar ook as gevolg van vertrouwdheid, aanvaarding te weeg kon bring.<sup>275</sup> Pedagogies stel hy sy benadering dus op induktiewe grondslag.

Voorts is Lactantius ten volle bewus daarvan dat die heidene soos Hieronymus in latere jare,<sup>276</sup> terugdeins vir die *sermo incultus*

waarin die geskrifte van die profete vertaal is. Daarom maak hy van die werke van digters, filosowe en oratore gebruik, nie net om die opgevoede Romein van sy tyd te bereik en te oorreed dat net die Christene die *veritas perfecta* verkondig nie, maar ook om te bewys dat die digters en filosowe *nullas litteras veritatis attigerant*.<sup>277</sup> Uit sy 'weit umfassendere und vielseitigere literarische Tätigkeit'<sup>278</sup> put hy die inligting wat aan sy werk die karakter van egte *Romanitas* verleen.<sup>279</sup> Sodoende word sy aansluiting by die klassieke wêreld volkome.

Nou wil ons egter vir geen oomblik suggereer dat Lactantius se metodiek volmaak is nie. Na sy mening is dit 'n metode waarvolgens hy die grootste sukses op sy *Institutio* kon verwag. Die vraag is egter of Lactantius 'n ewewigtige balans bewaar het in die aanwending van klassieke kultuurgoed en die uiteensetting van die *doctrina Christiana*. Uitsluitel hieroor moet ons noodwendig reserveer tot op 'n latere stadium hierin.

### 2.3.3.2 DIE OPVOEDING EN ONDERWYS VAN DIE ERA.

Uit die voorafgaande uiteensetting is dit reeds duidelik dat sy opvoedkundige agtergrond van kardinale belang was in die vorming van Lactantius se lewens- en wêreldbeskoulike perspektief. Soos hierbo vermeld is hy en sy voorgangers in die klassieke opvoedkundige tradisie gebore en getoë. In die lig van die openlik vyandige houding van sommige van sy voorgangers teen die klassieke kultuur, opvoeding en onderwys, is dit daarom des te meer verbasend dat hulle hulle nie oor dié opvoeding en onderwys verantwoord en in die plek daarvan 'n Christelike onderwysbeleid formuleer nie. Dat hulle wel in hulle geskrifte die fundamente vir 'n Christelike onderwys gelê het, wil ons vir geen oomblik betwyfel nie, maar die feit is dat hulle na hulle bekering nie die visie aan die dag gelê het om iets beter in die plek van

die tradisionele opvoeding te stel nie. Want watter kritiek ookal teen hierdie bestel uitgespreek kan word, moet rondborstig erken word dat die *εγκοκλιος παιδεα* die opvoeding van die kind tot 'n eerbare beskaafde landsburger in die oog gehad het.

Ons kan ons geredelik genoeg voorstel dat die kinders van Christenouers van moederskoot af dermate in leer en lewe onderlê was dat die heidense skole hulle nie van hulle geloofsoortuiging kon laat afsien nie. In elk geval is dit so dat die Christene in die eerste drie eeue geen poging aangewend het om Christenskole in die plek van die heidense inrigtings op te rig nie.<sup>280</sup> Selfs in die vierde eeu is die edik van Julianus die Apostaat waarvolgens Christene in effek verbied is om in die heidense skole onderrig te gee, met die allerbitterste teenstand begroet.<sup>281</sup>

Met die aanvaarding van Latyn as die taal van die kerk in die Weste, is ook die inrigtings en opvoedkundige instellings waarin dit aangebied is, aanvaar.<sup>282</sup> Toekomstige kerkleiers se opvoeding het dus geen verskil getoon met dié van hulle heidense tydgenote nie. Hierdie deur die eeue beproefde stelsel het daaruit bestaan dat die kind op omtrent sewe-jarige ouderdom deur 'n *litterator* in die basiese vaardighede onderrig is.<sup>283</sup> Op twaalf-jarige ouderdom is hy deur 'n *grammaticus* of *magister ludi* onder hande geneem en het hy na aanleiding van die meesterstukke uit die Griekse sowel as Romeinse digkuns 'n studie gemaak van die beginsels van die grammatika. Van die Griekse digters is Homerus in besonder bestudeer en Vergilius, Livius Andronicus, Ennius, Plautus, Terentius, Horatius, Lucanus en Statius was die Romeinse modelle waarop hy sy grammatikale ideale geskoei het. Aan die hand van hierdie digters het hy 'n studie gemaak van metrum. Daarby is hy onderlê in die mitologie, die filosofie, sterrekunde, geskiedenis, en musiek. Sy kennis uit hierdie onderwerpe moes hy kon staaf met parate aanhalings uit die digters. Die gebruik van aan-

halings uit digters is hoog gewaardeer en was volgens Quintilianus meerdoelig: *inseri versus summa non eruditionis gratia sed etiam iucunditatis cum poeticis voluptatibus aures a forensi asperitate respirent*. By die vertoon van eie geleerdheid en die genot wat die toehoorder daaruit kon put, kom daar egter 'n baie belangriker rede: *quibus accedit non mediocris utilitas, cum sententiis eorum velut quibusdam testimoniis quae proposuere confirmant*.<sup>284</sup> Digters het dus 'n bepaalde *auctoritas* geniet en 'n gepaste aanhaling het daarom bygedra tot *persuasio*. Kinders put genot uit die aanhaling van 'n passasie uit 'n gedig, maar volwassenes, *robustiores*, gee aan die gedig oorredende inhoud, *cum grammatices amor et usus lectionis non scholarum temporibus, sed vitae spatio terminetur*. Afgesien hiervan lê Quintilianus besonderlik klem op die waarde wat kennis van 'n gedig vir die orator inhou.<sup>285</sup>

In die lig hiervan moet Lactantius se uitgebreide gebruik van aanhalings uit die gedigte van gevierde meesters geëvalueer word, naamlik dat aan die digter groot *auctoritas* geheg word. Wanneer dit in die betoog gebruik word, maak dit deel uit van die orator se *exemplorum copia* wat Quintilianus ten sterkste by die orator aanbeveel. Hierdie exempla word geput uit die geskiedenis sowel as die tradisie, maar die orator moet ook die *exempla quae sunt a clarioribus poetis ficta* nie verontagsaam nie. Die *auctoritas* van die geskiedenis of die tradisie berus daarop dat dit *testimonia* of *iudicatorum* is, maar dié van digters daarop dat *aut vetustatis fide tuta sunt aut a hominibus magnis praeceptorum loco ficta creduntur*.<sup>286</sup>

Na afhandeling van hierdie suiwer literêre studie is die kind waarskynlik op veertien- of sestien-jarige ouderdom, of volgens Quintilianus *cum poterit*, wanneer hy daartoe in staat was,<sup>287</sup> na 'n rhetor verwys. Die opvoeding in die skool van die rhetor het die

kroon gespan op die opvoeding van die Romeinse kind, en kan eers na waarde geskat word wanneer dit in Apuleius se uiteensetting met die ander skole gekontrasteer word: *prima crateris litteratoris ruditatem eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat.*<sup>288</sup>

Tydens die era van die keisers het die opleiding van die jong man gesentreer om die sogenaamde *suasoriae* en *controversiae*. Waarskynlik na aanleiding van Tacitus se uiteensetting daarvan in sy *Dialogus*, het die indruk by sommige klassici ontstaan dat hierdie vorm van *declamatio* niks anders as nikseggende nuttelose praalspraak was nie; dat 'deprived of outlet in practical forensic eloquence, due to the suffocation of the courts through imperial suppression, the students and declaimers spent their energies on empty declamations; forced into this vacuous sphere of useless activity, the style took on a florid extravagance; so indoctrinated in the schools, all authors subsequently knew and were forced to employ none but a flowery and artificial style to the exclusion of any other.'<sup>289</sup> Hierdie opvatting is van alle waarheid ontbloeit. Die geweldige uitbreiding van die Ryk het ingrypende administratiewe en ook regshervormings ge= noodsaak en die vestiging van kultuursentra soos Nicomedia het aanleiding gegee tot 'n ooreenstemmende uitbreiding van hofakti= witeite.<sup>290</sup> Met die oog hierop moes groot getalle sprekers opgelei word om die sake in die hof te hanteer. Dit het 'n onskatbare bydrae gelewer tot die ontplooiing en stabilisering van die Romeinse reg wat ietwat later as gevolg van hierdie ont= wikkelling in *Institutiones* en *Digesta* asook verskeie werke van jurisconsulti gekodifiseer kon word. Die aandeel wat die orator in hierdie proses gehad het is onses insiens in die verlede geheel en al onderskat.<sup>291</sup>

In hierdie verhoogde hofaktiwiteit het die dienste van die advo=



kaat ooreenstemmend hoër aanvraag geniet en die opleiding van advokate in die skole van die rhetores is insgelyks gestimuleer. Die *ingenua studia ac artes*<sup>292</sup> is daarom vir 'n breër gehoor toeganklik gemaak. In die lig hiervan moet dus nadruklik verklaar word dat die skole van die rhetores nog steeds 'n belangrike plek in die opvoedingstelsel beklee het en dat in hierdie skole nog steeds in die behoefte na opgeleide advokate voorsien is.

Daar kan egter geen twyfel daaroor bestaan dat hierdie opvoeding nie meer dié was wat Cicero ondergaan het nie.<sup>293</sup> Hoewel Cicero self in die praktyk gedeklameer het en daarmee inderdaad die tradisie van Demosthenes voortgesit het, het *declamatio* met sy vertakkinge, *suasoriae* en *controversiae* nou deel uitgemaak van die sillabus.<sup>294</sup> *Suasoriae* het aansluiting gevind in die *genus deliberativum* daarin dat dit iemand fiktief probeer oorreed het om 'n bepaalde handelwyse te volg of nie te volg nie.<sup>295</sup> Aan die anderkant was *controversiae* afgestem op die *genus iudiciale* waarin die een of ander regsaspek beredeneer is, maar dan nie van die *status scriptus et sententiae* nie, maar van die *testimonia*.

Oor die prosedure in die skole en die wyse waarop die *declamationes* in die leergang geïntegreer is, het ons nie nodig om hierin te gaan nie.<sup>296</sup> Vir ons is dit van groter belang om vas te stel wat Lactantius se houding ten opsigte van hierdie opvoedingstelsel was. Na die ervaring van 'n leeftyd in die onderwys, is hy ten volle op hoogte van die inhoud van die tradisionele opvoeding en onverbloemd entoesiasies in sy aanbeveling daarvan. Verskeie kunste is nodig om *sapientia* - sy surrogaat vir *philosophia* - te verkry en daarom *discendae istae communes litterae propter usum legendi*. Die einddoel van die opvoeding is vir hom nie meer die bemeestering van die *ars dicendi* nie, maar die verkryging van die *cognitio Dei*, dit is *sapientia vera*. Met die oog hierop is die skool van die *grammaticus* tog van belang: *Grammaticis quoque non*

*parum operae dandum est, ut rectam loquendi rationem scias*, en dit is selfs nodig dat verskeie jare van studie hieraan gewy word. Ook die fynere kunsies van die retoriek moet aangeleer word *ut ea quae didiceris proferre atque eloqui possis*. Afgesien hiervan sluit sy sillabus *geometria, musica* en *astrologia* in omdat al hierdie kunste 'n mens onderlê in fasette wat ook in die filosofie na vore kom.<sup>297</sup>

Uit sy aanbeveling van die *communes litterae* kan afgelei word dat die letterkunde van Griekeland sowel as van Rome bestudeer moet word. Daarmee sit hy die Ciceroniaanse tradisie voort.<sup>298</sup> Eweneens is die bestudering van *grammatica, geometria, musica, astrologia* en *rhetorica* 'n voortsetting van hierdie tradisie en 'n konsep wat geskoei is op die lees van die klassieke *liberales artes* waarvan *feminae, servi, pauperes, opifices* en *rustici* uitgesluit is.<sup>299</sup> Omdat die waarheid sonder hierdie kunste kan bestaan en dit inderdaad nie nodig het nie, is dit gemene besit en kan almal deel in die *doctrina caelestis*.

Die *doctrina caelestis* is die *sola sapientia*<sup>300</sup> wat deur *revelatio* transendentale kleur kry en sodoende *sapientia divina* in teenstelling met *sapientia humana* word. So ent hy die klassieke onderwys deur die bestudering van die *artes liberales* op die Christendom in en al sou ons daarin 'zooveel te berispen vonden',<sup>301</sup> het die Christen hierin 'n geleentheid vir opvoeding en onderwys gekry waarvoor die Christendom self geen voorsiening gemaak het nie. Lactantius se program is egter nie meer die suiwere *ἐγκύκλιος παιδεία* nie; intendeel, hy wil *sapientia* ten nouste aan *religio* verbind - *ob eamque causam volui sapientiam cum religione coniungere ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in virtutibus instructor in veritate*

*sapientior.*<sup>302</sup> Dit is duidelik dat hy onderskeid maak tussen *scientia* en *sapientia*. *Scientia* is suiwer empiriese kennis sonder morele oordeel oor die objek waarvan kennis geneem word, terwyl *sapientia* op reeds verworwe *scientia* gebou is en die instemming van die mens tot die leer in verband met die heel laaste bestemming van die mens aan die hand van morele norme rig.<sup>303</sup>

### 2.3.3.3 RETORIEK EN CHRISTENDOM.

Die retoriek het die kroon gespan in die opvoeding van die kind. Oor die algemeen word die retoriek hedentendage beskou as 'n holklinkend gekunstelde bombastiese uitdrukkingswyse wat miskien nog slegs op politieke terrein toepassingsvlakke het. Totaal andersoortig was die benadering in die Klassieke waar die bestudering van 'n verbasend ingewikkelde sisteem die basis van literêre oordeelkundigheid gevorm het. Hoe vereenselwig Lactantius die gebruik van hierdie sisteem met die Christendom? As hy as 'n *Cicero Christianus* beskrywe word, is die retories-stilistiese aspekte van sy werk tog die eerste aspek waarop die vergelyking berus.

Uit die doelwitte wat hy met sy opvoedkundige program beoog, *ut rectam loquendi rationem scias, ut ea quae didiceris proferre atque eloqui possis*, is die voordele wat hy in die gebruik van die retoriek sien, klinkklaar. Die *doctrina caelestis* kan wel sonder die retoriek klaarkom, maar daar is 'n metode nodig om die leer tot uitdrukking te bring en oor te dra en die retoriek voorsien in hierdie behoefte.

Hoewel Christenskrywers soos Augustinus en Victorinus van Pettau self beduidende bydraes tot die Corpus van die *Rhetores Latini Minores* gelewer het,<sup>304</sup> was daar nie algemene aanvaarding van die retoriek onder die Christene nie: Ongetwyfeld het die teenstand

ontstaan as gevolg van h tendens wat reeds sedert die aanvang daarvan in die retoriek ingebed was. In die vroeë geskiedenis daarvan is dit naamlik as die *πειθοῦς δημιουργός* beskrywe - h kuns dus wat *persuasio* ten alle koste as primêre doelstelling gehad het.<sup>305</sup> Ten spyte van Cato se poging om die *orator perfectus* as h *vir bonus dicendi peritus* te definieer en Cicero en Quintilianus se inspanning om aan die *orator perfectus* leiding in dié verband te gee, was daar in die retoriek nog steeds geen morele norm wat die dikwels onbeheersde optrede van oratore aan bande kon lê nie. Cicero se pogings om die retoriek en die filosofie te versoen, het wel h kentering, maar nie h keerpunt nie, te weeg gebring. Die insluiting van die filosofie in die curriculum het eweneens h heilsame invloed in die opleiding van die orator gehad, maar ook dit kon nie h norm vir sy optrede aanbied nie. Die orator en die filosoof het natuurlik elk h eiesoortige metode van aanbieding gehad, maar in die sametrekking daarvan in die opleiding van die orator het die onderskeid dikwels vervloei, terwyl die een van die ander se metode gebruik gemaak het en ook die middels daarvan aangewend het wanneer dit toepaslik was.

Minucius Felix het weinig simpatie met oratore. Hy het h weersin in hulle *eloquentiae tumor*<sup>308</sup> en syns insiens het Christene dit nie nodig om mee te doen aan die gesprek oor die waarheid nie.<sup>307</sup> Tertullianus beskou die dialektiek as h *artifex struendi et destruendi* wat ontwykend in sy stellings, gedwonge in sy afleidings, grof in sy argumentering, h skepper van konflik en h las vir homself is.<sup>308</sup> Daarom beskou hy Aristoteles *qui dialecticam instituit* as h armsalige mens. Hierdie hiper-sensitiewe verset is primêr teen die filosofie gerig. Teenoor die retoriek neem hy weliswaar h gematigde standpunt in,<sup>309</sup> dermate so dat Sider die afleiding kon maak 'that Tertullian was deeply concerned to integrate Christianity and classical culture' en dit na aanlei-

ding van sy 'avid commitment to the rhetorical method of argument, indeed his deep absorption in the rhetorical habit of thought.'<sup>310</sup>

Soos Minucius neem ook Cyprianus die standpunt in dat die retoriek, geskik soos wat dit was om in die howe en op volksvergaderings gebruik te word, by die gesprek met God nie nodig is nie. Na sy mening moet die *opulenta facundia* in hierdie gespreksituasie plek maak vir 'n *pura sinceritas* wat nie steun soek in die kragte van welsprekendheid nie.<sup>311</sup> Maar by die deurlees van 'n werk waarin hy in besonder besig is met die gesprek tot God, naamlik in die *De dominica oratione*, blyk die teendeel en sy eie gebruik van al die middele van die retoriek spreek daaruit maar te duidelik, sodat die afleiding geregverdig is dat 'in practice St. Cyprian held closely to the classical traditions of rhetoric of the best pagan schools.'<sup>312</sup> en dat 'the most obvious characteristic of St. Cyprian's writings is their thoroughly rhetorical character and their independence of Christian literary tradition.'<sup>313</sup> Met die klassieke retoriek as norm het die *sermo piscatorius* van die eerste Bybelvertalings na sy mening ver tekkert geskiet om te beantwoord aan die eise van stilistiese afgerondheid en keurige woordeskat. Daar kan weinig twyfel daaroor bestaan dat hy in sy eie vertaling van die Bybel hierdie eise deeglik in ag geneem het, as in aanmerking geneem word dat Lactantius op enkele uitsonderinge na van sy vertaling gebruik gemaak het.<sup>314</sup>

Uit sy beoefening van die retoriek het Cyprianus groot roem ingeoes, - *magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat* - maar tog nie welslae met sy werke behaal nie. Dit skryf Lactantius daaraan toe dat hy geskrywe het *ut a solis fidelibus audiantur*; daarom het sy werke ten spyte daarvan dat dit uit so 'n ontspanne, so 'n aangename en so 'n veelsydige persoonlikheid gespruit het, dat met moeite onderskei kan word of

hy *ornatior in eloquendo an felicitior in explicando an potentior in persuadendo*<sup>315</sup> was, tog nie die gewenste resultaat gelever nie.

Lactantius beskou die retoriek nie as 'n onverbloemde seën vir die Christendom nie omdat die waarheid sonder die hulp van die welsprekendheidskuns verdedig kan word.<sup>316</sup> Die retoriek is egter 'n middel waardeur die waarheid *potentius in animos influat*. In 'n tipiese *captatio benevolentiae* wys hy in die *prooemium* van sy derde boek van die *Institutiones* daarop dat sy eie *ingenium mediocre* is en dat hy daarom genoodsaak is om op die waarheid en nie op die welsprekendheidskuns nie, te steun.<sup>317</sup> Hy stel die retoriek aan die godsdienst en die onderrig daarvan ondergeskik<sup>318</sup> en dit moet ook voor die filosofie swig omdat *bene dicere ad paucos pertinet, bene autem vivere ad omnes*.<sup>319</sup>

Maar dan het die retoriek tog 'n geweldige bydrae gemaak tot sy vermoë om die waarheid te verdedig want ten spyte van 'n *ingenium mediocre* is hy daardeur in staat gestel *ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus*.<sup>320</sup> Sy retoriese opleiding stel hom ook daartoe in staat om nie alleen die skrywers teen wie die *Institutiones* gerig is nie,<sup>321</sup> maar al die teenstanders van die Christene *uno semel impetu* neer te vel.<sup>322</sup> Hy beklemtoon die waarde van die retoriek in die *De mortibus* insoverre dit die staatsbestel aangaan en wys op die chaotiese toestande waarin Galerius nie alleen die Christendom nie, maar al die samelewingsverbande gelaat het: *eloquentia extincta, caudidici sublatis, iuriconsulti aut relegati aut necati, litterae autem inter malas artes habitae et qui eas noverant, pro inimicis hostibusque protriti et execrati*.<sup>323</sup>

Nêrens word die brug wat Lactantius tussen Klassieke en Christendom slaan egter duideliker as wanneer hy Cicero se talente as orator bespreek nie. Slegs by een geleentheid is sy oordeel oor

Cicero as orator ongunstig en dit dan wanneer hy Cicero se welsprekendheid beskrywe as *caninam illam facundiam*, en hier het *canina* nie die betekenis van 'n *littera canina* - 'n sameloop van r-klanke soos Quintilianus dit beskrywe - nie. Hy maak na aanleiding van Cicero se aansporing *noceat nemini nisi lacessitus iniuria*,<sup>324</sup> die afleiding dat Cicero wil hê dat mense *canino modo* moet lewe, dit is *ut remordeat lacessitus*.<sup>325</sup> Na sy mening het Cicero hierdie beginsel uitgelewe en dit het daartoe aanleiding gegee dat die rostrum waar Cicero se welsprekendheid eens sy sieraad was, met die bloed van sy hoof en sy hande bevestig is.<sup>326</sup>

Andersins beskrywe hy Cicero in gloeiende bewondering as 'n *homo disertissimus, vir ingenii singularis*,<sup>327</sup> en as 'n *eloquentiae ipsius unicum exemplar*,<sup>328</sup> *perfectus orator, vir eloquentissimus, eximius orator* en as *ille Romae linguae summus auctor*.<sup>329</sup> Die evaluering van sy eie talente as maar net middelmatig, wek by hom die begeerte om 'n aanleg soos die van Cicero te besit *quia praecipua et admirabilis fuit*.<sup>330</sup> Hy vind egter berusting daarin dat die waarheid so 'n welsprekendheid nie nodig het nie omdat dit per se *satis ornata est et ornamentis extrinsecus additis fucata corrumpitur*.<sup>331</sup>

Die era waarin Lactantius lewe word gekenmerk daardeur dat die welsprekendheid dienskneg geword het van die tyd en dat die orator hom eerder daarop toegelê het om sy talente voor die massa te vertoon. Die doel daarvan is rykdom en die begeerte hoë posisies.<sup>332</sup> Dit lei daartoe dat aan die *scriptura sancta* geen betroubaarheid geheg word nie, omdat dit *communi ac simplici sermone* geskrywe is.<sup>333</sup> Dit vind daarom geen aftrek by die mense *qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt* omdat hulle die *scriptura sancta* as *sordida, anilis, inepta* en *vulgaris* beskou.<sup>334</sup> Een van sy doelstellings

met die skrywe van die *Institutiones* is trouens om hierdie mense te bereik en aan hulle te toon dat daar onder die Christene nie net slawe en ongeletterdes voorkom nie. Die middel waarmee hy hierdie doelstelling wil verwesentlik, is die retoriek. Sodoende neem die retoriek 'n belangrike plek in sy geheelbeplanning in omdat hy in die *Institutiones* 'n werk wat *expoliturum* en *disertum* is, aan fynproewers wil voorlê. Sou hy hulle dan nie bereik nie, sou sy werk dan tog bydra om die twyfelaars in eie geledere in hulle geloof te sterk omdat *nutant enim plurimi ac maxime qui litterarum aliquid attigerunt.*<sup>335</sup>

In die retoriek as tegniek sien hy dus geen bedreiging vir die Christendom nie, maar wel in die oratore omdat hulle *incautos animos facile inretire possunt suavitate sermonis;*<sup>336</sup> inteendeel, as die retoriek op die fundamente van die waarheid gefundeer is, kan dit net daartoe lei *ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum.* Hierin sluit hy dus nou aan by Plato se latere siening<sup>337</sup> dat die retoriek misbruik kan word wanneer dit tot 'n baie persoonlike voordeel aangewend word. Retoriek kan egter vir die Christendom voordelig wees omdat die *scientia litterarum* 'n bydrae kan lewer tot groter afgerondheid van die Christelike geskrifte. In die lig hiervan stel hy hom ten doel om in sy eie geskrifte die suiwer klassieke styl wat hy in Cicero se werke bewonder het, na te volg.

- - - o o o O o o o - - -



## HOOFSTUK 3.

### LACTANTIUS SE AANVAL TEEN DIE VALSE

#### GODSDIENSTIGE EN FILOSOFIESE STROMINGE VAN SY TYD.<sup>1</sup>

##### 3.1 INLEIDEND.

Die krisis van die konflik tussen heiden en Christen in die derde eeuse Romeinse Ryk het fisies te voorskyn getree in die bloedige vervolging. Lactantius sien dit egter as die opening van 'n gesindheid wat uit diepgewortelde religieuse oortuiging spruit. Hierdie religieuse oortuiging was die produk van eeue se ontwikkeling en daarin is die kind ongetwyfeld van moederskoot af deeglik onderlê. Daartoe het die feit dat die godsdienstige beskouinge in die werke van die groot meesters van die verlede in mite geroem is, baie bygedra. Die kleur wat so aan die godsdiens verleen is, kon egter nie die onvergevoegdheid van die intellegentsia verdryf nie en hulle het in die eerste plek in die filosofie bevrediging gaan soek. In die strewe na 'n *summum bonum* in die filosofiese strominge van die tyd het die tradisionele godsdiens geen plek gehad nie. In 'n ankerlose filosofie was die *summum bonum* trouens dikwels 'n vae maatstaflose ideaal wat in die plek van die godsdiens getree het, maar op die lange duur self ook geen bevrediging gebied het nie. Op die akker van 'n normlose formalistiese staatsgodsdiens en die onbevredigende filosofiese strominge is die heiden ryp gemaak vir bekering tot die Christendom.<sup>2</sup>

Lactantius is nie oorspronklik in sy aanval op hierdie twee geestestrominge nie.<sup>3</sup> Die verwerping van die politeïsme het trouens deurgaans 'n belangrike plek ingeneem in die vroeë Christelike apologetiek en is selfs tot in die tyd van Augustinus voortgesit.<sup>4</sup> Eweneens het nie alleen die apologete nie, maar ook die skrywers van die heidendom, waaronder Cicero en Seneca opsigtelike voorbeelde is, hulle toegelê op die verwerping van verskillende filosofiese strominge. Die verwerping van die politeïsme is vir Lactantius egter nie maar net 'n voortsetting van 'n tradisie of 'n 'rhetorical technique'<sup>5</sup> nie; intendeel, in die politeïsme, soos in die filosofie, sien hy die kern van die vorming van heidense denke teen die Christendom. Daarom beskou hy die heidense godsdienste as die Christendom se grootste vyand en hy skryf die eerste boek, die eerste sewe hoofstukke van die tweede en twee hoofstukke van die sesde boek van die *Divinae Institutiones* met die oog daarop om die geloof hierin te verwerp. Dit is vir hom 'n veel makliker taak as die verwerping van die filosofiese strominge: wanneer hy oorgaan tot 'n bespreking van die heidense filosofie, merk hy op *nunc maior nobis ac difficilior cum philosophis proposita luctatio est, quorum summa doctrina et eloquentia quasi moles aliqua mihi opponitur.*<sup>6</sup>

In die algemene karakterisering van die godsdienste in die era van Lactantius het ons reeds gewys op die eeue-lange ontwikkelingsproses wat die Romeinse godsdienste deurgegaan het. Die volgende uiteensetting is daarop gemik om Lactantius se siening en evaluering van hierdie godsdienste te ondersoek. Die inligting in verband hiermee is hoofsaaklik in die eerste twee boeke vervat. Geredelik kan aangeneem word dat sy doel met hierdie uiteensetting is om aan *indocti*, wat nog geknel word deur 'n *puerilis superstitio*, die dwaasheid van die heidense godsdienste

aan te toon.

### 3.2.1 LACTANTIUS EN DIE PAGANISTIESE GODSDIENS.

Lactantius lei die *Divinae Institutiones* in met 'n bespreking van die valse godsdiens - *De falsa religione*.<sup>7</sup> Na 'n inleidende vraag '*sitne providentia quae rebus omnibus consulat an fortuito vel facta sint omnia vel gerantur*,<sup>8</sup> maak hy uit die beantwoording van 'n verdere vraag '*utrum potestate unius dei mundus regatur ane multorum*,<sup>9</sup> die afleiding dat daar maar net een God kan bestaan - '*deus ergo unus est*.<sup>10</sup> Aan die hand van *testimonia* bewys hy hierop die *unitas Dei*<sup>11</sup> en maak hierin van die uitsprake van die profete, digters en filosowe gebruik.<sup>12</sup> Hiervan onderskei hy *divina testimonia*<sup>13</sup> waarin hy van die geskrifte van Hermes Trismegistus<sup>14</sup> (dit is: drie maal groot), die orakels van Apollo en die Sibellynse orakels gebruik maak.<sup>15</sup> En hoewel hierdie bronne na sy mening genoegsame gronde vir die weerlegging van die politeïsme bied, voeg hy hieraan 'n hoogsinsiggewende perspektief op die beplanning van sy werk toe wanneer hy hom voorneem om die aanbidders van die valse godsdiens te *deorum suorum testimoniis* te weerlê.<sup>16</sup>

Hy gaan dan oor tot die behandeling van dié gode waarvan ons later uit sy werk kan aflei dat hy hulle as *communes* beskou.<sup>17</sup> Van besondere belang vir die era waarin hy skrywe is Hercules,<sup>18</sup> Juppiter,<sup>19</sup> en Saturnus<sup>20</sup> omdat hulle 'le plus populaire, le plus puissant et le plus ancien' was. Hulle belangrikheid word daarin onderstreep omdat 'les deux premiers devaient d'ailleurs attirer son attention à une époque où Dioclétien Jovius et Maximien Herculus leur avaient, en quelque sorte, consacré officiellement l'empire.'<sup>21</sup> Die verbintenis tussen die Romeinse nasionale gode en die oornames daarvan in die Keiserkultus lê dus ten grondslag van sy bestryding van die

politeïsme en dit ten spyte daarvan dat die *communes dei* hulle oorsprong na sy mening in die fantasie van die Grieke het. Tereg sou die vraag gestel kon word of hierdie nasionale gode 'grootliks aan betekenis ingeboet en tot 'n sekere mate (net) lokale verering geniet het.'<sup>22</sup> Hierop moet ons in die lig van die wêreld-imperium antwoord dat die gode inderdaad internasionale status verkry het; dat die oorspronklike betekenis van hulle kultus verbreed en hulle verering uitgebrei is.<sup>23</sup>

Onder die *communes* groepeer Lactantius ook Apollo,<sup>24</sup> Mars,<sup>25</sup> Castor en Pollux,<sup>26</sup> Mercurius,<sup>27</sup> Liber<sup>28</sup> en sonder om hulle in besonder te onderskei, ook Isis, Ceres en Latona;<sup>29</sup> hierop volg 'n bespreking van die Magna Mater,<sup>30</sup> Juno,<sup>31</sup> Venus,<sup>32</sup> Minerva,<sup>33</sup> en Diana.<sup>34</sup>

Van die *communes* onderskei Lactantius die *propriae Romanorum religiones*<sup>35</sup> en bespreek dan Lupa,<sup>36</sup> Flora,<sup>37</sup> Cloacina,<sup>38</sup> Pavor et Pallor,<sup>39</sup> Honor et Virtus,<sup>40</sup> Mens,<sup>41</sup> Cupido et Amor,<sup>42</sup> Robigo et Febris,<sup>43</sup> Pietas et Fides,<sup>44</sup> Venus Calva et Armata,<sup>45</sup> Juppiter Pistor,<sup>46</sup> Fornax, Muta, Lares, Caca Cunina, Hercutus Tatinus<sup>47</sup> en Terminus.<sup>48</sup> In die loop van sy bespreking is dit opvallend dat hy die offerande van *humana hostia* beskrywe wanneer hy 'n bespreking lewer *de sacris ac mysteriis eorum*.<sup>49</sup>

Hoewel dit beperk is, neem hy ook die oorsprong van die keiserverering onder die loop. Na aanleiding van die voorbeeld van Quirinus - *quia hoc pastoribus visum est* - is ook Julius Caesar as 'n god beskou - *quia hoc scelerato homini placuit Antonio*.<sup>50</sup> Die suggestiewe bewys dat Hercules, Juppiter en Saturnus bloot net mense was, sou sekerlik nie sy leser ontgaan het in 'n era waarin Diocletianus homself as Jovius beskrywe het en Maximianus vir hom die *cognomen Herculius* toegeëien het nie.

Daar is na ons mening geen rede om aan te neem dat Lactantius poog om h uitgediende godsdiens as vals te bewys nie. Die feit dat hy in besonder van praesenstye gebruik maak, en baie onwaarskynlik h beeld van die gode, so vreemd en onbekend vir sy leser, sou optower dat hy daarmee sy doel sou mis, spreek daarvan die teendeel. Die feit dat die verering van Saturnus in Africa selfs nog in die tyd van Augustinus bestaan het,<sup>51</sup> is daar sprekende bewys van dat Lactantius nie as *Kalumniator* gebrandmerk sou kon word as gevolg van h *inanis refutatio* nie.<sup>52</sup> Die teendeel is wel waar, naamlik dat die gode vereer is oral waar die staatsgodsdiens die beskerming van die staat geniet het.<sup>53</sup> Twee aspekte wat uit Lactantius se bespreking van die gode en hulle swakhede wat hulle as mense met menslike eienskappe onderskei, uitkristalliseer, is die hoegenaamd nie heil-same invloed nie van die Hellenisme en die indringing van die misteriegodsdiens in die Romeinse godsdiens. Die feit dat hy Juppiter en Saturnus en verskeie ander gode en godinne as *communes* beskou, kan nie bloot as onkunde beskou word nie - daarteen spreek immers sy goeie kennis van die mitologie. Die groepering van die kultusse van Isis en die Magna Mater, eweneens onder die *communes*, op gelyke vlak met Juppiter, is ken-sketsend van die periode van sinkretisme waarin Isis met Demeter, Artemis, Aphrodite en Nemesis in die Griekse *mythos*, Serapis met Asclepius, Zeus en Dionysius en Mithras met die babyloniese songod en Sol Invictus gelyk gestel is.<sup>54</sup> Elkeen van die kultusse het h vorm van *immortalitas* aan sy aanbidderse be-lowe.

### 3.2.2 LACTANTIUS SE EVALUERING VAN DIE HEIDENSE GODSDIENS.

Uit die betiteling van die eerste boek is dit duidelik dat die godsdienste, *propriae Romanorum* sowel as *communes*, gebou is op *falsitas*. Die *falsitas* bewys hy deur die mite wat die infra-struktuur van die godsdienste vorm, te ontmitologiseer. Deurgaans is dit Lactantius se doel om dié *religiones* as *falsae* te bewys en dan die eienskappe van die *vera religio* aan te stip. Daarom kom aspekte van dié Leitmotiv deur die hele werk voor, hoewel hy hom in besonder in die eerste en tweede boek ten doel stel om dié *religiones* te bespreek.

### 3.2.3 DIE COMMUNES RELIGIONES - D.I. 1.8 - 1.19.

Dit is vir Lactantius duidelik dat Apollo, Liber, Mercurius, Juppiter en die gode wat hy as *communes* beskou, mense was omdat hulle *ex duobus sexibus nati sunt*,<sup>55</sup> maar omdat hulle *reges maximi ac potentissimi* was,<sup>56</sup> het hulle onderdane hulle na hul le dood as gode beskou en geheilig.<sup>57</sup> Deur sy skandelike optrede het Hercules bewys dat hy geen god is nie,<sup>58</sup> en die take wat hy verrig het, is daar 'n aanduiding van dat hy nie 'n *vir fortis* was nie, omdat hy geen *temperantia, moderatio* of *iustitia* gehad het nie.<sup>59</sup> Apollo was 'n bedrieër en moordenaar,<sup>60</sup> Mars 'n moordenaar en owerspeler.<sup>61</sup> Castor en Pollux was volgens al die getuienis verkragters en is dood en begrawe - iets wat met die ware God nie kan gebeur nie.<sup>62</sup> Mercurius weer is 'n *fur ac nebulo* - 'n dief en 'n swierbol.<sup>63</sup> Liber - so genoem *quod vino nimio usi libere loquantur*<sup>64</sup> - dra die ere naam *pater*,<sup>65</sup> maar is inderwaarheid *amore ac libidine turpissime victus*.<sup>66</sup>

Lactantius wy 'n aansienlike deel van die eerste boek (1.10.10 - 11.49) daaraan om Juppiter<sup>67</sup> se eienskappe as *Pater Optimus Maximus* te weerlê. In die loop daarvan kom verskeie *obiter*

*dicta* in die vorm van mitologiese *exempla* voor,<sup>68</sup> asook belangrike uitsprake oor die digter, sy digproses, vryheid en geloofwaardigheid.<sup>69</sup> Ook sy uitsprake oor Hermes Trismegistus en sy verbintenis met Ennius se *Sacra Historia* is van groot belang omdat sy evaluering van die gode waarskynlik hier sy oorsprong het.<sup>70</sup>

Juppiter is in Lactantius se opvatting nie *Optimus* en daarom ook *Pater* nie,<sup>71</sup> omdat dit 'n titel is wat *corruptores*, *adulteri* en *incesti* nie toekom nie<sup>72</sup> en aan elkeen van hierdie oortredings het Juppiter hom skuldig gemaak. Die kontras tussen *homo* en *deus optimus* verdiep hy verder deur Juppiter voor te hou as *horum omnium rex et pater*. Op twee aspekte van Juppiter se optrede lê hy klem, nl. op sy *impietas* teenoor sy vader en sy *incontinentia*,<sup>73</sup> albei waarvan sy aanspraak op betiteling as *Optimus* weêrlê.

Maar ook *Maximus* dit is *Dominus*, kan Juppiter as gevolg van sy amorele optrede nie wees nie. Sy *mores* en die werklike gebeure - *sed omittamus de moribus dicere, rem consideremus*,<sup>74</sup> bewys dat Juppiter geen *divinitas* het nie, omdat sy skandalige optrede 'n *imprudencia* en 'n *conscientia imbecilitatis* openbaar waardeur hy daarvan bewus is dat hy nie *Maximus* is nie.<sup>75</sup>

Juppiter het geen *divinitas* nie, hy is nie *Optimus* nie en ook nie *Maximus* nie. Waarom word hy as 'n god beskou? In die beantwoording van die vraag kry Lactantius die geleentheid om in 'n *digressio*<sup>76</sup> die digter se digproses naderby te bekyk,<sup>77</sup> en bied hy ons 'n interessante blik op hierdie enigmatiese werksaamheid en benadering van die Klassieke digter in sy skepping van die gedig. Binne die raamwerk van die *licentia* wat die digter geoorloof is, is daar naamlik 'n kern van die waarheid<sup>78</sup> en *illi enim de hominibus loquebantur, sed ut eos ornarent*

*quorum memoriam laudibus celebrabant, deos esse dixerunt.*<sup>79</sup>

Die reeds vermelde *exempla* bewys dat Juppiter hier op aarde 'n mens was en dat hy sy deifikasie aan digters te danke het.

Die kontras tussen gedig en werklikheid word hierna voltooi: die werklike feite volgens Ennius se beskrywing daarvan in die *Sacra Historia*, dui daarop dat Juppiter, terwyl hy op die aarde regeer het, sy ryk onder sy vriende en verwante verdeel het; dat sy nalatenskap aan die mensdom *leges* en *mores* was; dat hy koring ontwikkel het en *multa alia bona fecit*, waardeur hy *immortali gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta sui reliquit.*<sup>80</sup>

Op die *Historia Sacra* van Ennius kom ons later weer terug; ge-noegsaam is dit om hier te meld dat Lactantius se afleiding is dat die Romeine moet weet dat hulle Capitolium - die *summum caput religionum publicarum* - 'n sinnelose monument is<sup>81</sup> omdat dit in wese aan 'n mens gewy is en nie aan 'n god nie.

Lactantius het eweneens begrip vir die belangrike plek wat Saturnus in die Romeinse pantheon ingeneem het. Na 'n eg reto-riese *transitio* - *veniamus nunc ad eius (sc. Iovis) patrem* - behandel hy aspekte van Saturnus se gewaande *divinitas* vanaf D.I. 1.11.50 tot 1.13. Hier vorm sy uiteensetting natuurlik 'n hoogtepunt in sy stryd teen die politeïsme omdat Saturnus aan die kruin van die genealogiese godeafstamming staan en 'n bewys van Saturnus se antropomorfe karakter natuurlik die kroon sal span op die tesis dat die gode bloot mense was wat vir hulle goeie daade in die *memoria* van die mens 'n plek ingeruim het wat aan hulle *immortalitas* besorg het.

Lactantius verbind Saturnus met die goue eeu - die *aureum saeculum*<sup>82</sup> - toe geregtigheid nog sy septer oor die wêreld geswaai het. Hieruit lei hy af dat Saturnus nie die oudste godheid



kan wees nie omdat hy *ex coitu tantorum elementorum*<sup>83</sup> *genitus esse*<sup>84</sup> en die skepping van die elemente wat die heelal gevorm het, alreeds voor hom bestaan het. 'n Ander God - *ultra quem sit nihil omnino, qui fons et origo sit rerum*<sup>85</sup> - het dus voor Saturnus bestaan en Hy was die Skepper van die heelal. Ook Saturnus se genealogie bewys dat hy nie *ex caelo natum esse* nie, maar *ex eo homine cui nomen Urano fuit*<sup>86</sup> en dat hy daarom 'n mens was.

Saturnus se *virtutes et facta* bied geen gronde daarvoor om sy *divinitas* te bevestig nie. Sy belangrikste aanspraak, nl. dat hy *iustus* was, word weerspreek deur die feit dat hy sy kinders om die lewe gebring en sy vader se genitalia afgesny het. Die daade brandmerk hom juis as *impius*.<sup>87</sup> Hieruit word sy verdrywing en vlug verklaar en hy gee daarmee ook die duidelikste aanduiding van sy menswees. Saturnus is *per amorem* met twee doelstellinge in gedagte vereer, nl. in die eerste plek, *ut et gratiam referre bene meritis* en in die tweede plek *ut successores eorum adlicerent ad bene imperandi cupiditatem*,<sup>88</sup> en waar kan 'n meer sprekende bewys vir die deffikasie van die mens gevind word as daarin dat *hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt*?<sup>89</sup> Hiermee open Lactantius 'n faset wat intens betrekking het op sy tyd - dit naamlik dat die Christene 'resoluut geweier het 'to accept a living incarnation of God in a mortal man.'<sup>90</sup>

Die absolute onaanvaarbaarheid van die pantheon beklemtoon Lactantius in sy kritiek op die opvatting dat daar twee geslagte onder die gode bestaan. 'n God is immers almagtig en kan uiteraard alles skep. Godinne het daarom geen bestaansreg nie. 'n God wat gebore word, moet immers ook te sterwe kom, en as gode gebore, maar nooit te sterwe sou kom nie, sou die hemele tot oorlopens toe met gode gevul wees.<sup>91</sup> As gode wel

gebore sou word, dan sou hulle ook tuistes nodig gehad het, wat ook veronderstel, grond om te bewerk en oeste in te samel. Dan sou hulle inderdaad *mortales* wees, omdat die skeppende God selfgenoegsaam is.<sup>92</sup> Die feit dat vroulike swakker as manlike gode is, beklemtoon opnuut dat die soeke na 'n *vera religio* nie in die politeïsme 'n bevredigende oplossing vind nie, omdat *imbecillitas non cadit in deum, ergo nec feminae sexus*.<sup>93</sup> Met Cicero se verklaring dat die gode *commenticios ac fictos* is,<sup>94</sup> as basis, lei Lactantius af dat *illos homines igitur fuisse qui dii putantur et eorum memoriam post mortem consecratam*.<sup>95</sup> Dit gee opnuut aan Lactantius die geleentheid om die *aerumnas infelicium deorum* te bespreek<sup>96</sup> en te bewys dat die opvatting dat die gode ook goeie eienskappe besit, *inepta* is.<sup>97</sup> *Inepta* word tel hier natuurlik in die *levitas* van die Grieke wat hy verantwoordelik hou vir die skepping van die *communes religiones*.<sup>98</sup>

### 3.2.4 LACTANTIUS SE EVALUERING VAN DIE PROPRIAE ROMANORUM RELIGIONES.

Die *communes religiones* was die *sacra* van die Grieke en *sacra illorum universis gentibus tradiderunt*.<sup>99</sup> Die *sacra* van die Romeine is dus dié wat nie van die Grieke afkomstig was nie en deur die Romeine gehuldig is. Hoewel die onderskeid en sy inhoude<sup>100</sup> te bevraagteken is, hou ons by Lactantius se groepering.<sup>101</sup> Die Romeinse gode wat hy *portenta monstruosa ac ridicula simulacra* (chiasme!) noem, bewys hy op morele gronde as hersenskimme.

In sy uiteensetting is 'n duidelike tematiese groepering waarneembaar.<sup>102</sup> Hoewel al die gode in hulle optrede amoreel is, is daar tog groepering. As voorbeeld van *meretrices* noem hy Lupa - *exemplum scilicet Atheniensium in ea figuranda Romani secuti sunt*<sup>103</sup> - waarin hy weer die Grieke as die bederwers van

die goeie voorstel. Faula,<sup>104</sup> en Flora,<sup>105</sup> is verdere voorbeelde. Cloaca<sup>106</sup> is vir hom simbool van vuilheid; Pavor, Pallor, Mens, Honos en Virtus van *vanitas*;<sup>107</sup> Cupido en Amor van korrupsie onder die jeug;<sup>108</sup> voorbeelde van *mala* is Robigo en Febris;<sup>109</sup> Venus Calva in teenstelling met Venus Armata asook Juppiter Pistor is voorbeelde van *contemptus*;<sup>110</sup> Fornax en Muta van *derisio*;<sup>111</sup> Caca van bedrieglikheid en Cunina, Hercutus en Tutinus is bloot *portenta*.<sup>112</sup> Al die gode en godinne het egter 'n *imago*, maar dit is 'n eienskap waarop Terminus nie eers kan aanspraak maak nie omdat dit 'n *lapidem informam ac rudem* is.<sup>113</sup>

Samevattend kan van sy skets gesê word dat dit beoog om van die gode en godinne *portenta ac ludibria* te maak.<sup>114</sup> Hierdie evaluering van die gode vorm die basis van sy weerlegging van hul le bestaan.

### 3.2.5 LACTANTIUS SE OORDEEL OOR DIE SACRA AC MYSTERIA EORUM.<sup>115</sup>

Lactantius sonder die misteriekultusse nie uit vir besondere behandeling nie. Onder *sacra ac mysteria* bedoel hy baie duidelik die rituele en seremoniële gebruike wat in die heidense godsdienste gegeld het.

Hy beskou dit as *inhumanitas* dat 'n menslike slagoffer tot so laat as in die regeringstyd van Hadrianus nog aan Juppiter in Cyprus geoffer kon word.<sup>116</sup> Die gebruik het ook in Tauris en Gallië voorgekom, maar dat ook die Latini dit beoefen is vir hom onversoenlik met die Romeine - *nostrī* - se *mansuetudo et humanitas*.<sup>117</sup> Daarom kan hy met net soveel verontwaardigde toorn die lewendige menslike offerande aan Saturnus wat van die Pons Milvius af in die Tiber gegooi is, afkeur.<sup>118</sup> Des te meer nog is so 'n handeling afkeurenswaardig as kinders daarvan

die slagoffers word - *teneras atque innocentes animas* - omdat dit h daad *sine ullo respectu pietatis* is.<sup>119</sup> Die ontmannings-ritueel in die Magna Mater-kultus en die vergieting van bloed as h offer aan Bellona is vir Lactantius h duidelike vingerwysing daarna dat die gode *impios, profanos et sanguinarios*<sup>120</sup> is.

Al hierdie *exempla* is *peiora*. Daar kom ook ander rituele voor *quae scelere carent* en in feitlik elkeen hiervan is die handeling simbolies van een of ander gebeurtenis wat in die loop of by die ontstaan van die kultus plaasgevind het. Die priesters van Isis steek byvoorbeeld h seuntjie onder blyke van groot roubetoon weg, en vind hom dan weer terug met blyke van ewe groot blydschap.<sup>121</sup> Die *sacra* van Ceres Eleusina word gekenmerk deur h *ardentium taedarum iactatione*.<sup>122</sup> In Lampsacos word h eseltjie aan Priapus geoffer,<sup>123</sup> en in Rhodes Hercules se *ritus maledictis et execratione*<sup>124</sup> wat sy rituele aanbidding brandmerk, nie as *sacra* nie, maar as *sacrilegia*.<sup>125</sup> Ook die *sacra Iovis* moet as *sacrilegia* beskou word. Lactantius vat sy oordeel en gevolgtrekking oor die rites en seremonies van die valse godsdienste saam in die volgende: *ex ipsis itaque mysteriis et caerimoniis intellegere debuerunt hominibus se mortuis supplicare*.<sup>126</sup>

Die *vanitas* het onder die Romeine sy oorsprong by die Sabyne koning, Pompilius wat die *auctor constitutorque harum vanitatum* en die *institutor ineptarum religionum* was.<sup>127</sup> In Latium was dit Faunus en onder die Grieke Orpheus wat die rites van Liber ingestel het.<sup>128</sup>

Na sy mening het Lactantius hiermee die *vanarum superstitionum originem* ontmasker,<sup>129</sup> maar tog het hy nie hiermee sy tirade teen die *falsas religiones* afgesluit nie; soos reeds opgemerk

is dit 'n herhaaldelik voorkomende tema in sy werk. Dit val daarom nie vreemd op nie dat die tema weer eens in Boek 7 opduik.<sup>130</sup> Daar beskrywe hy die heidense godsdienste as 'n veel-godedom waarin die mens se aanbidding gemik is daarop om *opes, victorias* en *honores* te verkry en in sy onmiddellike behoeftes te voorsien. Ons geboorte het daarvolgens geen doel nie, omdat die *providentia* - 'n kardinaal kernbegrip in sy denke - daarin geen plek het nie. Geboorte wentel om genot en lei daartoe dat ons na die dood nie meer voortbestaan nie. Die opvatting is *tam supervacuum, tam inane* en *tam vanum*, maar word *incredibili magnitudine mundi*, wat *tam mirabili ratione constructus*<sup>131</sup> is, weerlê. Winde, wolke, weerlig, donder, reën en oeste, in kort *omnis natura rerum* is daar onomstootlike bewys van dat die lewe van die mens nie *inanis* is nie, dat hy nie *ad nihilum* te sterwe kom nie en dat daar in hom nie niks is nie *maioris emolumentum deo*. As dit anders sou wees, sou die lewe geen sin gehad het nie. Die realiteite bewys juis die teendeel, nl. dat die *errores pravarum religionum* die godsdienste van alle sin ontnem.

Op geeneen van die wesentlike vrae in verband met die ontstaan, bestaan en voortbestaan van die mens, is Lactantius se slotsom, kan of die valse godsdienste of die filosofie bevredigende antwoorde gee nie.<sup>132</sup>

Dat Lactantius hier die teologie en die filosofie van net die Epicurisme op die oog het, is onaanvaarbaar.<sup>133</sup> Die meervoudige *religiones* dui op 'n totaliteit en sluit ook die mitologiese in omdat die uiteensetting nie van die kern in Lactantius se denkpatrioon losgemaak kan word nie, nl. dat die gode mense was wat as gevolg van hulle buitengewone daede as gode vereer is.<sup>134</sup>

Hierdie sogenaamde Euhemeristiese godekritiek (ein Prinzip rationalisierender Mythenerklärung)<sup>135</sup> het sy oorsprong in die gryse verlede - tot so ver terug as by Xenophanes van Colophon.<sup>136</sup> Euhemerus (c340 - 260) het naamlik in sy werk ἱερὰ δαγγραφή getuienis versamel wat daarop gedui het dat die gode mense was en dus *expertes sunt religionum omnium*.<sup>137</sup> Ennius het hierdie werk vertaal en dit *Sacra Historia* genoem.<sup>138</sup> Lactantius het van hierdie werk gebruik gemaak in sy evaluering van die gode,<sup>139</sup> en homself as die 'most perfect representative of Euhemerismus inversus'<sup>140</sup> onderskei. Euhemerismus inversus is volgens Schippers die opvatting wat uit Euhemerus se teorie dat die gode bloot mense is, ontwikkel, naamlik dat helde as gode aangesien en vereer is.<sup>141</sup> In Schippers se opvatting vloei verskeie elemente in die Christelike skrywers se kritiek teen die paganistiese gode saam. Daaronder vermeld hy 'rationalistic criticism; historisation; demonology; Euhemerism' en 'n variant daarvan Euhemerismus inversus.<sup>142</sup> Hierby moet na ons mening ook 'n ontmitologiserende tendens gevoeg word. Ons kan ons vereenselwig met Schippers se opvatting dat Lactantius se kritiek teen die politeïsme rasionalisties geïnspireerd is, maar primêr berus dit na ons mening op die tendens om die mite te ontmitologiseer. Daarby moet ons opmerk dat Schippers nie die onderskeid wat Lactantius maak tussen *communes religiones* en *propriae Romanorum religiones*, asook die plek wat die misteriekultusse hierin ingeneem het, ingesien het nie. Die belangrikheid van hierdie onderskeid word gou duidelik wanneer Lactantius sy kritiek teen die *communes religiones* goedskiks ook op die *propriae Romanorum* en misteriekultusse van toepassing maak. Die een allesoorheersende aspek wat hieruit na vore tree, is die feit dat Lactantius deur sy gebruik van die *Sacra Historia* van Ennius steun op die klassieke erfenis om die

*vera religio* te bevestig.

### 3.3 LACTANTIUS EN DIE FILOSOFIESE STROMINGE VAN SY TYD.<sup>143</sup>

Uit die aankondiging van sy voorneme om 'n werk met die inhoud en omvang van die *Divinae Institutiones* te skrywe, is dit duidelik dat Lactantius die gehele inhoud gesien het as 'n *integra disputatio* en dat dit gemik was daarop om *contra philosophos* 'n sinvolle alternatief aan te bied.<sup>144</sup> Elders in dieselfde werk, die *De opificio Dei*, sonder hy die Epicurisme uit as die één filosofiese denkrigting wat hy wil weerlê - ongetwyfeld onder invloed van Cicero wat die negatiewe beeld wat hy van die skool geskets het, aan Lactantius oorgelewer het.<sup>145</sup> In dieselfde werk laat Lactantius ook blyk dat hy nie net van plan is om die paganistiese filosofieë af te breek nie, maar dat hy die voorneme het om in die plek daarvan die *doctrina verae philosophiae* te stel.<sup>146</sup> Dié voorneme bevestig hy in 'n uiteensetting van die metode waarvolgens hy van plan is om die valse filosofie te ontmasker, want nie alleen *nostris armis* nie, maar *partim ex ipsorum inter se concertatione sumptis* wil hy die paganistiese filosofie as vals bewys.<sup>147</sup>

Hierdie doelstelling verwesentlik Lactantius in die derde boek van die *Divinae Institutiones*, die *De falsa sapientia*, waarin hy in Leuillier se woorde *plura vero quam ceteri ex profanis fontibus* put - tot so 'n mate so dat na sy mening juis die *errores philosophorum* wat Lactantius wil ontmasker, in sy eie werke ingesluip het.<sup>148</sup>

Ongetwyfeld het die aanval teen die filosofiese strominge van sy tyd ontspring uit die voorlesing van die *antistitem philosophiae* waarna Lactantius noodgedwonge moes gaan luister.<sup>149</sup> Volgens Baronius in sy *Annales Ecclesiasticae* was die filosoof

Porphyrius; Harnack het die opvatting weerlê omdat, so lui sy bewys, Porphyrius nie drie nie, maar vyftien boeke teen die Christene geskrywe het; andersyds was Porphyrius volgens Harnack se inligting reeds dood in 303 toe Lactantius na die voorlesing geluister het.<sup>150</sup> Die tweede en ook gevaarliker teenstander van die Christene was waarskynlik Hierocles, 'n aanvoerder van die vervolging teen die Christene - *ex vicario praesidem, qui auctor et consilarius ad faciendam persecutionem fuit*.<sup>151</sup> Hier is 'n verbasende ooreenkoms tussen die *causae* wat duidelik die essense van Hierocles se aanval teen die Christene uitgemaak het, en dié van Celsus soos wat Origenes dit in sy werk *Contra Celsum* aan Hieronymus beskrywe.<sup>152</sup> Hierdie ooreenkoms, wat sover ons kennis strek, nog deur niemand ondersoek is nie, is te sterk om bloot toevallig te wees. Die betiteling van Celsus se werk as Ἀληθῆς λόγος toon reeds die opvallende ooreenkoms met Hierocles se Philalethes. Voorts is die feit dat Celsus 'actually condescended to examine the Gospels'<sup>153</sup> en dat Hierocles op so 'n wyse skrywe 'ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur'<sup>154</sup> 'n aanduiding van so 'n sterk ooreenkoms dat dit verdere ondersoek regverdig. Voorlopig wil ons hier die afleiding maak dat Hierocles in die uiteensetting van die *causae* teen die Christendom 'n skakel vorm in 'n voortgesette paganistiese apologetiek teen die Christendom. Die doel wat Lactantius met die derde boek gehad het, omlin hy soos volg: *huius libri munus est philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat*.<sup>155</sup> Hier moet in gedagte gehou word dat 'philosophia' in die Klassieke partikuliere of verengde betekenis gehad het soos wat Seneca dit in sy nege-en-tagtigste brief beskrywe.<sup>156</sup> Daarteenoor het dit egter ook *praegnante* betekenis daarin dat dit dui op die omvattende bestudering van die



wetenskap, waarvan onder andere ook die teologie deel uitmaak het. Lactantius definieer *philosophia* immers as 'n *studium sapientiae*,<sup>157</sup> terwyl 'n *philosophus* 'n *quaesitorem sapientiae* is.<sup>158</sup> Waszink het hierdie inhoud van *philosophia* beskrywe as 'a coherent system of thought or belief, a 'Weltanschauung'.<sup>159</sup> In die breedste opset daarvan is *philosophia* ook vir Lactantius 'n lewens- en wêreldbeskouing - hy was immers 'im Abendlande der erste gewesen, welche es versuchte, die christliche Weltanschauung zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen'.<sup>160</sup> In die derde boek lê Lactantius hom egter daarop toe om dié argumente wat hy teen die profane filosofieë - dit is die filosofie in enger sin - aanwend, in die groter geheel deur die *philosophia vera* in die plek van die profane te stel.

Voordat 'n uiteensetting van sy aanvalle teen besondere filosofiese strominge<sup>161</sup> gegee word, sal hier eers aspekte van Lactantius se bespreking van die filosofie as wetenskap weergegee word.

Dan is dit in die eerste plek opvallend dat 'n bittere onvergenoegdheid sy bespreking van die profane filosofie kenmerk. Dit spruit daaruit voort dat in die profane filosofie stelsels ontwikkel is wat in die praktyk nie uitgeleef kon word nie.<sup>162</sup> Die kampvegter van die filosofie in Bithynia - die reedsvermelde *antistitem philosophiae* - het ten spyte van sy vroom praatjies nie eers by benadering die beginsels wat hy verkondig, uitgelewe nie. Afgesien van 'n origens afstootlike lewe, was hy verantwoordelik vir drie boeke *contra religionem nomenque Christianum*<sup>163</sup> en ook hy skakel in by die tirade teen die Christendom wat hoofsaaklik deur filosowe gevoer is.

Volgens Lactantius word die filosofie in drie onderafdelings verdeel, nl. *physica*, *logica*, en *ethica*.<sup>164</sup> *Physica*, bloot *philosophia* genoem, het 'n tweeledige ondersoekvlak, nl. *scientia* en *opinatio*.<sup>165</sup> As vertrekpunt gebruik hy Socrates se kenteoretiese argument waaruit die skepsis wat in die derde en vierde eeue deeglik vastrapplek gekry het, gebore is, nl. dat niks geken kan word nie.<sup>166</sup> Hieraan voeg hy uit Stoïsynse kamp Zeno se siening toe dat veronderstelling nie die basis van argument kan wees nie.<sup>167</sup> Daarmee word na sy mening die basis waarop die filosofie gebou is, weggeneem.

Nie alleen uit sy wese nie, maar ook uit die praktyk blyk die *vanitas* van die filosofiese strominge, waarvan daar soveel is dat die voornemende filosoof alreeds by die uitoefening van sy keuse van 'n besondere *secta* in vertwyfeling verval. Wanneer hy hom eers by 'n bepaalde denkrigting gevoeg het, vind hy dat filosofowe *gladium habent, scutum non habent*.<sup>168</sup> Hulle optrede word dus gekenmerk deur aanval en tirade waaruit niks konstruktiefs tot stand kom nie. Arcesilas, die stigter van die Akademie, is by uitnemendheid voorbeeld van die futiliteit van die filosofie, want in die Akademie het hy 'n *novum non philosophandi philosophiam* ingestel en *confectis omnibus philosophis se quoque ipsum eodem mucrone transfixit*.<sup>169</sup>

Na hierdie aanval op die skepsis van sy tyd, benut Lactantius die geleentheid om 'n inleiding tot sy eie siening van die *vera philosophia* te gee. En soos dit ook elders die geval is, begin sy uiteensetting met teenstellinge wat kenmerkend van die dualisme in sy hele werk is. Lig en duisternis, mens en dier, kunde en onkunde, God en satan, is begrippe wat in hierdie konteks dikwels by hom voorkom. Hierdie kontrasskepping is nie vreemd aan die Heilige Skrif nie en dit was eweneens 'n geliefde stylafwisselingsmetode in die Romeinse retoriek.

Daarom moet die afleiding 'dass der Ausgangspunkt für die dualistischen Ansichten des Lactanz stoische Grundanschauungen waren'<sup>170</sup> met groot versigtigheid benader word.

Na aanleiding van Arcesilas se instelling van *novam non philosophandi philosophiam*, vra Lactantius homself af of daar dan - geen *philosophia* bestaan nie. Wel seker, is sy antwoord, en dit kom in besonder op kenteoretiese vlak tot uitdrukking in 'n eg Horatiaanse *mediocritas aurea* tussen die filosofe wat van mening was dat alles kenbaar was en dié wat weer die opvatting gehuldig het dat niks kenbaar is nie.<sup>171</sup> Vir die mens is dit nie beskore om alles te ken nie, want dit sou hom alwetend soos God gemaak het, maar tegelyk is hy nie onkundig van alles soos 'n dier nie.<sup>172</sup> Aan die mens se kenvermoë is daar dus 'n perk en mediaal - *est enim aliquid medium quod sit hominis, id est scientia cum ignorantia coniuncta et temperata.*<sup>173</sup> *Scientia* spruit uit die siel wat op sy beurt uit die hemel ontspring, terwyl *ignorantia* uit die liggaam uit die aarde kom.<sup>174</sup> Siel en liggaam is *elementa* - die kenmerke van die een lig en van die ander duisternis.<sup>175</sup> Van die grootste belang is dat Lactantius hierin die middel vind om filosofie en (Christen-) godsdiens met mekaar te verbind; dit is juis 'n gebrek van die heidense godsdiens en filosofie - in besonder etiek - dat daar tussen die twee geen interafhanklikheid bestaan het nie en dat morele verantwoordings nie 'n norm in die godsdiens gevind het nie. Uit die feit dat *physici* die opvatting gehuldig het dat alles, en dat die *Akademici* weer van mening was dat niks, kenbaar was nie, lei hy opnuut af dat die profane filosofie geen *locus standi* het nie.<sup>176</sup> Die *physica* het daarom geen ander waarde as blote breingimnastiek of *oblectatio* nie.

Die *pars moralis in qua totius philosophiae ratio continetur*<sup>177</sup> is dié onderafdeling waarin Lactantius sy *Romanitas* die

duidelikste tot uitdrukking bring. Soos h Cicero of h Seneca is dit op die prakties doelmatige vlak - die van die *utilitas* - waarin hy die waarde van die filosofie soek. Aan hierdie *pars* moet groter aandag geskenk word *ut sciamus quomodo nos oporteat vivere.*<sup>178</sup> In die etiek is daar geen geleentheid vir of dwaling of twis nie - die beginsels daarvan is absoluut. Hoewel die risiko in die etiek groter is, is dit makliker om daarvoor riglyne te gee *quod usus ipse rerum et cottidiana experimenta possunt docere quid sit melius et verius.*<sup>179</sup>

Natuurlik gaan dit in die etiek om die *summum bonum*. Lactantius vermeld die siening van Epicurus - *summum bonum in voluptate animi esse censet*; ook dié van Calliphus en Dinomadnus - *honestatem cum voluptate coniunxerunt*; die van Diodorus - *in privatione doloris* en van Hieronymus - *in non dolendo*. Die Peripatetici het die *summum bonum in bonis animi et corporis et fortunae*; Zeno en sommige Stoisyne weer in die beginsel *cum natura congruenter vivere* en *virtus* gestel.<sup>180</sup> Omdat al die opvattinge aanspraak op eweveel gesag kon maak - *par est in omnibus auctoritas* - ondersoek Lactantius elk van die denkrigtinge afsonderlik. *Voluptas* wat Aristippus aan die maag en Venus diensbaar gemaak het, waardeur hy homself as h *obscenus canis aut sus lutulentulus*<sup>181</sup> onderskei het, kan nie die *summum bonum* wees nie; selfs nie eers as *virtus* die medium is waardeur dit bereik word, kry dit h beeld van eerbaarheid nie. Die strewe na die sinnelike is h eienskap van diere en nie een wat die mens as kroon van die skepping onderskei nie, want iets wat die mens op h gelyke vlak met alle *animalia* plaas, misken die mens sy besondere plek in die skepping as die meerdere van *animalia*.<sup>182</sup> Om die *summum bonum* in h *privatio doloris* te plaas, is die eienskap net van siek mense en om dieselfde rede is daar ook h teenstrydigheid daarin om *voluptas* met *virtus* te

verbind. Die Peripatetiese ideaal van *incolumitas, indolentia* en *valetudo* kan eweneens as die strewe van diere beskou word, hoewel hulle daarin slegter daaraan toe is as die mens wat in siekte nog verligting kan kry.<sup>183</sup>

Ook die stoïsynse ideaal van *cum natura consentanee vivere*<sup>184</sup> onderskei die mens nie van die dier nie. By uitstek lewe h dier volgens dié maatstaf en die *virtus* wat Zeno daaraan toevoeg, is h hersenskim, h droom, wat die *summum bonum* nie kan wees nie - *quia nullum est animal quod non secundum naturam suam vivat.*<sup>185</sup> Ook *scientia* lei nie tot h *vita beata* nie, omdat iets wat nie *propter se* nagestrewe word nie, nie die *summum bonum* kan wees nie.

Die opvatting dat *virtus* die *summum bonum* is, waaraan Cicero ook onderskryf, vind hy in besonder nodig om te weerlê.<sup>186</sup> *Virtus* is nie die *summum bonum* nie, maar bloot die *effectrix et mater* daarvan. Ook Aristoteles se verbinding tussen *virtus* en *honestas* is vir hom nie aanvaarbaar nie, omdat *virtus* in elk geval nooit sonder *honestas* kan bestaan nie.<sup>187</sup>

In sy bespreking van die *verae sapientiae summum bonum* hang Lactantius hom die toga van die Ciceroniaanse eklektisisme om.<sup>188</sup> Hy lê naamlik h drieledige norm aan waaraan die inhoud van die *summum bonum* moet voldoen: in die eerste plek moet dit h eienskap wees wat net in die mens en in geen ander wese nie, voorkom; in die tweede plek moet slegs die siel, en nie die liggaam nie, daaraan deel hê; en in die derde plek moet dit slegs deur *scientia* en *virtute* bereik kan word.<sup>189</sup> Hiermee dui Lactantius reeds op die kulminasiepunt in sy werk, want die mens, die kroon van die skepping,<sup>190</sup> sy siel wat ewig is,<sup>191</sup> en *scientia* en *virtus* is elemente wat h *vita beata* tot stand bring. *Vita beata* in sy eskatologiese sisteem is nie sekulêr

nie, maar transendentiaal, want *vita beata is vita aeterna* - 'n begrip wat in sy millenianisme sentraal figureer.<sup>192</sup> In die uiteensetting hiervan 'insiste fortement sur la séparation entre le Créateur et la création, sur l'existence d'un Dieu transcendant non immanent.'<sup>193</sup> Sy etiek is met hierdie opvatting so nou verweef dat dit metteraan breedvoeriger behandeling sal ontvang.<sup>194</sup>

Uit sy *refutatio falsae sapientiae* lei Lactantius af dat die *summum bonum* van die mens *in sola religione* is.<sup>195</sup> Die afleiding lei tot die slotsom *summum igitur bonum quod beatos facit non potest esse nisi in ea religione atque doctrina cui spes immortalitatis adiuncta est*.<sup>196</sup>

Oor die derde *pars philosophiae, logica*, sê Lactantius weinig.<sup>197</sup> Daarin word die *tota dialectica et omnis loquendi ratio* ingesluit, en weinig inligting soos wat dit lewer, is dit vir ons onderwerp van grondliggende belang dat Lactantius dialektiek sowel as retoriek onder die *pars logica* insluit. Hierin staan hy in die vroeë Christendom nie alleen nie. Augustinus het immers die waarde van die spraakwetenskap in die opvoeding van die Christen beklemtoon deur oor beide die dialektiek en die retoriek te skrywe.<sup>198</sup> In Lactantius se opvatting is *logica* egter nie 'n noodsaaklike vereiste in die *divina eruditio* - die opvoeding van die Christen - nie, *quia non in lingua, sed in corde sapientia est nec interest quali utare sermone*.<sup>199</sup> Sy prakties Romeinse agtergrond beklemtoon hy daarin dat *res, non verba quaeruntur*. Oor die grammaticus of die orator - *quorum scientia est quomodo loqui deceat* - wil hy nie praat nie, maar oor die wyse mens - *cuius doctrina est quomodo vivere oporteat*. Opnuut beklemtoon hy die waarde van die etiek wanneer hy ten besluite die onderafdelings van die filosofie langs mekaar plaas en evalueer: *quodsi neque physica illa ratio necessaria*

*est neque haec logica, quia beatum facere non possunt, restat ut in sola ethica totius philosophiae vis contineatur.*<sup>200</sup>

Na 'n ondersoek van Lucretius se fundering van die filosofie,<sup>201</sup> Cicero se siening in verband daarmee,<sup>202</sup> en Seneca se uiteensetting daarvan,<sup>203</sup> meet hy filosofe se lewens aan die hand van die maatstawe wat hulle self daarvoor aangelê het.<sup>204</sup> Die verskeurdheid onder filosofe kom weer te berde - *quae cum sit in plures sectas disciplinasque diffusa nihilque habeat certi, nihil denique de quo universi una mente ac voce consentiant*<sup>205</sup> - en hy dui aan dat 'n *rectum iter* nie uit dié maatstawe afgelei kan word om goed te lewe nie, want elkeen van die filosofe se lewens dui aan dat hulle maatstawe 'n onbereikbare ideaal was.<sup>206</sup> 'n Bondige *enumeratio* hiervan lei Lactantius tot 'n evaluering van die *philosophiae sectas disciplinasque*.

### 3.3.1 LACTANTIUS EN DIE EPICURISME.

Dit is soos hierin tevore aangedui, in besonder die leer van die Epicuriërs wat Lactantius hom ten doel gestel het om te werlê. Die *Epicuri disciplina*, verklaar hy, het groter bekendheid geniet en 'n groter gevolg as al die ander *sectae philosophiae* gehad, nie omdat dit selfs 'n mate van die waarheid verkondig het nie, maar omdat die *populare nomen voluptatis* baie daarheen gelok het.<sup>207</sup> Die Epicurisme kon almal akkommodeer en in die behoeftes van alle mense kon voorsien word omdat bloot dié aspek van die mens se lewe wat in die weg van sy *voluptas* gestaan het, uit die weg geruim moes word om aan hom volkome saligheid te gee.<sup>208</sup> Epicurus het opgemerk *bonis semper adversa accidere*<sup>209</sup> en hy het daarom 'n sisteem bedink waarvolgens die individu verseker kon wees van genot in sy lewe.

Vir die weerlegging van die leer van Epicurus het Lactantius hom 'überwegend an die Darstellung dieser Lehre bei Lucretius gehalten und in längeren Abschnitten Epikuros in Lucretius zu widerlegen gesucht.'<sup>210</sup> Geen wonder dus dat Lactantius, afgesien van die sowat 60 direkte 'aus dem Gedächtnis citierte' verse uit Lucretius, dikwels nie korrek geïnterpreteer nie, soos Brandt tereg aangetoon het,<sup>211</sup> verskeie parafraseringe van Lucretius in die *Divinae Institutiones* geïnkorporeer het.<sup>212</sup>

Ten aanvang moet dit duidelik gestel word dat Lactantius die leer van Epicurus nie summier verdoem nie. Inteendeel, hy haal Lucretius dikwels aan om sy werke op te helder of selfs om met die *auctoritas* van Lucretius se *testimonia* gewig te verleen aan sy verwerping van die valse godsdienste en filosofiese strominge. Maar die oorgrote meerderheid van aanhalings uit Lucretius is gemik daarop om Lucretius as 'Hauptvertreter des Epikureismus' heftig aan te val.<sup>213</sup> Nie alleen spruit dit daaruit voort dat sy Christenoortuiging hom daartoe genoop het nie, of dat hy voor sy bekering 'wesentlich auf stoischen boden stand' nie, en dat hy na sy bekering nie daartoe in staat was om die stoïsinse agtergrond geheel en al van hom af te skud nie, maar ook is hy na ons mening hierin erfgenaam van Cicero aangesien sy heftige tirade teen die Epicurisme glad nie vreemd is aan die van Cicero wanneer hy met eweveel heftigheid *voluptas*, wat geheel en al strydig is met die Oud-Romeinse opvatting van die elemente waaruit *virtus* bestaan, beveg nie. Daarom is Brandt se opvatting dat Lactantius 'das meiste Epikurische Material aus Lucretius geschöpft hat, während Cicero verhältnismäßig wenig nach dieser Seite benutzt ist' en 'Epikuros und Lucretius ihm völlig identisch' is, geen basis waarop die geweldige invloed van Cicero ten opsigte hiervan op Lactantius uitgesluit kan word nie.<sup>214</sup>



Dit is in die *De opificio Dei* waarin Lactantius die kenteorie van Epicurus in besonderhede behandel en veral daar waar dit gaan om die mens en sy sintuie.<sup>215</sup> Die oë is vir Lactantius die vensters van die siel - die *visus oculorum* geskied deur 'n *intentione animi*.<sup>216</sup> Na sy mening is dit 'n dwase argument waarmee Lucretius poog om die opvatting te weerlê, naamlik dat *oculos nullam rem cernere posse, sed per eos animum ut foribus spectare reclusis*. Lucretius se leermeester, Epicurus, is die bron van hierdie dwaling - *nimirum ipso vel potius Epicuro, qui eum docuit, effosi oculi erant, ne viderent*. Neerhalend is die opmerking wel en ook kensketsend van Lactantius se houding teenoor die Epicurisme behalwe waar hy by wyse van uitsondering, daaraan 'n toegewing doen.<sup>218</sup>

Maar wanneer dit om die etiek van Epicurus gaan, ken Lactantius se wrewel geen perke nie.<sup>219</sup> In die lig van die geweldige populariteit wat die Epicurisme selfs nog in die tyd van Lactantius geniet het, soos Usener dit geskets het, het hy goeie gronde vir die wrewel.<sup>220</sup>

Lactantius se ontleding van Epicurus se etiek vloei voort uit die vraag *unde disciplina tota descendat quam originem habeat*.<sup>221</sup> In die eerste plek het Epicurus geen begrip gehad van die *vim maiestatemque veri Dei* nie.<sup>222</sup> Daarom het hy ook geen *providentia* erken nie, maar die opvatting gehuldig *omnia sua sponte fieri*.<sup>223</sup> Uit *sua sponte* lei sy argument na Epicurus se atoomleer<sup>224</sup> en in die uiteensetting hiervan weerlê hy kategorieë elke aspek daarvan. Volgens Epicurus is die *semina per inane volitantia* bloot *corpuscula* wat nie waargeneem of geskei kan word nie; dit het voorts geen kleur, smaak of reuk nie.<sup>225</sup> Hierdie *minuta corpuscula* kom soos letters in woorde, en soos woorde in 'n boek saam om die *universa* te vorm; voorts is dit die *primordia* en die kenmerke daarvan is dat dit *aspera, hamata*

en *levia* is.<sup>226</sup> Elkeen van die aspekte van hierdie leer weer=  
lê Lactantius - toegegee met dikwelse wanbegrip van Epicurus se  
bedoeling,<sup>227</sup> die belangrikste waarvan is dat hierdie *corpus=  
cula* nie *ratio* het nie en daarom *non tam disposite coire pos=  
sunt, quia non potest quicquam rationale perficere nisi ratio.*<sup>228</sup>

In die *De ira Dei* sit Lactantius sy tirade voort en brei verder  
op hierdie argumente uit. Epicurus se waansin bereik 'n hoog=  
tepunt wanneer hy leer dat alles uit atome tot stand kom en  
dat daar selfs meer wêreldes as net die waarop ons woon, uit die  
atome tot stand gebring is.<sup>229</sup> In sy evaluering van Lactan=  
tius se uiteensetting van die Epicuriese ontologie wat terloops  
sterk ooreenstemminge toon met 'n soortgelyke uiteensetting van  
Democritus se atoomteorie deur Cicero,<sup>230</sup> vereenselwig Brandt  
hom met Lasswitz vir wie hy andersinds vir sy onkunde oor Lac=  
tantius aanval, en hy kom tot die slotsom dat Lactantius 'den  
grundgedanken der corpusculartheorie neu auftretende eigen=  
schaften von körpern aus eine lageveränderung der atome zu er=  
klären nicht verstanden hat.'<sup>231</sup>

Vir Lactantius is die leer van Epicurus 'n leer wat uit pessi=  
misme spruit, omdat die grondtoon daarvan wanhoop is. *Volup=  
tas* is 'n middel wat aan die mens in wanhoop nuwe hoop gee -  
hoop vir sy liggaam op hierdie wêreld, terwyl sy ewige siel in  
die proses verlore gaan. Lucretius se beskrywing van die  
sterflikheid van die mens se siel ontlok 'n ewe heftige teen=  
kanting by Lactantius. Na aanleiding van die vraag *idemne  
sit animus et anima* skets hy die verskil tussen gees (*animus*)  
en siel (*anima*) en voeg daaraan toe *animus et anima indifferen=  
ter appellant duo (?) Epicurei poetae.*<sup>232</sup> Lucretius bespreek  
die sterflikheid van die siel in die derde boek van die *De re=  
rum natura*<sup>233</sup> en maak daarin geen onderskeid in gebruik tussen  
*animus* en *anima* nie, aangesien die een die ander insluit en

beide by die dood tot 'n einde kom.<sup>234</sup> Hierteenoor voer Lactantius 'n argument aan wat uit sy dualisme spruit. Gees is deel van die liggaam en *corpus e terra fictum est*, maar die siel is, volgens Plato se beskrywing,<sup>235</sup> iets wat *nihil in se concreti, nihil ponderis terreni habet*.<sup>236</sup> Die liggaam kom wel te sterwe, maar die siel nie *quoniam origo eius aeterna est*.<sup>237</sup>

Dit bly steeds 'n verbasende gawe van Lactantius dat hy die heidendom op eie terrein *suis armis* kan bestry. Wanneer Lucretius 'mens' en 'animus' gelykstel,<sup>238</sup> toon Lactantius aan dat daar wesentlike verskille tussen die twee bestaan, want *aliud est quo vivimus, aliud quo cogitamus*.<sup>239</sup> 'Mens' is *intellegentia* wat met die jare ontwikkel en toeneem of verswak, maar *anima in statu suo semper est*.<sup>240</sup> Memoria is eweneens nie deel van die siel nie, maar van die liggaam en is desgelyks aan verandering onderhewig. Lucretius se opvatting is dat die siel aan *curas acris luctumque metumque* onderworpe is, en daarom *fragilis et mortalis*.<sup>241</sup> Dit is ook 'n valse opvatting omdat *interire prorsus anima non potest, quoniam ex Dei spiritu qui aeternus est, originem cepit*.<sup>242</sup> Die liggaam is wel aan dié steurnisse van die gees onderworpe, maar dit gee juis aan die mens die geleentheid om *virtus*, wat die *fabricatrix immortalitatis* is, soos wat *voluptas* dit van die dood is, aan die dag te lê.

Lucretius se opvatting dat die siel soos die oë of die ore, deel is van die liggaam<sup>244</sup> en daarom *evulsus ac separatus a corpore* geen (sintuiglike) ervaring meer het nie, is vals, omdat die siel in, maar nie deel is van, die liggaam nie.<sup>245</sup>

As, soos Quintilianus beweer, -'*satira tota nostra est*'- satire uit Romeinse bodem ontspring het, dan is Lactantius vir sy

gebruik van satire deur en deur Romein. Dit kom na vore in sy weerlegging van Lucretius se opvatting dat die siel (hier 'mens') die naderende dood ervaar en daarvoor sy lot bekla.<sup>246</sup> Lucretius het miskien al 'n aanhanger van die Epicurisme gesien wat by sy afsterwe nog filosofer en selfs met sy laaste ademing nog 'n uiteensetting van die gang van sy afsterwe gee. Hy self het so iets nog nooit aanskou nie. Feit is dat dit vir Lactantius steeds duidelik is dat die dood geen *dissolutio* nie, maar 'n *separatio* is, wat aandui dat die siel bly voortbestaan.<sup>247</sup> Ten spyte van ernstige bedenkinge teen die Epicurisme skroom Lactantius nogtans nie om die *Epicurei dogmatis argumenta* teen Pythagoras se reïnkarnasieleer in te span nie - maar dan tog met die reserwe dat hy nie *ea quae pro falso contra falsum dis-serebantur* daarvoor nodig het nie.<sup>248</sup>

Samevattend spruit Lactantius se weerlegging van die Epicurisme in die eerste plek uit diepe Christelike oortuiging van die *falsitas* daarin. Sy metode wat noue aansluiting vind by die Klassieke, is retories rasionaliserend. Die geslaagdheid van sy diatribe moet dus gemeet word aan die beginsels van *verisimilitas* en *probabilitas* en nie aan die resultate van die moderne Quellenkunde nie. Maar omdat Lactantius nie suiwer net met die middels van die filosofie gewerk het nie en sy diatribe dikwels as oppervlakkig beskou is, het dit aan Lactantiomastyges nie ontbreek nie. Brandt, self een van Lactantius se 'wärmster Verehrer',<sup>249</sup> sluit sy oë nie vir Lactantius se gebreke nie, maar hy kan hom nie vereenselwig met die ongebalanseerde kritiek van Rau en Bernays wat van 'n 'bedauerliche Geistesarmut' by Lactantius praat.<sup>250</sup>

Voor sy bekering het Lactantius die gebruikelike klassieke skoling deurgegaan. In besonder is hy hier in die Stoïsynse filosofie onderrig. Na sy bekering het hy hom nie op die

filosofie toegespits nie, maar die middels van sy nering gebruik om die filosofiese strominge van sy tyd te weerlê. In die proses kon hy hom nie ten volle losmaak van die invloede wat van die Stoïsynne uitgegaan het nie.

### 3.3.2 LACTANTIUS EN DIE STOÏSISME.

Teenoor die Stoïsisme is Lactantius baie meer gematig as teenoor die Epicurisme. Al dadelik moet gesê word dat ten spyte daarvan dat hy in vele opsigte noue aansluiting by die Stoïsynne soek,<sup>251</sup> hy nogtans nie skroom om hulle aan te val as die geleentheid daarvoor hom voordoen nie.<sup>252</sup> Stoïsisme is immers nie die *vera philosophia* nie.

Die dilemma waarin die Christene hulle op hierdie vroeë stadium bevind het, word goed uitgebeeld deur 'n beskrywing van Clemens: *'philosophiam autem, non dico Stoicam, nec Platoniam aut Epicuream et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam.'*<sup>253</sup> By Origenes kom 'n soortgelyke uitspraak voor: *'Philosophari itaque nos iubebat ut omnia quot= quot extant veterum tum philosophorum cum poetarum scripta colligentes nihil omnino reiceremus, nihilque repudiaremus (necdum enim vim habere iudicandi poteramus) praeter ea quae Atheorum essent.'*<sup>254</sup> Woorde wat in hierdie beskrywings uitmunt, is *'hoc totum selectum'* en *colligentes*. Hulle voorstel kom dus daarop neer dat die gebrek aan 'n eie Christelike filosofie opgelos kon word deur 'n vorm van eklektisisme. In die lig hiervan moet die oordeel oor Lactantius en sy gebruik van Stoïsynse materiaal nie te straf wees nie. Terselfdertyd moet ons saam met Alston<sup>255</sup> daarop wys dat nie elke sweem van ooreenkomst tussen Christendom en Stoïsisme aangegryp moet word asof dit noodwendig uit die Stoïsisme spruit nie. Radikale

verskille in doelstelling bly steeds die basis van onderskeid. Laat ons die radikale verskil in doelstelling met slegs een voorbeeld uit Lactantius toelig. Volgens sy opvatting het die mens 'n keuse tussen twee weë: *duae sunt viae per quas humanam vitam progredi necesse est, una quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat.*<sup>256</sup> As hiermee die twee weë waarmee die Stoïsyne se held, Hercules, gekonfronteer word, vergelyk word: *nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem cum primum pubesceret, exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse, cum duas cerneret vias, unam Voluptatis, alteram Virtutis, utram ingredi melius esset,*<sup>257</sup> is daar ten spyte van oënskynlike ooreenkomste tog diepliggende verskille. Albei erken twee weë; Lactantius s'n voer na die hemel of na die hel; Hercules s'n voer na *Voluptas* of *Virtus* - dus na die Epicurisme of die Stoïsisme. Gesien vanuit die lig van die Christendom is Lactantius se keuse Christelik-religieus bepaald; Hercules se keuse is paganisties-eties losgemaak van die religie. Vir Lactantius is die waarheid wat *in caelum ferat*, net in die Christelike *sapientia* vervat wat in die geheimenisse van die Allerhoogste<sup>258</sup> slegs deur God geopenbaar kan word: *'quae (sc. veritas) ut saepe iam dixi, non potest esse in homine, nisi deo docente percepta.'*<sup>259</sup> Aangesien daar ook Skriftuurlike gronde vir die keuse tussen twee weë bestaan, sou dit 'n hoogs aanvegbare stelling wees om Lactantius se siening hiervan na die Stoïsisme terug te voer.

Maar dan is dit tog so dat Lactantius sy opleiding in die retoriek *ex officinis Stoïcorum* ontvang het;<sup>260</sup> hierin het Cicero en Seneca 'n belangrike rol gespeel en was hulle in besonder sy bronne vir die weergawe van die leer van die Stoïsyne.<sup>261</sup> Die Stoïsyne het die filosofie omskrywe 'als Lebenskunst, als Studium der Vernunft, als Wissen von der göttlichen und mensch-

lichen Dingen und ihren Gründen.<sup>262</sup> Lactantius se omskrywing daarvan: *philosophia nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars vitae agendae*<sup>263</sup> gee in kern Seneca se omskrywing weer. Insiggewend is dit dat Lactantius se omskrywing plek inruim bloot net vir die etiek - en dit dan 'n etiek wat hy teen die agtergrond van sy opleiding wil bou uit Christelike beginsels, waarin die slagwoorde van die Stoïsyne se etiek ook voorkom, maar na ons mening tog 'n betekenisverskuiwing en -verbreding ondergaan het. Dit is volgens Stelzenberger se opvatting hoofsaaklik in dié aspekte 'wo die Bibel Fragen offen liess'<sup>264</sup> waar die vroeë Christelike skrywers by die Stoïsyne gaan kers opsteek het. Twee begrippe wat in die Stoïsyne deurslaggewende inhoud gehad het was *λογος* en *φύσις*.<sup>265</sup> Hiervan is die klem in besonder op die *logos* gelê, wat ook in die filosofiese gnosis besondere klem gedra het. Wegenast is van mening dat wanneer die *logos*leër onder die Apologete voorkom dit 'nicht mehr die Gnosis, sondern die Philosophie der Stoa und des mitler Platonismus ist.'<sup>266</sup>

Die etiek van die Stoïsyne - 'the real kernel of their system'<sup>267</sup> - het om hulle uitgangspunt '*convenienter naturae vivere*' gewentel.<sup>268</sup> Die lewe-in-ooreenstemming-met-die-natuur het hulle gebaseer op die natuurwet - 'die Summe derjenigen sittlichen Normen, die der Mensch aus der Natur der Dinge kraft seiner natürlichen Vernunft erkennen kann.'<sup>269</sup> Natuurwet is *ορθὸς λόγος*, die *recta ratio*.<sup>270</sup> In sy eie uiteensetting vind Lactantius hierin aansluiting en 'n wegspringplek vir sy siening.<sup>271</sup>

Voorts het Lactantius die opvatting dat die mens 'n *animal sociale* is uit Seneca se werke geput. In Lactantius se opvatting is die begrip versoenbaar met die Christendom.<sup>272</sup> Daarmee saam hang ook al die aspekte wat die mens van die dier

onderskei - soos naastediens en -hulpverlening en interafhanklikheid. Hoewel daar by diere ook 'n samehorigheidsgevoel te bespeure is, is diere sonder *sapientia* en in hulle geval is die natuur die basis waaruit die samehorigheidsgevoel voortspruit.<sup>273</sup> Lactantius beskou dit as een van die belangrikste verskille tussen mens en dier en hy lei daaruit af dat *sapientia* vir alle mense toeganklik moet wees, omdat die mens van nature daarvoor ontvanklik is.<sup>274</sup> Hierin vind Lactantius natuurlik aansluiting by die Epicuriërs en die Stofsyne.<sup>275</sup>

Ook in sy pasifisme sluit Lactantius by 'n dergelike siening van Seneca aan.<sup>276</sup> Uit die begrip van 'n *societas hominum*, spruitend uit die menslike *ratio*, volg dit dat *discordia ac dissensio non est secundum hominis rationem verumque illud est Ciceronis quod ait hominem naturae oboedientem homini nocere non posse, ergo si nocere contra naturam est, prodesse igitur homini secundum naturam sit necesse est.*<sup>277</sup> Hieruit blyk nie alleen Lactantius se afhanklikheid van Cicero en Seneca nie, maar ook dat sy natuurbegrip - dit is geskape werklikheid onderworpe aan die bestuur en beheer van God - nie dieselfde is as Cicero of Seneca se opvatting daarvan nie. In 'n sekere sin argumenteer Lactantius hier by sy bronne verby.

'n Begrip uit Romeinse bodem wat in Lactantius se denke grondliggende betekenis en inhoud verkry het, is *conscientia*. Hoewel die woord reeds vroeër deur beide Plinius die Ouere en Jongere gebruik is,<sup>278</sup> was dit bo alle twyfel Cicero wat dit in die *tirocinium forense* van verengde betekenis ontnem en daaraan die pregnante inhoud van 'gewete' gegee het. In dié sin gebruik Lactantius dit wanneer hy daarop wys dat wette 'n mens se oortredinge, maar nie sy *conscientia* nie, kan straf.<sup>279</sup> Uit Cicero het ook Seneca dié pregnante betekenis aangegryp en daaromheen 'n Stofsyns gefundeerde leer gebou,<sup>280</sup> waarin



*conscientia* 'niet immer sittliche Erkenntnis von Gut und Böses, sondern offer auch einfach Wissen, Bewusstsein bedeutet'.<sup>281</sup>

Terwyl *conscientia* en 'Göttesgeistes' by Seneca egter vertikaal in verhouding tot mekaar staan, en 'Göttesgeistes' feitlik sinoniem is met *lex, providentia, fortuna* en *fatum*,<sup>282</sup> en die vertrekpunt in sy Stoïsynse ontologiese materialisme, waardeur die mens 'n spieëlbeeld van die makrokosmos word, ingebed is, is by Lactantius die ware God *conditor et rector*. Vir Seneca is *conscientia* 'n *sacer spiritus* met vaag humanisties georiënteerde inhoud. Vir Lactantius is dit religieus vertikaal bepaald en dui *conscientia* op die verantwoording van die mens teenoor 'n Alomteenwoordige en Alleswetende God - *nullus ergo mendacio, nullus dissimulationi locus est, quia parietibus oculi hominum submoventur, dei autem divinitas nec visceribus, submoventur potest, quominus totum hominem perspiciat et norit*.<sup>283</sup> Duidelik is dit in elk geval dat Lactantius ook aan die begrip *conscientia* veel breër inhoud gegee het as of Cicero of Seneca.<sup>284</sup>

Teen die agtergrond van 'n praktiese Romeinse volksmentaliteit het Cicero die leer in verband met die plig van die mens uit die algemene filosofie gelig en in sy *De officiis* daaraan nuwe kleur gegee. Van hieraf het die leer in verband met die *officia* deur Seneca - van wie se werk hieroor slegs fragmente oorgebly het, hoewel dit nog aan Lactantius bekend was - en Lactantius tot laat in die Patristiek by Ambrosius ontwikkel.<sup>285</sup>

Nou moet die indruk nie geskep word dat daar 'n kritiklose aanvaarding en parallelstelling van die leer van die Stoïsynse by Lactantius voorkom nie. Intendeel, 'Lactantius tast de heidense filosofie in haar oorsprong aan en stelt sich als Christen principiëel teenover haar. Van een synthese wil hij niet weten.'<sup>286</sup> Nêrens word dié houding van Lactantius beter geïllustreer nie as wanneer hy die Stoïsynse leer van die

apatie verwerp nie,<sup>287</sup> en daarmee saam ook die Epicuriërs wat eweneens aanhangers van die leer van die onverstoobarheid van die gees was, se opvatting verwerp. *Perturbationes animi* was natuurlik vir albei, vir die een omdat dit strydig was met *virtus*, en vir die ander met *voluptas*, 'n hindernis in die verkryging van die *vita beata*. Nie alleen het dit volgens Stoïsinse opvatting die *ratio* van die mens as mikrokosmos gegeld nie, maar ook *ratio* as makrokosmos. Terwyl die mens hom dus moes verskans teen die *perturbationes animi*, was die 'Göttesgeistes' nie daaraan onderworpe nie.

Natuurlik kon Lactantius uit die Ou Testament 'n groot hoeveelheid *testimonia* aanhaal om die opvatting dat die toorn God nie toekom nie te weerlê.<sup>288</sup> As die toorn God nie toegekom het nie, sou daar geen straf vir onreg en geen beloning vir reg gewees het nie. Lactantius modelleer sy opvatting op *regnum hoc imperiumque terrenum*<sup>289</sup> - dit is die Romeinse staat waarin die keiser se reg tot vergelding tot sy *maiestas* lei. God se prerogatief om wraak te neem en te vergeld vorm die basis van Sy *maiestas*<sup>290</sup> - 'der Zorn ist für ihn eine Seelenregung, die eng mit dem Amt des Imperiums zusammenhängt, sie veranlasst den Inhaber des Imperiums seine Untergebenen in den Schranken der Ordnung zu halten.'<sup>291</sup>

Lactantius het in verband met sy leer oor die siel, soos dit tewens ook die geval is met sy kosmologie en teologie, grootliks aansluiting by die Stoa gesoek. Marbach skrywe in verband daarmee: 'Es sind demnach die psychologischen Anschauungen des Lactanz durchwegs von der griechische besonders der stoische Philosophie abhängige Bestimmungen, die aber beeinflusst und umgestaltet sind durch die neue Überzeugung von der Stellung der Einzelseele im Weltganzen und ihrem hohen ethischen Wert, gegenüber der früheren Auffassung derselben als

eines Produktes der Welt.<sup>292</sup> Lactantius onderskei ook tussen sinnelike genot (*laetitia*) en geoorloofde plesier (*gaudium*), maar hy aanvaar nie dat emosies *perturbationes animi* is wat uit die weg geruim moet word nie; eerder sien hy emosies as 'n gave Gods aan die mens wat in sy hantering daarvan sober beheersd moet optree.<sup>293</sup>

In die Stoïsynse filosofie was die *sapiens* en die daarmee samehangende *sapientia* van kardinale belang. *Sapientia* is in Lactantius se opvatting die kennis daarvan om reg en goed te doen, asook 'n weerhouding van slegte woorde en dade.<sup>294</sup> So is die begrip eties begrond en dui op 'n intermenslike verhouding waarin *caritas* en *benevolentia* die basis vorm vir die eskalering daarvan vanaf 'n sekulêre tot 'n metafisiese vlak. In kern dui Lactantius hier dus op die verhouding tot die naaste en die gevolge wat uit hierdie verhouding ontstaan. 'n Christen wat by uitnemendheid die beginsel van die naasteliefde uitleef, is dus *sapiens*. So bereik Lactantius dus ook die ideaal van die *sapiens*, maar dan tog op 'n ander weg langs as die Stoïsynse.<sup>295</sup> In sy omskrywing van die eienskappe waaruit 'n *sapiens* tot stand kom, maak hy eweneens van Stoïsynse grondgedagtes gebruik waarin Cicero 'als Muster und Mittelsmann' optree 'zur Erweiterung und Erläuterung christlicher Anschauungen'.<sup>296</sup> Die tref-fendste voorbeeld is die wyse waarin hy aansluit by die omskrywing van *sapientia*: *lucro autem numquam sapiens studet, quia bona haec terrena contemnit* (in aansluiting by die Stoïsynse *indifferentia*?), *nec quemquam falli patitur quia boni viri officium est* (verwysens na die Stoïsynse leer in verband met die plig van die wyse man), *errores hominum corrigere eosque in viam reducere*.<sup>297</sup> Die versmeltingsproses tussen Stoïsynse denkmateriaal en Christendom voltrek Lactantius dan deur af te sluit met: *siquidem socialis est hominis ac bene-*

*fica natura*<sup>298</sup> *quo solo cognationem cum Deo habet.*<sup>299</sup> Hier= die gewysigde beeld van die Stoisyse *sapiens* word ook elders eskatalogiese begronding gegee: *si autem vita post mortem superest aeterna et beata, hanc utique corporalem cum omnibus terrae bonis iustus et sapiens contemnet, qui scit quale a deo sit praemium recepturus.*<sup>300</sup> Lactantius sou miskien hier daar= van beskuldig kon word dat hy h verdienstelikheidsteologie volg, maar dit is ten minste duidelik dat sy *sapiens* h Christen is wie se *sapientia* uit h *cognitio Dei* gebou is op *religio* en *iustitia* waarin *religio* die vertikale verhouding God - mens in *pietas* voltrek en *iustitia* die horisontale verhouding mens - medemens in *humanitas*.<sup>301</sup>

Die hoeksteen van die Stoïsisme was die opvatting dat die *summum bonum* - *per se ipsum expetendum et laudibile* - geleë was in *virtus*.<sup>302</sup> Die vier kardinale *virtutes* waarop die *summum bonum* gefundeer was, was *iustitia*, *sapientia*, *fortitudo* en *temperantia*.<sup>303</sup> Wanneer bepaalde eienskappe van die mens wat op sy *ratio* berus, nl. sosiale meeewing, sy drang na kennis, na oorheersing en sy sin vir ordelikheid met hierdie deugde verbind word, kom daaruit '*honestum*' tot stand en '*nihil bonum est, nisi quod honestum sit*'.<sup>304</sup> Dusdoende word *secundum virtutem vivere* gelyk aan *secundum naturam vivere* en dit lei op sy beurt tot h *vita beata*. Hoewel 'das höchste Gut demnach ihm zufolge in der Vollendung der menschlichen Natur nach Leib und Seele ... in dem Besitz aller geistigen, körperlichen und äusseren Güter (besteht)',<sup>305</sup> is dié *vita beata* na liggaam en siel sekulêr bepaald, omdat daar in die Stoisyse leer geen sprake van h onbegrensde voortbestaan, selfs van die siel, kon wees nie.<sup>306</sup>

Lactantius moes ongetwyfeld deeglik bewus gewees het van die populariteit van dié leer binne die Romeinse milieu, want hy stel hom in h deel van die *exordium* van die sesde boek ten doel

om die verskyningsvorme en perke van die deugde - *formas terminosque virtutum ipsarum* - te bespreek.<sup>307</sup> Die inhoud daarvan - *quae sunt* - behandel hy in die sesde boek en in die sewende toon hy aan waartoe die uitlewing van sy interpretasie van hierdie deugde lei - *quid eas mercedis a Deo maneant*. Dat hy die behandeling hiervan as 'n eenheid sien, ten spyte daarvan dat hy dit in die twee boeke behandel - *quod nos his duobus libris docebimus* - kan ons aandag nie ontgaan nie.

As besondere deugde onderskei hy *iustitia* en *sapientia* tesame met *religio* en wy aan die behandeling daarvan een volume. In sy weergawe van *patientia*, dit is, lydsaamheid, sou 'n mens iets van die Stoïsinse *fortitudo* kon sien, terwyl *temperantia* een van die deugde is wat God op die weg van die *iustus* gelê het.<sup>308</sup> In sy skema het die kardinale deugde van die Stoïsinse leer egter geen aanspraak op autarkie nie, want parallel met hierdie deugde het God ook *ceteras virtutes*, waaronder *fidem, castitatem, abstinentiam, concordiam, scientiam* (duidelik onderskei van *sapientia*), en *veritatem* aan die mens gebied op sy weg *ad caelum*; gelyklynig met hierdie deugde is ook *paupertas, ignominia, labor, dolor*, en *omnes amaritudines* aspekte van *virtus* wat in die besondere milieu van sy tyd nie minder lofwaardig was nie.

In sy uiteensetting het Lactantius op die oog af dus Stoïsinse denke geïnkorporeer, sodat oppervlakkig die afleiding gemaak kan word dat 'sich besonders in den *Divinae Institutiones*, die die Tugendlehre behandeln, ganze Ketten von stoischen Sätzen (weiter funden), die Laktanz teils als Ausgangspunkt seiner Lehre, teils als Beweisstütze seiner Meinung bringt.'<sup>309</sup>

*Vir die vasstelling van sy summum bonum skeep Lactantius 'n Christelike antropologiese infrastruktuur.* Die heelal is

naamlik 'n skepping van goddelike *providentia*, maar omdat God die wêreld nie nodig gehad het nie, het Hy die mens geskep<sup>310</sup> sodat die mens Hom uit Sy skepping kon leer ken. Die mens leer God uit sy skepping ken sodat hy Hom kan aanbid.<sup>311</sup> Die mens aanbid God sodat hy *immortalitas* vir sy moeitevolle inspanning kan verkry. Hy verkry *immortalitas ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum deo regnum.*<sup>312</sup> Hiervolgens is die hoogste goed dus die *vera religio* soos wat dit gemanifesteer word in die *verus cultus dei*. Dit verkry die mens deur 'n *agnitio Dei* of die *vera sapientia* wat as *doctrina caelestis* 'n *munus caeleste* is waarvolgens die *officium hominis* die *vera religio* is. Volvoer die mens dié *officium*, is *immortalitas* die *merces Dei* wat hy daarvoor as beloning ontvang. Die mens bereik hierin volgens die onderwysing van God die volmaakte wysheid '*si et deum esse unum et ab ipso facta esse universa intellegat.*'<sup>313</sup>

Tereg het Couvee opgemerk dat die Stoïsynse *summum bonum* in die opvatting 'niet slechts een correctie niet, maar een opheffing van de autonomie der menschlijke ratio is.'<sup>314</sup>

Hoewel dit nie die hoogste goed kan wees nie, het die mens vir die praktiese (d.i. etiese) uitlewing van sy *religio* tog *scientia* en *virtus* nodig,<sup>315</sup> want *scientia est deum nosse, virtus colere: in illo sapientia, in hoc iustitia continetur.*<sup>316</sup> Twee hoekstene van *virtus* is *pietas* en *aequitas* waarin *pietas* die verhouding van die mens tot God<sup>317</sup> en *aequitas* die verhouding van mens tot mens bepaal.<sup>318</sup> Albei ontstaan uit die *agnitio Dei*.

Soos die hierin tevore vermelde *omnes amaritudines* kry ook *patientia* in die lig van die vervolging besondere betekenis onder die *virtutes* - dit is 'n *magna et praecipua virtus* wat

gedefinieer word as: *malorum quae aut inferuntur aut accidunt cum aequanimitate perlato.*<sup>319</sup> Maar dit is juis die agtergrond waarteen dit geskilder word wat aan *patientia* skakeringe verleen wat daarvan nie in alle opsigte 'n matrysbeeld van *fortitudo* maak nie. Dit hang ook saam daarmee dat 'de deugd bij Lactantius haar autarkie verlore n heeft,'<sup>320</sup> en nie meer die *summum bonum*<sup>321</sup> is nie.

In sy uiteensetting van die *virtutes* gebruik Lactantius dus die bekende en aanvaarde woordeskat, maar dan ondergaan dié woordeskat betekenisverbreiding en die totaalbegrip word eskatalogies gefundeer. In die ware sin van die woord is dit dié 'Travestie' waarmee von Willamowitz-Möllendorff die tegniek by die vertaalkunde wou karakteriseer. Voorts is dit opvallend dat deug by Lactantius nie beperk is net tot die vier kardinale deugde van die Stoisyne nie, terwyl dit eweneens die belangrike plek wat dit as die *summum bonum* ingeneem het, in sy opvatting prysgegee het. Sou *pietas* en *aequitas* nog in die Klassieke teologie en regsweese voorgekom het, is daar in Lactantius se uiteensetting daarvan 'eine deutliche Parallele zum Hauptgebot des Christentums mit seiner doppelten Forderung gegeben.'<sup>322</sup> Kortom, Lactantius maak by voorkeur gebruik van Stoisyse woordeskat, maar hierom hang hy 'n nuwe kleed, naamlik die van die Christendom.

### 3.3.3 LACTANTIUS EN DIE PERIPATETICI.

Hoewel Lactantius by verskeie geleenthede na die Stageriet en sy leermeester verwys,<sup>323</sup> kom verwysings na die skool wat Aris=toteles se volgelingen tot stand gebring het, selde voor.<sup>324</sup> Die Peripatetici word tesame met die Stoisyne en die Pythagorei as die *principales omnium disciplinae* beskou en hierdie skole bevestig almal Lactantius se opvatting *divina providentia*

*effectum esse mundum.*<sup>325</sup> Ten spyte daarvan dat die feit algemeen *inter philosophos paene universos* aanvaar word, het die skool van Epicurus (*delirus!*) gepoog om dit te weerlê.

Soos die Stoïsynse stel ook die Peripatetiese siening van die *summum bonum* Lactantius nie tevrede nie, want afgesien daarvan dat die siening te kompleks na sy sin is, lyk dit vir hom asof die strewe na veiligheid, vryheid van pyn en na gesondheid eweneens die strewe van diere kon wees. Daarvolgens styg die mens ten minste ten opsigte van die liggaamlike nie bo die dier uit nie en hoewel Lactantius die *bona* van die siel hiervan uitsonder, is dit vir hom duidelik dat die Peripatetici self geen eensgesindheid bereik het oor wat presies die *bona* behels nie.<sup>326</sup> Die *fortunae bona* is ook nie die hoogste goed waarop die mens alleen kon aanspraak maak nie. Omdat die mens dus nie by magte is om uit eie krag die *summum bonum* te verkry nie, is Lactantius se afleiding dat die Peripatetici die mens uitgelewer het aan die oorheersing van 'n ander.

Ook die Peripatetiese leer van die emosies is vir Lactantius onaanvaarbaar. Teen die Stoïsynse huldig hulle wel die opvatting dat emosies bestaan, maar dat dit *vitia* is wat die mens *modice et moderate* moet gebruik. Hierin is hulle verkeerd; emosies is nie *vitia* nie, maar inderdaad *virtutes* - as die mens dit maar net reg gebruik, want die wyse waarop 'n mens dit hanteer bepaal of dit *vitia* of *virtutes* is. Dan maak Lactantius die afleiding dat nie die emosies nie, maar hulle oorsake beheer moet word. Selfs *libido* is geen afstootlike skande nie, *si extra legitimum torum non euagetur*; maar as dit dié perk oorskry en die mens buite dit wat *legitimum* is bevrediging soek, sou dit die grootste ondeug (nie sonde nie!) wees, selfs al sou die oortreding net matig wees.<sup>327</sup> Nee, emosies is deel van die mens se lewe - *necessario insitus ad tuenda officia*



*vitae*<sup>328</sup> - en moet daarom gerig wees daarop om die *viam rectam* te volg en nie die *viam pravam* nie. Duidelik dus spruit Lactantius se opvatting en sy weerlegging van die Peripatetiese siening uit die dualisme van sy etiek.

In besonder vind hy geleentheid om aan te dui dat selfs *summus metus* 'n *summa virtus* kan wees. Iemand wat God vrees, hoef niks anders te vrees nie. Daarom verduur die Christene *sine ullo gemitu* dié strawwe *in quibus exaruciandis nova et inusitata tormenta excogitata sunt*<sup>329</sup> waaruit nie *fortitudo* nie, maar 'n *invicta patientia* ontstaan. *Patientia* is 'n deug wat niks anders as net die vrese van God tot stand gebring het nie, en daarom moet ook vrees op die weg van die waarheid gestuur word; nee, dit moet eerder geheel en al uit die weg geruim word sodat net God alleen oorbly.<sup>330</sup> Vrees en dergelyke affekte moet dus nie bloot beheer word nie, maar gekanaliseer word in diens van God.

Hoewel dit hier in besonder oor die *patientia* handel, en ietwat verder ook oor die regmatige gebruik van *cupiditas*,<sup>331</sup> illustreer Lactantius se uiteensetting van die Peripatetiese *virtus* genoegsaam watter ingrypend radikale verandering die begrip wat so deeglik in Romeinse bodem veranker was, in die Christelike milieu ondergaan het.

### 3.3.4 LACTANTIUS EN DIE ACADEMICI.

Die feit dat Augustinus dit nog nodig gevind het om drie boeke *Contra Academicos* te skrywe, dui aan dat die invloed van die Akademiese skepsis veel verder gestrek het as wat algemeen aanvaar word. Die skepper van die skool was Arcesilas,<sup>332</sup> en vir die verbreiding daarvan was in besonder Cicero verantwoordelik wat sy onderrig daarin van Philo van Larissa ontvang het.<sup>333</sup>

Soos wat talle verwysings in die *Divinae Institutiones* aandui, het Carneades, primêr om sy regsfilosofie, verreikende invloed op die denke van die vroeë Christendom uitgeoefen.<sup>334</sup>

Lactantius beskou Cicero as 'n *defensor Academiae disciplinae*<sup>335</sup> wat *more Academicorum* alles in vertwyfeling gebring en onseker voorgestel het; daarom kon geeneen Cicero met groter heftigheid weerlê het as Cicero self nie.<sup>336</sup>

Lactantius maak nogtans handige gebruik van die Akademie se skepsis wanneer hy daarop wys dat Socrates, en in navolging van sy voorbeeld, ook die Academici, die kenteoretiese standpunt gehuldig het dat *scientia* geen plek in die filosofiese bestel het nie, omdat niks kenbaar is nie en *scientia* 'n eienskap net van 'n goddelike wese is.<sup>337</sup> Daarom het daar onder leiding van die skepsis van Arcesilas twee filosofiese strome ontstaan - *illum illud vetus, quod scientiam sibi vindicat; alterum novum repugnans quod eam detrahit*<sup>338</sup> en tussen die twee het daar 'n *quasi civile bellum* gewoed.

Teenoor dié opvatting van die Academici het die *physici* die standpunt gehandhaaf *omnia sciri posse*.<sup>339</sup> Hier kry Lactantius se sin vir satire ruim geleentheid om die draak te steek met die Academici se opvatting omdat dit *tamquam senectus philosophiae repente extitit*. Arcesilas het tereg ingesien dat *coniectura* nie die weg is waarlangs die kennis van die waarheid bereik kan word nie,<sup>340</sup> en hy het daarom 'n *genus philosophiae asystatum* tot stand gebring.<sup>341</sup> Maar juis die kennis dat niks kenbaar is nie, veronderstel voorkennis en daarmee verval die Akademie se standpunt. Om hierdie rede beskou hy Arcesilas as 'n *magister ignorantiae*!

Met hierdie argumente as agtergrond lei Lactantius af *si neque omnia scire possunt quod physici putaverunt, neque nihil, quod*

*Academici, philosophia omnis extincta est.*<sup>342</sup>

As *defensor Academiae disciplinae* word Cicero vir besondere kritiek uitgesonder, omdat hy 'n heftige kritikus is van die Grieke maar hulle tog volg<sup>343</sup> en selfs 'n *imitator Platonis* is.<sup>344</sup> In teenstelling met Lucretius se opvatting dat óf Pythagoras óf Thales van Milete die skepper van die filosofie was,<sup>345</sup> stel Cicero hom op die standpunt dat die filosofie 'n gawe en skepping van die gode is,<sup>346</sup> en hoewel dit tot sy verdienste gereken moet word dat hy homself met al die filosofiese strominge bekend gestel en hom voorgeneem het om dit in Latyn aan sy mede-Romeine toe te lig, moet dit as 'n klad op sy naam beskou word dat hy van mening was dat die waarheid in die Akademie te vinde was.<sup>347</sup> Hierdie *secta* moes hom niks anders leer as net dat hy moes weet dat hy niks weet nie!

Dit is by wyse van die hoogste uitsondering en baie selde dat Lactantius na Cicero se forensiese redevoeringe verwys. In aansluiting by die voorafgaande verwys hy hier baie duidelik na die antieke straf vir *parricidium* soos wat Cicero dit in die *Pro Roscio Amerino* skets<sup>348</sup> en in sy onderskeid tussen die *magistra vitae*, die *magistra morum* en die *magistra disciplinae*, vra Lactantius homself af of die Akademie, as Cicero se *magistra vitae*, hom kon geleer het om met giftige aanvalle die magtigste konsul aan te durf en daarvoor met sy lewe te boet. 'n Duidelike verwysing dus na die *Philippicae*.<sup>349</sup> Dit beklemtoon opnuut die futiliteit van die skepsis wat in elk geval nie die *magistra virtutis* kan wees nie,<sup>350</sup> terwyl dit hoogs twyfelagtig is of 'n filosofie *in qua ignoratio et discitur et docetur*<sup>351</sup> 'n *disciplina* genoem kan word.

Lactantius se lof vir Carneades, 'n *philosophus Academiae sectae*, se redenaarsgawe (*in utramque partem dicere*) ken bykans geen perke nie. Hy sluit hierin aan by dergelike lof=

betuiginge in die Klassieke.<sup>352</sup> Maar juis die feit dat hy tydens die sending van 155 v.C. albei kante van *iustitia* bespreek het, is vir Lactantius daar sprekende bewys van dat hy en sy skool nie die vaagste benul gehad het dat die *duae omnium principales virtutes* wat die basis van *iustitia* vorm, *pietas* en *aequitas* is nie.<sup>353</sup> *Pietas*, die *caput et origo iustitiae*, is *nihil aliud quam dei notio*.<sup>354</sup> *Aequitas* weer is die *vis omnis et ratio iustitiae* waarvan die basis *aequabilitas* is soos dit saamgevat is daarin dat alle mense voor God gelyk is - *nemo apud eum servus est, nemo dominus*.<sup>355</sup>

In teenstelling met die talryke verwysings na die *Academia secunda* in die *Divinae Institutiones*, word daar in die *Epitome* by slegs twee geleenthede daarvan melding gemaak - en dan in albei gevalle om die skepsis daarvan - *nihil sciri posse* - te beklemtoon.<sup>356</sup>

Afgesien van hierdie strominge vermeld Lactantius ook die Pythagorei,<sup>357</sup> die Cyrenaici,<sup>358</sup> en die Cynici,<sup>359</sup> maar dit is duidelik dat hy dit as sy plig beskou om slegs die 4 hoofrigtings in die filosofie aan die kaak te stel as *philosophiae falsae*.

### 3.3.5 LACTANTIUS EN DIE FILOSOWE.

Die opvattinge van 'n groot aantal filosowe word in die D.I. onder behandeling geneem. Van hulle almal word Socrates en Plato as *velut reges philosophorum*<sup>360</sup> beskou, maar aan Socrates en sy sieninge word nie die helfte van die aandag wat Plato kry, afgestaan nie.

Lactantius haal Plato nêrens in Grieks aan nie. Hieruit maak Harloff die afleiding dat hy 'seine gesammte philosophische Bildung lateinischen Mittelquellen verdankt',<sup>361</sup> en dat Cicero

in besonder die bron van inligting oor Plato is. Afgesien hiervan ontspruit 'n aantal loci communes uit die Christelike apologetiese literatuur en, daarmee samehangend, ook 'n aantal verwysings wat aan 'n vroeg Christelike kompendium van die filosofie ontleen is.<sup>362</sup> 'n Aantal verwysings dateer ook uit Lactantius se skooljare en onderrig by Arnobius.

Dit is in besonder in die derde en sewende boeke waarin Lactantius na Plato verwys. In die derde boek handel dit oor Plato se siening van die ideale staatsvorm en dit word verwerp omdat *non rerum fragilium, sed mentium debet esse communitas*.<sup>363</sup> Daaruit maak Pichon die afleiding 'plus encore quand il oppose l'égalité chrétienne a l'égalité collectiviste, et établit ... que la 'question sociale' est avant tout une 'question morale'.<sup>364</sup>

In die sewende boek weer, behandel Lactantius Plato se 'Unsterblichkeitsglaube'<sup>365</sup> en hoewel hy Plato se argumente daarvoor dat die siel bly voortbestaan as belangrik beskou, spruit hierdie argumente nie uit die waarheid nie omdat Plato die hoogste goed nie geken het nie.<sup>366</sup>

Socrates - *non infitior fuisse illum paulo cordatiorem quam ceteros*<sup>367</sup> - verdien vermelding omdat hy *deorum religiones evertere temptavit* en daarom in boeie geslaan is. Dit is 'n voorbeeld van wat mense wat later die valse godsdienste sou loon, sou moes deurgaen.<sup>368</sup> Lactantius bring eweneens die *patientia*<sup>369</sup> en *daemones*-teorieë by Socrates tuis.<sup>370</sup> Die uitgangspunt van die Academici se skepsis - *nihil sciri potest*<sup>371</sup> - het ook sy oorsprong by Socrates. In die lig hiervan lei hy af dat Socrates sekerlik verdienstes het, maar baie aspekte van sy leer is *non modo laude indigna, sed etiam reprehensione dignissima*.<sup>372</sup>

Hier, soos in die geval van Plato, is Lactantius se inligting

sekondêr en ontleen hy dit sekerlik uit Cicero, terwyl die *celebre proverbium Socratis*, nl. *quod supra nos, nihil ad nos*<sup>373</sup> waarskynlik 'n deel van die Christelike loci communes geword het. Die feit dat Socrates by 'n hond en 'n gans gesweer het, maak sy pogings om die Atheense godsdiens te vernietig, belaglik en regverdig die skelnaam wat Zeno Epicureus aan hom gegee het, nl. *hominem scurram*.<sup>374</sup> Daarom 'il regrette aussi que Socrate n'ait pas eu le courage de rompre nettement avec les superstitions Athéniennes,<sup>375</sup> terwyl die Sokratiese dialoog gekenmerk word deur 'n *arguta aliqua conclusione*.<sup>376</sup>

'n Groot hoeveelheid Griekse filosowe word in besonder in die derde boek vermeld - wat ons hier, interessant soos Lactantius se interpretasie ookal mag wees, agterweë laat - *ad maiora!*

Onder Romeinse filosowe is dit in besonder Cicero wat die aandag van navorsers in beslag geneem het en ons hoef die navorsing om die rede nie hier te verdubbel nie.<sup>377</sup> 'n Outeur wat ongetwyfeld groter invloed op Lactantius se denke uitgeoefen het as wat uit die blote 20-tal verwysings na sy werke afgeleik kan word, is Seneca.<sup>378</sup> Aangesien sy invloed primêr in die kritiek teen die Stoïsynse filosofie neerslag vind, is die invloed van Seneca 'n onderwerp wat hier ooggelaat moet word vir indringende bronne-ondersoek.

### 3.3.6 LACTANTIUS EN DENKRIGTINGS BINNE DIE CHRISTENDOM.

Lactantius was deeglik bewus van afskeidingsbewegings of sektes in die gemeenskap van die Christene. Hy vermeld vyf rigtings wat *daemonicis fraudibus inretiti* is,<sup>379</sup> nl. die Phryges, Novatiani, Valentiani, Marcionitae en Anthropiani. Hy is egter daarvan bewus dat daar ook ander soortgelyke bewegings bestaan - *seu quilibet alii nominantur*.<sup>380</sup> Die Gnosis met sy

sterk Oosterse karaktertrekke vermeld hy nêrens nie, maar dit is volgens Wlosok uit die Hermetica tesame met 'n koloriet van die Neoplatonisme die oorheersende invloed op Lactantius.<sup>381</sup>

In 'n deeglik verantwoorde studie het Wlosok genoegsame getuigenis aangebied om dié tesis bo alle twyfel te staaf en dit word daarom hier nie herhaal nie.

Van die reeds vermelde dwaalleringe is die Phryges en Anthropiani onbekend. Met redelike sekerheid kan egter afgelei word dat die Phryges 'n splintergroep is wat in Phrygië in Asia Minor ontstaan het. In die Klassieke en aan Cicero was die inwoners van die provinsie bekend vir hulle verwaandheid en hulle voortreflike vakmanskap as goudsmede.<sup>382</sup> 'n Verbintenis met die Motanisme en die Magna Mater-kultus is sekerlik ook nie uitgesluit nie.

Die Anthropiani was waarskynlik voorlopers van die Anthropomorphitae 'n groep kettere wat God antropomorf wou voorstel. Augustinus het dit jare later nog nodig gevind om teen hulle te velde te trek.<sup>383</sup>

Oor die inhoud van *quilibet alii nominantur* kan net gegis word, maar oor die Novatiani, Valentiniani en Marcionitae is meer bekend.

Novatianus en sy skeuring met die kerk is aan ons bekend uit die briewe van Cyprianus.<sup>384</sup> Na die dood van Decius in 251 by Dobrudja het daar tydelik verligting in die vervolging gekom en afvalliges, *lapsi*, wou nou na die kerk terugkeer. Novatianus, presbiter in Rome, neem teen 'n sekere Cornelius wat met hom om die vakante biskopamp meeding, die onversetlik rigoristiese standpunt in dat diesulkes nie weer in die gemeenskap van die kerk opgeneem mag word nie.<sup>385</sup> Toe Cornelius tot die biskopamp opgeroep word, wys drie Italiaanse biskoppe van hulle kant

af Novatianus as biskop vir Rome aan.<sup>386</sup> Die skeuring wat hierdeur veroorsaak word, lei daartoe dat Novatianus in Rome sowel as in Carthago uit die kerk geban word. Die onbuigsame leer wat Novatianus hierop verkondig, vind aanhangers (reines = καθόροι ) oor die hele Romeinse Ryk en in besonder in Phrygië.<sup>387</sup> Selfs so laat as die sesde en sewende eeu het strydgeskrifte teen die sekte nog die lig gesien.<sup>388</sup> Novatianus was die eerste Christelike skrywer in Latyn in Rome en het waarskynlik tydens die vervolging van Valerianus as martelaar gesterwe.<sup>389</sup> Valentinus, 'de grootste gnostiese leeraar',<sup>390</sup> was afkomstig van Alexandrië en het hom tussen 140 en 160 in Rome gevestig en daarna in Cyprus.<sup>391</sup> Benewens Christelike, het Valentinus se leer 'vor allem gnostiese und schulphilosophische Gedanken und Vorstellungen' ingesluit,<sup>392</sup> waarvan die belangrikste kenmerk dualisme was.<sup>393</sup> Die invloed van die sekte was gewis groot, sodanig so dat Tertullianus dit nodig gevind het om 'n werk *Adversus Valentinianos* te skrywe.<sup>394</sup>

Die Marcionitae was volgelinge van Marcion wat in die tweede eeu in Paphlagonië gebore is. Vanaf 140 bevind hy hom in Rome waar hy in 144 met die kerk breek en 'n kerk van sy eie stig wat tot in die vierde eeu 'n groot bedreiging was vir die katolieke kerk.<sup>395</sup> Sy leer is gekenmerk deur 'n absolute verworping van die Ou Testament, 'n besondere hoogskatting van die Pauliniese briewe en 'n uiterse vorm van askese.<sup>396</sup>

Al hierdie sektes het volgens Lactantius die *divinum nomen et cultum per imprudentiam perdidierunt* en hulle het opgehou om Christene te wees omdat hulle *externa vocabula* aangeneem het.<sup>397</sup> Tog is elkeen van die sektes die mening toegedaan dat hulle leer die ware leer is en hulle kerk die katolieke kerk.<sup>398</sup> Hy stel daarom in die vooruitsig om 'n werk *contra omnes mendacio-*



rum sectas te skrywe,<sup>399</sup> maar die voorneme het hy nooit kon  
verwesenlik nie.<sup>400</sup>

### 3.4 SAMEVATTEND.

*Eloquens numquam fui quippe qui forum ne attigerim quidem.*<sup>401</sup>

In hierdie woorde dui Lactantius aan dat hy nooit tot die *tirocinium forense* toegetree het om geskille te besleg nie. Sy *tirocinium* lê in die *Divinae Institutiones* op die wêreldforum waar sy *corona* 'n wêreldgehoor is. Hy is een van die apologete wat 'als Vorsteher die schmachvollsten Verleumdungen, denen ihre Zusammenkünfte ausgesetzt waren widerlegen sollten und die Unschuld ihrer Gottesverehrung vertheidigen; als Wortführer waren sie berufen, die Zeitgenossen von dem Irrwahne ihres Götterdienstes abzuziehen, sie mit der Lehre des Heiland zu befreunden und für die Ausbreitung derselben die Wege zu eröffnen und zu erweitern.'<sup>402</sup> Met uitmuntende belesenheid en deeglike onderlegdheid en kennis van die Romeinse beskawing is hy 'n herleeftde orator wat elke tegniek van die *ars dicendi* gebruik om massapropaganda vir die nuwe leer te maak. Sy innige verankertheid in die Romeinse wêreld kom duidelik na vore wanneer sy Romanitas deur sy egte Christianitas breek en hy nie meer wegbereider nie, maar Romein is. Uit sy Romeinse milieu kon hy hom nie volkome ontwar nie - hy het hom eers op betreklik gevorderde ouderdom bekeer.

---oooOooo---

## HOOFSTUK 4

### DIE DIVINAE INSTITUTIONES

#### 4.1 INLEIDEND

Om die titel van Lactantius se hoofwerk het daar 'n polemieke losgebars, omdat enkele van die (swakker) manuskripte *Institutiones Divinae* as betiteling van die werk aangee. Na ons mening is daar uit Lactantius se werke genoegsame getuienis om aan te dui dat die titel hierbo dié een was wat hy self aan sy hoofwerk gegee het.<sup>1</sup> Brandt het daarom tereg opgemerk *hanc esse veram tituli formam, non alteram illam Institutiones saepius ab editoribus usurpatam Lactantii ipsius testimoniis.*<sup>2</sup> In die *De ira Dei* vermeld Lactantius die werk pertinent onder hierdie titel - *sed horum imperitiam iam coarguimus in secundo divinarum institutionum libro.*<sup>3</sup> Eweneens maak hy uitdruklik daarvan melding in die *Divinae Institutiones* self - *quanto melius nos et rectius divinas institutiones litteris persequemur.*<sup>4</sup> Ook in die *Epitome* word die betiteling as outentiek bevestig - *Quamquam Divinarum Institutionum libri eqs.*<sup>5</sup> Dit ly geen twyfel nie dat die verkeerde betiteling teruggevoer kan word na Hieronymus se '*institutionum divinarum adversus gentes libri*'.<sup>6</sup> Met Gerhardt kan ons ons dus vereenselwig dat die titel 'in willkürlicher Umstellung und unter Zusetzung der Worte 'adversus gentes'<sup>7</sup> oorgelewer is. Dié feit is duidelik af te lei uit die verskillende handskrifte soos dit in

Brandt se *apparatus criticus* vermeld word.<sup>8</sup> Ook die variasie van *contra gentes* uit *adversus gentes* spruit hieruit.

Dat Lactantius aan hierdie titel besondere waarde geheg het, kan afgelei word daaruit dat hy die werk sonder afwyking voortdurend in hierdie volgorde van betiteling vermeld. Vir 'n bepaling van die waarde moet die titel vergelyk word met dié van Cicero se *De natura deorum* en Varro se *Res Divinae*, en dan is dit duidelik dat die titel versigtig gekies is. Op die oog af verskil Lactantius se werk immers nie van dié van Varro nie, waar hy in elk geval volgens Agahd ook gaan kers opsteek het.<sup>9</sup> Eers namate sy werk ontvou en ontplooi, kristalliseer 'n absoluut radikaal verskillende interpretasie van *Divinae* in Lactantius se *Institute* uit. Veral in Romeinse milieu is sy titel een wat die belangstelling gaande sou maak omdat dit oënskynlik so nou aansluiting vind by bestaande bekende werke. Om dit enigszins in perspektief te sien, kan ons ons moeilik voorstel dat Calvyn se titel - *Institutio Christianae Religionis* - aan die doelwitte wat Lactantius in sy *Institutio* wou bereik, kon beantwoord het.

Tegelyk het Lactantius in sy titel ook 'n duidelike aanduiding van sy werkswyse gegee. Juis deur die Romein in 'n vir hom bekende milieu en in 'n onderwerp wat sy belangstelling wek, te betrek, maak hy gebruik van die bekende retoriese exordiale *insinuatio* en gee hy daarmee 'n aanleiding tot 'n *captatio benevolentiae* wat hy in die inleiding van sy eerste boek breër

ontvou.

Dat die titel op die wyse waarin dit gestel is, voorkom, is ongetwyfeld gegrond op eufonie. Soos dit ook in die geval van Cicero se *De natura deorum* die geval is, moet ook in Lactantius se geval ten opsigte van die eufonie in die titel daarmee volstaan word dat 'no other evidence, however impressive, can stand against the testimony of the author!'<sup>10</sup> Enkele aspekte hiervan verdien nadere toeligting.

## 4.2 DIVINAE

Die woord 'divinae' ontspring uit '*divus*' en stem waarskynlik ooreen met die Oskiese '*deivinais*' wat in verskillende vorms in inskripsies voorkom, nl. as '*deiu-, deu-, deinus, dinus*' of selfs '*diu*'.<sup>11</sup> '*Divus*' weer het ontwikkel uit '*deus*' wat in Sanskrit die stam '*di, div-* (*dyu-*) met die betekenis 'om te straal, te flikker of te blink' gehad het. Daaruit het *dyāus* en *divyah* (vgl. Gr. *ζεὺς*) ontwikkel in die betekenis 'hemel'. Uit Sanskrit di 'straal' het *dinas* 'dag' in Latyn ontwikkel na vorms soos *Iovis* (*Diovis*, *Diespater*), *deus*, *divus* en waarskynlik ook *Diana*.<sup>12</sup>

In die lig van laasgenoemde afleiding val dit nie verbasend op dat '*divinus*' en sy variante 'n belangrike plek in die Romeinse literatuur ingeneem het nie. Cicero gebruik die woord bykans 400 keer. Ook in Christelike milieu, maar dan duidelik met betekenisverskuiwing, gebruik Tertullianus dit 183 keer en

Augustinus in sy *De civitate Dei* bykans net soveel as Cicero.<sup>13</sup> Meteen gee dit 'n aanduiding van die tendens in die Christelike literatuur om van die bestaande woordeskat gebruik te maak, maar aan woorde nuwe inhoud en draagwydte te gee.

In die eerste boek van die *Divinae Institutiones* gebruik Lactantius '*divinus*' en sy variante sowat 40 keer. Hy skets tewens ook die etimologie van die woord: *si autem divinus non sit, ne deus quidem sit, unde divinitas nominatur, ut ab homine humanitas.*<sup>14</sup> In sowat 30 gevalle gaan die adjektief aan die substantief vooraf. In een geval staan *divinum* na 'n substantief om stilistiese oorwegings - in hierdie geval chiasme:

*ut et sibi honorem divinum et hospitibus suis  
perpetuum nomen acquireret cum  
religione coniunctum.*<sup>15</sup>

Oorweginge van eufonie gee aanleiding tot 'n gebalanseerde *dividi potestas divina non possit.*<sup>16</sup> Gudeman se veralgemening *admodum raro postponitur substantivo praeter voces monosyllabas*<sup>17</sup> word verbesonder in *divina vis*<sup>18</sup> en *divina lex.*<sup>19</sup>

Met Gudeman se rubrisering van die semantiese inhoud as maatstaf kom *divinus vi praedicativa* voor in *si autem divinus non sit,*<sup>20</sup> maar meer dikwels kom dit *vi appellativa* voor in byvoorbeeld *divina providentia.*<sup>21</sup> Die gebruik daarvan *de rebus (sed perraro corporeis*<sup>22</sup>) is by Lactantius algemeen, byvoorbeeld in *divinam sapientia,*<sup>23</sup> *divina ratione,*<sup>24</sup> *divinis*

*virtutibus*,<sup>25</sup> terwyl hy in die derde boek ook melding maak van die definisie van die filosofie as *in rerum divinarum (id est res caelestis quae ad naturam, caelum, mundum pertinet - i.e. physica)*<sup>26</sup> *humanarumque (i.e. ethica) scientia.*<sup>27</sup>

Aan *divinus* gee hy die betekenis *praesagens, hariolans, augurans, praesciens futuri, divinandi peritus, ad divinationem pertinens quasi a divinare ductum*<sup>28</sup> by ten minste drie geleenthede in die eerste boek: *Apollo enim, quem praeter ceteros divinum maximeque fatidicum existimant eqs.* waarin *divinum* gebruik word asof dit aan *divinare* ontleen is. In soortgelyke gebruik kom voor in *divina testimonia* met besondere verwysing na die *Hermetica*,<sup>29</sup> terwyl *divinas voces (sc. prophetarum)*<sup>30</sup> soortgelyke inhoud het. In sowat 20 gevalle in die eerste boek verwys *divinus* na die *Deus Christianorum*,<sup>31</sup> terwyl die res handel *de deis paganorum.*<sup>32</sup> In plaas van *Scriptura Sacra* maak Lactantius ook gebruik van *divinis litteris.*<sup>33</sup>

Lactantius gebruik *divinus* dus konsekwent, maar nie onbuigsaam nie voor substantiva. In die frekwensie daarvan word dit omtrent eweredig *vi appellativa* en *vi praedicativa* gebruik. Hierdie bevinding bevestig die opvatting van Brandt *hanc esse veram tituli formam.*<sup>34</sup>

#### 4.3 INSTITUTIONES

*Institutio* ontspring etimologies uit *instituire* wat

afgelei is uit *in* en *statuere*. Insiggewend is dat dit deurgaans in retoriese werke gebruik is vanaf die anonieme *Auctor ad Herennium* tot by Seneca en dat dit in die loop van die ontwikkeling ook didaktiese kolofriet verwerf het.

Semanties is die woord wydgeskakeerd. Dit word gebruik *de conditione, creatione et dispositione*, waarin dit 'n 'method of arrangement, organization or system'<sup>35</sup> is. Dit kan egter ook gerig wees *ad actum efficiendi et creandi* soos wat dit in Gaius se Institute en by Ulpianus in die Digesta dui op die aanwysing van 'n erfgenaam of selfs by Cyprianus op die kerk as instelling.<sup>37</sup> Die verengde betekenis daarvan as *praeceptio, eruditio of doctrina* (byvoorbeeld in die *Codex Iustiniani: prima legum argumenta continebant libri et institutiones vocabantur*<sup>38</sup>) kom by Lactantius in die meer uitgebreide betekenis van 'n *compendium praeceptorum* in die titel *Divinae Institutiones* voor,<sup>39</sup> soos Kröner-Sz. tereg opgemerk het.<sup>40</sup> Die breë semantiese spektrum wat Stelzenberger dus by verskeie geleenthede aan die betiteling gee as 'göttliche Unterweisungen'<sup>41</sup>, 'Anweisungen'<sup>42</sup>, of 'Einrichtungen',<sup>43</sup> is wetenskaplik onverantwoord en onaanvaarbaar.

In die Klassieke was *Institutiones* 'Einführungsschriften, meist mit systematischer Ambition',<sup>44</sup> wat uit die retoriek, in besonder Quintilianus se *Institutio Oratoria*, gegroei het. Quintilianus gee tewens 'n duidelike aanduiding van die doel van sy werk in die *prooemium* daarvan, maar in besonder in die opdrag van

Marcellus Victorinus wanneer hy ook op die nut van sy werk wys: *quod erudiendo Getae tuo, cuius prima aetas manifestum iam ingenii lumen ostendit, non inutiles fore libri videbantur, quos ab ipsis dicendi velut incunabulis, per omnes quae modo aliquid oratori futuro conferant, artis ad summam eius operis perducere destinabamus ... Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest.*<sup>45</sup>

Slagwoorde in hierdie uiteensetting is *erudiendo, prima aetas, incunabulis, ad summam perducere, instituimus* en die bekroning van hierdie inspanning in die *vir bonus*. Hierin wentel die opvoedkundige ideale juis om die woord *institulo* wat die kern van die Romeinse opvoeding weergee.

Maar weldra het die regsweese die *Institutio* as handboek aangegryp en het die begrip deur die *Institutiones* van Gaius ontwikkel tot die kodifisering van die wet in die *Digesta*. Hieruit het Justinianus se *Institutio* vanaf 528 n.C. gespruit as 'n samevatting waarin dit 'die Literaturgattung des systematischer Lehrbuchs repräsentieren'.<sup>46</sup> Verskeie voorbeelde van dergelike *Institutiones* kom in die *Digesta* voor.

'n Voorbeeld van die vroegste Latynse retoriese handboek vind ons in die reeds vermelde anonieme *Rhetorica ad Herennium* uit die jare omstreeks 86 v.C. Hierdie soort handboek het die voorbeeld geword waarvolgens soortgelyke handleidings ook in ander vakrigtings opgestel is en 'die antike und spätantike Erbe wurde von Lehrbüchern des patristischen und frühmittelalterlichen Zeitalters übernommen und im lateinisch-



chen Abendlande verbreitet.<sup>47</sup>

Lactantius was ongetwyfeld nie alleen met die retoriëse handboeke van die Klassieke bekend nie, maar ook met juridiese Institutiones. Sy eie Institutiones vind egter nie by die retoriëse nie, maar by die juridiese Institutiones aansluiting; tog kontrasteer hy dié Institutiones met die Christelike Institutiones in 'n uiteensetting waarin daar 'n verbasende balans en simmetrie te bespeur is:

1. *quidam prudentes et arbitri aequitatis*      *quanto melius nos*
2. *institutiones civilis iuris compositas ediderunt*      *divinas institutiones litteris persequemur*
3. *de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda*      *de spe, de vita, de salute, de inmortalitate, de deo*
4. *quibus civium dissidentium contentiones sopirent*      *ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus. (1.1.12)*

Nie alleen die doelstellinge van die regs- en filosofiese institutiones word hierin langs mekaar gestel nie, maar ook word die inhoudelike omskrywe. In die uiteensetting van die doel van die regsinstute is die materiaal, letterkundig beoordeel, horisontaal indifferent, maar in die Institutiones wat Lactantius

beoog is daar 'n progressief vertikaal stygende lyn van hoop na lewe na redding na onsterflikheid en ten slotte na God. Tog is 'nos' hier nog nie gepre= siseer in die sin van *Christiani* nie, terwyl die temas wat hy vermeld, dié was waarmee die Romeinse filoso= fie met sy sterk praktiese inslag hom besig gehou het.

Lactantius maak dus van 'n bekende medium (die insti= tutio) gebruik om (oënskynlik) bekende temas wat deur die loop van die Latynse letterkunde, o.a. as die *vita beata, de immortalitate en de natura deorum*, deur letterkundiges behandel is en die belangstelling gaande gemaak het. Tegelyk egter word onder dié Klassieke kometers 'n apologetiese Christelik didak= tiese doelwit verskuil. Die didaktiese doelwit is 'n gemeenskaplike eienskap van alle Institutiones en word in Justinianus se betiteling van die Institu= tiones civilis iuris as 'n *liber institutionum sive elementorum*<sup>48</sup> waarin die *prima legum argumenta*<sup>49</sup> vervat is, beskrywe. In die voorwoord tot dieselfde werk word dit tewens nog duideliker omskrywe: *convocatis specialiter mandavimus, ut nostra auctori= tate nostrisque suasionibus componant institutiones: ut liceat vobis prima legum cunabula non ab antiquis fabulis discere, eqs.*<sup>50</sup> Elders word die inhoud be= skryf as *primordia en prima elementa* - dus eerste beginsels en glad nie 'n volledige kompendium van alle regsaspekte nie.

Geredelik kan aanvaar word dat hierdie uiteensetting die metodiek weergee wat in die Klassieke gevolg is by die opstel van Institutiones. Cicero bevestig dit

immers: *prima illa puerili institutione*; en ook Quintilianus dui op die aspek: *ab illa institutione puerili*,<sup>52</sup> terwyl Seneca die 'eerste beginsel'-aspek beklemtoon: *si praecepta nihil adiuvant, omnis institutio tollenda est*.<sup>53</sup> Lactantius het van hier= die metodiek nie afgewyk nie. Hy stel die opvoedings= aspek so: *tantummodo instituendi nobis homines erunt - hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem viam revocandi*.<sup>54</sup>

Die didaktiese en metodologiese parallelisme ten spyt, onderskei Lactantius se *Institutiones* hulle juis ten opsigte van die materie van retoriese en juridiese institute. Sy kuns is daarin geleë dat hy sy stof verskuil onder bekende media en dat hy in die behandeling van 'n lewens- en wêreldbeskouing 'n metodiek in die Christelike *Institutiones* lanseer wat uiteindelik op Calvyn se *Institutio Christianae Religionis* uitloop.<sup>55</sup> Laat ons ten slotte opmerk dat Ferrini in sy artikel oor die regskenning van Arnobius en Lactantius daarvan gewag maak dat die *Institutiones* 'nach dem Muster der Juristen'<sup>56</sup> ontstaan het. Hy merk in die verband op dat Lactantius aan '*instituere*' dieselfde interpretasie gegee het as die juriste.<sup>57</sup> Sy afleiding dat Lactantius 'zuerst an die *Institutiones* des Ulpianus dachte' is egter nie konklusief bewys nie. Bickel het immers reeds daarop gewys dat 'n *Institutio*, of dit nou ookal juridies, teologies, filosofies of retories is, '*Einführung*', of opvoeding as basis het en verder dat 'wo immer diese Literaturform bei den Römern auftritt, wird baumeisterliche Gestaltungskraft mit vortrefflicher Sachkunde in der

Darbietung des behandelten Stoffes verbunden; nach bester Pädagogenweise wird unterrichtet und zugleich nach geschicktester rednerart zu Überzeugen gesucht.<sup>58</sup> Hieruit wil ons aflei dat Lactantius se Institutiones h didaktiese doelwit gehad het wat hy wou bereik met die middels van die retoriek en dat hy waarskynlik Cicero se Tusculanae Disputationes en Seneca se Exhortationes as voorbeelde van die logos proptrep= tikos en diatribe gehad het.<sup>59</sup> Hierop kom ons later terug.

#### 4.4 DIE DOEL VAN DIE DIVINAE INSTITUTIONES

Die prikkel wat direk aanleiding gegee het tot die skrywe van die Divinae Institutiones was die reeds vermelde tirade van die twee filosowe in Bithynia. Op die oog af is die doel van die Divinae Institutiones dus om op hierdie bitsige aanvalle teen die Christene te antwoord. Maar in die De opificio Dei is dit duidelik dat Lactantius nog voor hierdie gebeurtenis h helder konsepsie gehad het van die doel wat hy met so h skrywe wou bereik: *statui enim quam multa potero litteris tradere quae ad beatae vitae statum spectent, et quidem contra philosophos, quoniam sunt ad turbendam veritatem perniciosi et graves.*<sup>60</sup> Apologeties stel hy dus h betoog *contra philosophos*, en didakties h uiteensetting van die *vita beata* in die vooruitsig.

Oor die uiteensetting en implementering van sy doel= witte is daar h legio uiteenlopende opvattinge. Vol=

gens Schanz 'ist es dem Autor darem zu thun, die religiöser Irrtümer der Menschen aufzudecken.'<sup>61</sup> Dammig meen dat 'Laktanz indes nicht nur den Irrtum widerlegen wollte, sondern gleichzeitig auch die Wahrheit lehren.'<sup>62</sup> Pichon sien 'n veelsydige doelwit: 'Enfin, puisque le but est d'arracher ce public aux sectes philosophiques, il faut porter la lutte sur le terrain même de l'ennemie, instituer une comparaison du christianisme, non plus avec la mythologie, mais avec les systèmes des grands penseurs, il faut montrer qu'il répond à toutes les questions que peuvent se poser métaphysiciens et moralistes qu'il peut servir de doctrine aussi bien que le platonisme ou le stoïcisme, et qu'il est, non seulement la vraie religion, mais la vraie philosophie.'<sup>63</sup> Van Rooijen-Dijkman het die doelstelling soos dit in die *De opificio Dei* uiteengesit is, as die ware doelstelling van die *Divinae Institutiones* beskou.<sup>64</sup>

In al hierdie opvattings val daar tog 'n aspek op wat te bevraagteken is. Elke boek van die *Divinae Institutiones* het immers 'n duidelik omskrewe doelstelling van sy eie. Tog staan die boeke inhoudelik nie los van mekaar nie en is daar 'n oorkoepelende doelstelling waarneembaar wat die werke onderling verbind en daaraan 'n eenheidsgestruktureerde opset gee. In die *prooemium* van die eerste boek word hierdie oorkoepelende doelstelling soos volg uitgedruk: *succurrendum esse his erroribus credidi et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem.*<sup>65</sup> Hiervolgens beoog hy om *praeceptus caelestibus* die mens se verdorwe verstand *ad cultum verae maiestatis*

*instituire.*<sup>66</sup> Ook in die kontras tussen sy eie en *juridiese institutiones* skets hy hierdie doelstelling omvattender; hy neem hom voor om *de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de deo* te praat met die doelstelling *ut superstitiones mortiferas erroneasque turpissimos sopiamus.*<sup>67</sup> Dwaling en bygeloof is dus die aspekte wat hy primêr wil beveg. Daarmee wil hy *docti en indocti* oorreë om hulle weë te laat vaar en die Christendom aan te hang. Die erns van sy uiteensetting laat geen twyfel oor sy diepgevoelde sendingroeping nie. In die eerste plek is sy doelstelling dus missiologies en in hierdie situasie is die wêreld sy gehoor en die valse godsdienste en filosofieë in die beskuldigde bank.

Na hierdie inleidende *exordium* sit hy sy doelstelling met die inhoud van die eerste boek meer spesifiek uiteen: daar is mense wat halstarrig aan ydel bygelowe vasklou en blind gebrekkig in die duisternis rondtas. Die bron van hulle stompsinnigheid is *ignorantia sui* en die medisyne daarvoor *scientia*. Dit is sy doelwit om hiervan 'n uiteensetting te gee: *cuius scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit nec ulla sine religione probanda sapientia.*<sup>68</sup> Die doel van die tweede boek is om die *fontem errorum causasque omnes* te ondersoek, en om die redes te bepaal waarom mense in die begin geglo het dat daar gode bestaan en volhard het in hulle aanbidding.<sup>69</sup> Die tema sluit nou aan by die eerste boek en vorm daarmee inderdaad 'n eenheid sodat Gerhardt tereg opgemerk het dat die eerste en tweede boek 'als erster Unterteil des

ersten Hauptteils (dit is boeke 1 tot 3) sachlich und inhaltlich,<sup>70</sup> bymekaar hoort. Die tema kan as die Leitmotiv in Lactantius se werk beskryf word en die 'polythéisme gréco-romain' is 'n onderwerp wat by herhaling in die loop van die werk voorkom: la refutation du paganisme occupe le livre 1 et les chapitres 1 - 7 du livre II, il faut y joindre les chapitres 1 et 2 du livre VI sur le culte païen.<sup>71</sup>

Die doel van die derde boek word soos volg gestel: *huius libri munus est philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat.*<sup>72</sup> Die filosofie - 'die zweite grosse Quelle alles Irrtums der Menschheit'<sup>73</sup> - is 'n gedugte teenstander - *nunc maior nobis ac difficilior cum philosophis proposita luctatio est.*<sup>74</sup> Die woord *luctatio* ontspring so reg uit die Romeinse teater en arena, hoewel die oordragtelike betekenis van 'n geestelike worsteling ook bekend was en Lactantius dit in die betekenis gebruik van die stryd teen die vlees. Die boek vorm saam met die eerste twee 'n eenheid en is wesentlik 'n *refutatio*. In die opsig is dit simmetries in balans met die volgende drie boeke.

Die tweede trilogie is wesentlik 'n *probatio* waarin 'den Erweis des Christentum als der allein wahren Weisheit, Religion und Sittlichkeit'<sup>75</sup> die sentrale tema vorm - in perfekte balans met die eerste trilogie.

Die vierde boek is gegrond op die raadsplan van God

om *adpropinquante ultimo tempore ducem magnum caelitus* na die aarde te stuur om die ware *religio* en *iustitia* aan alle volkere en mense te openbaar en doelmatig is die vierde boek ook hierom gestruktureer: *qua de re in hoc libro adgrediar disputare, si prius ostendero sapientium cum religione sic cohaerere, ut divelli utrumque non possit.*<sup>76</sup> h Tweeledige doelstelling dus: eerstens om die eenheid van die godsdiens en die filosofie te bevestig en tweedens die vleeswording van die Woord en die openbaring van die wil van God met Sy skepping daarop te bou. Die inhoud van die vierde boek is dus dogmaties van aard.

Die vyfde boek open h interessante perspektief op die Bybelvertaling van die tyd voor Augustinus se *Itala* en Hieronymus se *Vulgata* omdat in die vertalings 'dieselben Laute, die vordem bis an die äussersten Gränsen der damals bekannten Erde die stolzen Befehle Roms getragen hatten, um dann mit dem Niedergange des Reiches zu erschlaffen und matt und farblos im Munde kraftloser Schemen zu verhallen, traten jetzt in den Dienst der christlichen Lehre und vermittelten der Menschheit die Ideen der Demuth und der Selbstverläugnung.'<sup>77</sup> Die *Scriptura Sancta* van Lactantius se tyd het naamlik geen vertrouwe ingeboesem by *sapientes doctos et principes* nie. Die gebrek aan vertrouwe en die daarmee gepaardgaande ontkenning van die gesag van die *divinae litterae* skryf hy daaraan toe dat die taal van die profete *communis ac simplex* was.<sup>78</sup> Die taal van die profete was daarom nie *expoliturum ac disertum* nie. In h era waarin die maatstawwe van die retoriek gebruik is om die literêre



waarde van h werk te bepaal, h era waarin h saak nie *veritate* nie, maar *ornatu* opgeweeg is - daarin is vertalings van die Bybel *assordida, anilia, inepta* en *vulgaria* beskou.<sup>79</sup> Daartoe het natuurlik ook bygedra die feit dat Bybelvertaling nog maar in sy kinderskoene gestaan het. Dit word bevestig deur Augustinus wat na die groot hoeveelheid van interpretasies (vertalings?) van die Bybel verwys: *qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur ausus est interpretari.*<sup>80</sup> Selfs die teks van Hieronymus se uitgawe is h hersiening van h bestaande teks - hy noem dit immers h *emendatio*.<sup>81</sup> Dit is in elk geval duidelik dat die mense wat hulle aan vertalings van die Bybel gewaag het, nie altyd die aanleg en talente daarvoor gehad het nie - *aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur* hierbo spel dit duidelik uit.

Ons kan dus met goeie gronde aflei dat Lactantius se diagnose van die chaotiese toestand waarin Latynse Bybelvertaling hom bevind het, korrek is. Hy skryf die feit dat hierdie Bybelvertaling met soveel minagting bejeen is daaraan toe dat daar h gebrek was aan die mense *qui causam omnem veritatis ornate copioseque defenderent.*<sup>82</sup> Juis een van die teenstanders van die Christene, waarskynlik Hierocles, het so h deeglike insig in hierdie vertalings getoon *ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur.*<sup>83</sup> By

implikasie stel Lactantius hom ten doel om *argumentis et ratione omnibus ingenii mei viribus accusatores iustitiae refutarem*<sup>84</sup> en teen een van die *causae* van sy teenstanders dat die taal wat die Christene gebesig het, aandui wat die gehalte van hulle leer was, beoog hy om sy verdediging *expolitum ac disertum orname copioseque* aan te bied. Hy wil dus daarvan bewys lewer dat die Christene ook in staat is om kunswerk op literêre gebied te skep. In die lig hiervan bevraagteken hy Tertullianus en Cyprianus se metodieke in die verdediging van die Christendom.<sup>85</sup> In die breë gesien is Lactantius se doelstelling dus omvattend daarop ingestel om sy werk in geheel daar *expolitum ac disertum* te laat uitsien.

Die besondere doelstelling van die vyfde boek kom na hierdie uiteensetting ietwat abrupt aan die orde: *nunc reddenda est de iustitia proposita disputatio.*<sup>86</sup> Saam met die sesde boek vorm dit 'n 'expose regulier et méthodique de la morale chretienne',<sup>87</sup> en die twee boeke 'enthalten im wesentlichen die Darlegung der christlichen Ethik.'<sup>88</sup> In die sesde boek stel hy hom naamlik ten doel *ut doceam quo ritu quove sacrificio deum coli oporteat.*<sup>89</sup> Hy beskou dit as die *summum huius operis et maximum.* In die boeke wat hieraan voorafgaan, het hy dus die weg berei vir 'n uiteensetting van die aanbidding en verering van God, terwyl die vyfde en sesde boeke wat 'als zweiter Unterteil des zweiten Hauptteils des Gesamtwerkes eng miteinander zusammen hängen',<sup>90</sup> die tweede trilogie afsluit.

Dat die sewende boek 'n unieke plek in die geheel be= klee, blyk uit die *exordium* daarvan. Lactantius haal naamlik uit Cicero aan: *bene habet, iacta sunt funda= menta.*<sup>91</sup> Hy beskou sy hele werk as 'n gebou waarvan hy nie alleen die fondament deeglik gelê het nie, maar ook *paene usque ad summa* gevorder het. Aan sy gebou ontbreek nog net 'n dak om dit te bedek en te versier. Hierdie boek vorm dus die kroon en versie= ring van sy hele werk. Sy doelstelling daarmee is om die *divinum praemium beatitudinis perpetuae (de qua nobis in hoc libro disserendum)*<sup>92</sup> uiteen te sit. Die ewige geluksaligheid is die beloning wat God gee aan diegene wat die ware aanbidding, die ware geregtigheid en die ware wysheid nagejaag en onderhou het. Dit lei daartoe *ut victores ac devicto adversario trium= phantes praemium virtutis quod ipse promisit a domino consequamur.*<sup>93</sup>

Samevattend kan dus gesê word dat Lactantius se doel= stelling in die *Divinae Institutiones* uiteenval in algemene en besondere doelwitte. Besondere doelstel= linge word gewoonlik in die *exordium* van elke werk afsonderlik aangedui, terwyl die algemene doelstel= linge, waaronder sendinggroeping , *praeparatio Evange= liae, defensio Christianitatis* en om literêre kuns= werk te lewer wat kan opweeg teen die beste uit die verlede, verspreid oor die werk vermeld word.

#### 4.5 LACTANTIUS SE METODE

Die betiteling van die werk as 'n *Institutio* bepaal

die metode. Gebou op die Romeinse opvoedkundige agtergrond, moes die outeur homself van verskeie aspekte deeglik rekenskap gee. In die eerste plek moes hy die milieu waarin die werk ontvang sou word in berekening bring om die verwagting te kon koester dat dit enigsins aanvaar sou word. Hierdie aspek is hierin tevore reeds geskets.<sup>94</sup> In die tweede plek moes hy homself deeglik op hoogte stel met die leser wat hy in die oog gehad het om te bereik. Derdens moes hy vir homself rekenskap kon gee van die metode waarop hy dié leser suksesvol kon bereik en hy moes ook die middele geken het wat hy vir sy ooreding kon inspan. Laat ons enkele aspekte hiervan toelig.

#### 4.5.1 DIE BEOOGDE LESER

In die didaktiese opset van die *Divinae Institutiones* is dit natuurlik van kardinale belang om te bepaal op wie die werk gerig is, want soos in enige opvoedkundige situasie bepaal dit die inhoud en die gewig van die leerstof, die metode van aanbieding en die middele waarmee die leerstof suksesvol tuisgebring kan word. Des te meer nog was dit 'n eis van die retoriek dat die agtergrond waarteen die betoog gelewer sou word, deeglik geken moes word. In sy teoretiese bespreking van hierdie aspek, het Aristoteles hieraan 'n uitgebreide psigologiese bespreking van pathos-aspekte in die gespreksituasie gewy, terwyl Cicero in sy redevoeringe 'n swaar premie gestel het op die wyse waarop hy sy toehoorders toegesprek en hulle besondere omstandighede geken het.

Om enigszins 'n begrip te kan vorm van die leser wat Lactantius op die oog het, is 'n nadere kennismaking met sy antropologie noodsaaklik. God het naamlik die mens geskape. Die mens is egter 'n swakkeling en kan sonder sy medemens nie lewe nie. Daarom soek die mens na 'n gemeenskap - *sed quoniam imbecillus est nec per se potest sine homine vivere, societatem adpetit ut vita communis et ornatior fiat et tutior.*<sup>95</sup> Hierdie mens onderskei homself in vele opsigte van 'n dier, maar in die opvoedingsituasie is die belangrikste eienskap van die mens dat hy *sapientiae capax* is. Daarom hoort dit so dat alle mense onderrig moet ontvang sodat hulle in besit van die *sapientia* kan wees - *oportuit et opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri ut sapiant populumque (sc. sapientium) ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari.*<sup>96</sup> Dit is duidelik dat *sapientia* hierin vir Lactantius nie maar net die profane filosofie is nie; nee, intendeel, *sapientia* is in sy kern vir hom *religio* - *in sapientia religio et in religione sapientia est.*<sup>97</sup> Die *vero religio* is die *Christianitas*; daaruit is die *populus sapientium* saamgestel. Daarom behoort alle mense in die beginsels van die Christendom onderlê te word.

Verhewe soos wat hierdie ideaal is, is daaraan tog ook beperkinge, want dit is die mens nie gegun om alles te ken nie - *ubi ergo sapientia est? ut neque omnia scire te putes, quod est dei, neque omnia nescire, quod pecudis. Est enim aliquid medium quod sit hominis, id est scientia cum ignora-*

*tione coniuncta et temperata.*<sup>98</sup> Die mens kan dus net ten dele ken en onderrig moet daarop gemik wees om h *voluntas faciendi boni* by die mens in te skerp. Dit lei Lactantius finaliter tot die ideaal van *humanitas*. Ook dit wil hy op Christelike grondslag plaas en omvattend tipeer hy hierdie eienskap as h gawe van God: *Deus qui ceteris animalibus sapientiam non dedit, naturalibus ea munimentis ab incursu et periculo tutiora generavit; hominem vero quia nudum fragilemque formavit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur, diligat, faveat, contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium.*<sup>99</sup>

Lactantius is egter ook praktiese Romeinse opvoedkundige en by hierdie teoretiese omlýning van die mens op wie hy sy onderrig wil toespits, is daar ook h praktiese skets wat by die aanvang van sy werk reeds na vore kom. Hy het dit naamlik as sy dure plig beskou om mense in hulle dwaling te hulp te snel - *ut docti ad veram sapientiam dirigantur et et indocti ad veram religionem.*<sup>100</sup> Sy onderrig is dus daarop gerig om geletterdes en ongeletterdes *ad cultum verae maiestatis* te lei. Hierby lewer hy h pleidooi dat die teenstanders van die Christendom sy werk nie moet verdoem nog voor hulle dit deurgelees het nie. Ook die vervolgers betrek hy dus in sy voorgestelde leserskring.<sup>101</sup> Die hoop dat hy die vervolgers kan bereik, is egter skraal, maar dan is daar tog nog baie, in besonder letterkundiges wat nog op twee gedagtes hink, vir wie hy spyse aan te bied het - *nutant enim plurimi ac maxime qui litterarum ali-*

*quid attigerunt.*<sup>102</sup> Dit is juis hierdie letterkundiges wat afgestoot word deur die eenvoud en die alle-daagse taal van die *Scriptura Sancta*, vir wie hy verder wil betrek.<sup>103</sup>

Die wêreld is dus sy gehoor en in sy *Institutio* wil hy almal betrek, maar dan tog gedifferensieerd: *docti* wil hy onderrig in die ware wysheid, en *indocti* in die ware *religio*. Die vervolgers, wil hy hê, moet die werk lees en daaruit leer wat die ware geregtigheid is, terwyl letterkundiges genooi word om h werk ter hand te neem wat *expoliturum ac disertum* die materiaal *copiose ornateque* aanbied.<sup>104</sup> Die wyfelaars wie se oortuiging nog nie *stabilis ac solidis radicibus fundata*<sup>105</sup> is nie, wil hy van hulle onsekerheid ontnem en hulle oortuiging opnuut bevestig.

Om so h wye spektrum lesers se belangstelling gaande te maak en te hou - *ita legentium mentes instruunt, ita forment ut nec prolixitas pariat fastidium nec oneret ubertas,*<sup>106</sup> vereis geen geringe talent en kunsvaardigheid nie. Om h basis te skep vanwaar elke leser voordeel uit sy onderrig kon put, gaan Lactantius van h basiese gesonde grondbeginselstandpunt uit wat hy ongetwyfeld uit Quintilianus se rhetorica geleer het. Ten opsigte van hulle kennis en begrip van die Christendom beskou hy al sy lesers as *infantes* aan wie nog geen vaste spyse voorgesit kan word nie - *sicut infans solidi ac fortis cibi capere vim non potest ob stomachi teneritudinem, sed liquore lactis ac mollitudine alitur, donec firmatis viribus vesci fortioribus possit, ita et huic oportebat quia*

*nondum poterat capere divina, prius humana testimonia offeri, id est philosophorum et historicorum, ut suis potissimum refutaretur auctoribus.*<sup>107</sup> Met hierdie beginsel as uitgangspunt kritiseer hy juis Tertullianus se metodologie in sy *Apologeticum*, omdat sy bedoeling in hierdie werk daarop gerig is om h antwoord te verstrek op die aanklagte teen die Christene - *accusantibus respondere* - en die *responsio* word gemanifesteer in of *defensio* of *negatio*.<sup>108</sup> Hoewel sy geskrifte op h ander vlak lê, was ook Cyprianus se metodiek verkeer. Hy maak naamlik van *Scripturae testimonia* gebruik waaraan die ongelowige geen rede het om meer gewig te gee as aan sy eie ryk literêre erfenis nie, want die heiden beskou die *testimonia* as *vanam, fictam* en *commenticiam*.<sup>109</sup> Cyprianus se lesers is iemand wat *veritatis ignarus* is, en daarom moes hy die *divinae lectiones* ietwat op die agtergrond geskuiwe het en die onkundige, asof hy h ongeletterde is, van die begin af geformeer het en geleidelik die *principia lucis* aan hom getoon het. Sodoende sou hy hom nie totaal in duisternis gehul het deur opeens die hele lig aan hom te openbaar nie.<sup>110</sup>

Lactantius se werk is nie primêr gerig op die reeds in sy geloof gevestigde Christen nie, maar op die heiden aan wie die beginsels van die lig en die waarheid onbekend was. Hoewel sy metode gekritiseer kan word, is dit nie sonder meriete nie. Juis hierdie belangrike aspek van Lactantius se opvoedkundige denke het die Lactantiomastyges nie raakgesien nie en sy versoek - *ut non prius damnet quam universa cognoverit*<sup>111</sup> - in die wind geslaan en sy werk verdoem



nog voordat hulle dit deurgelees het. Daarom het selfs sy beroep op algemeen erkende en aanvaarde Romeinse *aequitas* hulle ore nie bereik nie. Die mens wat Lactantius wil bereik, is die mens van sy tyd. Die mens sowel as sy materiaal projekteer hy teen die agtergrond van sy tyd en in die opsig kan sy werk met reg as gedateerd beskou word. Sy opvoedkundige denke is binne die raamwerk van sy sending-ideaal egter 'n onderwerp wat na ons mening met groot vrug nie alleen histories nie, maar ook vir sy metodiek met groot vrug deur die moderne sendingwetenskap bestudeer kan word.

Didakties gaan hy induktief te werk deur gebruik te maak van *humana testimonia id est philosophorum et historicorum*, wat aan sy leser bekend is. Juis daarom het Cyprianus se geskrifte slegs Christene bereik, omdat hy *eximia eruditione divinarum litterarum* materiaal gebruik het wat die heiden nie geken het nie. Lactantius wil *deo inspirante* die weg aan gelowiges, maar ook aan die heiden toon.<sup>112</sup>

Ten slotte moet dit Lactantius tot krediet gereken word dat hy in die Westerse Christendom die eerste Latynse skrywer was wat homself deeglik ten opsigte van die onderliggende didaktiese beginsels in die verkondiging van die Evangelie verantwoord het en sy leser die kern gemaak het waarop sy metodiek geskoei is.<sup>113</sup>

#### 4.5.2 SY MEDIUM

In die reeds vermelde kritiek op die werke van Cyprianus maak Lactantius die opmerking dat Cyprianus die aanslae teen die Christendom *argumentis et ratione fuerat refellendus*.<sup>114</sup> Daarmee gee hy tegelyk 'n karakterisering van sy eie medium, want hoewel die woord *argumentum* volgens Quintilianus se opvatting baie wyd geïnterpreteer kan word - *argumentum plura significat: nam et fabulae ad actum scaenicarum compositae argumenta discuntur; et orationum Ciceronis velut thema ipse exponens Peditanus, inquit, tale est: quo apparet omnem ad se scribendum destinatum materiam ita appellari*,<sup>115</sup> - is dit duidelik dat Lactantius hier 'n *ratio quae rei dubiae facit fidem*<sup>116</sup> in gedagte het. Dit is 'n bewys 'which rests upon facts, while ratio is that which depends upon reasoning.'<sup>117</sup> Dat dit die inhoud is wat Lactantius aan die woord gee, word ook elders bevestig wanneer hy verwys na die filosowe se dialektiese metode: *ita semper argumenta ex falso petita ineptos et absurdos exitus habent*.<sup>118</sup> Wanneer *argumenta* in samehang met *ratio* gebruik word, soos in Lactantius se kritiek, en *ratio* 'die kausale Basis einer Gegebenheit als im Denken erfasste Beziehung'<sup>119</sup> is, dan kan geen ander afleiding gemaak word as dat na die Klassieke retoriek verwys word nie.

Hiervan gee Lactantius reeds vroeg in sy werk blyke, wanneer hy die *professio oratoria* waarin hy jongmense opgelei het *ad argutam malitiam*, vergelyk met die opleiding wat hy hom voorneem om na sy bekering

te gee.<sup>120</sup> Daaraan voeg hy die volgende toe:  
*multum tamen nobis exercitatio illa fictarum litium  
contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi  
causam veritatis peroremus,*<sup>121</sup> en hoewel die waarheid  
sonder welsprekendheid verdedig kan word - *tamen  
claritate ac nitore sermonis inlustranda et quodam=  
modo adserenda est.* Dit het op sigself weer 'n didak=  
tiese doelstelling: *ut potentius in animos influat  
et vi sua instructa et luce orationis ornata.*<sup>122</sup>

Aan die hand van dieselfde verbale vorms gee hy dan  
sy voorneme te kenne om die waarheid te verdedig en  
toe te lig in sewe volumes.<sup>123</sup> Dit spruit, soos  
wat hy elders aandui, uit versigtige beplanning:  
*nam priusquam fiat aliquid aut struatur, opus est  
consilio, ut disponi possit quemadmodum fiat, nec  
incipi quicquam potest sine provisione rationis.*<sup>124</sup>  
Hoewel hierdie stelling 'n obiter dictum is ten op=  
sigte van die skepping en onderhoud van die heelal,  
is dit duidelik geprojekteer na die menslike vlak  
om die mens se beplanning in sy werk te gebruik as  
bewys daarvoor dat dieselfde en groter beplanning  
ook by God voorkom. Dit is egter van die uiterste  
belang vir ons ondersoek dat hy hierin 'n karakteri=  
sering van sy eie werkswyse aanbied. Hieruit kan af=  
gelei word dat daar in die geheel van sy werk struc=  
tura (*struatur*) aanwesig is wat ontstaan uit *consilio  
dispositionis* en *provisione rationis*. Dit dui weer  
daarop dat sy hele werk gesien moet word as een wat as  
'n eenheid gekonsipieer en uitgevoer is.

Dit is egter opvallend dat die taal in al hierdie

aspekte, die van die rhetor is wat uit jarelange ervaring elke aspek van die onderrigssituasie ken en weet hoe om sy materiaal *clara et lucida* aan te bied. Ten minste is dit uit die voorafgaande bespreking weer eens duidelik dat Lactantius nie in die eerste plek as teoloog of dogmatikus nie, maar as opvoedkundige en orator beoordeel moet word.

#### 4.5.3 DIE GETAL 7 EN STRUKTURELE BEPLANNING IN DIE DIVINAE INSTITUTIONES

Die waarheid is h onderwerp van soveel breedte en diepte dat iemand wat dit ten volle wil deurgrond so h oorvloed aan materiaal sou hê *ut nec libri modum nec finem reperiat oratio.*<sup>125</sup> Ten spyte hiervan stel Lactantius hom ten doel om die onderwerp in sewe volumes aan te bied op so h wyse *ut magis mirum esse videatur tam obscurum videri hominibus veritatem.*<sup>126</sup> Dat die sewe volumes nie bloot toevallig in dié omvang ontstaan het nie, blyk uit die uiteensetting hierbo en tereg kan die afleiding gemaak word dat Lactantius aan die getal sewe besondere waarde geheg het.

Die getal sewe is ook in die Klassieke met besonder hoë waarde aangeslaan. Sewe en agt was twee getalle *quorum uterque plenus alter altera de causa habetur*<sup>127</sup> en Cicero verwys telkemale na die sewe wyses van die wêreld.<sup>128</sup> Die sewe wonders van die wêreld is h tema wat alombekend was en deur Lactantius self ook vermeld word.<sup>129</sup> Verwysings na die konstellasie van sewe sterre - die *septentriones* - kom eweneens

dikwels voor, terwyl Vergilius melding maak van die sewe mondinge van die Nyl.<sup>130</sup> Die feit dat Rome op sewe heuwels gebou was, het sekerlik geen geringe bydrae daartoe gelewer dat aan hierdie getal prominensie verleen is.

Vir die Christene was hierdie getal van nog groter betekenis<sup>131</sup> en dit is ewemin as by Lactantius blote toeval dat ook Arnobius se *Contra Gentes* uit sewe boeke bestaan het. Sewe is in Lactantius se opvatting, waarskynlik na aanleiding van Irenaeus se *Contra omnes haereses*,<sup>132</sup> n *legitimus ac plenus numerus*.<sup>133</sup> Hierdie betekenis lei Lactantius (verkeerdelik) af van die *dies sabbati* (שבת (שבת)) van die Jode wat nie 'vol' nie, maar 'rus' beteken.<sup>134</sup> Hy vermeld verder dat die seisoene in siklusse van sewe dae voltooi word, en dat daar sewe sterre - *quae non occidunt* - en sewe planete is.<sup>135</sup>

Hierdie opmerkings is egter n blote inleiding tot n veel belangriker faset van Lactantius se betoog. Dit lei naamlik tot n uiteensetting van sy millenarisme of chiliasme. God het die hemel en die aarde in ses dae geskape en die sewende dag waarop Hy van Sy werke gerus het, geheilig.<sup>136</sup> Die *dies magnus* van God is n duisend jaar en die eerste sesduisend jaar is die ekwivalent van die eerste ses skeppingsdae. Die sewende dag, dus die seweduisendste jaar, dui op die voleinding van die heelal waarin *iustitia* vir n duisend jaar op die wêreld gaan heers en die wêreld tot rus gaan kom van al sy vermoeienis.<sup>137</sup> As nou in gedagte gehou word dat Lactantius die eerste

boeke van sy werk as die beskou waarin hy 'n uiteensetting van die *principium* gee,<sup>138</sup> en dat die sewende die *finis* of voleinding as tema het, dan kan geredelik afgelei word dat die sewe boeke simbolies om die sewe skeppingsdae gestruktureerd is.

Hierin lê na ons mening ook die sleutel tot die oplossing van die probleme in verband met die struktuur van die werk. Die volgorde waarin die werke voorkom, dui op 'n progressief stygende beplanning. Dit kan afgelei word daaruit dat hy die eerste ses boeke beskou as die *fundamenta* van die sewende en hy betwyfel die waarde van hierdie boeke as hulle nie sou lei tot 'n *divinum praemium beatitudinis perpetuae* nie. In verband hiermee stel hy 'n aantal vrae waarin hy andersyds die inhoudelike van die voorafgaande ses werke beklemtoon en andersyds 'n aanduiding gee van sy *orationis ratio* in die strukturering daarvan. Die vrae lyk soos volg:

1. *Quid prodest aut falsis religionibus liberari* (dit is die inhoud van boeke 1 en 2) *aut intellegere veram?* (Verwys na boek 4).
2. *Quid aut vanitatem falsae sapientiae pervidere* (boek 3) *aut quae sit vera* (boek 4) *cognoscere?*
3. *Quid prodest caelestem illam iustitiam defendere?* (boek 5).
4. *Quid cum magnis difficultatibus cultum Dei tenere*

(boek 6) *quae est summa virtus?* en hieruit  
vloei voort:  
*nisi eam (sc. summa virtus = cultum Dei tenere)  
divinum praemium beatudinis perpetuae subsequatur.*<sup>139</sup>

Hierdie struktuur is ongetwyfeld gemotiveer uit die Openbaringsboek waarin nie alleen die getal sewe van die inleiding baie prominent figureer nie,<sup>140</sup> maar waarop Lactantius 'im Rahmen einer geschlossenen Eschatologie seine chiliastische Lehre als Vertreter einer breiten kirchlichen Tradition in Osten und Westen (entfaltet)!'<sup>141</sup> Volgens hierdie uiteensetting is die strukturering van die sewe boeke 'n poging om die inhoud wat die Christene aan die sewetal gegee het, weer te gee.

Skematies kan die retoriese struktuur wat hierom gebou is, soos volg voorgestel word:

Eerste trilogie - Principium:

De falsa religione;	
De origine erroris;	Retoriese refutatio.
De falsa sapientia;	Pars destruens

Tweede trilogie - summa virtus:

De vera sapientia;	
De iustitia;	Retoriese probatio.
De vero cultu.	Pars adstruens

= fundamenta en lei tot die kroon op sy werk:  
De vita beata - retoriese peroratio.

Die inhoud van die sewende boek openbaar duidelike eienskappe van 'n retoriese *recapitulatio* of *enumeratio*.<sup>142</sup> In die beantwoording van die vraag waarom die mens en die heelal geskape is, herhaal Lactantius oënskynlik wat hy alreeds in die derde boek gemeld het. Sy oorsig van die filosowe se siening in verband hiermee, dien egter as versterking vir die argument wat hierop volg, want hy bespreek hierop die bestemming van die mens en toets die heidense godsdiens en filosofie aan die waarheid.<sup>143</sup>

#### 4.6 SAMEVATTEND.

Die belangrike slotsom waartoe ons uit die voorafgaande kan geraak, is die feit dat die *Divinae Institutiones* versigtig piramidaal beplan en uitgevoer is. Dit is op so 'n wyse gestruktureerd dat 'n duidelik waarneembare progressief stygende lyn daarin waargeneem kan word. Die *fundamenta* van die sewende boek lê opgesluit in die voorafgaande boeke, maar in besonder in die eerste trilogie. 'n Allegoriese interpretasie van die skeppingswerklikheid lei tot die verklaring van die skepping van die mens en sy doel op aarde. Die skepping kulmineer in goddelike geregtigheid, aanbidding van die ware God en die mens se verwagting en hoop op *inmortalitas*. Met hierdie uiteensetting is die konvensie van Stevenson dat die werk uit afsonderlike traktate bestaan het, na ons mening voldoende weerlê.<sup>144</sup>

- - - o o o O o o o - - -



## HOOFSTUK 5

### ORATIONIS RATIO<sup>1</sup>

#### 5.1 INLEIDEND.

Lactantius het geleef in 'n era waarin die retoriek nie alleen die opvoedkundige stelsel gedomineer het nie, maar hy het tewens self sy hele lewe lank 'n aktiewe bydrae gelewer om die opvoedkundige ideale van die Klassieke te verwesenlik. Voor sy bekering was sy bydrae hierin om jongmense op te lei as pleitbesorgers,<sup>2</sup> en daarna het hy van dieselfde opvoedkundige hulpmiddels gebruik gemaak om die heidenwêreld na die Christendom oor te haal. Hy is self deeglik bewus van hierdie twee fases in sy lewe en wanneer hy 'n vergelyk in hierdie twee skril kontrasterende fases in sy onderwysloopbaan tref, dan is sy laaste *professio* vir hom *multo melior, utilior, gloriosior* as dit wat hy voor sy bekering beoefen het.<sup>3</sup> Sy doelstelling en persoonlike gesindheid in die benadering van sy onderwysideale in dié twee fases verskil aansienlik, maar die middele en metodes bly dieselfde. Dat hy hierdie middele en metodes geput het uit die omvattende sisteem van die Klassieke retoriese tradisie blyk gou uit die onverholde gloeiende taal waarin hy beskrywe is as 'n *quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae*<sup>4</sup> en as die *Christianorum omnium facundissimus*.<sup>5</sup>

Eweneens is die bewondering wat Lactantius in die Middeleeue afgedwing het, mateloos deurspek met lof vir sy prestasies as 'n *disertissimus orator: quis apud nos non videat esse Ciceronem, sed Christianum, hoc est aliquem qui eum ad lineam unguemque*

*expresserit? quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praececelluisse in eloquendo?*<sup>6</sup> Selfs die mees verbete Lactantiomastyges moet toegee dat sy hantering van die beginsels van die Klassieke retoriek meesterlik is so= dat 'es wirklich gelungen (ist), seinem sprachlichen Vorbilde recht nahezukommen, nicht nur in der Eleganz des Stils, sondern in der Schönheit der Form überhaupt.'<sup>7</sup> Nie alleen stilisties nie, maar ook formeel-retories was Cicero, vir wie Lactantius self as die *eloquentiae ipsius unicum exemplar*<sup>8</sup> beskrywe en vir wie hy 'in der Komposition, wie ja Stil und Komposition, in der Regel in einen innigem Verhältniss zu einander stehen'<sup>9</sup> nage= volg het, nie alleen sy voorbeeld nie, maar ook sy ideaal.

In hierdie onverhole lofprysinge van sy styl en komposisie vind ons egter geen aanduiding van die rigting waarin na 'n oplossing vir die formele aspekte van die *Divinae Institutiones* gesoek moet word nie. In die lig van Lactantius se verklaring dat geen mens 'n taak *sine consilio et provisione rationis*<sup>10</sup> aanpak nie, is dit duidelik dat daar ook *consilium* en *ratio* agter sy werk moet wees. In die volgende bespreking is dit ons doel om die beplanning agter sy rede te identifiseer.

## 5.2 PROTREPTIEK.

Met die voorafgaande doelstelling in gedagte moet ons noodwen= dig teruggryp na Aristoteles se behandeling van die retoriek as kunsvorm, omdat filoloë oor die algemeen uitgegaan het van die standpunt dat Lactantius in die konfrontasie tussen klassieke en Christelike lewens- en wêreldbeskouing die middele van die *λόγος προτρεπτικός* gebruik het om die boodskap van die Chris= tendom tuis te bring.<sup>11</sup> Aristoteles onderskei naamlik drie aspekte wat in die vorming van 'n betoog van die grootste belang is. Ethos is die aspek wat in besonder op die redenaar

betrekking het en dui op die indruk en aanvaarding van sy onkreukbaarheid by sy gehoor. Tweedens onderskei Aristoteles Pathos of die gesindheid en geestesgesteldheid van die gehoor. Hiervolgens is 'n deeglike voorkennis van sy gehoor (alternatiewelik: leser) 'n eis wat aan elke redenaar gestel word. Hierdie twee aspekte van die Aristoteliese retoriek het ons hierin tevore reeds onder behandeling geneem en Lactantius se eerlikheid geprojekteer teen die agtergrond waaruit hy gegroei het.<sup>12</sup> Die aard en eise van sy gehoor (d.i. lesers) het ons in die voorafgaande hoofstuk bespreek.

Die faset wat in Aristoteles se sistematisering van die retoriek die brug slaan tussen pathos en ethos, is εἶδη.<sup>13</sup> Hieronder word drie *genera dicendi* onderskei, naamlik demagogiese, epideiktiese en forensiese retoriek.<sup>14</sup>

Dat die *Divinae Institutiones* nie onder die forensiese of epideiktiese retoriek val nie, is met die eerste oogopslag duidelik. Die betoog hierin sluit immers nie die wye spektrum *causae* in soos wat dit in die werke van Minucius Felix en Tertullianus (selfs in die vorm van 'n *praevaricatio*) voorkom, nie. Die apologetiese karakter van Lactantius se werk onderskei hom geheel en al van die werke van hierdie outeurs daarin dat hulle werke gemoeid is met die effek, Lactantius s'n met die bron van die teenstand teen die Christene. Hieruit spruit voort dat die apologese van sy werk subtiel in die geheelopset as 'n *praeparatio Evangeliae* geïntegreer is.

Waarin vind die voorstanders van die teorie dat die uitsluitlike karakter van die *Institutiones* protrepties is, dan hulle gronde? Sekerlik daarin dat die een onderskeidende karaktertrek van die *Divinae Institutiones* die feit is dat bykans elke boek afsluit met 'n *exhortatio moralis*. Opsigtelik is dit die

geval in die tweede, derde, vierde en sewende boeke. In die tweede boek is hierdie exhortatio duidelik omlin: *quicumque igitur sacramentum hominis tueri rationemque naturae suae niti- tur obtinere, ipse se ab humo suscitetur et erecta mente oculos suos tendat in caelum.*<sup>15</sup> Ietwat verder word dit voortgesit met *non sub pedibus deum quaerat nec a vestigiis suis eruat quod adoret*, en uitgebrei in *praeferendum est igitur falsis omnibus verum, calcanda terrena ut caelestia consequamur.*<sup>16</sup> Hierop bou hy verder voort: *ideoque oportet rationis ac status sui memorem non nisi ad superna niti semper ac tendere.*<sup>17</sup> Adhortatiewe konjunktiewe, gerundiva en modaal-hulpwerkwoorde=like vorms is hierin die draers van die *exhortatio moralis*.

In die derde boek wys Lactantius daarop dat die pad wat die filosowe loop, ver afgedwaal het van die waarheid. Die *spes hominis*, sy *una salus et omnis sapientia* is egter geleë net in een metode van optrede, naamlik *ut deum cognoscat et colat*. Hierna volg daar dan die volgende vermaning: *facessant igitur illi omnes qui humanam vitam non instruunt, sed turbant,*<sup>18</sup> wat afgesluit word met *qui vult sapiens ac beatus esse, audiat Dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatis suae norit, humana contemnat, divina suscipiat.*<sup>19</sup> Hierdie inspanning is egter nie tevergeefs nie, want dit lei die mens daartoe *ut summum illud bonum ad quod natus est possit adipisci*.

In die vierde boek is die exhortatio meer latent: *apparet nul- lam aliam spem vitae homini esse propositam, nisi abiectis vanitatibus et errore miserabili deum cognoscat et deo serviat, nisi huic temporali renuntiet vitae ac se rudimentis iustitiae ad cultum verae religionis instituat.*<sup>20</sup> Hierdie verskuilde exhortatio om God te leer ken (wat tewens as die Leitmotiv soos 'n goue draad deur sy hele werk vleg), word afgesluit met 'n sterk vermaning om nie deur die *vaticinio falsorum prophetarum* mislei

te word nie en 'n aansporing om in die ware leer te volhard:  
*haec interim paucis admonendi gratia rettuli, ne quis errorem  
fugere cupiens maiore implicetur errore dum penetrare veritatis  
ignorat.*<sup>21</sup>

In die sewende boek is die aansporing uitdruklik gestel:  
*superest ut exhortemur omnes ad suscipiendam cum vera religione  
sapientiam.*<sup>22</sup> Na 'n uiteensetting van die gevolge wat 'n mens  
wat die verkeerde weë betree, te beurt gaan val, vervolg hy:  
*universos igitur oportet operam dare ut vel se quam primum ad  
rectam viam dirigent vel susceptis operatisque virtutibus et  
huius vitae laboribus patienter exactis consolatore deum  
habere mereantur.*<sup>23</sup> God het alles tot stand gebring en daarom  
kan hy onomwonde daaraan toevoeg: *hunc sequamur omnes, hunc  
audiamus, huic devotissime pareamus.*<sup>24</sup> Selfs die oues van dae  
moet hulle gedagtes hierna laat uitgaan sodat hulle rein te  
sterwe kan kom en as *innocentes* voor God kan verskyn. Die res  
van die werk is inderdaad 'n deurlopende exhortatio waarin die  
mens aangespoor word om homself *tota mente ad deum convertat.*<sup>25</sup>

Terwyl die exhortationes in hierdie werke duidelik omlin is,  
ontbreek dit egter nie in die vyfde boek nie. Met die gedagte  
van die *iustitia vera* in die agtergrond spoor hy sy eie mense  
aan: *nos tantummodo laboremus ut ab hominibus nihil aliud in  
nobis nisi sola iustitia puniatur, demus operam totis viribus  
ut mereamur a deo simul et ultionem passionis et praemium.*<sup>26</sup>

Hierdie exhortationes morales is voorts nie net eie aan die  
Divinae Institutiones nie. In die De opificio Dei, die De ira  
Dei en die Epitome kom soortgelyke exhortationes voor.<sup>27</sup> Ter-  
wyl ook die slot van die sesde boek van die Divinae Institutiones  
as 'n exhortatio beskou word,<sup>28</sup> gaan slegs die eerste boek op-  
sigtelik mank aan 'n exhortatio. Die argument hierin is egter  
duidelik daarop gemik om mense van hulle waan dat hulle

*religiones* die ware is, te laat afsien en die voorbereiding te skep vir die vervanging daarvan deur die *religio vera*. In hierdie opsig vind dit noue aansluiting by die boeke waarin daar wel exhortationes vervat is.

Laat ons nou met hierdie inligting tot ons beskikking daartoe oorgaan om te bepaal hoe gegrond die afleiding is dat die *Divinae Institutiones* in sy wese protrepties is. In sy *Rhetorica* vermeld Aristoteles dat die deliberatiewe retoriek daarop gemik is om iemand tot 'n bepaalde optrede aan te spoor of af te raai.<sup>29</sup> Hierop het Hermogenes uitgebrei en sewe εἶδη onderskei waarvan die λόγοι προτρεπτικοί deel uitgemaak het.<sup>30</sup>

Volkmann praat hiervan as 'Ermahnungsreden: in ihnen ermahnt der Redner seine Zuhörer und fordert sie zu etwas auf, dessen Vorzüge aber nicht erst zu ermitteln sind, sondern als zugestanden vorausgesetzt werden.'<sup>31</sup> Sonder meer kan egter nie aanvaar

word dat daar in die retoriek vir die exhortatio plek ingeruim is onder die *officia oratoris* nie en selfs Volkmann se siening daarvan moet in die lig van Victorinus se uiteensetting as kontensieus of ten minste as onvoldoende beskou word. Victorinus vermeld naamlik dat Gorgias Leontinus, 'n sofis van die ou skool, die opvatting toegedaan was dat 'n orator oor elke moontlike onderwerp die heel beste betoog kon lewer.<sup>32</sup> Voortsprui-

tende uit hierdie opvatting het sy ondersteuners *exhortationem et consolationem in rerum generibus ponunt, id est in materia rhetorica*.<sup>33</sup> Aangesien die primêre *officium oratoris* egter *persuasio* is, voeg Victorinus daaraan toe: *cum enim exhortor, nihil persuadeo, sed volentem aliquid, ut magis velit, instigo*.<sup>34</sup> Dit is nie ons taak om hier uitsluitsel te probeer gee

oor die opsigtelike verskil in interpretasie nie en terwyl die wesenlike eienskappe van Lactantius se werk onses insiens tuis gebring kan word by die diatribe, waarvan 'Ermahnung' ook 'n

eienskap was, is dit hier irrelevant of protreptiek deel gevorm het van die *officia oratoris* al dan nie. Ten minste kan ons hier die afleiding maak dat die groepering al dan nie van die protreptiek in die skema van die retoriek op 'n verskil in interpretasie van die wydte en grense van die *ars rhetorica* berus. Feit is dat die exhortationes morales in Lactantius se werk geïntegreer is in 'n betoog waarin hy 'si fidèle à la tradition des classiques, a appliqué leur méthode et comment il s'est efforcé de faire, avec ses conceptions philosophiques (voyons comment) une oeuvre oratoire'.<sup>35</sup> Die exhortationes in die Divinae Institutiones vorm wel 'n belangrike onderdeel van die betoog, maar inderdaad 'n geringe deel van die filosofiese *disputatio* waarby dit soos ons in die volgende bespreking sal aantoon, geïntegreer is.

### 5.3 DIATRIBE.

'n Vlugtige voorraadopname van ons bevindinge tot dusver bring aan die lig dat twee letterkundige vlakke in die evaluering van die Divinae Institutiones te onderskei is. Soos hierbo uiteengesit is, raak die eerste daarvan die retoriese. Uit die skildering van die milieu wat geteken is spesifiek met die doel om hierdie vlak toe te lig, het verskeie fasette na vore getree wat tot die tweede letterkundige vlak voer. Hieronder ressorteer die feit dat die betoog gelewer word teen die agtergrond van die bekende (Romeinse) wêreld van die tyd; dat die *corona* 'n massagehoor is; dat die betoog uit 'n filosofiese diskussie groei met die hulpmiddels van die retoriek as die draers daarvan en dat daarin 'n oorheersende didaktiese opset na vore tree waarvan die doelstelling is om die massa met etiese argumente en ratio na die Christendom oor te haal.<sup>36</sup> Aan die hand van hierdie bevindinge beoog ons om binne die gebruiksvlakke van

bestaande literêre vorme as't ware 'n bloudruk te vind waaronder die werk van Lactantius tuisgebring kan word. Na ons mening bevredig al die bevindinge hierbo die eise wat in die klassieke diatribe gestel is.

Die διατριβή het sy ontstaan te danke aan die verowering van Alexander van Macedonië, as gevolg waarvan die Griekse stad=staat tot 'n einde gekom het.<sup>37</sup> Op politieke sowel as op gees=telike vlak het 'n sombere pessimisme as gevolg hiervan die Griekse kultuurprestasies van die verlede oorheers. Met die oog daarop om die Griekse volk uit hierdie geestelike insinking uit te ruk, het volksredenaars na vore getree wat gepoog het om met 'n vorm van massapropaganda die volk uit sy terneergeslaen=heid op te hef. Aan dié vorm van massapropaganda is die naam diatribe gegee wat 'keine Litteraturgattung, sondern eine besondere Art mündlicher Propaganda, die sich an die breiteste Massen wendet'<sup>38</sup> was. Volgens Norden was dit 'einen in die Form der Deklamationen umgewandelten Dialog'.<sup>39</sup>

Volgens Jordan het die diatribe uit die Griekse populêre filosofie ontwikkel tot 'ein Mittel der Volkspropaganda'.<sup>40</sup> Hier=die vorm van massapropaganda is eerste deur Bion van Borysthenes gebruik en gekarakteriseer as 'ein äusserst lebendiger, oft durch Anrede der Hörer oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personifikationen dialogisch gestalter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein überreicher Schmuck von Versen der Lieblingsdichter, ein ebenso reichlicher Gebrauch von Apophthegmen und Anekdoten, eine Vorliebe für witzige Pointen und Antithesen, für stets treffende, nicht immer gewahlte Vergleiche, kurz ein Vortrag, in allem berechnet, die Menge zu packen und zu fesseln, ein Stil der durch Satzlösung und Bevorzugung der Parataxe scheinbar auf alle Mittel kunstvoller Rede verzichtet und der doch hierin, wie im Gebrauch vulgärer Ausdrücke unter



scheinbarer Kunstlösigkeit das höchste Raffinement und rhetorische Berechnung birgt.<sup>41</sup> In diatribe en satire het Christ 'n onafskeidbare eenheid gevind wat na sy mening die basis gevorm het van die massa-opvoeding in die Stofsyne-Kyniese filosofie.<sup>42</sup>

In Throm se siening van die diatribe as 'nichts anderes als ethische, besonders paränetische Theseis'<sup>43</sup> word die wesentlik hibriede aard van die diatribe saamgevat, want daarin is populêr-filosofiese etiek in 'n retories gestruktureerde betoog geïntegreer. Volgens die reeds vermelde opvatting van Norden het die diatribe in deklamatoriese vorm die plek ingeneem van die 'Gesprechspartner' in die antieke filosofiese dialoog.<sup>44</sup> Volgens hierdie opvatting het dit aanleiding gegee tot 'n genre waarin die *θέσις* die kern is en 'n denkbeeldige teenstander of gespreksgenoot (wat met *ῥῆσι* of *aliquis dicet* geïdentifiseer word) in die agtergrond. Die gebruik om sy toehoorders direk aan te spreek en personifikasies in te span, het aan die skrywer bykomende middele besorg om aan sy rede die skyn van 'n dialoog te gee. Volgens die reeds vermelde beskrywing daarvan deur Wendland het die diatribe meesal 'n polemiese toon gehad waarin satire, ironie, sarkasme (kortom *σπουδαίον γέλαον*) en erns afwisselend gebruik is om die gebreke van die mens te ontmasker. Verdere middele waarvan die diatribe gebruik gemaak het, was parataktiese struktuur, parodie, aanhaling uit gedigte, anekdote, puntdig, fabel, antitesis, penskets, vergelyking en retoriese figurae en trope.<sup>45</sup>

As gevolg van die hibriede aard daarvan is die bestaan van die diatribe as selfstandige genre deur filoloë bevraagteken. Rahn het o.a. verklaar dat die diatribe nie 'n 'einheitliche Literaturform' is nie en 'sie verbindet sich nur mit anderen literarischen Formen als etwas erlebnishaft 'Diatribenartiges'.<sup>46</sup>

Daarteenoor is Wallach oortuig van 'the existence of a genre representing a popularization of the rhetorical and philosophical thesis' <sup>47</sup> is. Die lewendige mededinging om bekeerlinge vir 'n bepaalde filosofiese denkrigting te wen asook die daarmee gepaardgaande stryd teen atheïsme, laat ons meer neig tot die opvatting van Wallach, hoewel diatribe na ons mening 'n uitvloeisel van die ontwikkeling uit die filosofiese diskussie was. Laat ons egter op hierdie stadium volstaan met Marrou se definisie van die diatribe as 'eine philosophische Unterweisung volkstümlichen Charakters mit vorwiegend ethischem Inhalt.'<sup>48</sup>

In hierdie definisie is daar drie uitstaande fasette: in die eerste plek is die filosofiese onderwysing die kern van die diatribe; in die tweede plek is dit populêr-wetenskaplik (dus nie indringend-verdiepend nie!) gerig op die massa in die vorm van propaganda waarvan, in die derde plek, die inhoud by uitstek op die etiek gefundeer is.

In die lig van ons uiteensetting hierin tevore is dit duidelik dat die *Divinae Institutiones* aan elkeen van die eise van hierdie definisie voldoen. Die betiteling van die werk gee alreeds enersyds die (breed geïnterpreteerde) filosofiese inhoud weer in Divinae en andersyds is die onderwysing geïnkorporeer onder Institutiones. Voorts het ons reeds aangetoon dat die (Romeinse) wêreld Lactantius se forum was en dat sy gehoor uit *docti* en *indocti*, dus die massa, bestaan het. Daarom bereik sy betoog geen opsigtelike diepgang nie, maar raak dit aan gebeure, persoonlikhede en gode wat in die mitologie algemeen bekend was. Ten slotte is die werk ook al as 'n lewens- en wêreldbeskouing beskrywe. Hierin is na ons mening die etiese grondslae daarvan saamgevat.

Daar kan geen twyfel daaroor bestaan dat die vroeë Christelike skrywers ook van die diatribe gebruik gemaak het soos wat hulle hulle 'auch aller übrigen Teile der Rhetorik und der literarischen Tradition der Antike bedienten.'<sup>49</sup> Die feit dat hierdie skrywers 'die Methode der Nachahmung' gevolg het, is na Marrou se mening heeltemal geregverdig op grond van die klassieke benadering van die *imitatio*: 'alles was ein Autor gesagt hat, kann ich mir aneignen, wenn es mir gut zu sein scheint; die Wahrheit ist kein Privateigentum.'<sup>50</sup> Dat Lactantius ook in hierdie opsig in die voetspore van die klassieke gevolg het, sal in die volgende uiteensetting na vore kom.

Laat ons samevattend opmerk dat die *Divinae Institutiones* na ons mening in alle opsigte die karaktertrekke van die Klassieke diatribe openbaar. Daarin het Lactantius gepoog om met egte Romeinse *gravitas* en *dignitas* die breë volksmassas 'auf ihrem Pfade des Verderbens zu bewegen' - *succurrendum his erroribus credidi*.<sup>51</sup> Formeel-stilisties het hy verkies om dit in die egte Romanitas-styl van Cicero te doen.

#### 5.4 DIE STRUKTUUR.

Lactantius se uitgangspunt was dat geen mens 'n taak sonder *consilium* en *ratio* aanpak nie. Met die oog daarop om dit in sy eie werk te illustreer, word hier 'n skematiese voorstelling van elk van die sewe boeke gegee,<sup>52</sup> waarvan 'les faits sont empruntés aux historiens et aux poètes, les arguments aux premiers apologistes'.<sup>53</sup> Hierdie skematiese voorstelling gee nie alleen 'n duidelike beeld van sy *dispositio* nie, maar ook word sy denkpatrone en *inventio* daardeur geïllustreer. Dit is in hierdie aspekte dat, soos Pichon tereg opgemerk het, Lactantius se *grande originalité* na vore kom.

Liber 1 : De falsa religione.

1. Exordium (Prologus) D.I. 1.1.1
2. Argumentatio:
  - 2.1 Sitne providentia:
    - 2-1-1 Probatio ex consensu populorum et gentium. 1.2.1 - 4.
    - 2.1.2 Probatio ex pulchritudine mundi. 1.2.5 - 6.
  - 2.2 Utrum potestate unius dei mundus regatur ane multorum.
    - 2.2.1 Probatio ex ratione. 1.3.
    - 2.2.2 Probatio ex testimoniis prophetarum. 1.4.
    - 2.2.3 Probatio ex testimoniis auctorum. 1.5.1 - 2.
      - 2.2.3.1 poetarum. 1.5.3 - 14.
      - 2.2.3.2 philosophorum. 1.5.15 - 28.
    - 2.2.4 Probatio ex testimoniis divinis.
      - 2.2.4.1 Hermes Trismegistus 1.6.1 - 5.
      - 2.2.4.2 Sibyllae (de responsis sacrisque carminibus testimonia) 1.6.6 - 17.
      - 2.2.4.3 Deorum suorum testimonia: Apollinis. 1.7.1 - 2.
3. Digressio: De solitudine Dei responsum. 1.7.3 - 13.
4. Aggressio contra eos qui multos deos esse putent.
  - 4.1 De sexu deorum. 1.8.
  - 4.2 De communibus religionibus secundum poetas a Graecis traditis
    - 4.2.1 De Hercule. 1.9
    - 4.2.2 De Aesculapio et alteris 1.10.1 - 9.
    - 4.2.3 De Iove. 1.10.10-14et  
1.11.1 - 49.
    - 4.2.4 De Saturno. 1.11.50-63et  
1.12 et 13.

4.2.5	Illos homines fuisse testimonia ex Historia Sacra Enni	1.14.
4.2.6	De consecratione hominum.	1.15.
4.2.6.1	eorum qui dii putentur.	
4.2.6.2	Romanorum Caesarum et aliorum.	
4.2.7	De deabus.	1.16.
4.2.8	<u>Conclusio</u> : homines fuisse illos qui dii putentur.	1.17.
4.2.9	De causis consecrationis illorum.	1.18 - 19.
4.3	De propriis Romanorum religionibus.	1.20.
4.4	De sacris ac mysteriis illorum qui dii putentur.	1.21 eqs.
4.4.4	De hostiis humanis et crudelitate cultorum.	1.21.1 - 19.
4.4.2	De sacris ridiculis	1.21.20 - 49.
4.4.3	De origine harum vanitatum	1.22.
4.5	Tempora illorum qui dii putentur.	1.23.1 - 5.
5.	Conclusio (peroratio, epilogos)	1.23.6 - 9.

Daar sal opgemerk word dat hierin, soos tewens in die res van die skematisering, sover dit enigsins moontlik is, van die woordeskat van Lactantius self gebruik gemaak word. Die voordele daarvan is ooglopend, want volgens hierdie metode blyk dadelik die beplanning wat die basis van Lactantius se denkpatrone vorm. As basis vir vergelyking word hierby die skema wat Pichon aan die hand gedoen het, verstrekk. In wessentlik belangrike opsigte verskil ons interpretasie van syne.

Livre 1<sup>er</sup>.

Préface	1
A.- Existence de la Providence, démontrée:	
par le consentement universel	2 1 - 3.
par le beauté du monde	2 4 - 6.
B.- Unité de Dieu, démontrée:	
par le raisonnement	3.
par l'autorité des prophètes	4.
par le temoignage des païens:	
poètes	5. 1 - 14.
philosophes	5. 15 - 28.
Hermès	6. 1 - 5.
les Sibylles	6. 6 - 17.
l'oracle d'Apollon	7. 1 - 2.
(Réponse à une objection: Dieu, quoique unique, n'est pas malheureux)	7,3 suiv.
C.- Attaque contre le polythéisme:	
a. La mythologie grecque:	
Vue générale	8
Hercule	9
Esculape et autres dieux	10 1 - 9.
Jupiter	10 10 - 14.
	11 1 - 49.
Saturne	11 50 - 63 et 12, 13
L'Histoire Sacrée d'Ennius	14
L'apothéose	15
Les déesses	16
Discussion de l'exégèse allégorique	17
Faibles mérites des dieux	18 - 19.
b. Les dieux romains	20

c. Le culte: sacrifices cruels	21	1 - 19.
sacrifices ridicules	21	20 - 49.
origine de culte	22	
date de l'existence des dieux	23.	

Liber secundus - De origine erroris.

1. Exordium (Prologus)	2.1.1	- 2
2. <u>Refutatio religionum paganorum.</u>		
2.1 De cura Dei unius soliusque.	2.1.3	- 19.
2.2 De amentia imaginum faciendarum.	2.2	- 4.
2.3 De vanitate elementorum colendorum	2.5	
2.3.1 De religionibus a maioribus traditis	2.6	
2.3.2 De prodigiis, somnis, auguriis, oraculis.	2.7	
3. <u>De capite horum et causa malorum</u>		
3.1 De crimatore - id quod Graeci διδβολον appellant	2.8	
3.2 De divina mundi fabrica	2.9	
3.3 De hominis fictione: de origine, vita et substantia eiusdem	2.10, 11, 12.1	- 6.
3.4 De hominis mortalitate	2.12.17-24.	
3.5 De diluvio	2.13.1	- 6.
3.6 De ignorantia divinitatis et dispersione hominum	2.13.7	- 13.
3.7 De fraudibus diaboli generibusque daemonum	2.14	- 16.
3.8 Qua de causa Deus haec fieri patiatur	2.17.1	- 5.
4. Enumeratio.	2.18	
5. Exhortatio moralis transitioque (peroratio)	2.19	

Livre 11 - Pichon, p. 275.

A. - Réfutation générale du paganisme:	
Nécessité d'une religion (contre les athées et épicuriens)	1
Absurdité de l'idolâtrie (contre les païens vulgaires)	2 - 4
Absurdité du culte des éléments (contre les stoïciens)	5
B. - Réponse aux arguments des païens:	
La tradition	6
Les prodiges	7
C. - Explication de l'erreur païenne:	
La création	8
Dieu et le démon	9
Création de l'homme	10,11,12,1-16.
Sa chute	12, 17-24
Le déluge	13, 1 - 6
L'idolâtrie	13, 17 - 13
Les démons	14 - 16
Pourquoi Dieu les laisse agir	17
Exhortation morale	18

Liber 111 - De falsa sapientia.

1. Exordium (Prologus)	3.1
2. De communi philosophia nomine	3.2
3. <u>De philosophiae partitionibus:</u>	
3.1 <u>De parte physica:</u>	
3.1.1 De scientia	3.3.1 - 7
3.1.2 De opinione	3.3.8 - 16
3.1.3 De sentiis philosophorum variis.	3.4



3.1.4	De illorum ignorantia	3.5 - 6
3.2	<u>De parte morali:</u>	
3.2.1	De summo bono philosophorum	3.7 - 8
3.2.2	De summo bono verae sapientiae	3.9 - 12
3.2.2.1	De natura hominis	3.9
3.2.2.2	Summum hominis bonum sola in religione est	3.10
3.2.2.3	Religio sola homini expetenda est	3.11
3.2.2.4	De immortalitate	3.12
3.3	<u>De parte logica:</u>	3.13.1 - 6
3.4	<u>Conclusio:</u> apparet falsam et inanem esse omnem philosophiam	3.13.7 - 16
4.	<u>Variae de philosophia sententiae:</u>	
4.1	Lucreti	3.14.1 - 6
4.2	Ciceronis	3.14.7 - 21
4.3	Senecae	3.15.1 - 5
4.4	Vitia omnium philosophorum	3.15.6 - 21
4.5	Enumeratio	3.16
5.	<u>De philosophorum sectis:</u>	3.17.1
5.1	Epicuri	
5.1.1	De voluptate	3.17.2 - 7
5.1.2	De disciplina Epicurea	3.17.8 - 29
5.1.3	De morte	3.17.30 - 43
5.2	Pythagorea ac Stoica de morte disciplina	3.18 - 19
5.3	Socratis disciplina	3.20
5.4	Platonis	3.21 - 22
5.5	Conclusio: vanitas principum philosophorum	3.23 - 24
6.	<u>Generaliter de philosophia:</u>	
6.1	Quod philosophia vulgaris non sit	3.25

6.2	Quod philosophi facere non possint quod ipsi doceant	3.26
6.3	Quod praecepta eorum auctoritate divina careant	3.27
6.4	Quod per religionis eversionem naturae nomen invenissent	3.28.1 - 5
6.5	Quod per religionis eversionem fortunae nomen invenissent	3.28.6-22, 29
7.	Enumeratio	3:30.1 - 7
8.	Exhortatio moralis	3.30.8
9.	Peroratio (transgressio)	3.30.9 - 10

Livre 111 - Pichon, p. 276

A. - Les parties de philosophie:

a. Métaphysique. Multiples contradictions:

dans la définition même de la philosophie	2.3 - 10
entre la scientia et l'opinio	3
entre la diverses sectes	4
entre le dogmatisme et le scepticisme	5 - 6

b. Morale. Diverses définitions du

souverain bien	7
- Discussion de ces définitions	8
Vraie solution: La nature de l'homme	9
La religion	10
La fin de l'homme	11
L'âme et le corps	12

c. Logique	13.1 - 6
Conclusion de cette première partie	13, 7 - 21
Fausseté des éloges décernés à la philosophie par Lucrèce	14, 1 - 6

Fausseté des éloges décernés à la philosophie par Cicéron	14, 7 - 21
Fausseté des éloges décernés à la philosophie par Sénèque	15, 1 - 5
Vices individuelles philosophes	15, 6 - 21
Résumé	16
B. - Les écoles philosophiques:	
L'épicurisme: Sa morale	17, 1 - 7
Sa physique	17, 8 - 29
Ses idées sur la mort	17, 30 - 43
Le pythagorisme et le stoïcisme	18 - 19
Socrate	20
Platon	21 - 22
Opinions particulières de certains philosophes	23
C. - Les défauts généraux de la philosophie:	
Elle est trop aristocratique	25
Elle n'a pas d'efficacité pratique	26
Elle manque de sanction	27
Elle donne trop d'importance	
ou à la nature	28, 1 - 5
ou à la fortune	28, 6-22; 29
Exhortation morale	30

Volgens Harloff is die derde boek soos volg gestruktureerd:

1. <u>der Kampf gegen die einzelnen Probleme</u>	3.2 - 16
<u>der Philosophie:</u>	
(a) das Wort φιλοσοφία	3.2
(b) Erkenntnislehre und Physik	3.3 - 6
(c) Ethik	3.7 - 12
(d) Logik	3.13.4 - 6

(e) Praktischer Nutzen der Philosophie	3.13.7 . 3.16.11
(f) Alter der Philosophie	3.16.12 - 3.17
2. <u>die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter.</u>	3.17 - 3.24
(a) Epikureismus	3.17
(b) Stoa und Pythagoreismus	3.18 - 3.19
(c) Sokrates und Platon	3.20 - 3.24
(d) die minores philosophi	3.23 - 3.24
3. die peroratio.	

Harloff se opvatting is dat Pichon 'grosses Gewicht auf kleine Exkurse' lê en dat 'Pichons Gliederung vor allem des ersten Teils des dritten Buches mit ihren mehrfachen Unterordnungen, (ist) zu künstlich und zu gesucht um Lactanz als Richtlinie gedient zu haben.'<sup>54</sup> Harloff se sistematisering oorvereenvoudig die *dispositio*-skema van die derde boek en daar bestaan na ons mening geen gronde vir sy kritiek op die skema van Pichon nie. Pichon se skema kan met enkele aanpassings aanvaar word - as in gedagte gehou word dat sy skema daarop gemik is om filosofies-religieuse toeligting te gee en die skema wat ons voorstel die retoriese *dispositio* probeer opvang.

#### Liber IV - De vera sapientia et religione.

1. <u>Recapitulatio:</u>	4.1.1 - 5
1.1 De falsa religione	4.1.1 - 14
1.2 De falsa sapientia	4.2
1.3 Cultus deorum conferatur cum cultu Dei	4.3
1.4 Conclusio: coniuncta sunt sapientia et religio	4.4
2. <u>De vera sapientia et religione:</u>	
2.1 De prophetis eorumque temporibus	4.5

2.2	De nativitate Verbi:	
2.2.1	De prima nativitate	4.6 - 8
2.2.2	De significatione Verbi	4.9
2.2.3	De praedictis historiae in Christo completis	4.10 - 11
2.2.4	De secunda nativitate	4.12 - 14
2.2.5	De miraculis Christi	4.15
2.2.6	De passione	4.16 - 18
2.2.7	De resurrectione	4.19
2.2.8	Doctrina ab eo discipulis tradita	4.20
2.2.9	De eius ascensione ac fundamentis ecclesiae ab discipulis ubique positis	4.21
3.	<u>Refutatio illorum qui rebus divinis fidem detrahant:</u>	
3.1	Enumeratio argumentorum illorum	4.22
3.2	De veritate doctrinae Christianae	4.23
3.3	De Christo perfecto doctore	4.24
3.4	Quibus de causis Deus Christum carne indui ac cruciatu adfici vellèt	4.25
3.5	De ratione ipsius passionis	4.26.3 - 16
3.6	Passio eius exemplum patientiae Christianae	4.26.17 - 42
3.7	De signo crucis	4.27
4.	Exhortatio moralis	4.28
5.	De unitate divinitatis	4.29
6.	Contra omnes haereses	4.30.1 - 14
7.	Transgressio	4.30.15

Livre IV - Pichon, p. 277.

A. - La religion en général:	
Elle fait défaut aux philosophes	1 - 2
Elle doit considérer Dieu comme père et maître a la fois	3
Elle doit unir l'esprit philosophique et l'esprit religieux	4
B. - Exposé du dogme chrétien:	
(Préambule sur la date et l'autorité des prophètes)	5
La première nativité du Verbe	6 - 9
Histoire du peuple élu	10 - 11
La seconde nativité; l'Incarnation	12 - 14
Les miracles du Christ	15
Sa mort	16 - 18
Sa résurrection et son ascension	19 - 21
C. - Réponse aux objections:	
(Résumé de ces objections)	22
Portrait idéal d'un maître de vertu	23
Pourquoi Dieu s'est fait homme	24
Pourquoi il s'est fait humble	25
Pourquoi ses miracles	26, 3 - 16
Pourquoi son supplice	26, 17 - 42
(Digression sur le signe de la croix et les démons)	27
Exhortation morale	28
Unité de Dieu dans l'Incarnation	29
Contre les hérésies	30

Liber V - De iustitia.

1. Exordium (Prologus)	5.1
1.1 De audientium pertinacia	5.1.1 - 9
1.2 De nutantibus	5.1.10 - 14
1.3 De Scriptura Sancta	5.1.15 - 20
1.4 De indigentia praeconum idoneorum	5.1.21-28, 5.2.1
1.5 De philosophiae antistite Bithyniae	5.2.3 - 11
1.6 De auctore libellorum duorum contra Christianos	5.2.12-17, 3
1.7 His de causis hoc munus susceptum sit	5.4
2. <u>De iustitiae historia:</u>	
2.1 Saecula aurea: de unius Dei cultu	5.5
2.2 De iustitia expugnata sublataque et origine cupiditatis	5.6
2.3 De iustitia reducta, iniustitia autem retenta	5.7
2.4 Exhortatio moralis: estote aequi et boni	5.8
2.5 De persecutione iustorum	5.9 - 11
2.6 De causis saevitiae persecutorum	5.12
2.7 De patientia Christianorum	5.13
3. <u>De ratione fundamentisque iustitiae:</u>	
3.1 De oratione de iustitia a Carneade habita	5.14
3.2 De humilitate Christianorum	5.15
3.3 De iustitiae argumentis Tullianis	5.16
3.4 Quare Deus iustitiam stultitiae specie convolutam ex oculis hominum voluerit auferre	5.17 - 18
4. <u>De persecutione:</u>	
4.1 ex ignorantia dei orta	5.19

4.2	ex ignorantia veri cultus	5.20
4.3	Cur adversus nos Deus persecutiones fieri sinat	5.21
4.4	De virtutibus Christianis	5.22
4.5	De poenis persecutorum destinatis	5.23. 1 - 4
5.	Exhortatio moralis	5.23.5

#### Livre V.

	Préface, sur les apologistes et adversaires du christianisme	1 - 4
A.-	Histoire de la justice parmi les hommes:	
	L'âge d'or: monothéisme et vertu	5
	La décadence: polythéisme et égoïsme	6
	Le remède: christianisme et renaissance morale	7 - 8
	Cruauté du monde païen	9 - 10
	Les persécutions	11
	Elles ne tuent pas le christianisme	12
	Courage des martyrs	13
B.-	Valeur et fondement de la justice:	
	Thèse de Carnéade	14
	Faibles arguments de Cicéron	15 - 16
	Arguments chrétiens: le vrai bien	17 - 18
C.-	Les persécutions:	
	Elles sont illogiques	19
	Elles supposent une fausse notion de Dieu	20
	Pourquoi Dieu le permet	21 - 22
	Châtiment des persécuteurs	23



Liber VI - De vero cultu.

1. Exordium: (Prologus)
  - 1.1 Quo ritu quove sacrificio Deum coli oporteat 6.1
  - 1.2 De ritu sacrificioque deorum 6.2
2. De virtute:
  - 2.1 De viis duabus - una virtutis, altera vitii 6.3 - 4
  - 2.2 De philosophorum definitione virtutis 6.5 - 6
  - 2.3 De virtute vera 6.7 - 8
3. De lege a Deo nobis tradita:
  - 3.1 Caput primum: ipsum Deum nosse, soli obtemperare, solum colere 6.9
  - 3.2 Caput secundum: quid hominitribuendum sit: de humanitate 6.10
  - 3.3 De Ciceronis humanitate et perfecta iustitia illa 6.11 - 12
  - 3.4 De largitione 6.13
4. Digressio de adfectibus:
  - 4.1 De adfectibus a Stoicis ex homine evulsis 6.14 - 15
  - 4.2 De adfectibus a Peripateticis temperandis 6.16
  - 4.3 Conclusio: adfectus nobis dirigendus sit 6.17
  - 4.4 De patientia summa virtute habenda 6.18
  - 4.5 Conclusio.
5. De voluptatibus sensuum:
  - 5.1 De utilitate sensuum 6.20.1 - 5
  - 5.2 De voluptate oculorum 6.20.5 - 36
  - 5.3 De voluptate aurium 6.21

5.4 De voluptate saporis et odoris	6.22
5.5 De voluptate ex tactu et castitate	6.23
6. De paenitentia	6.24
7. De sacrificio	6.25.1 - 11
8. Exhortatio moralis	6.25.12 - 16

Livre VI - Pichon, p. 278.

Préface: le culte païen et le culte moral	1 - 2
A.- Définition générale de la vertu:	
Allégorie des deux routes	3 - 4
Discussion des vers de Lucilius	5 - 6
Vraie définition	7 - 8
B.- Devoirs envers autrui:	
Le piété, justice envers Dieu	9
La justice envers les hommes	10
Lacunes de la morale de Cicéron	11 - 12
La charité	13
C.- Théorie des passions: <sup>1</sup>	
Opinion stoïcienne: suppression des passions	14 - 15
Opinion péripatéticienne: modération des passions	16
Opinion chrétienne: direction des passions	17
La patience	18
Conclusion sur cette question	19

1. Lactance semble présenter cette théorie des passions comme une digression à propos de la pitié (sequitur D.I 6.14.2). Mais au fond c'est moins une digression qu'un élargissement de la question.

D.- Les plaisirs des sens:	
Ceux de la vue	20
Ceux de l'oreille	21
Ceux du goût et de l'odorat	22
Volupté et chasteté	23
E.- Le pénitence	24
F.- Le vrai sacrifice	25

Liber VII - De vita beata.

1. Exordium (Prologus)	
1.1 De summa virtute: cultum Dei tenere	7.1.1 - 5
2. <u>De hominis et mundi mortalitate:</u>	
2.1 Philosophi de immortalitate mundi	7.1.5 - 22
2.2 Dispositio	7.1.23 - 26
2.3 De dispositione summi Dei	7.2
2.4 De creatione mundi	7.3
2.5 De creatione hominis	7.4
2.6 Qua re Deus hominem fecerit	7.5
2.7 Circumscriptio totius rationis	7.6
2.8 De errore philosophorum	7.7
3. <u>De immortalitate animae:</u>	
3.1 Argumenta Platonis	7.8
3.2 Argumenta alia	7.9 - 10
3.3 De anima et corpore	7.11
3.4 Refutatio argumentorum Lucreti	7.12
3.5 Testes quorum auctoritate firmentur	7.13
4. <u>De fine mundi:</u>	
4.1 Quomodo consummatio mundi futura sit	7.14
4.2 De causis temporibusque consummationis	7.15, 16
4.3 De propheta magno	7.17
4.4 Praedicta prophetarum vatumque	7.18

4.5	De Deo liberatore et de Antichristo	7.19
4.6	De resurrectione probatorum iustorum	7.20
4.7	Resurrectio ex potestate Dei fieri possit	7.21
4.8	Testes quorum auctoritate firmentur	7.22
4.9	Anastasis mortuorum quemadmodum fieri possit	7.23
4.10	Quando ista sint futura	7.24 - 25
4.11	De pace sempiterna	7.26
5.	Exhortatio moralis	7.27

Livre VII - Pichon, p. 279.

A.- La destinée de l'homme et du monde:

Diverses opinions sur l'éternité du monde	1
La vie future	2
Création et panthéisme: le monde fait par Dieu	3
Le monde fait pour l'homme	4
L'homme fait pour Dieu	5
Résumé du système	6
Erreurs et vérités dans chaque doctrine	7

B.- La vie future; l'immortalité de l'âme:

Arguments de Platon	8
Arguments nouveaux	9 - 10
L'âme et le corps	11
Réfutation de Lucrèce	12
Témoignages des païens	13

C.- La fin du monde:

(Préambule: que le monde est destiné à finir)	14
--	----

Troubles et fléaux	15 - 16
Le grand Prophète	17
(Prédications là-dessus)	18
Le Libérateur et l'Antichrist	19
La résurrection des morts	20
(qu'elle est possible)	21
(qu'elle a été prédite par les oracles païens)	22
Le jugement et le règne du Christ	23 - 25
Dernières luttes; renouvellement du monde	26
Exhortation morale.	27

Met die oog op 'n ondersoek van die bronne van die sewende boek het van Rooijen-Dijkman die volgende analise van dié boek ge= maak:

- Deel 1: De bestemming van de wereld en van de mens (c.1 t/m 7):
1. Algemene inleiding (c.1)
  2. Lactantius' houding ten opzichte van de heidense wijsbegeerte (c2, c.1,6 - 11; c.3; c.7)
  3. Lactantius' uiteenzetting over de bestemming van de wereld en van de mens (c4 - 6,2)
  4. De waarde van de heidense godsdienst (c.6,3-9)
- Deel 11: De onsterfelijkheid van de ziel (c.9 - 11):
1. De waarde van Plato's argumenten (c.8)
  2. Lactantius' eigen argumenten (c.9 - 11)
  3. Lactantius en Lucretius (c.12)
  4. Getuigenissen voor de onsterfelijkheid van de ziel (c. 13)
- Deel 111: Het ogenblik waarop de onsterfelijkheid verleend zal worden: het einde van de wereld: (c. 14 t/m 27.)
1. Inleiding en tijdsbepaling - de voortekenen

(c. 14 - 15)

2. Gebeurtenissen tot de komst van Christus (c.16 - 20,6)
3. Excurs over de kwetsbaarheid van de ziel, het goddelijk vuur en de verrijzenis (c.20,7 - 23)
4. Het duizendjarig rijk en het einde van de wereld (C. 24 - 26.7)
5. Besluit (c. 26.8 - 27.)

Uiteenlopend soos wat die verskillende ontledings van die werk hierbo is, is dit ten minste duidelik dat in elke geval die *dispositio* van deeglike beplanning getuig. Dit is teweens duidelik dat hierin nie 'n aantal los gedagtes wat toevallig bymekaar hoort, saam gegroepeer is nie. Nie alleen verbind Lactantius die werke onderling deur aan die einde van elke werk 'n vooruitskouing te gee van die onderwerp wat in die volgende boek bespreek gaan word, asook van die wyse waarop dit uit die afgehandelde tema ontwikkel nie, maar ook maak hy in elke *exordium* 'n voorraadopname, 'n *enumeratio*, van dié aspekte wat hy reeds behandel het en van die wyse waarop dit verband hou met die voorgestelde tema. Dus geen *harena sine calce* nie, maar 'n deeglik argitektonies gestruktureerde werk.

Voordat ons hierdie aspek verder behandel is dit tog nodig om enkele opmerkings te maak ten opsigte van die verskillende benaderings in die uiteensetting van die skemas hierbo. Ons eie is gebou uit Lactantius se eie woordeskat en vind ten nouste aansluiting by sy eie siening daarvan as 'n rede wat uit *consilium* gebou is. Quintilianus se definisie van *consilium* gee die inhoud van Lactantius se doelstelling goed weer: *consilium vero est ratio quaedam alte petita et plerumque plura perpendens et comparans habensque in se et inventionem et iudicatio-*

nem.<sup>56</sup> Ook Cicero definieer *consilium* volgens dieselfde retoriëse riglyne: *consilium est aliquid faciendi aut non faciendi excogitata ratio.*<sup>57</sup> In ons uiteensetting hierbo het ons dus gesoek na die retoriëse *consilium* wat die basis van Lactantius se denkpatrone in die beplanningstadium gevorm het. In Pichon se deeglike skematisering kom daar egter na ons mening 'n interpretasie van die inhoud en nie die oorspronklike beplanning nie, na vore, terwyl aspekte van sy uiteensetting selfs as foutiewe interpretasie beskou moet word. Dit hang in alle regverdigheid teenoor Pichon gesê, daarmee saam dat hy 'n *étude sur le mouvement philosophique et religieux* gee en nie na retoriëse infrastruktuur op soek is nie. Van Rooijen-Dijkman se uiteensetting is egter hoogs aanvegbaar. Die leentes in haar uiteensetting is maar te duidelik en uiteraard gaan haar ondersoek na die bronne wat Lactantius gebruik het, ook mank in die dele wat sy opsigtelik weggelaat het.

Volgens hierdie beplanning behandel Lactantius by uitstek die heidense godsdiens in die eerste boek; in die tweede boek benut hy die geleentheid om iets van die opvatting van die Christendom te laat deurskemer - die sonde en die oorsaak van die mens se dwaling word onder die loep geneem. Van hieraf is daar 'n geleidelike, maar nie totale ontgroeiing nie, van die heidense denke en lewenswyse en 'n gestadige oorgang na 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing. Hy skuif as't ware twee bloudrukke, die een van die heidense lewens- en wêreldbeskouing in sy een hand en dié van die Christendom in die ander, so oormekaar dat daar 'n gebied is waarin daar oorvleueling is. In die begin van sy werk behandel hy die heidense lewensuitkyk. In die gebied van oorvleueling dui hy op die ingrypende verskille en dan kom uiteindelik die Christelike lewens- en wêreldbeskoulike aan die beurt. Die basis van sy uiteenset-

ting is die *argumentum: quod est ratio probationem praestans, qua colligitur aliquid per aliud, et quae, quod est dubium, per id quod dubium non est, confirmat*<sup>58</sup> óf *quod est ratio quae rei dubiae facit fidem*.<sup>59</sup> *Argumentum* en *fides* is in die retoriese situasie dus ten nouste met mekaar verbonde en dit vorm vir *Lactantius* die basis van 'n *vis persuadendi*, 'n *subtilitas argumentandi* en 'n *acerbitas ad revincendum*.<sup>60</sup> Deeglike oorweging en beplanning lei dus daartoe 'cette fois l'art de la composition á atteint son plus haut degré'.<sup>61</sup>

Hierdie versigtige strukturering ontwikkel uit die eise wat sy anonieme gehoor aan hom stel en is gemik daarop om *fastidium* en *prolixitas* te voorkom. So opper 'n enkeling uit hierdie gehoor dikwels besware teen sy argumente. Die formule waarin hierdie beswaar aan die orde gestel word, is redelik konsekwent *dicet aliquis* of *dicet quispiam*.<sup>62</sup> Dit word dikwels afgewissel met *quaestio* en *responsum: quomodo igitur ... potuerunt omnino nasci, cum sol exureret, frigus adstringeret? non erant, in= quiunt, in principio mundi nec hiemps nec aestas ...*<sup>63</sup>

Vergelyk nou hierdie aspek met Marrou se uiteensetting van die struktuur van die diatribe wat 'in ihrer Anlage ein fingierter Dialog mit einem anonymen Gesprächspartner (ist)'.<sup>64</sup> *Lactantius* se *docti* en *indocti* is wel omskrewe, maar tog nog onbekend, terwyl die vrae en tussenwerpsels daaraan ook die karakter van 'n 'fingierter Dialog' gee, hoewel hierdie aspekte die belangrikste bydrae daartoe lewer om die interesse van die gehoor te behou en *delectatio* te verseker. Meer nog is dit 'n ideale metode om aspekte waaroor moontlik nog twyfel kan bestaan, uit die weg te ruim en dit op so 'n wyse in die loop van die betoog te integreer dat dit nie hinderlik kunsmatig voorkom nie.



Die konsekwente formulering van besware na aanleiding van die formule *dicet aliquis* of *dicet quispiam*, dui daarop dat 'der Partner in stereotypen Wendungen angeredet (wird),<sup>65</sup> terwyl die besware van so 'n aard is dat dit met groot gemak uit die weg geruim kan word: *o quam facile est redarguere mendacia!*<sup>66</sup>

Hierdie aspekte tesame met die feit dat vraag en antwoord dikwels voorkom, is aspekte waarin die *Divinae Institutiones* verder beantwoord aan die eise van die diatribe. Op die formele aspekte waarin die diatribe 'sich der einfachsten und ausdrucksvollsten Kunstmittel der klassischen Rhetorik (bedient)',<sup>67</sup> sal ons in die volgende onderafdeling ingaan.

Uit al hierdie strukturele eienskappe is dit duidelik dat die *Divinae Institutiones* uit die klassieke diatribe gebou is. Bickel se opvatting dat 'die literarische Form des Protreptikos, die von der griechisch-römischen Antike gebraucht wurde, wenn sie die Hinwendung zum vergeistigten Leben gegenüber anderer Lebensformen empfehlen wollte, lag Laktanz in Ciceros Hortensius und Senecas Exhortationes vor,'<sup>68</sup> en dat Lactantius hiervan gebruik gemaak het in die *Divinae Institutiones*, moet hier dus met nadruk weerlê word. Ook Dammig het hom op die dwaalspoor gevolg: 'Obendrein hat Laktanz aber dem Vorbild des Quintilian und demjenigen der juristischen Institutionen gegenüber noch den individuellen Zug aufzuweisen, dass er die römische Literaturform der Institutio mit der griechischen des Protreptikos zu einer lebensvollen Einheit verband.'<sup>69</sup>

Laat ons ten slotte daarop wys dat 'n *exhortatio moralis* of 'Ermahnung' nie die uitsluitlike besit net van die protreptiek was nie. Intendeel, dit is volgens Marrou juis een van die formele eienskappe van diatribe dat dit 'imperativische, mahnende, pathetische oder ironische Ausdrucksformen'<sup>70</sup> ingesluit het. In die lig hiervan is dit duidelik dat Victorinus

se beswaar teen die insluiting van h *exhortatio* onder die *genus deliberativum* heeltemal geldig is, omdat h *exhortatio* en *consolatio* volgens sy interpretasie daarvan eerder onder h filosofie= se as h deliberatief retoriese betoog tuis hoort.

Samevattend dus getuig h analise van die *Divinae Institutiones* van retoriese *consilium* en *ratio*, maar formeel is die betoog gebou uit die filosofiese diatribe en 'da die Diatribe in der hellenisties-römischen Kultur, in deren Schoss sich das Christentum hauptsächlich entfaltetete, höchstpopulär war, kam die älteste christliche Literatur ... ganz von selbst dazu, die Ausdrucksformen der Diatribe zu verwenden.'<sup>71</sup>

## 5.5 DIATRIBE EN RETORIEK

Lactantius noem Cicero die *summus philosophus*<sup>72</sup> wie se filosofie *praecipua et admirabilis*<sup>73</sup> is. Vir hom is Cicero die *Romanae philosophiae princeps*<sup>74</sup> en die *summus noster Platonis imitator*<sup>75</sup> en *vir sapientissimus*.<sup>76</sup> Cicero se filosofiese aktiwiteit balanseer hy met ewe gloeiende beskrywings van sy retoriese talente soos *vir eloquentissimus*,<sup>77</sup> *Romanae linguae summus auctor*,<sup>78</sup> en *eximius orator*.<sup>79</sup> In Cicero se werke vloei retoriek en filosofie saam tot h harmonieuse geheel. Aangesien Cicero by uitstek die voorbeeld was wat Lactantius gevolg het, kan geredelik afgelei word dat hierdie evaluering van Cicero se talente ook die ideale is waarna Lactantius self gestreef het. Dit het Fessler tewens reeds aangetoon.<sup>80</sup>

Sy eie talente evalueer Lactantius egter met groot beskeidenheid: *tamen eloquens numquam fui*,<sup>81</sup> terwyl hy homself beskou as h *homunculus non disertus*.<sup>82</sup> Dit is egter duidelik dat sy ideaal is om as h *vir eloquentissimus sapientissimusque* beskou te word. Oënskynlik is hierdie twee aspekte van sy ideaal onversoenbaar, omdat die retoriek hipoteties en die filosofie

teties te werk gaan.<sup>83</sup> Die filosofie maak gebruik van die middels van die dialektiek wat Augustinus gedefinieer het as die *bene disputandi scientia*;<sup>84</sup> retoriek aan die anderkant, is die *scientia (ars) bene dicendi*.<sup>85</sup> Formeel is daar dus tussen retoriek en filosofie die verskil tussen *disputare* en *dicere*.

Voordat ons poog om hierin tot 'n sintese te kom, moet ons die vraagstuk ook van 'n ander hoek toelig. Die woord *eloquentia* kom by herhaling in die *Divinae Institutiones* voor, maar dit gee geen aanduiding van die sisteem wat hieragter sit nie. Daarom moet 'n evaluering van die woord se betekenis en draagwydte vir Lactantius elders gesoek word. Na ons mening kan 'n goeie idee van die betekenis hiervan geput word uit die kritiek wat Lactantius teen bekende Christelike voorgangers inbring. Hierdie voorgangers was nie *idonei praecones*<sup>86</sup> nie. Minucius Felix sou 'n *idoneus veritatis adsertor*<sup>87</sup> gewees het as hy hom met toewyding net aan die studie van die waarheid gewy het. Tertullianus was wel *peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus*.<sup>88</sup> Cyprianus weer was *praecipuus et clarus ingenio facili copioso suavi et, quae sermonis maxima est virtus, aperto*,<sup>89</sup> sodat 'n mens moeilik kon oordeel *utrumme ornatior in eloquendo an felicior in explicando an potentior in persuadendo fuerit*.<sup>90</sup> Ten spyte hiervan was die feit dat hy hom met soveel oorgawe aan die Christendom gewy het en sy *elegans ingenium et melioribus rebus aptum*<sup>91</sup> in diens van die Christendom gestel het, vir hom 'n bron van bespotting - en as dit met iemand kon gebeur wie se *eloquentia non insuavis est*, hoeveel te meer dan sal dit nie gebeur met iemand wie se *sermo ieiunus et ingratus* is nie? Hierdie skrywers het geen *vim persuadendi*, geen *subtilitatem argumentandi*, geen *acerbitatem ad revincendum* aan die dag gelê nie,<sup>92</sup> en daarom was hulle nie *idonei peritique doctores qui vehementer, qui acriter*

*errores publicos redarguerent, qui causam omnem veritatis ornate copioseque defenderent.*<sup>93</sup>

Hieruit wil ons die volgende afleidings maak: in die eerste plek wil Lactantius homself graag sien as 'n *idoneus praeco* wat as 'n *idoneus veritatis adsertor* die saak van die Christene met durf kan verdedig. Soos 'n Tertullianus wil hy egter nie *parum facilis, minus comptus* en *multum obscurus* wees nie, maar eerder die karaktertrekke van 'n Cyprianus - *ingenio facili, copioso, suavi aperto* - aan die dag lê. Hy sal graag wil sien dat sy *sermo* nie *ieiunus et ingratus* is nie, maar eerder wil hy *ornatus in eloquendo, felicitas in explicando* en *potentia in persuadendo* (*delectare, docere et movere!*) in sy betoog gebruik, om so=doende 'n *vim persuadendi*, 'n *subtilitatem argumentandi* en 'n *acerbitatem ad revincendum* in sy betoog in te bed. So sal hy 'n *idoneus peritusque doctor* wees wie se taak in teenstelling met dié van Tertullianus (*accusantibus respondere*), *instituere* is.<sup>94</sup> Die weg waarlangs hy dit wil bereik is *argumentis et ratione.*<sup>95</sup>

Hierdie uiteensetting gee alreeds 'n aanduiding daarvan hoe deeglik Lactantius se werk met die retoriek vervleg is. Die kontras tussen filosofie en retoriek kom weer na vore in die vermelding van die middele waarop sy *institutio* gebou is, want 'n *argumentum* is by uitstek die middel waarmee die retoriek ge=werk het,<sup>96</sup> terwyl die filosofiese diskussie uit die *ratio* ge=groei het.<sup>97</sup> Daarmee saam moet in gedagte gehou word dat Lactantius sy werk as 'n *disputatio* beskrywe.<sup>98</sup>

'n Oplossing vir die probleem van die tweeslagtigheid in sy werk - *argumentatio* ↔ *disputatio* - vind ons wel by Augustinus. Wanneer hy die taalkundige eienskappe en betekenis van woorde bespreek, gee hy daaraan 'n tweeledige uiteensetting waarin

*veritas* die kern van die filosofie en *decor* dié van die retoriek is: *duplex hinc consideratio sensus nascitur: partim propter explicandam veritatem, partim propter conservandum decorem; quorum primum ad dialecticum, secundum ad oratorem maxime pertinet.*<sup>99</sup> Dit is 'n taalbeskouing wat, soos Barwick oortuigend aangedui het, uit Stoïsynse bodem gespruit het:

'Denn wenn auch die *disputatio* (Dialektik) nicht *inepta* und die Beredsamkeit (*eloquentia*) nicht lügenhaft sein darf, so verachtet doch bei der Dialektik die *discendi cupido* häufig, ja beinahe immer, die *deliciae audiendi*; und bei der Beredsamkeit glaubt die ungebildete Menge, es werde Wahr gesagt *quod ornate dicitur*. Dieses Verhältnis zwischen Dialektik und Rhetorik entspricht ganz der stoischen Auffassung, nach der ja Rhetorik und Dialektik in naher Beziehung zueinander gesetzt wurden und beide zusammen das λογικὸν μέρος der Philosophie ausmachten. Beide haben es mit der Wahrheit, die eine bei dem εὖ λέγειν, die andere bei dem ὀρθῶς διαλέγεσθαι zu tun'.<sup>100</sup>

Wanneer Augustinus so enersyds die verskille en andersyds die ooreenkomste uitgelig het, kom hy in die volgende tot 'n bevredigende sintese: *ergo cum appareat, quid sit unius cuiusque proprium, manifestum est et disputatorem, si qua ei delectandi cura est, rhetorico colore aspergendum et oratorem, si veritatem persuadere vult, dialecticis quasi nervis atque ossibus esse roborandum, quae ipsa natura in corporibus nostris nec firmitati virium subtrahere potuit nec oculorum offensione patere permisit.*<sup>101</sup> Hierin lê na ons mening die kern van Lactantius se letterkundige benadering - dit naamlik dat hy as *disputator delectandi causa* van die *colores rhetorici* gebruik maak en *quaestiones (sitne virtus finis, regaturne providentia mundus)*<sup>102</sup> rasioneel in balans met die beginsels van die retoriese argumentatio behandel. Dit beteken dat hy retoriese *paradeigmata* en

*enthymemata* in balans met die dialektiese sillogisme en induktiewe bewys behandel.

Die onderskeidende karaktertrek van beide Tertullianus en Minucius Felix se werke is dat hulle vanuit 'n retoriese ὑπόθεσις die *causae* teen die Christene omlin en in aanknoping by 'n juridiese *argumentum* die gronde waarop die *causae* berus, weerlê. By Lactantius kom weinig hiervan toereg, en dit slegs insoverre as wat die optrede van *persecutores* indruis teen sy opvatting van *iustitia* en *aequitas*. Dit vorm egter maar 'n breukdeel van die hele werk wat nie daardeur getipeer word nie. Die onderskeid in behandeling van materiaal lê opgesluit in die verskil tussen thesis en hypothesis wat Augustinus treffend soos volg onderskei: *in thesi quasi ignōrantes quaerimus quid sit optimum factu, in hypothesisi quasi scientes defendimus.*<sup>103</sup>

Aangesien Lactantius hom in alle opsigte as 'n mens onderskei wat die klassieke erfenis gerespekteer en gevolg het, kan met reg die vraag gevra word waar hy die voorbeeld vir dié skryfmetode gevind het. Nou moet eerstens in gedagte gehou word dat die diatribe 'neben der Grundbedeutung "Schule" oder "Kolleg" auch die hierbei ausgeübte Tätigkeit "Vortrag" oder "Kolleg" umfasst,<sup>104</sup> en dat dit 'alle schulmäßigen oder sonstigen Erörterungen ... die nicht unmittelbar den Interessen des praktischen oder öffentlichen Lebens dienen'<sup>105</sup> ingesluit het.

Cicero het voorts sy *Tusculanae Disputationes* waaruit Lactantius ryklik put, '*scholae*' genoem: *quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere; in quam exercitationem ita nos studiose dedimus ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus.*<sup>106</sup> Daar kan na ons mening geen twyfel daaroor bestaan nie dat Lactantius as onderwyser wat hom daagliks met die aanbieding van *suasoriae* en *controversiae* besig gehou het, die voorbeeld vir die skrywe van sy diatribe geput het uit die

skrywer wat by uitstek in alle ander opsigte sy voorbeeld was.

## 5.6 ARGUMENTA ET RATIO

Die woord *argumentum* (<arguo>) spruit uit 'areg-' (wit of helder wees) en hang ook saam met *argentum* (wit glansend). Die grondbetekenis daarvan is 'duidelik maak'.<sup>107</sup> Sinoniem hiermee is dus *ostendere, patefacere* en *manifestare*. Retories is die woord veelgeskakeerd en dui dit samevattend op die bewyse (*artificialia et inartificialia*) quibus causa probatur.<sup>108</sup> Daarmee word egter ook die onderskeid tussen *probationes* en *testes* beklemtoon, terwyl die hele proses wat die retoriek op die oog het, nl. *persuasio* (*conciliando, docendo et permovendo*) daardeur beskrywe word. Holmberg plaas hieronder ook logiese bewyse (*rationes*) en is van mening dat die woord benewens vorm ook substansie kan beskrywe.<sup>109</sup> Quintilianus beskrywe *argumentum* as 'n *ratio probationem praestans, qua colligitur aliud per aliud et quae quod est dubium per id quod dubium non est, confirmat*.<sup>110</sup> Die retoriese *argumentum* bou op die *ratiocinatio* of sillogisme - 'n deduktiewe bewys; maar dit kan eweneens van induktiewe bewyse - *exempla* en *signa* - gebruik maak.<sup>111</sup> *Ratiocinatio* is 'n *oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens, quod expositum et per se cognitum sua se vi et ratione confirmet*.<sup>112</sup> Hierdie retoriese sillogisme wat Aristoteles in sy *Analytica Prior* identifiseer,<sup>113</sup> verskil van die dialektiese sillogisme,<sup>114</sup> maar het daaruit ontwikkel.<sup>115</sup>

Die retoriese *ratiocinatio* kan volgens Cicero se uiteensetting uit vyf onderdele gebou word, nl. *propositio, approbatio, assumptio, assumptionis approbatio* en *complexio*.<sup>116</sup> Volgens die Auctor ad Herennium is die onderskeie dele *propositio, ratio, rationis confirmatio, exornatio* en *complexio*,<sup>117</sup> waarvan die laaste twee lede weggelaat kan word. Lactantius gee daar

deeglik blyke van dat hy met hierdie terminologie bekend was. Sy kritiek op die metodologie van die filosoof sluit onder andere die volgende in: *ex falso maluit colligere quod falsum est quam ex vero quod est verum, et cum debeant incerta de certis probari, hic probationem sumpsit ex incerto ad evertendum quod erat certum*<sup>118</sup> en nog duideliker: *propositiones quidem verae sunt, ... sed adsumptiones falsae quibus argumenta concludant.*<sup>119</sup> Hieruit kan afgelei word dat hy in die *argumenta* van sy teenstanders drie elemente onderskei, nl. *propositio*, *adsumptio* en *conclusio*.

Lactantius sluit 'n *argumentum* of 'n reeks *argumenta* duidelik af voordat hy tot 'n nuwe oorgaan. So dien die volgende byvoorbeeld in die eerste boek as die oorgang tot 'n nuwe aspek van sy betoog: *satis ut opinor et argumentis docui et testibus confirmavi quod per se satis clarum est.*<sup>120</sup> Dit kom inderdaad neer op 'n bondige *enumeratio* van sy bewyse omdat hy in hierdie geval (D.I. 1.2 - 7.3) in die eerste twee hoofstukke *argumenta* en in die res *testimonia* gebruik het. Die *quaestio* wat hier toe aanleiding gegee het, was: *sitne providentia quae rebus omnibus consulat an fortuito vel facta sint omnia vel gerantur.*<sup>121</sup> Verskeie filosowe, so is sy argument, het reeds hieroor 'n positiewe opvatting gehuldig, maar dit was in besonder Aristoteles wat die bestaan van 'n *providentia* afgelei het *ex antiquitate et omnium populorum consensu.*<sup>122</sup> Voorts put hy 'n *argumentum* vir die bestaan van 'n *providentia ex ipsa rerum magnitudine motu dispositione constantia utilitate pulchritudine temperatione.*<sup>123</sup>

Hierop gee hy 'n aanduiding van sy metode wat, soos Harloff tereg aangetoon het,<sup>124</sup> tiperend is van die werk as geheel. Lactantius gaan naamlik tot die volgende *quaestio* oor met die volgende woorde: *omittamus in praesenti hanc quaestionem eqs.*<sup>125</sup>



Nie alleen laat hy na om indringend op die filosofiese beskouing oor die bestaan van 'n *providentia* in te gaan nie, maar ook maak hy van retoriese gemeenplaatse - *loci communes* - gebruik om die oplossing van die *quaestio* in die lug te laat hang 'durch kunstliche Übergänge ein einheitliches Bild zu schaffen ... Gedankensprünge zu verdecken.'<sup>126</sup> Die wyse waarop hy hom uit hierdie *quaestio* ontwar en tot die volgende oorgaan (*quae cum ceteris sic cohaeret ut nihil a nobis videatur disseri posse, ut non simul de providentia disseratur, tesame met: sed quia multum inter philosophos agitata res est et providentiam tollentibus satis responsum videtur ab hominibus argutis et eloquentibus*)<sup>127</sup> tipeer die metodiek in die grootste deel van sy werk en in besonder in die weerlegging van die valse godsdiens en filosofie. Hierin onderskei hy hom 'als Meister in der Kunst des Schweigens.'<sup>128</sup>

Die tweede *quaestio* lei inderdaad die kern van die eerste boek in nl. *utrum potestate unius dei mundus regatur anne multorum*.<sup>129</sup> Hierin maak hy van 'n *argumentum ex consummatione vel perfectione*<sup>130</sup> gebruik wat los gebou is op die struktuur van die retoriese *ratiocinatio*. Die *propositio* lê opgesluit in: *nemo non intellegat qui et condiderit omnia et eadem quae condidit virtute moderetur*.<sup>131</sup> Hierop volg die *assumptio*: *deus autem qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est*,<sup>132</sup> en afgesluit met die *complexio* in: *quod si verum est, unus sit necesse est*.<sup>133</sup>

'n *Argumentum ex proprio - de potestate Dei* - gaan uit van die standpunt dat die *potestas* en *virtus* van God onverdeelbaar is en dat 'n veelgodedom nie bestaansreg het nie omdat goddelike mag nie onder hulle verdeel kan word nie. Eweneens dus 'n *argumentum* wat gebou is op die *ratiocinatio* en ontleen is uit 'n

dialektiese bewys in die sin waarin Pohlenz die 'Sprachinhalte und Denkformen' van die Stoisyne in 5 kategorieë onderskei het.<sup>134</sup> Die wyse waarop Lactantius die *complexio* in hierdie soort argumentum aandui is gewoonlik met die woorde *igitur* of *ergo* - bv. *deus ergo unus est.*<sup>135</sup>

'n Volgende *argumentum e contrario* gaan uit van die standpunt dat as daar wel baie gode bestaan het, hulle noodwendig die een op die ander se prerogatiwe inbreuk sou moes maak en, soos wat Homerus aangetoon het, sou dit tot stryd en tweedrag tussen die gode aanleiding gegee het. Dit is 'n situasie wat in die geval van goddelike wesens ondenkbaar is.<sup>136</sup> Die *complexio* wat uit hierdie *argumentum* voortvloei, is: *unius igitur arbitrio mundum regi necesse est.*<sup>137</sup> Om die *conclusio* af te rond, word dit versterk met twee metafore: die een geput uit die militêre lewe en die ander na aanleiding van die samestelling van die liggaam in sy onderskeie dele. In die een geval moet 'n generaal absolute oppergesag in sy hande hê om enigsins sukses te kan behaal en in die tweede geval word 'n mens se liggaam en sy optrede deur slegs een intellek beheer. Net so sinneloos as wat dit sou wees om te beweer dat meer *mentes* nodig is om die mens se aktiwiteite te beheer, net so sinneloos is dit om te beweer dat meer gode nodig is om die heelal te beheer.<sup>138</sup> Die *conclusio* vat die *argumentum* soos volg saam: *iam ergo ceteri non dii erunt, si universi pares non sunt, non igitur dii omnes sunt* en verder: *ergo dii non sunt quos parere uni maximo deo necessitas cogit.*<sup>139</sup>

Met hierdie voorbeelde het ons genoegsame aanduiding gegee van Lactantius se gebruik van die vorm van *argumentum* wat sy hele werk kenmerk. Na aanleiding van die reeds vermelde *specimen literarium* van Brandt<sup>140</sup> kan geredelik afgelei word dat Lactantius sy argumenta ontleen het uit materiaal wat reeds *loci*

communes geword het. Die inhoud bied dus nie nuwe argumenta-  
 nie en is tewens ook nie so bedoel nie. Die feit dat die  
*argumentum* dialekties rasioneel en nie pisties, gefundeer is,  
 dui enersyds op Lactantius se Klassieke gebondenheid en ander-  
 syds daarop dat hy juis bekende materiaal wil gebruik *ut cog-*  
*noscatur*. Die formele *dispositio* van hierdie materiaal is  
 egter Lactantius se eie en tesame met die taal waarin hy dit  
 giet, verteenwoordig dit sy individualiteit en *grande origina-*  
*lité*. Vir die indringende lesers moet dit eweneens duidelik  
 wees dat die gebrek aan diepte daaruit spruit dat die inhoud  
 oorskadu word deur die taal en vorm - die aspekte dus wat in  
 die retoriek hoog aangeslaan is.

## 5.7 TESTIMONIA

Op *argumenta* en *ratio* alleen kan geen betoog egter suksesvol  
 wees nie. Dit moet ook gekorroboereer word deur *testes*.  
 Aristoteles het *testes* in twee groepe verdeel, nl. οἱ μὲν παλαιοὶ  
 οἱ δὲ πρόσφατοι.<sup>141</sup> <sup>141</sup> Getuies uit die hede is dié wat in  
 die hofsak viva voce getuieenis lewer. Daarteenoor is  
 dié uit die verlede of digters of mense van aansien wie se  
 menings aan almal bekend was: λέγω δὲ παλαιοῦς μὲν τοῦς τε  
 ποιητοῦς καὶ ὄσων ἄλλων γνωστῶν εἰς ἰ κριτεῖς φανεροί.<sup>142</sup>  
 Volgens Quintilianus kan onder die *argumenta inartificialia*  
 ook van *divina testimonia* gebruik gemaak word, d.i. *ex respon-*  
*sis, oraculis, ominibus*. Sodanige *testimonia* kan op twee  
 wyses aangevoer word, waarvan die eerste na die *thesis* of *dis-*  
*putatio* verwys: *in quo inter Stoicos et Epicuri sectam secutos*  
*pugna perpetua est, regaturne providentia mundus.*<sup>143</sup> Laat ons  
 Lactantius se gebruik hiervan nader toelig.

### 5.7.1 TESTIMONIA PROPHETARUM

Hoewel die sewende boek om 'n allegoriese interpretasie van die Openbaringsboek gebou is, is dit by uitstek die *testimonia* van die profete waarvan Lactantius gebruik maak. In die eerste boek skei hy die getuienis van die profete inderdaad van die *divina testimonia* en gee daarmee 'n aanduiding van die wyse waarop hierdie *testimonia* geëvalueer moet word. Sy eerste taak is om in die sin waarin Aristoteles dit hierbo gestel het, die *auctoritas* van die profete bo alle twyfel te stel. Dit is egter geen maklike taak in 'n Romeinse wêreld wat die Jode en wat met hulle saamhang nie goedgesind is nie. Daarom: *at enim veritatis expertes non putant his esse credendum*.<sup>144</sup> Die basis waarop hierdie ongeloof berus, is dat die uitsprake van die profete *non divinas, sed humanas (fuisse) voces* was. Aan= gesien die stelling in die begin van die werk gemaak word, skemer hier vir die eerste keer - ten minste vir sy leser iets deur van Lactantius se eie opvatting van 'veritas' en sy aan= vaarding van die vervulling van die profesieë: *atquin inpleta implerique cottidie illorum vaticinia videmus et in unam sen= tentiam congruens divinatio docet non fuisse furiosos (sc. prophetas)*.<sup>145</sup>

Natuurlik is dit vir hom van belang om die outentisiteit van die profete te verdedig omdat dit vir sy betoog van belang is om hulle *auctoritas* op dieselfde basis te stel as dié wat *auctores, poetae et philosophi*, geniet. Daarom noem hy hulle *viri sancti, contenti extemporalis cibo, praecones maiestatis Dei* en *correctores pravitatis humanae*. Hulle *auctoritas* be= rus (nie op goddelike inspirasie nie!) daarop dat hulle in lewenswandel onkreukbaar was en geen begeerte of rede gehad het om te mislei nie.<sup>146</sup>

Dit is goed om op hierdie stadium daarop te let dat daar geen twyfel gelaat word oor wat Lactantius se eie geloof is nie. Hy aanvaar onvoorwaardelik die *auctoritas* van die profete maar voeg daaraan toe: *omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his quibus omnino non creditur.*<sup>147</sup> Nie uit eie belang nie, maar om die eise wat sy gehoor aan hom stel, word hy genoop om hierdie getuienis op die agtergrond te skuif soos wat hy tewens in sy kritiek op Cyprianus se werke dit onomwonde gestel het. In die lig hiervan moet sy gebruik van die daaropvolgende *testimonia* ook beoordeel word - nie omdat hy self daarin glo nie, maar omdat dit die soort getuienis is wat by sy leser bekend is en aanvaar sal word omdat dit op hierdie gronde *auctoritas* geniet. Selfs die Sibillynse geskrifte of die uitsprake van Hermes Trismegistus of Hystaspes wat ook as *testimonia divina*<sup>148</sup> beskou word, (vanuit die standpunt van sy gehoor!) word implisiet deur die plaasing daarvan aan die *testimonia prophetarum* ondergeskik gestel. Van sowat 75 direkte aanhalings uit die Bybel het Lactantius sowat twee derdes uit Cyprianus se werke oorgeneem, terwyl die res uit onbekende Christelike bronne afkomstig is.<sup>149</sup> Afgesien hiervan maak hy ook van die apokriewe geskrifte gebruik,<sup>150</sup> en kombineer dikwels skriftuurlike inligting met die inligting uit die (vervalste) Sibillynse boeke.<sup>151</sup> Dit is egter by uitstek uit die paganistiese *auctores* dat Lactantius sy *testimonia* put.

## 5.7.2 TESTIMONIA AUCTORUM

Ook uit die wyse waarop Lactantius die *testimonia auctorum* in sy werk inlei, kan sy houding ten opsigte van die gebruik daarvan afgelei word: *veniamus ad auctores et eos ipsos ad veri probationem testes citemus quibus contra nos uti solent, poetas*

*dico ac philosophos.*<sup>152</sup> Die woorde *quibus contra nos uti so-*  
*lent* mag as retoriese oordrywing of kunsmiddel beskou word, maar  
dit laat geen twyfel oor die standpunt wat Lactantius daaroor  
inneem nie.

Quintilianus beveel die gebruik van poësie in 'n betoog sterk  
aan omdat dit die plek van 'n *argumentum* kan inneem, of tot *ur-*  
*banitas* en *voluptas* kan bydra of die maatstaf kan vorm vir die  
beoordeling van die *sermo purus* of *Latinitas*.<sup>153</sup> Die bedrewe  
orator sal hom daarom uitrus met 'n ruim voorraad *exempla* wat óf  
histories óf *fiota ... a clarioribus poetis*<sup>154</sup> is. Die vermoë  
om uit hierdie voorraad *exempla* die gepaste aanhaling te haal,  
was 'n eienskap waarvoor 'n orator groot lof toegeswaai is. Die  
gebruik om aan te haal uit gevierde *auctores* is deur die vroeg  
Christelike skrywers uit die Klassieke oorgeneem.<sup>155</sup>

Quintilianus meld dat die *auctoritas* vir 'n *argumentum* geput kan  
word uit bronne buite die *causa: adhibetur extrinsecus in causam*  
*et auctoritas.*<sup>156</sup> Hierdie soort *testimonia* het bekend gestaan  
as *iudicia* of *iudicationes: non de quibus ex causa dicta senten-*  
*tia est (nam ea quidem in exemplorum locum cedunt), sed si quid*  
*ita visum gentibus, populis, sapientibus viris, claris civibus,*  
*illustribus poetis referri potest.* Die *auctoritas* wat hieruit  
spruit, is gegrond daarop: *quod non causis accommodata, sed*  
*liberis odio et gratia mentibus ideo tantum dicta factaque, quia*  
*aut honestissima aut verissima videbantur.*<sup>157</sup> Volgens Quinti-  
lianus is selfs filosowe se werke tot oorlopens toe vol van aan-  
halings uit digters se werke, maar hierdie soort *testimonia* het  
geen waarde nie *nisi ad aliquam praesentis disceptationis utili-*  
*tatem ingenio applicantur.*<sup>158</sup> - 'what was admired most by rheto-  
rical writers was not originality of content, but of form; what  
was most important was not so much the idea, but how that idea  
was used to persuade the readers by appealing to their reason or

emotions, or by revealing the credibility of the writer.<sup>159</sup>

Oor die algemeen het Lactantius van letterlike aanhaling eerder as van parafrasering gebruik gemaak. Uit Cicero het hy byvoorbeeld meer as 250 keer aangehaal. Uit Vergilius haal hy sowat 100 keer aan, uit Lucretius 62 keer, sommige aanhalings waarvan dikwels herhaal word; uit Seneca kom 33 aahalings; uit Plato en Varro elk 24. Meer as tagtig aanhalings het hy aan die Sibillynse boeke ontleen. Uit die Christelike skrywers het Lactantius uit Cyprianus se werke, met uitsondering van Bybelsitate, sowat 36 keer aangehaal; Minucius Felix het daartoe 24, Tertullianus 15 bygedra.

### 5.7.2.1 TESTIMONIA POETARUM

Met groot vaardigheid en blyke van wye belesenheid haal Lactantius uit al die bekende Romeinse digters aan. Hulle *auctoritas* is natuurlik as gevolg van algemene retoriese praktyk bo verdenking, maar omdat hulle materiaal geput word uit die politeistiese mitologiese tradisies, is hy daarmee tog in 'n dilemma. Hy voel hom verplig daartoe om hulle *auctoritas* nie alleen by die heidene nie, maar ook by die Christene bo verdenking te stel. Die digproses is immers vry om 'n *quendam colorem* in 'n gedig te voeg, nie om daarmee die heidendom te benadeel nie, maar *ornare cupientes*.<sup>160</sup> Nie alles wat die digters geskrywe het is daarom *facta* nie, want ook digterlike vryheid het 'n perk - *poëticae licentiae modus*. Hy interpreteer die taak van die digter as een wat daarin geleë is *ut ea quae vere gesta sunt obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat*.<sup>161</sup> Die doel van hierdie werkswyse is *(quo) veritas involuta tegetur*.<sup>162</sup>

Die *testimonia poetarum* verkry *auctoritas* omdat dit ook uit

ander bronne gekorroboereer word. Sulke bronne wat bewys dat digters nie bedrieg nie, is *re ipsa*,<sup>163</sup> *simulacra deorum*,<sup>164</sup> *nummi veteres*,<sup>165</sup> en *pontificum scripta*.<sup>166</sup> Hierdie bronne bewys dat digters aan die mense *quos colunt*, bepaalde eienskap=pe toeskrywe *ut figuris versicoloribus venustatem ac leporem carminibus suis addant*.<sup>167</sup> In hierdie uitleg van die digter en sy digproses lewer Lactantius getuienis van die funksie van die grammaticus as 'n *poetarum explanator*<sup>168</sup> en word hy die eerste Christenskrywer wat die klassieke literêre tradisie as kontinue erfgoed sien en aanvaar.

Onder die digters is dit in besonder Vergilius vir wie Lactantius die hoogste lof het. Hy noem hom 'n *poeta maximus*,<sup>169</sup> en 'n *summus poeta*,<sup>170</sup> terwyl *Maro noster* nie alleen 'n aanduiding gee van die agting waarmee hy Vergilius bejeen nie, maar ook van die wyse waarop hy homself met die Romeinse milieu identifiseer. Hy het groot waardering vir Vergilius se styl en maak van sy woordeskat, uitdrukkings en metafore in 'n nuwe milieu gebruik waardeur hy aan Vergiliaanse segswyses nuwe inhoud gee. So is die duiwel byvoorbeeld die *caput horum et causa malorum*,<sup>171</sup> terwyl hy die voorspellings van die voleinding van die wêreld as *vatum praedicta piorum*<sup>172</sup> beskrywe; wanneer Christus op die water loop, sien hy daarin die reus Orion wat *umero supereminet undas*.<sup>173</sup> Maar hy put ook sy *argumenta* dat die gode eens mens=se was uit Vergilius se uitsprake oor Saturnus<sup>174</sup> en Iuno.<sup>175</sup> Die verval van die goue eeu is 'n aspek waaroor albei net die grootste spyt kan uitspreek,<sup>176</sup> en 'n era van vrede een waarna albei reikhalsend uitsien.<sup>177</sup>

Horatius word in 'n tipiese retoriese *sententia* aan die leser voorgestel: *virtus est vitium fugere et sapientia prima*.<sup>178</sup> *Integer vitae scelerisque purus*<sup>179</sup> is eweneens 'n baie bekende versreël uit Horatius. In sy Euhemeristiese godekritiek maak



hy van die *argumenta* van Ovidius gebruik, want nie alleen sien hy in Ovidius se gedigte 'n sterk tendens tot monoteïsme nie,<sup>180</sup> maar ook lewer Ovidius se dikwels smalende opmerkings oor die gode van Latium<sup>181</sup> en Griekeland<sup>182</sup> vir hom positiewe bewys daarvan dat selfs die aanbidders van die valse gode in die bestaan van hulle gode getwyfel het.

Wat ons hierin tevore in verband met Lucretius, vir wie Lactantius as dié eksponent van die Epicurisme beskou het, gesê het, hoef hier nie herhaal te word nie. Uit die sowat 60 direkte aanhalings uit die *De rerum natura* blyk egter 'n egte waardering vir sy digwerk, al sou Lactantius dan by geleentheid nie die diepte van die inhoud daarvan kon peil nie.<sup>183</sup> Uit Ennius se werke put Lactantius 'n groot hoeveelheid feitlike inligting in verband met die Romeinse godsdiens en die toepassing daarvan<sup>184</sup> en neem ook enkele pittige segswyses van hom oor.<sup>185</sup> Eweneens gee Lactantius deur aanhaling of parafrasering daar blyke van dat hy Lucilius,<sup>186</sup> Terentius,<sup>187</sup> Persius,<sup>188</sup> Lucanus en Juvenalis geken het.

Dit is egter uit die reeds vermelde opvatting van Quintilianus duidelik dat al hierdie aanhalings van nul en gener waarde sou wees as dit nie in die retoriese *argumentum* geïntegreer is nie. Uit sy gebruik hiervan is dit duidelik dat hy al drie die metodes wat die retoriek aanwend om *persuasio* te bereik, op die oog het. Want nie alleen haal hy aan uit die digters se werke om daarmee die inhoud vir die leser te veraangenaam (*delectare*) nie, maar ook gee hy (bv. uit Ennius) inligting aan sy leser daaruit oor. Met vergelykings wat hy uit Vergilius put wil hy sy leser ook beïnvloed (*permovere*).<sup>189</sup> Aanhalings uit die digters vorm dus 'n belangrike aspek van sy poging om sy gehoor te oorreed.

Laat ons met 'n enkele voorbeeld aandui hoe die aanhalings in sy werk geïntegreer word. In die eerste boek vermeld hy Orpheus as die oudste digter en gebruik die Orphisme as wegspringplek vir sy argument.<sup>190</sup> Hierop volg dan Homerus wat egter geen bydrae tot die diskussie kan lewer nie, omdat hy *humana potius quam divina conscripsit*.<sup>191</sup> Hy verwys hierop na die mitologiese ontologie van Hesiodus en haal agtereenvolgens uit die Aeneis<sup>192</sup> en die Georgica<sup>193</sup> van die *primus nostrorum* aan. In die eerste hiervan gee Vergilius na sy mening blyke van sy opvatting *de summo deo* wat hy identifiseer met *mens ac spiritus*.<sup>194</sup> In die tweede aanhaling word Vergilius se opvatting hiervan na sy mening ondubbelsinnig uiteengesit. Hiermee wil hy aandui dat Vergilius reeds tendense van die monoteïsme in sy werke openbaar, dit ten spyte daarvan dat *veritas* nie aan hom geopenbaar was nie. Hieruit volg dan 'n bewys dat daar maar net een God bestaan wat hy baseer op Ovidius se *Metamorphoses*.<sup>195</sup> Dit is *natura ducente*<sup>196</sup> - onder leiding van die natuur - dat die digters feitlik aan die waarheid geraak het. Hieruit is dit duidelik dat die gebruik van aanhalings nie maar net 'n vertoon van sy ongetwyfeld wye belesenheid is nie, maar dat hy dit sinvol in sy onderwysing integreer.

### 5.7.2.2 TESTIMONIA PHILOSOPHORUM

Ook die *auctoritas* van die filosowe moet hy bevestig. Hulle *auctoritas* dra groter gewig omdat mense oor die algemeen uitgaan van die standpunt dat hulle hulle beywer om die waarheid te vind: *quorum (sc. philosophorum) gravior est auctoritas certiusque iudicium ... quia investigandae veritati studuisse creduntur*.<sup>197</sup> Die hoogste gesag vind hy in Thales van Milete - *unus e septem sapientium*<sup>198</sup> wat die *principium causamque nascendi* in god gevind het. Ook Pythagoras se definisie is vir Lactantius

'n aanduiding daarvan dat hy in 'n oppergesag geglo het.<sup>199</sup>  
 Anaxagoras het die goddelike beskou as 'n *mens infinita*.<sup>200</sup>  
 Anthisthenes het die opvatting gehuldig dat daar wel baie  
 (populares) gode bestaan, maar net een natuurlike god, *id est  
 summae totius artificem*.<sup>201</sup> Volgens Cleanthes en Anaximenes<sup>202</sup>  
 was die *aether* die allerhoogste god - *cui opinioni poeta noster  
 adsensit (sequitur Georg. 2.325)*. Chryssipus se opvatting  
 was dat god 'n natuurlike krag bedeed met goddelike rede of  
 goddelike *necessitas* was.<sup>203</sup> Die natuur- en goddelike wet is  
 Zeno se god.<sup>204</sup>

Hierdie sieninge plaas hy vergelykend langs mekaar om tot die  
 slotsom te raak: *eadem spectat ut providentiam unam esse con=  
 sentiant*.<sup>205</sup> Om aan hierdie afleiding groter gesag te verleen,  
 voeg hy hierby die siening van Aristoteles en Plato *qui omnium  
 sapientissimus iudicatur*.<sup>206</sup> Met reg kan daar dus gesê word  
 dat sy bewysvoering al die aspekte van retoriese 'Steigerung' of  
*amplificatio* insluit wanneer hy met Cicero se siening uit die  
 De natura deorum en Seneca se opvatting hieroor volstaan.<sup>207</sup>  
 In terme van die amplifiserende tendens moet afgelei word dat  
 hy aan Cicero en Seneca se sieninge *maior auctoritas* heg as aan  
 die opvattinge van selfs Aristoteles of Plato.

Hieruit kan afgelei word dat ook in die geval van die *testimo=  
 nia philosophorum* verwysings na die filosowe en hulle opvattinge,  
 'n retoriese - gefintegreerde geheel vorm wat eindelik moet by=  
 dra tot sy *argumentum*.

### 5.7.2.3 TESTIMONIA DIVINA

*Testimonia divina* neem 'n baie belangrike plek in Lactantius se bewysvoering in. Om dit in perspektief te stel, moet egter by herhaling daarop gewys word dat die *testimonia prophetarum* (alternatiewelik *litterarum divinarum*) hiervan geskei is en dat Lactantius se geloof uit die vervulling van die profesieë van die profete en nie uit die uitsprake van die oracula Apollinis of die Sibyllina of Orphica spruit nie.

Daar bestaan by hom geen twyfel daaroor dat hierdie *testimonia* genoegsame *auctoritas* onder die heidene geniet om hier gebruik te word nie. Die Hermetica, die oracula Apollinis, die Sibyllina en die Orphica is, sover sy kennis strek, almal werke wat deur heidense skrywers voor die geboorte van Christus geskrywe is.<sup>208</sup> Hy meen dat hy op gesag van die outentisiteit van die geskifte genoegsame bewyse kan aanvoer dat die skrywers van die geskifte self die verval van die politeïsme voorsien en die koms van 'n nuwe godsdiens voorspel het. Deur dié getuie= nis aan te voer, voldoen hy aan die retoriese opvatting dat hierdie soort getuie= nis 'n *confirmatio* is van voorafgaande *argumenta: confirmatio sequitur ex supradictis si his adicien= tur divina testimonia huius modi.*<sup>209</sup>

Die Corpus Hermeticum het volgens Lactantius na aanleiding van Cicero<sup>210</sup> uit die hand van Hermes of Mercurius in Egipte ontstaan waar dié geleerde die naam Thoth gedra het.<sup>211</sup> Onder die Romeine het hy die naam Mercurius Termaximus gehad en sy werke is sedert die tweede eeu na Christus in toenemende mate deur die Gnostici as Openbaringsgeskifte beskou. In die Corpus Hermeticum is sowat 18 fragmente opgeneem.<sup>212</sup> Sonder enige twyfel is dit 'n vervalsing wat tussen 100 en 300 na Christus geskrywe is en wat ryklik geput het uit Joods-Chris=

telike bronne. Na ons mening het dit uit Griekse bodem gespruit omdat dit ondenkbaar is dat 'n Romein in die lig van Quintilianus se verklaring: *Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta, sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est*<sup>213</sup> 'n vervalsing van wat duidelik materiaal is wat deur *religio* beskerm is, sou aandurf. Ten spyte daarvan dat dit 'n vervalsing was, het dit tesame met die Sibillynse geskryfte 'einer grossen Beliebtheit'<sup>214</sup> by die Christelike skrywers geniet en dit was in besonder die Manichiërs wat dit van die Gnostici oorgeneem het,<sup>215</sup> wat dit gebruik het om die heidene na die Christendom oor te haal, sodat nie slegs hiervan nie, maar ook van die Sibyllina en Orphica gesê kon word: *ita nihil ... ecclesiae Christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constet ex gentibus quam ex Iudaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia aut Hermetis quem dicunt Trismegistum aut Orphei aliorumque in gentilitate vatum, haec nos aliquanto ad fidem iuvare poterunt qui ex gentibus efficimur Christiani.*<sup>216</sup> Hoewel Augustinus maan dat hierdie soort kompendium van teologie, alchemie, filosofie, astrologie en medisyne met groot omsigtigheid hanteer moet word, kom hy nietemin tot die slotsom: *valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendum, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam.*<sup>217</sup> Miskien was Augustinus se visier ingestel op Lactantius se kritieklose aanvaarding van dié *testimonia* asof dit waarlik gesag gehad het. Ter versagting van sy oordeel moet aangevoer word dat dit (onder die Christene) algemeen was om van hierdie materiaal gebruik te maak. Lactantius sluit hierby aan, bekragtig die *auctoritas* van Hermes en haal by verskillende geleenthede uit die werk aan.<sup>218</sup> Sy agting vir hierdie bron neem steeds toe: wanneer hy byvoorbeeld die opstanding van Christus beskrywe, haal hy die

*testimonia* van die Hermetica aan wat die gebeurtenis voorspel het en daarom as die gewigtigste getuie nis beskou moet word: *post haec evocent Christum: non aderit, non adparebit, quia non amplius quam biduo apud inferos fuit. quid hac probatione certius proferrri potest? ego vero non dubito quin ad veritatem Trismegistus hac aliqua ratione pervenerit, qui de deo patre omnia, de filio locutus est multa quae divinis continentur arcanis.*<sup>219</sup>

Hermes het volgens Lactantius baie boeke geskrywe waarin die majesteit van God bespreek word: *ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus majestatem summi ac singularis dei asserit.*<sup>220</sup> Hy het God ἀνάγνωμον genoem: *quod nominis proprietate non egeat ob ipsam scilicet unitatem.*<sup>221</sup> Elders gebruik Lactantius Hermes se getuie nis om te bewys dat die heelal deur God alleen tot stand gekom het,<sup>222</sup> dat God geen vader of moeder het nie,<sup>223</sup> dat God net Gees alleen is,<sup>224</sup> en dat Hy 'n Seun soos Hyself het as Sy raadgever en helper.<sup>225</sup> Ten spyte daarvan dat sy direkte aanhalings uit die Hermetica in Grieks is, integreer Lactantius wat andersins vir al wat Grieks is, weinig goed te sê het, die inhoud daarvan as 'n belangrike deel van sy bewysvoering.

Die bespreking van *testimonia de responsis sacrisque carminibus* lei hom tot 'n breedvoerige uiteensetting van die *vaticinia Sibyllina*. Enersyds berus die *auctoritas* hiervan op die inligting wat Varro in 'n uiteensetting van die funksies van die *quindecimviri* aan Caesar gegee het.<sup>226</sup> Etimologies verklaar hy saam met Varro verkeerdelik hulle oorsprong na aanleiding van σιοῦ βουλή<sup>227</sup> en vermeld dan tien Sibyllae, naamlik

1. die Chaldeeuse, Hebreuse of Persiese Sibylla na aanleiding van Nicanor;
2. die Libiese na aanleiding van Euripides;
3. die Delphiese na aanleiding van Chryssipus;
4. die Italiese of Cimeriese na aanleiding van Naevius en Piso;
5. die Erithreiese na aanleiding van Apollodorus;
6. die Samiese na aanleiding van Erathosthenes;
7. die Cumaiese (ook Amaltheia, Herophile of Demophile);
8. die Hellespontiese na aanleiding van Heraclides;
9. die Phrygiese Sibylle van Ancyra;
10. die Tiburtyense met die naam Albunea.<sup>228</sup>

In besonder is dit die Sibyllae van Erythrea en Cymae wat Lactantius interesseer. Die Sibellynse boeke, wat van die Sibellynse orakels onderskei moet word omdat 'sie keine Weis-sagungen, sondern Ritualvorschriften (enthalten)',<sup>229</sup> is volgens Lactantius eweneens na aanleiding van 'n legende uit Varro teen 300 goue philippeioi deur een van die Sibyllae aan Tarquinius Priscus te koop aangebied. Sy weiering van die aanbod teen dié buitensporige prys het telkens daartoe aanleiding gegee dat die Sibylle die hoeveelheid van die boeke met een verminder het sonder om die prys van die res ooreenstemmend te verminder. So is Tarquinius einde ten laaste gedwing om die een boek wat oorgebly het teen die buitensporige prys aan te koop. Nou moet opgemerk word dat hierdie legende nie op historiese feitlikheid berus nie, omdat die muntvorm philippeioi eers teen 194 v.C. in Rome bekend geword het.<sup>230</sup>

Die Sibellynse boeke was op die Capitolium slegs ter insae van die XV-viri en toe dit in 83 v.C. tydens die brand wat die Capitolium verwoes het, vernietig is, is naartstiglik na 'n nuwe stel gesoek. Verskeie vervalsings het toe die geleentheid

gekry om in omloop te kom. Die stel boeke wat in 76 v.C. in Erythrea gevind is, het Augustus in 17 v.C. as die outentieke reeks in die tempel van Apollo op die Palatynse heuwel laat plaas. Dit het nogtans nie verhoed dat verdere vervalsings geproduseer is nie. Onder die vervalsings is daar 'n groep wat na Joodse en 'n groep wat na Christelike bronne teruggevoer kan word.<sup>231</sup> Lactantius het waarskynlik van 'n vervalsing wat uit Christelike bronne afkomstig was, gebruik gemaak, want soos sy Christelike voorgangers met uitsondering van Irenaeus en Origenes, het ook hy geglo dat hierdie boeke deur heidense skrywers uit die era voor die geboorte van Christus geskrywe is.<sup>232</sup>

Lactantius steun op die uiteensetting van die gesag van Varro en gee daarmee aan die werke in sy *argumenta auctoritas*. Op grond van hierdie *auctoritas* lei hy daaruit af: *hunc esse solum summum deum qui caelum fecerit luminibusque distinxerit.*<sup>233</sup> In aansluiting by sy Euhemeristiese godekritiek lei hy voorts hieruit af dat die gode maar net mense was<sup>234</sup> en dat hulle avonture 'n aanduiding is daarvan dat hulle as mense op die wêreld gelewe het.<sup>235</sup>

In die vierde en sewende boek wat so opsigtelik die *pars adstruens* van sy betoog is, maak hy in besonder van inligting uit hierdie boeke gebruik. In die vierde boek stel hy die Sibyllynse boeke as 'n parallel vir die Bybelse inligting in verband met die geboorte, lewe, lyding en opstanding van Christus, terwyl hy in die sewende boek die gebeure by die voleinding van die wêreld op die *testimonia Sibyllina* fundeer. Omdat die werke hoog aangeskrewe was in die estimasie van die opgevoede Romein kan afgelei word dat die gebruik hiervan nie uit politiese nie, maar uit retories-doelmatige gronde ontstaan. Die algemene respek wat hierdie werke afgedwing het, het sonder



twyfel aan hom genoegsame gronde gegee om deur die gebruik daarvan die opgevoede Romein na die Christendom te probeer oorhaal.

Dit is deurgaans 'n kenmerk van sy styl dat Lactantius se *transgressiones* gelykmatig duidelik die een deel van sy argument af-rond en die volgende ondubbelsinnig aankondig (*non obscure transcendere est optimum*).<sup>236</sup> So is dit ook in die aanbieding van *testimonia*. By die beëindiging van die *testimonia divina* kondig hy ondubbelsinnig aan dat hy van plan is om *testimonia deorum suorum* te behandel. Hierdeur voorsien hy die bindings-materiaal sodat 'tutes ces analyses (d.i. die skematisering van die verskillende boeke) montrent combien les idées ou séries d'idées sont distinguées, séparées avec précision. Mais en même temps elles sont reliées par des transitions, un peu lourdes parfois ou un peu artificielles, mais toujours sensibles et saisissables.'<sup>237</sup> 'n *Transitio* is tewens dit *quae cum ostendit breviter quid dictum sit, proponit item brevi quid consequatur*.<sup>238</sup> So 'n *transitio* het twee voordele: *nam et quid dixerit commonet et ad reliquam comparat auditorem*. Wanneer Lactantius hier (D.I. 1.6.17) tot die bespreking van die *testimonia deorum suorum* oorgaan, sluit hy die voorafgaande duidelik af met *exequerer nunc testimonia ceterarum nisi et haec sufficerent*.<sup>239</sup> Onder *testimonia deorum suorum* behandel hy die *oracula Apollinis*.<sup>240</sup> Soos in elk van die voorafgaande gevalle bou Lactantius sy uiteensetting op die *auctoritas* wat hierdie *oracula* onder die heidene geniet het. Die heidene meen dat *Apollo praeter ceteros divinum (=praesagiens) maximeque fatidicum*<sup>241</sup> is. Die *testimonia* van hierdie orakels is vir hom 'n bevestiging van die getuienis van Hermes Trismegistus. Soos in ander gevalle gebruik Lactantius die *oracula* omdat hulle 'grosses Ansehen und weitreichender politische

Einfluss,<sup>242</sup> geniet het. Thomas se interpretasie hier was: 'Von den Orakeln meint der Apologet, dass sie Dämonenwerk seien, und dass man daher kritisch Wahres von Falschem zu scheiden habe'. Hierdie interpretasie put hy sonder enige gronde uit D.I. 4.13.6. Hy voeg ter regverdiging vir die gebruik hiervan daaraan toe: 'Freilich hält er sie, wie viele auch seiner christlichen zeitgenossen, für echt!'<sup>243</sup> Uit hierdie verwysing kan ons eweneens geen gronde vir Thomas se afleiding vind nie: *interim et deum fuisse et hominem ex utroque genere permixtum prophetis vaticinantibus discimus*. Daarin is tewens geen sprake van die oracula nie.

Die gebruik van hierdie *testimonia* moet gesien word in die lig daarvan dat Lactantius van mening is dat *argumenta* opsigself genoegsame gronde is om die valse godsdienste of filosofiese strominge te weerlê; en omgekeerd is die *testimonia* weer genoegsaam om dieselfde doel te bereik: *et quamquam apud bonos iudices satis habeant firmitatis vel testimonia sine argumentis vel argumenta sine testimoniis, nos tamen non contenti alterutro sumus, cum subpetat nobis utrumque, ne cui perverse ingenioso aut non intellegendi aut contra disserendi locum relinquamus*.<sup>244</sup>

Die resultaat van die gebruik van *testimonia* sowel as *argumenta* moet dus 'n oorweldigende bewys vir die bestaansreg van die Christendom as die enige ware godsdienste lewer. Maar eweneens lewer dit daar getuieis van dat Lactantius 'wie keiner seiner Vorgänger unter dem Kreuzfeuer heidnischer Bildung und christlichen Empfindens steht,'<sup>245</sup> aangesien hy met die oog op die verkondiging van die Christenboodskap 'sich der einfachsten und ausdrucksvollsten Kunstmittel der klassischen Rhetorik (bedient)' waarin hy gebruik maak van 'Versen berühmter Dichter', 'Anekdoten, Bonmots, historische exempla.'<sup>246</sup> *Testimonia Biblica*

skuif hy op die agtergrond en is gedurig daarvan bewus 'dass sein Werk sich an heidnische Leser wendet, und macht daher trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für Zitate niemals die Heilige Schrift, die Nichtchristen gegenüber keine Beweiskraft besitzt, zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seine Augsführungen.<sup>247</sup>

Dit is duidelik dat Lactantius retorics aansluiting vind by Cicero; hoewel streng logiese afleiding in sy argument vir hom die rigtinggewende norm is, heg hy weinig of geen waarde nie aan indringend metodies verdiepende bewysvoering. Hiermee is hy egter kind van sy tyd en voldoen hy aan die eise wat die retoriek van sy tyd gestel het. Harloff se kritiek moet teen hierdie agtergrond in perspektief gestel word: 'allein die Methode seiner Argumentation weist schwere Schattenseiten auf. Trotz des Anstriches des Wissenschaftlichkeit, den er sich vielfach zu geben wusste, trotz der philosophische Atmosphäre, von der er sich gerne umwehen liess, mussten wir nur zu häufig feststellen das der Mantel der Rhetorik, jener gefährlichen Kunst, die in vielen Fällen den Autor nicht weniger täuscht als den Leser, ihn zu fest umhülte, um der philosophischen Luft einere tiefere Einwirkung auf seine Organismus zu gestatten.'<sup>248</sup>

Die maatstaf waarmee die klassieke retoriek gemeet het, was *probabilitas* en *verisimilitas*, want *probabili solo (sc. argumento) omnis fides nititur*.<sup>249</sup> Om 'n atmosfeer van *fides* te skep, was kennis van die *mores patriae*, die *mores populi* en die *mores temporis* noodsaaklik.<sup>250</sup> Lactantius se apologetiese metode gaan juis uit van die standpunt dat hy die vyande van die Christendom nie by die eindpunt van die onreg wil bestry nie, maar die byl aan die wortel van die kwaad wil lê deur die beginpunt van die onreg te ontmasker. Die beginpunt lê vir hom in die prakties alledaagse lewens- en wêreldbeskoulike

etiese benadering van die Romeinse Ryk. Dit is teen die *mores* van die Ryk waarteen hy die Christendom verweer en met die kennis van die *mores* daarvan skep hy 'n *argumentum probabile*. Tereg het Pichon dus opgemerk 'à la base de tout développement il y a une argumentation' waarin hy 'pense que cet étalage de rigueur géométrique vaincra les derniers doutes en produisant une evidence irréfutable.'<sup>251</sup> In 'n kombinasie van retoriese *argumentum* en dialektiese *ratio* val hy die filosowe *armis suis* aan, en hoewel sy harnas ook swak plekke het en sy *argumenta* selde voor indringende kritiek stand kan hou, moet toegegee word dat 'kein Leser seiner Zeit, der der Inhalt hinter der Form zurücktrat, (wird sie) ohne Eindruck beiseite gelegt haben, keiner wird unberührt geblieben sein von der Wärme der Darstellung.'<sup>252</sup>

## 5.8 PARTES ORATIONIS

Cicero, die Auctor ad Herennium en Quintilianus maak voorsiening vir vyf *partes orationis*.<sup>253</sup> Die eerste hiervan was die *inventio: est excogitatio rerum verarum aut veri similibus quae causam probabilem reddant*. Die tweede is die *dispositio: est ordo et distributio rerum quae demonstrat quid quibus locis sit conlocandum*. Die derde *pars* is die *elocutio: est idoneorum verborum et sententiarum ad inventionem accommodatio*. *Memoria* is die *pars (quae) firma animi rerum et verborum et dispositionis perceptio est*. Ten slotte is die *pronuntiatio* die *pars* wat gerig is op 'n *vocis, vultus, gestus moderatio cum venustate*.<sup>254</sup> Om opsigtelike redes val die laaste twee *partes* buite ons ondersoekveld, terwyl selfs die *inventio* op 'n denkproses dui waarin *argumenta* opgeweeg, aanvaar of verwerp word. 'n Rekonstruksie van hierdie denkproses kan wel gedoen word uit 'n ontleding van die *dispositio*, maar dit moet noodwendig

gebreklik wees omdat materiaal wat verwerp is, nie opgeweeg kan word teen materiaal wat aanvaar is nie. 'n Ontleding van aanhalings uit klassieke bronne kan hoogstens 'n aspek van die denkproses rekonstrueer en is daarom onvoldoende. Aangesien die denkproses van kardinale belang in die uitleg van 'n betoog is en retoriese bronne daarom in besonder aandag aan hierdie *pars* gegee het, bly dit steeds die basis vir enige retoriese ondersoek.

### 5.8.1 INVENTIO

*Inventio* is die *princeps omnium partium*,<sup>255</sup> en is gerig op 1. τὸ λογικόν *e quo probantia sive argumenta* δεικτικά *et demonstrantia*; 2. τὸ ἠθικόν *e quo conciliantia* en 3. τὸ παθητικόν *e quo enthymemata permoventia derivantur*.<sup>256</sup> Hierdie uiteensetting vind ons weerspieël in Lactantius se uiteensetting van sy voorneme met die skrywe van die *Divinae Institutiones: quae (sc. causa veritatis) licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis illustranda* (verwysende na *demonstrantia* of die *docere*-aspek van die ooredingsproses) *et quodammodo adserenda est, ut potentius in animos influat* (verwysende na *permoventia* of die *movere*-aspek) *et vi sua instructa et luce orationis ornata* (verwysende na *conciliantia* of die *delectare*-aspek).<sup>257</sup> Sover dit die eerste aspek, τὸ λογικόν, aangaan, het ons dit reeds ten opsigte van *argumenta* en *ratio* hierbo onder die loep geneem. Hierdie *argumenta et ratio* maak egter deel uit van 'n kunswerk wat as 'n geheel beoordeel moet word. Die skrywer se *acumen in enthymematibus inveniendis* is ten opsigte hiervan daarin geleë *ut (orator) argumenta seligat ad effectum quem intendit, obtinendum maxime accomodata*.<sup>258</sup>

*Argumenta* staan in die *Divinae Institutiones* nie los geïsoleer

van mekaar af weg nie, maar is konsekwent daarop gemik om die heidene van hulle afgodediens en bygelowe te laat afsien en hulle na die Christendom oor te haal. Hierdie oortuiging probeer die skrywer tuis bring deur terug te gryp na die opvatting van sekere filosowe uit die Klassieke wat die bestaan van h *providentia* erken het. Met *argumenta*, die *auctoritas* van profete en die *testimonia* van digters en filosowe dui Lactantius dan aan dat hierdie *providentia* God is en dat daar maar net een God kan bestaan. Sy opvatting is dat die heidene na aanleiding van digters se werke van meesal slegte mense gode gemaak het en hy voer die oorsaak van hulle dwaling en die boosheid van die mens terug na die duiwel.

In die derde en vierde boek dui hy aan dat die heidense filosofie vals is en hy poog om in die plek daarvan h aanneemlike alternatief te stel - die *vera sapientia*. Uit die profete en met die hulp van *testimonia* van heidense geskifte bewys hy dat die Woord reeds voor die grondlegging van die aarde bestaan het. Hierop verklaar hy die vleeswording van die Woord, en hy skets die lewe, die wonderwerke en die dood van die Seun van God, nie alleen aan die hand van die profete nie, maar ook aan die hand van die vir die heiden ongelowige aanvaarbare *divina testimonia*. Met h *perspicuitas* wat sy styl deurgaans kenmerk, verklaar hy ondubbelsinnig die bestaan van een enkele God, hoewel dié God uit die persone van Vader en Seun bestaan. Voorts dui hy aan dat die geloof en die tempel van hierdie ware God net onder die Christene te vinde is. Mense wat hierdie tempel nie binnegaan nie, of die wat die ware katoelieke kerk verlaat, het geen hoop op die lewe en ewige saligheid nie.

In die vyfde boek poog hy om die heidene se valse opvatting oor *iustitia* af te breek deur dit te verklaar aan die hand van

die gewaande regverdige vervolging van die Christene. Bygelowiges wat beelde van diere en beeste aanbid, is dwaas, maar selfs skandelijker wyses van aanbidding kom onder hulle voor waardeur hulle toon dat daar tussen hulle lewenswyse en hulle gode geen verband bestaan nie. Daarom tier filosofe wat van God geen kennis dra en beweer dat Hy met die mens geen bemoeienis maak nie, van woede teen die Christene wat enkel en alleen hulle daarop toelê om h' lewe in onskuld volgens die leer van die waarheid na te jaag.

In die sesde boek skets hy die wyse waarop die ware God aanbid behoort te word en hy teken die vroomheid wat vir h' Christen betaamlik is. Weer neem hy die geleentheid om die dŵaling van die heidene skerp aan te val. In kontras hiermee verklaar hy dat h' rein gemoed genoegsaam is om die Allerhoogste God te dien en hy dui aan hoe die Christen die hindernisse wat hom in die weg staan om ware deug te verkry, uit die weg kan ruim. In die sewende boek dui hy ten slotte aan wat die inhoud van die ware *vita aeterna* en *gloria caelestis* is. As uitgangspunt hiervoor verklaar hy dat die siel onsterflik is en hy bewys dit aan die hand van *argumenta*, die *testimonia* van filosofe, die orakels van Apollo en die Sibellynse geskrifte.

Hieruit kan met reg afgelei word: *satis intellegitur eloquentissimi viri in excogitandis et inveniendis enthymematibus rationibusque probantibus acumen*,<sup>259</sup> terwyl h' blote ontleding van die aanhalings waarvan Lactantius gebruik maak, daarop dui dat hy 'in discovering this great armory of auctoritates which formed such an important part of his rhetorical technique, exercised shrewd judgment and notably advanced his cause of instructing and persuading his learned readers.'<sup>260</sup> Die blote 'discovering of this great armory of auctoritates' sou opsigself egter geen betekenis gehad hê, as Lactantius dit nie ook

in 'n sinvolle geheel saamgevoeg het nie. Die geheel spruit uit 'n aanvoeling vir die *ars dicendi* (*ars est praeceptio quae dat certam viam rationemque dicendi*), vir *imitatio* (*est qua impellimur, cum diligenti ratione ut aliquorum similes in dicendo valeamus esse*) en toegewyde *exercitatio* (*est assiduus usus, consuetudoque dicendi*.)<sup>261</sup>

Insoverre dit die *inventio* aangaan, berus Lactantius se *vis eloquendi* veel meer op die τὸ παθητικόν-aspek of op sy gebruik van *enthymemata permoventia*. Laat ons dit toelig met enkele voorbeelde wat ons uiteraard weer ietwat lywig moet aanhaal. Wanneer Lactantius *odium* teen die valse godsdienste wil verwek, is dit in besonder die feit dat die afgodedienaars mense en kinders aan hulle gode offer wat hy op die voorgrond bring en met intense pathos skilder: *nam de infantibus qui eidem Saturno immolabantur propter odium Iovis quid dicam non invenio. tam barbaros, tam immanes fuisse homines, ut parricidium suum id est taetrum atque execrabile humano generi facinus sacrificium vocarent, cum teneras atque innocentes animas, quae maxima est aetas parentibus dulcior, sine ullo respectu pietatis extinguerent, immanitatemque omnium bestiarum quae tamen fetus suos amant, feritate superarent. O dementiam insanabilem! quid illis isti dii facere amplius possent, si essent iratissimi, quam faciunt propitii, cum suos cultores parricidiis inquinant, orbitatibus mactant, humanis sensibus spoliant? quid potest esse his hominibus sancti? aut quid in profanis locis faciant qui inter aras deorum summa scelera committunt?*<sup>262</sup> Die skynbare *aporia* hierin lei tot 'n geweldige hoogspanning waarin die beroep gerig is op medemenslikheid, op die eeue-oue aanvaarde inhoude van *pietas* en *humanitas* en die kontras tussen mens- en dierewêreld. Die reeks kontrasterende adjektiewe trek saam in die verontwaardigde: *O dementiam*



*insanabilem!* wat dan geleidelik afloop en die spanning vermindert in h verklaring van die afgodedienaars se *dementia*.

In sy aanval teen die valse godsdienste gryp hy dus h swak punt aan; op die beroep op die rede van sy leser bou hy h appèl op sy emosies wat 'of far greater effect than the appeal to the understanding (is), since it is primarily through the former that the chief objective of oratory, persuasion, is achieved.'<sup>263</sup>

Lactantius het baie duidelik daarvoor begrip gehad dat die beroep op die emosies van sy leser deur die hele betoog soos bloed deur die hele liggaam<sup>264</sup> versprei moes word. In die tweede boek vind ons: *adorant ergo mortalia, ut a mortalibus facta. frangi enim, cremari, perire possunt, nam et tectis vetustate labentibus saepe comminui solent et consumpta incendio dilabuntur in cinerem et plerumque nisi sua illis magnitudo subvenerit aut custodia diligens saepserit, in praedam furibus cedunt. quae igitur insania est ea timere pro quibus aut ruinae aut ignes aut furta timeantur? quae vanitas ab iis aliquam sperare tutelam, quae tueri semet ipsa non possunt? quae perversitas ad eorum praesidia decurrere, quae ipsa cum violantur inulta sunt, nisi a colentibus vindicentur?*<sup>265</sup> En<sup>266</sup> so kan voorbeelde hiervan uit elke boek vermenigvuldig word.

Buff se slotsom was dat Lactantius '*in his tribus enthymematum probantium, conciliantium, et permoventium sic versatur ut doceat, delectet et moveat,*<sup>267</sup> en hy motiveer die afleiding met: *per totum opus validissimis rationibus et clarissimis testimoniis paganos puriora sacra docet eosdemque non potuit non delectare, dum insatiabili quadam rerum varietate doctrinam suam condit, quam ex scriptoribus sacris, ex poetarum, historico-rum, philosophorum et oraculorum dictis factisque depromit; et movere siquidem omnes nervos intendit, cunctaque argumentorum*

*momenta sic dispensat ut animos a paganis superstitionibus avertendo ad sacrorum Christianorum et aeternae salutatis studium flectat.*<sup>268</sup> *Docere, delectare en movere* is die essense van *persuasio* en aan die eise wat hiervoor gestel is, het Lactantius in ruime mate voldoen.

### 5.8.2 DISPOSITIO ORATIONIS

Met die skematiese voorstelling van die inhoud van sy werk is reeds duidelik aanduiding gegee daarvan dat Lactantius sy denkpatriene ordelik, duidelik en sinvol gerangskik het. Hierin volg hy die klassieke tradisie wat die *dispositio orationis* van net soveel belang geag het vir die oorwinning in 'n saak as wat die ordelike ontplooiing van sy magte 'n onontbeerlike voorvereiste vir 'n generaal was om die oorwinning in 'n geveg te behaal.<sup>269</sup> Quintilianus vergelyk tewens die *dispositio orationis* met die ordelike samevoeging van al die onderdele van 'n reeds gegote standbeeld<sup>270</sup> en hy is van mening dat reëls in verband hiermee veralgemenend moet wees omdat elke betoog enersyds 'n uiteensetting van sy eie vereis, en die orator se individualiteit andersyds hierin geleentheid kry om tot volle wasdom te kom.

'n Basiese eienskap van Lactantius se werk wat ons (contra Stevenson) reeds vermeld het, is 'a unity of design, each one (sc. of his books) directed against the various opponents of Christianity.'<sup>271</sup> *Digressiones* wat wel voorkom, word doelbewus aangewend om *prolixitas* te voorkom, en Lactantius is by elke geleentheid daar deeglik van bewus en hy keer gemaklik terug tot sy sentrale tema,<sup>272</sup> elkeen van die onderafdelings waarvan in duidelike taal ingelei en aan die slot daarvan ondubbelsinnig saamgevat word. Sy *transitiones* is eweneens gemaklik sonder steurnis. Hierdie eienskappe dui daarop dat hy

sy betoog deeglik beplan, georden en uitgevoer het.

As basiese uitgangspunt vir sy aanbieding maak hy van die in-  
duktiewe *argumentum* gebruik en beweeg daarvolgens van die be-  
kende na die onbekende. Dit is vir hom 'n doring in die vlees  
dat die filosowe die teenoorgestelde metode volg: *ex falso  
maluit. (sc. Seneca) colligere quod est falsum quam ex vero  
quod verum et cum debeant incerta de certis probari, hic pro-  
bationem sumpsit ex incerto ad evertendum quod erat certum.*<sup>273</sup>

Sy opvatting is dat die waarheid of valsheid van 'n argument  
uit die *consequentia* daarvan beoordeel moet word.<sup>274</sup> *Conse-  
quentia* slaan duidelik op die sillogistiese bewysmetode, want  
hy verkwalik die voorstanders van die afgodediens daarvoor dat  
hulle stellings waar is (*propositiones quidem verae sunt*),  
maar dat die veronderstelling waarmee hulle hulle argumente  
afsluit vals is - *sed adsumptiones falsae quibus argumenta con-  
cludunt.*<sup>275</sup>

Terloops moet hier daarop gewys word dat *amplificatio* nie werk-  
lik deel is van die retoriese bespreking van die *dispositio  
orationis* nie, maar wel van die *pars elocutionis*.<sup>276</sup> Na ons  
mening is Casey daarom op 'n dwaalweg wanneer hy *amplificatio*  
onder die *pars dispositionis* behandel.<sup>277</sup> Quintilianus behan-  
del tewens slegs *coniectura*,<sup>278</sup> *definitio*,<sup>279</sup> *qualitas*,<sup>280</sup> as=  
pekte van regsinterpretasie,<sup>281</sup> sillogisme,<sup>282</sup> *amphibolae*,<sup>283</sup>  
en die *status causae*.<sup>284</sup> In laasgenoemde gee hy 'n aanduiding  
van die hoogs persoonlike aanvoeling van elke orator in sy be-  
nadering tot die *dispositio* in elke saak: *quare plurima peta-  
mus a nobis et cum causis deliberemus cogitemusque homines  
ante invenisse quam docuisse.*<sup>285</sup> Die enigste maatstaf wat  
vir die ekonomiese uiteensetting van die hele betoog kan geld  
(*oeconomica totius causae dispositio*), is dat die *dispositio*  
in elke besondere saak van so 'n aard moet wees *quae nullo modo*

*constitui nisi velut in re praesente potest.*<sup>286</sup> Contra Casey vind ons eerder aansluiting by Buff wie se bevinding dit was dat Lactantius sy uiteensetting op so 'n wyse georden het ut *auctor ordinem rebus maxime convenientem observaverit, neque appareat quomodo meliorem adhibere potuisset, in quo ipso ars disponendi Ciceroniana consistit.*<sup>287</sup> Ongetwyfeld spruit die ordening van sy materiaal uit sy kennis van sy leser en die leser word vir hom die maatstaf waarom sy aanbieding gebou word. Sy onderwyservaring het hom ongetwyfeld geleer dat die induktiewe metode in sy besondere milieu die heel beste metode is om sy leser te oorreed.

### 5.8.3 ELOCUTIO ORATIONIS

Dit spreek vanself dat dit 'n onbegonne taak is om eers by benadering 'n analise te maak van al die aspekte waarin die *Divinae Institutiones* aan die eise wat in retoriese uiteensettings van die *elocutio orationis* gemaak word, beantwoord. Die uiteenlopende vertolkings van hierdie eise het tewens reeds in die Klassieke geen geringe inspanning vereis, en sekerlik nie minder vandag nie.<sup>288</sup> Basies is *elocutio* daarop ingestel om aan die *delectare*-eis in die *persuasio*-proses te voldoen: *nam delectationem, quamvis in utroque sit eorum (sc. partium orationis = inventionis et dispositionis), magis tamen proprias in elocutione partes habere.*<sup>289</sup> *Delectatio* kan verkry word deur so min as moontlik van die alledaagse omgangstaal af te wyk, aangesien dit as een van die grootste gebreke in 'n betoog beskou is *a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere.*<sup>290</sup> Lactantius was deeglik toegegerus om aan hierdie eise te voldoen omdat hy in alle opsigte aanduidings daarvan gee dat hy aan die aanbevelings wat Quintilianus in verband daarmee gee, voldoen het: *lectione multa et idonea*

*copiosum sibi verborum supellectilem comparavit et huic adhibuerit artem collocandi.*<sup>291</sup>

Sover dit afsonderlike woorde aangaan, het uiteensettings van die *elocutio* in besonder voorskrifte gegee vir *Latinitas*, *perspicuitas*, en *ornatus*. Omdat die vroeg Latynse Christelike skrywers hoofsaaklik uit Griekse bronne en 'n Griekse Bybel moes put, is die probleme wat hulle ervaar het, legio. Mohrmann het tewens daarop gewys dat die vertaling van die Ou Testament in Grieks die weg vir die Christene in die Ooste voorberei het, terwyl selfs die weergawe van die inhoud van die Septuaginta in die Weste probleme opgelewer het ten opsigte van die weergawe van eiesoortige Christelike begrippe. Enersyds het die Latynse segswyse alreeds so 'n peil bereik dat dit inherent die krag gehad het om baie van die probleme te oorbrug, maar tog was daar struikelblokke. Mohrmann het die wyses waarop die taalprobleem opgelos is, ondersoek en tot die slotsom gegaan dat die oplossing geklassifiseer kan word onder 1. *christianismes lexicologiques directs* (bv. *baptizare*, *ecclesia*, *euangelium*, *genesis* ens. - d.w.s. leenwoorde); 2. *christianismes lexicologiques indirects* (byvoorbeeld *incorruptibilis*, *impassibilis*, *primogenitus* ens. - d.w.s. neologismes); 3. *tourneures chrétiennes* (bv. *caritas*, *dilectio*, *sacramentum*, *passio*, *populus* en *confessio* - woorde wat in die klassieke Latyn welbekend was, maar onder die Christene nuwe betekenis en inhoud gekry het.)<sup>292</sup>

Casey wat sonder erkenning hierdie onderskeid oorneem, gaan veralgemenend uit van die standpunt dat die sogenaamde kerkvaders 'rejected the restrictions of classical Latin; consequently, purity of language that to them was merely convention, often gave way to a certain pragmatism in expressing the ideas of salvation.'<sup>293</sup> Met die verste vlug van die verbeelding

kan hierdie afleiding nie bevestig word ten opsigte van Lactantius nie, en so ver ons kennis van hulle werk strek, ook nie van Tertullianus, Cyprianus, Minucius Felix of selfs verder, Augustinus, nie.

Volgens Quintilianus wat die Liviaanse Patavinitas as voorbeeld gebruik om dit toe te lig, is *Latinitas* die Romeinse taalvorm wat *quam minima peregrina et externa* insluit.<sup>294</sup> Onder die vroeë Christelike skrywers was Lactantius sekerlik die een outeur wat die *puritas* van 'n eg Ciceroniaanse Romanitas nagestrewet het. Die cognomen wat aan hom gehang is, is daar teweens bewys van en die feit dat hy *tam in singulis verbis quam compositione verborum claritatis maximam habet rationem*,<sup>295</sup> kan slegs daaraan toegeskrywe word dat hy sy model in die doyen van egte Romanitas gevind het.

Dit moet egter duidelik wees dat Romanitas en Christianitas nie dieselfde is nie en hoewel Latyn 'n verbasende potensiaal aan die dag gelê het om draer te word van die Christen se gedagte-wêreld, kon Lactantius nie in Romeinse idioom aan al die Christelike waardes uitdrukking gee nie. Hy moes noodgedwonge ook gebruik maak van die woorde wat Mohrmann onder christianismes lexicologiques indirects geklassifiseer het, soos *patibilis* en *inlaesibilis*. Eweneens moes hy aan woorde wat in die militêre en regslewe van die Romein belangrike slagwoorde was, nuwe betekenis gee. *Sacramentum* en *confessio* is hiervan uitmuntende voorbeelde. Uit die Heilige Skrif moes hy uitdrukkings en segswyses oorneem waarvoor daar in Latyn eenvoudig nie ekwivalente bestaan het nie, bv. *populum in terram promissionis induceret*.<sup>296</sup> Aan die ander kant gee Lactantius by geleentheid voorkeur aan die gevestigde en bekende woord bo die algemeen aanvaarde Christelike, byvoorbeeld *lavacrum* in plaas van die leenwoord *baptismus*<sup>297</sup> en *adversarius* of *criminator* bo

*diabolus*.<sup>298</sup> By geleentheid sal hy selfs van woorde gebruik maak *quae ante tempus Christianorum in Latio fuerant inusitata, saltem alia significatione usitata*.<sup>299</sup> So gee hy aan *confessio*, 'n woord ook uit die Romeinse regslewe, die inhoud van belydenis van geloof<sup>300</sup> maar ook van belydenis van sonde.<sup>301</sup> Pleonasme<sup>302</sup> soos *docet dicens*<sup>303</sup> het hy ongetwyfeld uit die Heilige Skrif oorgeneem. Die gebruik van deponente met aktiewe vorm, bv. *hortavi*, was vir Krebs 'n aanduiding daarvan dat Lactantius afgewyk het van die klassieke gebruik.<sup>304</sup> Buff het na ons mening oortuigend aangetoon dat hierdie vorm ook by Ovidius en Cicero voorgekom het, bv. *cohortarent*.<sup>305</sup> Daarom kon hy konkludeer: *quare non est quod Lactantium Latinitatem Ecclesiasticam et deponentia passiva significatione nonnumquam recipiendo, purioris sermonis decus neglexisse iudicemus*.<sup>306</sup>

Konsekwent egter lewer Lactantius se taalgebruik getuienis daarvan dat Latyn in nuwe milieu 'n verbasende plooibaarheid en aanpassingsvermoë besit het. Hierdie veeldienstigheid het Limberg in sy bevindinge oor die invloed van die Ciceroniaanse styl op Lactantius se skryfwyse daartoe genoop om tot 'n ewe tweeslagtige oplossing te geraak: 1. *Si scriptorem christianum, ut nomine Ciceronis christiani dignus sit, e vestigiis eius unquam excedere vetas, Lactantium iure illo nomine appellari negem facere non possum;* en 2. *sin autem illo nomine lenius usus significare vis, Lactantium genere dicendi omnibus aequalibus antecellere aequae ac Ciceronem suis, non repugno quominus Ciceronem christianum eum appelles*.<sup>307</sup> Hy grond hierdie interpretasie daarop dat Lactantius se *stili venustas*, sy *verborum concinnitas* en sy *fervor eloquentiae* wel in ooreenstemming is met dié van Cicero, maar dat daar op grammatiese vlak wesentlike verskille tussen hulle voorkom.<sup>308</sup> 'n Mate van provincialisme lewer hiertoe ongetwyfeld 'n bydrae omdat enkele

segsywyses na Afrikaanse bodem teruggevoer kan word.

Op enkele uitsonderings na stem Lactantius se sinsbou met dié van Cicero ooreen; die opsigtelike verskille kom voor in die konsekwente gebruik van die *modi*, terwyl die verskynsel dat *quod* en *quia* die voorwerpsin na *verba declarandi, sentiendi et affectuum* vervang, teruggevoer kan word na die spreektaal.<sup>309</sup>

Voorts vervang die infinitief dikwels die konjunktief by woorde waar dit na *ut* of *quod* in Klassieke Latyn gebruiklik is.<sup>310</sup> Ten spyte hiervan, en ook omdat dit nie oorwegend in sy styl voorkom nie, was Lactantius 'preeminent among the Christians of the West as the transmitter of the classical style.'<sup>311</sup>

'n Bespreking van Lactantius se gebruik van die klassieke retoriese *figurae* en trope moet noodwendig beperk word tot blote illustrasie eenvoudig omdat die omvang van die werk 'n volledige analise hiervan nie moontlik maak nie. Afgesien hiervan gaan die 'tradisionele klassifikasie' van hierdie belangrike afdeling van die *elocutio*-uiteensettings nie altyd op nie,<sup>312</sup> terwyl daar ook geen eensgesindheid oor die interpretasie van die funksie van besondere stylfigure en trope bestaan nie. Hoewel die diatribe van elke moontlike kunsmiddel wat die klassieke retoriek kon aanbied, gebruik gemaak het, en sekerlik voorbeelde aangebied kan word om die gebruik daarvan in Lactantius se werk te illustreer, is dit vir ons doel genoegsaam om daardie stylfigure en trope wat die diatribe gekenmerk het, vir bespreking hier uit te sonder. Volgens Marrou is enkele van hierdie kenmerke 'n 'starker Wortreichtum, (= *copia verborum*); patetische oder ironische Ausdrucksformen: familiärer Ton; Wortspiele; Scherze; Derbheiten; Kynismen; Vergleiche usw.'<sup>313</sup> Hieronder kan die klassieke *translatio* (*metaphora*, μεταφορά), *dicacitas*, *cavillatio*, *copia verborum*, (*abundantia*), *dissimula-*



*tio* (*ironia*, εἰρωνεία) en parallelisme<sup>314</sup> onderskei word.

*Dicacitas* en *cavillatio* is onderafdelings van *facetiae* onder die *genus ridiculum*.<sup>315</sup> In *cavillatio* dra 'the expression, the voice, the very type of speech' daartoe by om geestigheid te bewerk; in *dicacitas* weer is dit 'the acuteness of the witticism: a *peractum et breve genus*' wat die geestigheid veroorsaak.<sup>316</sup> Daar is dus tog verskil: *cavillatio* word beskrywe as *festivitas* 'n woord wat altyd amelioratief in sy inhoud is; vandaar dus beskrywende woorde soos *hilaritas* en *iocus* wat daarmee in verband gebring word. Daarteenoor toon *dicacitas* die teenoorgestelde inhoud; dit gee naamlik 'n 'stinging witticism' weer en 'often signifies witty attacks.'<sup>317</sup> Pichon se beskrywing vat *dicacitas* bondig saam as 'la raillerie mordante' en *cavillatio* as 'l'enjouement inoffensif.'<sup>318</sup> Lac-tantius maak van albei gebruik. So spreek hy die filosowe onder andere aan: *vos, o philosophi, non solum indoctos et inpios, verum etiam caecos, ineptos, deliros probamus*,<sup>319</sup> of in die beskrywing van die filosoof deur wie se optrede hy genoop is om die *Divinae Institutiones* te skrywe: *tres libros evo-muit*.<sup>320</sup> Filosowe is mense wat *animas ... tanquam luto caenove demerserunt*.<sup>321</sup>

'n Element van satire kan hierin nie misgekyk word nie en dit is in besonder filosowe wie se lewens nie in ooreenstemming is met hulle leer nie, wat hy aan skerp bytende ontmaskering van hulle dwaling onderwerp: *Empedocles angustas esse sensuum semitas queritur, tanquam illi ad cogitandum reda et quadrigis opus esset*.<sup>322</sup> In die *pars destruens* gryp hy by uitstek die geleentheid aan om die afgodedienaars se optrede te satiriseer en hy skroom nie om daarin selfs van growwe banaliteite - Marrou se *Derbheiten* - gebruik te maak nie.<sup>323</sup>

*Translatio* of metafoor is *cum frequentissimus tum longe pulcherrimus ornatus* omdat dit bydra tot 'n *copia sermonis* en aanleiding gee daartoe *ne ulli rei nomen deesse videatur*.<sup>324</sup>

Quintilianus se definisie hiervan is ietwat wydlopend: *transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco in quo proprium est, in eum in quo aut proprium deest aut translato proprio melius est*.<sup>325</sup>

Elders beskrywe hy dit as 'n *brevior similitudo*, *eoque distat, quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur; comparatio est, cum dico fecisse quid hominem 'ut leonem'; translatio, cum dico de homine 'leo est'*.<sup>326</sup>

Cicero deel die doelstellinge met die gebruik van metafoor onder ses hoofde in: 1. *rei ante oculos ponendae causa*; 2. *brevitatis causa*; 3. *obscenitatis vitandae causa*; 4. *augendi causa*; 5. *minuendi causa*; 6. *ornandi causa*.<sup>327</sup>

Na aanleiding van hierdie kategorieë het Casey tot die slotsom gekom dat Lactantius metafore uit die militêre en regslewe bykans uitsluitlik *rei ante oculos ponendae causa* aanwend en kom op grond daarvan tot die besluit dat 'his metaphors lack the sparkle evident in many classical authors.'<sup>328</sup> Tog kom daar na ons oordeel metafore voor wat grafies, bondig en sierlik is as gevolg van die fonologiese inhoude daarvan: *eodem mucrone transfixit*<sup>329</sup> is een daarvan. Dieselfde kan gesê word van: *quid igitur pugnes adversus eos homines qui suo sibi gladio pereunt?*<sup>330</sup> 'n Metafoor soos die vergelyking tussen die posisie van Christus en dié van die *paterfamilias* moet beoordeel word teen die agtergrond waarteen dit geskrywe is, en dan is dit sekerlik grafies, aktueel en gepas, al sou dit in moderne konteks onaanneemlik wees.<sup>331</sup>

Uit sy gebruik van metafoor is dit tewens duidelik dat 'Lactanz es versteht, einer verrosteten Waffe neuen Glanz zu verleihen.'<sup>332</sup> Een enkele voorbeeld

is genoegsaam om aan te dui hoe deeglik hy 'n aspek van die Romeinse lewe as vergelykingsbasis kan gebruik: *nunc ad philosophos veniamus, non ut cum his decertemus, qui stare non possunt, sed ut eos fugientes atque deiectos nostro campo insequamur.*<sup>333</sup> In 'n era vol militêre woelinge is dit die soort taal wat sy lesers kon begryp en wat bou op egte 'Römerstolz'. In so 'n konteks kry selfs geykte metafore nuwe betekenis en glans. So is die lewe 'n reis of vaart op see,<sup>334</sup> die waarheid is 'n lig,<sup>335</sup> en die ware godsdiens voedsel.<sup>336</sup> Teen die agtergrond van sy Christenwees kry die metafoor breër en nuwe betekenis en boet dit nie in aan beskrywende krag bloot omdat dit as cliché's beskou kan word nie.

*Amplificatio* is 'die manier waarop 'n saak vergroot of verklein word'<sup>337</sup> en die *genera* daarvan is *incrementum, comparatio, ratiocinatio* en *congeries*.<sup>338</sup> Kriel maak gewag van Canter se opvatting dat *incrementum* bestaan uit 'the arrangement of the words, of a series, parts of a sentence or entire sentences so that the least impressive stands first, while successive parts gradually increase in emphasis, interest or enlargement of meaning.'<sup>339</sup> Casey beskrywe dit as 'n taalmiddel 'using steps to proceed to a higher stage'<sup>340</sup> - die gebreke waarvan klaarblyklik is. Voorbeelde van *amplificatio per incrementum* is: *ebur inquit Plato, non castum donum deo. quid ergo? immo vero non castum donum deo quidquid corrumpi, quidquid subripi potest; en: sicut ergo mundum non propter se deus fecit, quia commodis eius non indiget, sed propter hominem, qui eo utitur, ita ipsum hominem propter se.*<sup>342</sup>

Casey beskrywe *comparatio* as 'n 'comparison and contrast with others of the thing extolled or criticized.'<sup>343</sup> Volgens Lausberg 'entspricht (*comparatio*) dem locus a minore ad maius'<sup>344</sup> en Kriel is van mening dat 'n *amplificatio per comparisonem*

'noodwendig 'n *incrementum ex minoribus* moet wees, waarin daar 'n 'Steigerung', 'n intensifikasie van die vergelyking' voorkom.<sup>345</sup> Na aanleiding van Quintilianus<sup>346</sup> se uiteensetting hiervan gee Volkman die volgende voorbeeld uit die *In Catilinam*: *servi mehercule mei si me isto pacto metuerent, ut te metuunt omnes cives tui, domum meam relinquendam putarem.*<sup>347</sup> Casey het uit die sowat 40 aanhalings wat hy met die oog op *amplificatio* ondersoek het, 15 gevalle gevind waarin daar van *comparatio* gebruik gemaak is. In al 15 hierdie gevalle vind ons egter geen 'Steigerung aus Kleineren' nie.<sup>348</sup> Casey se slotsom was dat 'he uses citations merely as a kind of overstatement or repetition, and not as an enlargement or development of the idea. It is a mere piling up, an *enumeratio*, a kind of artificial adornment which, while fortifying the idea by its mere weight, does not form an integral part of its development.'<sup>349</sup> Met hierdie bevinding moet ons noodwendig verskil om twee redes. In die eerste plek integreer die skrywer sy ondersoek van die vorm van *amplificatio* onder die *pars inventionis*; waar dit in die Klassieke retoriek wel so geïntegreer is, geld die vorm van *amplificatio* in besonder die gebruik van *loci communes* en is die kategorieë wat Quintilianus daarvoor aanlê nie van toepassing nie.<sup>350</sup> Maar meer nog moet ons van Casey daarin verskil dat na ons mening aanhalings aan Lactantius se werk 'n *auctoritas* verleen wat vir sy argument deurslaggewend is. Die agting waarmee *testimonia* (o.a. *divina*) in die Klassieke retoriek bejeen is, weerspreek geheel en al hierdie ongegronde afleiding.

Daar kom egter wel voorbeelde van duidelike 'Steigerung' voor, byvoorbeeld: *si mundi pars est homo et sensibilis est mundus, quia homo sentit, ergo quia mortalis est homo, mortalis sit et mundus necesse est nec tantum mortalis, sed et omnibus morbis*

*passionibus subiectus.*<sup>351</sup>

*Amplificatio per ratiocinationem* is die 'Vergrösserung eines mit der Sache selbst nur äusserlich zusammenhangenden Nebenumstandes, aus welchem dann von dem Hörer ein Rückschluss aus der Grösse der eigentlichen Sache gemacht wird.'<sup>352</sup> Kriel meen 'dat h bepaalde ding benadruk word, ten einde daardeur die vergroting van h ander ding te bewerkstellig, en hierdie sprong van die een ding na die ander is h afleiding wat die toehoorder maak.'<sup>353</sup> Casey se opvatting dat dit bereik word 'by the reasoned inference of the reader'<sup>354</sup> sluit hierby aan en uit die sewe gevalle wat hy hiervan afgesonder het, lei hy af dat Lactantius se gebruik van hierdie stylfiguur 'rather subtle' is. In die volgende laat Lactantius dit aan die leser oor om die deugde wat hy vermeld na sy ideaal van die *vir fortis*, die Christen, oor te plaas: *non enim fortior putandus est qui leonem quam qui violentiam et in se ipso inclusam feram superat, iracundiam, aut rapacissimas volucres deiecit quam qui cupiditates avidissimas cohercet, aut qui Amazonem bellatricem quam qui libidinem vincit pudoris ac famae debellatricem, aut qui fimum de stabulo quam qui vitia de corde suo egerit, quae magis sunt perniciose quia domestica et propria mala sunt, quam illa quae et vitari poterant et caveri.*<sup>355</sup> Hierdie vergelyking met die take van Hercules kon eweneens *comparatio* wees, maar dit is opvallend dat dit oorlaai is met ander stylfigure waarvan anafoor die mees opvallendste is.

*Amplificatio per congeriem (verborum ac sententiarum idem significantium)* word tot stand gebring 'durch die Anhäufung gleichbedeutender Wörter und Gedanken,'<sup>356</sup> of 'an accumulation of words and sentences identical in meaning, and its effect is achieved not by a series of steps but by a mere piling up (sic!) of words, phrases etc.'<sup>357</sup> 'n Voorbeeld hiervan is: *itaque in*

*aram Dei, quae vere maxima est et quae in corde hominis conlocata inquinari non potest sanguine, iustitia imponitur, patientia fides innocentia castitas abstinencia.*<sup>358</sup>

*Ironia* is die retoriese stylfiguur 'wo die Wörte gerade das Gegentheil von dem besagen, was sie zu besagen scheinen,<sup>359</sup> 'waar jy een ding sê en 'n ander bedoel',<sup>360</sup> of die 'Gebrauch von Wörtern und Bildern im direkten Gegensatz ihrer eigentlichen Bedeutung.'<sup>361</sup> Lausberg is van mening dat *praeteritio*, *percussio*, *reticentia*, *sinekdogee*, *emphasis* en *litotes* hieraan uitdrukking gee;<sup>362</sup> Volkmann vermeld *sarcasmos* (*exacerbatio plena odio atque hostilis irisio*), *antiphrasis*, *paroimia* (*dissimulatus quidam sed non latens derisus*), en *asteismos* (witzige Selbst-Ironie.)<sup>363</sup> Arbusow weer meen dat *litotes* en *sarcasmos* die middele is waarmee ironie werk.<sup>364</sup> Oor hierdie verskillende benaderinge is dit nie ons taak om hier uitsluitsel te gee nie. Uiteraard is dit 'n stylfiguur waartoe die doel en inhoud van die *Divinae Institutiones* hom voortreflik leen sodat Pichon daaroor kon opmerk: 'il réussit bien mieux dans un genre d'ironie délicat, celui qui consiste à souligner par un rapprochement ingénieux un travers de l'adversaire, celui où la moquerie repose une observation psychologique.'<sup>365</sup> Hy maak duidelik geen onderskeid tussen ironie en *exacerbatio* nie.<sup>366</sup>

Twee voorbeelde om Lactantius se gebruik hiervan toe te lig, is: Hy skryf die verering van Venus Calva en Venus Armata toe aan die skandelige optrede van vrouens en voeg daaraan toe: *quod tametsi ex causa turpi venit, tamen honestius videtur Armatam Venerem consecrasse quam Calvam.*<sup>367</sup> Van mense wat klippe aanbid, sê hy: *quid de iis dicas qui colant talia nisi ipsos potissimum lapides ac stipites esse?*<sup>368</sup>

*Interrogatio* is 'der Ausdruck eines gemeinten Aussagesatzes als Frage, auf die keine Antwort erwartet' wird, da die Antwort

durch die Situation im Sinne der sprechenden Partei als evident angenommen wird.<sup>369</sup> Dit is 'n stylfiguur waarvan Lactantius graag gebruik maak,<sup>370</sup> byvoorbeeld: *si enim dicit ipsum fabricatorem sua causa tanta haec opera esse molitum, cur ergo nos nati sumus? cur mundo ipso fruimur? quid sibi vult humani generis ceterarumque animantium fictio? cur aliena commoda intercipimus? cur denique augemur minui interimus? quid habet rationis ipsa generatio? quid perpetua successio?*<sup>371</sup>

Sinekdogee<sup>372</sup> kom tot stand *cum res tota (parva) de parte cognoscitur, aut de toto pars.*<sup>373</sup> 'n Voorbeeld hiervan is: *ab hisne igitur praecepta vivendi petemus, qui hoc idem sentiunt quod animae rationis expertes?*<sup>374</sup> waarin *anima: idem quod animal sive pecus significat.*<sup>375</sup>

*Similitudo*<sup>376</sup> is 'n vergelyking - 'eine zur Erhöhung der Anschaulichkeit bestimmte Figur, in der die einfache Grundvorstellung neben die sinnlichere Bildlichkeit tritt, und zwar Bild und Gegenbild nebeneinander, indem sie in einem Punkt (dem tertium comparationis) sich ähnlich sind.'<sup>377</sup> Ook dit is 'n stylfiguur waarvan Lactantius dikwels gebruik maak.<sup>378</sup> 'n Voorbeeld hiervan is: *cum esset deus ad excogitandum providentissimus, ad faciendum sollertissimus, antequam ordiretur hoc opus mundi, quoniam pleni et consummati boni fons in ipso erat, sicut est semper, ut ab eo bonum tanquam rivus oreretur longeque proflueret, produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus patris dei praeditus.*<sup>379</sup>

Asindeton<sup>380</sup> is die 'Weglassung einzelner Konjunktionen und Präpositionen.'<sup>381</sup> Uit die voorbeelde wat ons hierbo aangehaal het, kan verskeie voorbeelde hiervan uitgewys word; die volgende is onder andere 'n voorbeeld: *quae in corde hominis conlocata inquinari non potest sanguine, iustitia imponitur,*

*patientia fides innocentia castitas abstinentia.*<sup>382</sup>

Lactantius se stilistiese individualiteit groei uit 'n *copia verborum*, 'n *connexus sententiarum* en 'n *structura periodorum*. *Copia verborum* stem ooreen met 'n Ciceroniaanse *abundantia* of eerder nog 'n *iuvenilis licentia*<sup>383</sup> en is die mees uitstaande karaktertrek van Lactantius se styl. Tog is dit 'n aspek van sy styl wat Pichon nie aangestaan het nie: 'L'abondance est un des caractères de sa prose les plus visibles - et les plus désagréables pour nous.'<sup>384</sup> Dit lê verskuil onder anafoor - 'die absatzmässige Wiederholung des Anfangs eines Kolons oder eines Komma (/x .....; /x .....).<sup>385</sup> 'n Voorbeeld hiervan is: *Vetas me irasci, vetas cupere, vetas libidine commoveri, vetas dolorem, vetas mortem timere.*<sup>386</sup> Pleonasme - *cum supervacuis verbis oratio oneratur*<sup>387</sup> en daarom 'n stylfiguur wat liewer vermy moet word - vind ons in *veritas patefacta clarescat.*<sup>388</sup> Die norm vir die gebruik van pleonasme is dat 'jedes Wort, das weder den Sinn noch den Schmuck des Ausdrucks unterstützt, als fehlerhaft bezeichnet werden (kann)'.<sup>389</sup> Aan die hand hiervan is Lactantius se gebruik van pleonasme tog nie hinderlik nie. In die voorbeeld wat ons hier aangehaal het, is daar tewens teen Christelike agtergrond 'n wye spektrum betekenis ingebed in die woord *patefacta* sodat die styl nie oorbelas word deur die belading daarvan met 'n woord wat as *supervacuum* beskou kan word nie. Dieselfde uitgangspunt geld ook ten opsigte van sinonimie wat as 'n *vitium elocutionis* beskou word as dit tot toutologie aanleiding gee.<sup>390</sup> Die graadverskille in die volgende: *copia et facultate dicendi claritate ac nitore inlustranda et quodammodo adserenda*<sup>391</sup> gee aan skynbaar sinonieme woorde 'n glans wat nie toutologie tot stand bring nie.

'n Doelbewuste poging om balans en simmetrie te skep in die wyse



waarop hy sy gedagtes tot 'n eenheid saambind, karakteriseer sy werk deurgaans. 'n Voorbeeld hiervan is: *sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem, religio ad servos, quae exigit timorem.*<sup>392</sup>

Wojtczak,<sup>393</sup> Casey,<sup>394</sup> Pichon<sup>395</sup> en Buff<sup>396</sup> het 'n deeglike studie gemaak van Lactantius se *structura periodorum* waar Buff se afleidings bevestig is. Dit is met bewondering dat hy van hierdie aspek van Lactantius se kuns sê: *Quantopere dignitas sermonis et concinnitas numeri ubique se exserit ubi orationem rebus reddit aequalem. Omnino est sermo ipsius (1) in confundendo subtilis et acris, (2) in demonstrando et suadendo gravis et sententiosus, (3) in exhortando vehemens et ardens, (4) in consolando blandus et suavis, (5) in narrando facilis et aequabilis.*<sup>397</sup> Hierin het hy na ons mening in 'n neutedop die belangrikste aspekte van Lactantius se styl saamgevat.

## 5.9 SAMEVATTEND

In sy aanval teen die valse godsdiensleer en filosofiese strominge van sy tyd gebruik Lactantius dus die diatribe. Soos 'n dirigent in 'n simfonie maak hy van elke moontlike instrument van die Klassieke retoriek gebruik om sy doel - *succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem*<sup>398</sup> - te bereik. Met die oog hierop het hy 'n bykans onuitputlike kennis van klassieke skrywers, digters, historici en filosowe, paraat ter hand. Op hierdie *testimonia*, wat nie maar net 'n 'mere piling up'<sup>399</sup> is nie, bou hy die *auctoritas* van sy *argumentum*.

In die *partes orationis* volg hy weliswaar op die voetspore van die beste voorbeeld uit die verlede, nl. Cicero, maar daarin volg hy hom nie slaafs na nie. In die *dispositio* gee hy 'n

ordelike, duidelike en sinvolle uiteensetting van sy materiaal. Hierdie ordening is gefundeer in sy opvoedkundige benadering tot sy leser wat deurgaans vir hom die norm van sy uiteensetting is. Sy klassieke gebondenheid word ook gemanifesteer in die *pars elocutionis* waarin hy die klassieke erfenis temper met Christelike ervaring.

Sodoende vorm die retoriek 'n belangrike middel van sy opvoedkundige metode, maar meer nog skeep hy daarmee die *exemplum* waarop die nog wankelende Christelike literatuur kon bou in die skepping van 'n eiesoortige uitdrukkingswyse. Daarmee trek hy die belangrikste middel van die klassieke opvoedkunde, die retoriek, deur na die Christendom en ruim in hierdie nuwe milieu daarvoor plek in. Langs die weg van die onderwys vorm dit die brug wat die gaping tussen klassieke kultuur en Christendom oorspan en in sy eie benadering die basis van 'n *praeparatio Evangelii*. Daarom kan ons in hom 'n mens sien 'who had improved good mental endowments by assiduous application to study, a practical man who enjoyed an exceptionally clear conception of the part he played in minimizing the influence of the enemies of pagan culture among the Christians and in forming the attitude towards ancient learning which the schools of the Church in Gaul were destined to pass on to the Middle ages.'<sup>400</sup>

---oooOooo---

## HOOFSTUK 6.

### LACTANTIUS SE LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING.

#### 6.1 INLEIDEND.

Daar is weinig eras in die wêreldgeskiedenis waaroor h'n groter skadu van nog onopgeloste probleme hang as dié van die eerste eeue na die geboorte van Christus. Hoe was dit moontlik, vra ons onself af, dat h'n beskawing met hoogsontwikkelde kultuur binne enkele eeue voor die Christendom sou swig; dat h'n volk wíe se onverbloemde trots op sy wêreldprestasies en hoogsheilige agting vir sy in besonder religieuse erfgoed, hom deemoedig kon neerbuig voor Christus - aanvanklik in hulle opvatting, h'n veragte misdadiger wat aan die kruis vir sy misdrywe moes boet. Hoe was dit voorts moontlik dat die verkondigers van die Evangelie uit die erfenis juis van dieselfde beskawing kon put en hierdie erfenis h'n 'Travestie' in die kleeed van die Christendom kon laat ondergaan? Op hierdie en dergelike probleme gee geleerdes h'n verskeidenheid oplossings. h'n Aspek wat ten minste in die Weste hiertoe sekerlik geen geringe bydrae nie gelever het, was die feit dat die verkondigers van die Evangelie daar h'n lewens- en wêreldbeskouing aangetref het waarop h'n prakties in die alledaagse lewe uitvoerbare Christelike lewens- en wêreldbeskouing kon voortbou. In die formulering van h'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing het hulle weinig of geen plek ingeruim vir indringend verdiepende oplossing van suiwer

dogmaties-teoretiese probleemstellings nie.

h Lewens- en wêreldbeskouing is al gedefinieer as 'iemand se opvatting en beoordeling van die lewe, h deur beginsels of geloof gerigte lewenshouding; idees oor die wese van dinge en die beginsels van die lewe.'<sup>1</sup> Die ontoereikendheid en veralgemenende inhoud hiervan is in die ooglopend, maar enkele aspekte kom hierin tog na vore wat vir ons ondersoek van belang is. In die eerste plek word hierin klem gelê op die normatiewe inhoud van die beskouing; tweedens val die klem op die pistiese inhoud daarvan en in die derde plek dat die normatief pistiese beskouing ook in die lewe uitvoerbaar moet wees - dus wesentlik h lewensetiek. h Lewens- en wêreldbeskouing moet hiervolgens dus noodwendig in die etiek verankerd uit pistiese grondbeginsels die bestaan, die doel en die bestemming van die mens uitlig.

Dit is daarom nie verbasend dat hierdie aspekte, die etiese, die teologiese en die antropologiese, van Lactantius se werk deeglik ondersoek is nie, omdat hy 'im Abendlande der erste gewesen (ist), welcher es versuchte die christliche Weltanschauung zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen,'<sup>2</sup> en hy in die Divinae Institutiones h 'volledige christelike lewens- en wêreldbeskouing'<sup>3</sup> gestel het.

Met verrassende inspanning het filoloë egter gepoog om aan Lactantius suiwer die etiket van óf 'Ethiker'<sup>4</sup> óf 'Theologe'<sup>5</sup> of 'Anthropologe'<sup>6</sup> te hang. Nêrens word sy werk egter as h 'abgerundeten Ganzen' of h 'volledige Christelike lewens- en wêreldbeskouing' behandel nie. In die volgende uiteensetting wil ons die belangrikste ten-

dense in Lactantius se weergawe van 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing as antwoord op die falsa religio et sapientia weergee. Hieronymus se oordeel in verband hiermee word duidelik uitgedruk deur sy wens 'utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.'<sup>7</sup> Deur die eeue is hierdie oordeel kritiekloos aanvaar en reeds vroeg deur Apollonius Sidarius nagevolg: 'nam si ad sacrosanctos patres pro comparatione veniatur, instruit (Mamertus) ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus.'<sup>8</sup> Omdat Lactantius 'niet als Theologe zu betrachten ist', moet daar by hom geen 'tiefgehendes interesse für dogmatische Spekulationen'<sup>9</sup> verwag word nie. Dit is teweens hoogs te betwyfel of 'n indringend dogmatiese uiteensetting in die lig van sy doelstelling en milieu sinvol sou wees. Om die rede is dit sinneloos om Lactantius onder 'den theologischen Belletristen'<sup>10</sup> te groepeer. Overlach sluit by die siening aan dat Lactantius se doelstelling was om 'die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen und das Hauptgewicht auf die Moral'<sup>11</sup> te lê. Overlach se siening haal ons hier ietwat vollediger aan: 'Sie wollen dem für die Wahrheit empfänglichen Heiden und dem unbefestigten Neubekehrten die Grundgedanken der christliche Heilswahrheit zugänglich und gewiss machen.' In die lig van hierdie doelstelling is die volgende verklaring daarom ten volle gegrond: 'Demnach dürfen wir eine tiefer gehende wissenschaftliche Entfaltung der spezifisch christlichen Mysterien, wie sie nur dem gereiften christlichen Leben und Denken verständlich und förderlich ist, von vorn herein nicht erwarten.'<sup>12</sup>

Hoewel Lactantius sy lewens- en wêreldbeskouing in beson-

der in die pars adstruens (d.i. die vierde tot die sewende boeke) uiteensit, doen die geleentheid hom by herhaling voor om in die pars destruens aspekte hiervan nader toe te lig. Dit is tewens steeds 'n uitmuntende karaktertrek van sy werk dat hy geleidelik van die destruktiewe aspek van sy werk na 'n konstruktiewe weer-gawe van die Christelike lewens- en wêreldbeskouing oorgaan. Hierin volg hy die trappe in die verkryging van die waarheid wat hy self onderskei het: *nam cum sint gradus multi per quos ad domicilium veritatis ascenditur, non est facile cuilibet evehi ad summum....* Primus autem gradus est intellegere falsas religiones et abicere inpios cultus humana manu fabricatorum, secundus vero perspicere animo quod unus sit deus summus, cuius potestas ac providentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum. Tertius, cognoscere ministrum eius ac nuntium quem legavit in terram, quo docente liberati ab errore quo implicati tenebamur formatique ad veri dei cultum iustitiam disceremus.<sup>15</sup>

Hierdie uiteensetting van die trappe waarmee 'n mens tot die waarheid kom, is nie bloot 'n inligtingstuk nie, maar in besonder 'n uiteensetting van sy eie metodologie. In die lig hiervan is dit ons taak om in die eerste plek 'n uiteensetting te gee van sy Godsbegrip: *unus sit deus summus*; daarmee hang ook saam *ministrum eius ac nuntium quem legavit in terram*. In die tweede plek moet ons 'n skets van sy opvatting in verband met die skepping gee: *effecerit a principio mundum et gubernet in posterum*. In die derde plek moet ons ook op sy antropologiese denke wys - dus op die plek van die skepsel. Hierdie drie aspekte vorm tewens die basis waaruit sy

lewens- en wêreldbeskouing ontwikkel.

## 6.2 LACTANTIUS SE GODSBEGRIP.

Lactantius laat daar geen twyfel oor dat daar maar net een almagtige, voorsienige en ewige<sup>14</sup> God bestaan nie. Nog voor die skepping het God Homself voortgebring: *consequens est ut quoniam nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus* en daarom word Hy beskrywe as αὐτοφύης, αὐτογενής, ἀποίητος, αὐτοπλάτορα en αὐτομήτορα.<sup>15</sup> Hierdie Hermetiese opvatting word gerugsteun deur dié van Seneca: *Deus ipse se fecit.*<sup>16</sup>

Die mag van God is so omvangryk dat dit met die verstand nie gegryp en met woorde nie beskryf kan word nie.<sup>17</sup>

God is soos Hy wil wees - *ideo talis est qualem esse se voluit* - die ewige bron van die volmaakte goed,<sup>18</sup> omdat Hy *non est aliunde generatus nec ortus ac natiuitas eius ex aliqua re altera pendet.*<sup>19</sup> Omdat God die bron van Sy eie oorsprong is, is Hy impassibilis, immutabilis, incorruptus, beatus en aeternus.<sup>20</sup> Uit Sy selfgenererende eienskappe lei Lactantius af dat Hy in staat is om alle dinge voort te bring, maar dat Hy self onveranderlike selfgenoegsame bron van alle dinge is wie se mag ondeelbaar is.

In die wese van God sien Lactantius dat Hy *artifex,*<sup>21</sup> *conditor,*<sup>22</sup> *factor,*<sup>23</sup> *parens,*<sup>24</sup> *princeps et origo rerum,*<sup>25</sup> en *pater et dominus*<sup>26</sup> is. Sy eenheid sentreer rondom *solus* en *unus*;<sup>27</sup> Sy ewigheid in *aeternus*;<sup>28</sup> Sy alomteenwoordigheid in *ubique praesens*;<sup>29</sup> Sy volmaaktheid om *perfectus* en *nulli rei subiectus*;<sup>30</sup> Sy almag om *omnipotens*;<sup>31</sup> en sy teomorfe eienskappe rondom *sine sexu* aut *successione.*<sup>32</sup> God beskik oor die lewe en handel

van elke mens. Vir die fatum is daar in sy beskouing geen plek nie.<sup>33</sup> Hy betoon genade, maar hy kan ook in toorn ontbrand - si potest ignoscere, potest igitur et irasci.<sup>34</sup>

Thomas<sup>35</sup> het met reg gewys op die belangrike plek wat die attribute *pater et dominus* in Lactantius se etiek inneem. Wlosok het aangedui dat hierdie begrip 'n presiese analogie is van die Romeins-regtelike konsep van die *pater familias*.<sup>36</sup> Na ons mening kan begrippe soos *imperium dei, deus imperator, virtus et maiestas dei* eweneens na Romeinse milieu teruggevoer word. Hierdie begrippe verteenwoordig 'n aspek van Lactantius se denke wat nie anders beskrywe kan word as rasionaliserend (spruitend uit die retoriek) antropomorfe (uit die paganistiese agtergrond) materialisme (uit filosofiese bodem) nie. Dit verteenwoordig in elk geval aspekte wat in Romeinse milieu in hierdie era in die kalklig was.<sup>37</sup>

Die *pater et dominus*-begrip is egter ook om 'n ander rede vir ons van belang. Dit is naamlik dat die verhouding tussen die *pater* en *filius* gegrond is op *amor*, terwyl die verhouding tussen *dominus* en *servus* deur *metus* gekenmerk word. Daarom bring hy *clementia, diligentia* en *pietas* in verband met die verhouding *pater ↔ filius* te berde en *severitas, disciplina* en *potestas* in verband met die verhouding *dominus ↔ servus*. Hieruit volg dit dat 'das Herrschafts- und Strafamt dem dominus, das Schutz- und Fürsorgamt dem pater zugeordnet (wurde).<sup>38</sup>

Die attribute neem des te groter betekenis aan as in gedagte gehou word dat Lactantius verbete die aanspraak wat Iupiter op die betiteling *Optimus (=pater)* en *Maxi-*



mus (= dominus) het, bestry. Inteendeel, dit is attribute wat slegs die Almagtige toekom,<sup>39</sup> omdat h sterflike mens - en Iupiter se swakhede dui daarop dat hy wel een was - die eienskappe wat in die kombinasie van die begrippe navore kom, nooit kan besit nie. Daaruit lei hy af: *unus igitur colendus est qui potest vere pater nominari idem etiam dominus sit necesse est quia sicut potest indulgere, ita etiam cohercere. pater ideo appellandus est quia nobis multa et magna largitur, dominus ideo quia castigandi ac puniendi habet maximam potestatem.*<sup>40</sup> Hieruit kan afgelei word dat indulgere en largitur die eienskappe is wat God as Vader kenmerk, terwyl cohercere breër omlyn word in castigandi ac puniendi potestatem.<sup>41</sup>

Wanneer hy die twee aspekte in h eenheid saambind, gee hy duidelik te kenne dat sy bron die *ius civile* is: *dominum vero eundem esse qui sit pater etiam iuris civilis ratio demonstrat.* Daarmee saam dui hy aan dat die *potestas domini* h sine qua non is vir die pater om sy kinders op te voed (*educare*) en dat die *patria potestas* aan die ander kant ook vir die slawe gegeld het.<sup>42</sup> Hieruit lei hy af dat die begrippe pater en dominus in die persoon van een God ingesluit is. Hieruit volg dat ook filii en servi dieselfde is.

Hierdie begrippe is dus die middels waardeur hy die band tussen God en die mens lê. Hoewel dit nie presiese analoog daarvan is nie, vind ons h soortgelyke verklaring by Cicero: *iustitia erga deos religio, erga parentes pietas,*<sup>43</sup> en *iustitia*, d.i. *aequitas* is na sy inhoud drieledig: *aequitas tripartita dicitur esse una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines per-*

*tinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur.*<sup>44</sup> Die woordeskat waarvan Lactantius gebruik maak, is ook dié wat Cicero gebruik, maar soos wat ons hierin later sal aandui, het dit die inhoud wat Cicero daaraan gee, verbreed en nuwe betekenis gekry. Die verhouding tussen vader en seun word gebou op *sapientia* en *sapientia* is die *vera religio* waarvan die liefde die samebindende faktor is: *sapientia spectat ad filios quae exigit amorem*. Op dieselfde wyse lê hy die band tussen *dominus* en *servus*: *religio ad servos spectat quae exigit timorem*. Omdat die mens beide seun en slaaf van God is, is hy tot die liefde sowel as die vrese van God verplig.<sup>45</sup> *Sapientia* en *religio* is onafskeibaar saamgevoeg en ontspring albei uit God. Daarom is die mens tot die kennis (*sapientia*) sowel as die aanbidding (*religio*) van God verplig.

God is die skepper van Christus, van die engele en van die mens vir wie Hy *ad similitudinem suam finxisset*.<sup>46</sup> Vir die mens het Hy 'n vrou *ad ipsius hominis effigiem* geformeer en in Sy ewebeeld Sy asem *de vitali fonte spiritus sui qui est perennis*<sup>47</sup> ingeblaas. Uit die *inspiratio dei* word die onderskeid tussen Christus en die mens gebou want *nostri spiritus dissolubiles sunt, quia mortales sumus, dei autem spiritus et vivunt et manent et sentiunt quia ipse immortalis est et sensus ac vitae dator*.<sup>48</sup> Die *inspiratio dei* is voorts dié eienskap wat die mens van die dier onderskei en die verwantskap tussen God en mens bevestig.<sup>49</sup> Die feit dat God 'n *particulam de sua sapientia*<sup>50</sup> aan die mens gegee het, is eweneens 'n goddelike eienskap waaraan 'n dier geen deel het nie.

### 6.2.1 PROVIDENTIA DEI.

Lactantius se konsep van die Voorsienigheid van God is van fundamentele belang nie alleen vir sy godsbegrip nie maar ook contra philosophos. In die oorstelpende orde, die skoonheid en grootsheid van sowel skepping as skepsel sien hy 'n *mirabilis ratio*. Dit word gebou uit die *providentia dei* soos wat dit gemanifesteer word in die *dispositio rerum*, uit die *virtus dei* soos wat dit in die *mirabilitas operum suorum* tot uitdrukking kom en die *potestas dei* insoverre Hy daarvoor in posterum beheer uit oefen.<sup>51</sup> Oor die *virtus dei* wil ons hier obiter opmerk dat Lactantius differensieer in die gebruik van *virtus* as eienskap van God en as eienskap van die mens. Die herkoms van die woord en sy ontwikkeling verklaar hy etimologies in die betekenis van 'n *maior vis: vir itaque nominatus est quod maior in eo vis est quam in femina: hinc virtus nomen accepit*.<sup>52</sup> In die uitdrukking *virtus et maiestas dei* is die konsep van *maior vis* sekerlik aanwesig. Wanneer dit met die *regnum* of *imperium dei* verbind word, is dit duidelik gefundeer in die Romeinse konstitusionele opset, maar nie hiertoe beperk nie omdat dit die inhoud kry van 'heerlikheid, wonderbaarlikheid en grootsheid.' Daarteenoor is die *virtus hominis* 'n ekwivalent van *religio en iustitia*.

Om terug te keer tot die *providentia dei* is dit bekend dat Cicero sowel as Seneca van 'n *argumentum ex providentia* gebruik gemaak het om die bestaan van die godheid te bewys.<sup>53</sup> Lactantius neem die begrip in besonder van Seneca oor, verbreed die betekenis daarvan en projekteer dit teen die agtergrond van 'n Christelike milieu.

sodat dit gemaklik oorgaan in *divinitas - quae gubernat hunc mundum, incredibili beneficentia genus hominum sustentat et quasi paterna indulgentia fovet*. Die inhoud hiervan sentreer rondom die *pater indulgentissimus* wie se amor Hom as pater onderskei.<sup>54</sup>

Hy laat daar dus geen twyfel oor dat *providentia* 'n eienskap is van die enige waaragtige God wat alomteenwoordig die heelal in stand hou, die mensdom in liefde koester en aan die wat die *vera sapientia* verkry het, die *vita beata* toebedeel.<sup>55</sup>

### 6.2.2 DIE VERBUM DEI.

Vir die verkryging van die *vita beata* is egter 'n Middelaar nodig, 'n *deus et homo, inter deum atque hominem medius constitutus*, 'n *μεσότης*.<sup>56</sup> Hiermee kom Lactantius voor die probleem te staan dat hy die politeïsme met al die wapens tot sy beskikking verbete bestry, maar dat hy homself blootstel aan 'n klag van politeïsme omdat hy meerdere persone in die eenheid van God onderskei. Laat ons verduidelik hoe hy hom uit hierdie dilemma ontwar.

Nog voor die skepping van die heelal het God 'n *spiritus* voortgebring *sanctum et incorruptibilem (spiritum) genuit quem filium nuncuparet*.<sup>57</sup> Dit was die *prima nativitas* van Christus in *spiritu*;<sup>58</sup> Sy *secunda nativitas* was in *carne*. Geestelik was Christus soos die Vader en Hy het dieselfde heerlikheid as die Vader gehad.<sup>59</sup> In die skepping van die heelal en die skepsel het God daarop van die *consilium et manus* van Christus gebruik gemaak *quod tanta sapientia et virtute sit instructus a deo patre*.<sup>60</sup> Christus is die *Verbum dei*. Die feit dat God in die begin gesê het: 'Laat daar....' dui op die

medeskeppende aktiwiteit van die Woord wat uit God se mond uitgegaan het in teenstelling met die asem uit Sy neus.

Die naam wat God aan die Woord gegee het, is selfs aan die engele nie bekend nie; onder die mense staan Hy bekend as Iesus.<sup>61</sup> Christus is bloot 'n aanduiding van Sy mag en koninkryk.<sup>62</sup> Die obiectio dat die Christene meer as net een God aanbid,<sup>63</sup> naamlik *deum patrem et deum filium*, weerlê hy met die argument dat die Vader nie van die Seun nie, en die Seun nie van die Vader geskei kan word nie, omdat Christus die Woord van God is en hulle dus een in sin, een in gees en een in substansie is.<sup>64</sup> Om dit grafies voor te stel maak hy van die voorbeeld van 'n rivier gebruik wat uit 'n fontein ontspring asook van die beeld van die son wat baie strale het, maar nie daardeur sy eenheid verloor nie. Hierby haal hy uit die *ius civile* die voorbeeld van 'n seun wat in die huis van sy vader woon en ten spyte daarvan dat hy in bepaalde opsigte regsbevoegdheid het, tog nie daardeur *domicilium* van sy eie verkry nie.<sup>65</sup> Hierdie voorbeeld is volgens Pichon 'n *image toute tangible et toute latine, très apte à frapper des lecteurs profanes.*<sup>66</sup> Die eenheid in die persone van God en Christus is vir hom die *arcanum dei* en die aanvaarding van hierdie eenheid die *sapientia et mysterium dei.*<sup>67</sup>

Die *prima nativitas Christi* in die gees het plaasgevind in die ewigheid voor die skepping toe Christus as die Woord van God uit Sy mond voortgekom het: *tamen voce ac sono ex dei ore processit sicut verbum.*<sup>68</sup> Omdat die mens se vermoë om kennis op te doen beperk is, kan hy geen begrip vorm van die wyse waarop die Woord voortge-

gebring is nie: *quomodo igitur procreavit? primum nec sciri a quoquam possunt nec enarrari opera divina.*<sup>69</sup>

Die tweede geboorte van Christus in die vlees het in die tyd van Augustus plaasgevind.<sup>70</sup> In Sy vleeswording het Christus die volle konsekwense van Sy Woord-wees uitgeleef en vir die mens 'n voorbeeld gelaat van die wyse waarop God gedien behoort te word. Maar die Latynse woord *Verbum* gee nie ten volle uitdrukking aan al die eienskappe wat in Christus is nie. Daarom verkies Lactantius die Griekse woord *λόγος* omdat die woord *et sermonem significat et rationem.*<sup>71</sup> In teenstelling met die engele wat stom is, is Christus uitgerus met 'n *spiritus vocalis* waarvan Hy as *magister summus* gebruik kon maak *ad doctrinam dei tradendam.*<sup>72</sup>

Lactantius se kenmerkende dualisme word ook in die persoon van Christus voortgesit. Uit hoofde van Sy vleeswording deel Hy as mens in die liggaamlike, dit is die aardse na benede neigende eienskappe van die mens: *spiritum suum terreno corpore induit et involvit ut compactus ex rebus diversis ac repugnantibus bonum ac malum caperet.*<sup>73</sup> Soos die mens het Christus ook uit *animus et corpore* bestaan en en soos sy liggaam vir die mens 'n hindernis is in die verkryging van *virtus*, was dit ook met Hom die geval sodat Hy in staat was tot 'science et d'ignorance, de vertu et de vice, de vie et de mort.'<sup>74</sup> want *constat ex animo et corpore id est quasi ex caelo et terra.*<sup>75</sup>

Maar uit die aard van Sy goddelike wese is Christus die *perfecta sapientia*<sup>76</sup> en daarom was Hy ook die doctor *perfectus sapientiae,*<sup>77</sup> *praeceptor* en *inluminator.*<sup>78</sup>

Die doel van die sending van Christus na die aarde was om hier vir God 'n tempel onder die mense tot stand te bring en alle volkere en nasies in die tempel te versamel: *ut constitueret aeternum templum deo quod appellatur ecclesia*<sup>79</sup> *et universas gentes ad religionem veram dei convocaret.*<sup>80</sup> Voorts moes Christus in die gestalte en die toestand van die mens die voorbeeld stel van hoe die ware geregtigheid uitgeleef kon word: *doceretque iustitiam in figura hominis et condicione mortali.*<sup>81</sup> Na die voltooiing van Sy onderwysing moes Hy uitgelewer word in die hande van die goddelose en die dood op Hom neem sodat Hy ook daarvoor kon seëvier en daaruit kon verrys.<sup>82</sup> Deur die voorbeeld moes Hy aan die mens die hoop bied om self die dood te oorwin: *spem vincendae mortis offeret.* Deur Sy voorbeeld moes Hy aan die mens die weg na die verkryging van immortalitas aanwys. Die feit dat al hierdie gebeure wel plaasgevind het, bewys dat die profesieë van die profete in vervulling gegaan het en dat hulle getuienis op grond van hierdie auctoritas bo alle twyfel aanvaar moet word. Lactantius laat dus die klem val op die exemplum van Christus en Sy verlossende genade en soendood het geen plek in die doelstellings van Sy sending nie.

Die feit dat Christus *tam scientia rerum omnium quam virtute perfectus*<sup>83</sup> is, dui daarop dat Lactantius hom nie geheel en al van die Stoïsynse ideaal van die sapiens perfectus kon losmaak nie. Tot hierdie ideaal bly dit egter nie beperk nie, want Christus het gekom *qui vitam hominum rudimentis virtutis instituat et ad iustitiam formet.*<sup>84</sup> Die Stoïsynse ideaal is gebou op 'n soeke na immanente sapientia; Lactantius se sapientia

is h realiteit wat in Christus in vervulling gegaan het. Omdat Hy uit die hemele neergestuur is om die *doctrina caelestis* aan die mens oor te dra, is Christus die *perfectus et consummatus magister*.<sup>85</sup> Hy is die volmaakte *magister iustitiae* wie se gesag groter as die van enige mens is: *auctoritas ac virtus homine maior*.<sup>86</sup> Om volmaakte onderwyser te wees moes Hy egter in die vlees en gestalte van die mens onder die mense lewe.<sup>87</sup> Sonder die vleeswording kon Hy nie die regmatigheid van die *doctrina caelestis* bewys nie.<sup>88</sup> In leer en lewe was Hy dus volmaak en daarom *perfectus et docere praecipiendo et confirmare faciendo*.<sup>89</sup> Christus het dus die gesag van Sy leer en die uitvoerbaarheid van die morele eise wat die Christendom stel, self bewys.<sup>90</sup>

As *magister doctorque virtutis* het Christus vir die mens die voorbeeld gestel van die wyse waarop hy volgens die *praecepta dei* moes lewe.<sup>91</sup> *Virtus* is hier ewe omvattend en verwys hier na die wyse waarop h mens lyde moet verduur.<sup>92</sup> Christus het aan al die eise van die *officia virtutis* voldoen deur lyde te verduur en die dood te sterwe want Hy was uit hoofde van sy mens-wees aan lyde onderworpe (*subiectus passioni*), maar *passione toleranda et in morte subeunda* was Hy by uitnemendheid die voorbeeld waarvolgens die mens sy lyde moet verduur. Dit is juis hierin waarin Hy Hom as die *consummatus doctor* betoon het.<sup>93</sup>

Sy lyde, Sy sterwe en ook Sy wonderwerke lewer genoegsame bewys daarvan dat Christus waarlik *doctor iustitiae* was.<sup>94</sup> Die hoon, vernedering en smart wat Hy moes verduur, was h voorloper van die vervolging wat die



die Christene sou verduur - 'n *specimen futurorum tormentorum*.<sup>95</sup>

Sy leer was daarop gemik om die mens kragtens die beginsels van sy redding tot *innocentia* te formeer en deur die geregtigheid vir hom die pad na goeie werke aan te wys. Namate die mens op hierdie weg vorder en die voorbeeld van Christus volg, bereik hy die *vita aeterna*.<sup>96</sup> Aan die eise waaraan die ware wyse moet voldoen, - *in quo summae doctrinae ac scientiae summa virtus et perfecta iustitia consenserit*<sup>97</sup> - het Christus ten volle beantwoord, omdat Hy *et verbo sapientiam tradidit et doctrinam praesenti virtute firmavit*.<sup>98</sup>

Christene is waarlik *sapientes* omdat hulle 'n leer navolg wat deur die Enige Wyse geleer is en: *si sapiens fuit, ergo doctrina eius sapientia est nec ulla alia, et sapientes qui secuntur nec ulli alli*.<sup>99</sup> Deur die voorbeeld van Christus word 'n etiese norm dus aan die godsdiens verbind en die alledaagse praktiese lewe religieus begrond.

Dit is dus duidelik dat die *exemplum Christi* en die navolging daarvan in Lactantius se denke op die voorgrond staan - dermate so dat 'für ihn das Beispiel Christi geradezu dogmatische Bedeutung (gewinnt) als *conditio sine qua non* für die Berechtigung der Messianische Lehre.'<sup>100</sup> Soos ons reeds aangedui het, ver- vaag die leer van die erfsonde en die verlossende genade van Christus verdwyn in die niet. Christus word om Sy voorbeeld navolgingswaardig en voorsien dus in Lactantius se sendingidee aan 'n leiersfiguur. Op die dwaling hierin hoef ons nie te wys nie.

### 6.2.3 SPIRITUS SANCTUS.

Volgens Hieronymus het Lactantius die bestaan van die Spiritus Sanctus geloën: *spiritus sancti omnino negat substantiam et errore Iudaico dicit eum vel ad Patrem*

*referri vel ad Filium.*<sup>101</sup> Om twee redes kan ons ons nie met die oordeel vereenselwig nie. In die eerste plek maak Lactantius wel melding van die *Spiritus Sanctus*.<sup>102</sup> Voorts maak hy melding van die spiritus vocalis wat Christus van die mens onderskei en noem in verband met die *prima nativitas* van Christus die *Spiritus Sanctus* eksplisiet.<sup>103</sup> In die tweede plek is dit ondenkbaar dat Lactantius hom met die kerk waarin die Triniteitsleer aanvaarde dogma was, kon vereenselwig as hy die leer nie onderskryf het nie.<sup>104</sup>

Ons moet wel toegee dat hy die *Spiritus Sanctus* op die agtergrond skuiwe. Daarvoor is daar sekerlik motiewe. In die eerste plek lyk dit asof die erkenning van meerdere persone in die beeld van God sy pogings om hom los te maak van 'n klag van politeïsme net kon bemoeilik. In die tweede plek regverdig hy sy metodiek daarin dat hy mense wil onderrig ten opsigte van hulle dwaling, maar dat hulle in die Heilige Skrif die enigste waarheid sal aantref: *tantummodo instituendi nobis homines erunt, hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem viam revocandi. Quod si fuerimus, ut spero, adsecuti, mittemus eos ad ipsum doctrinae uberrimum ac plenissimum fontem.*<sup>105</sup> In die derde plek lyk dit asof die indruk by sy lesers kon ontstaan dat hy die Romeinse geniusbegrip in ander klere aan hulle probeer opdis.<sup>106</sup> Op hierdie aspek wil ons hier nie verder ingaan nie; tog is dit interessant om daarop te wys dat Lactantius in die begrip wat so deeglik in die Romeinse godsdienstige lewe ingegrawe was, geen aanknopingspunt vind nie.

### 6.3 DIE MACHINATOR OMNIUM MALORUM.

In Lactantius se lewens- en wêreldbeskouing verteenwoordig Christus die lig en Sy adversarius, die duiwel, is verteenwoordigend van die duisternis. Met sy reg tot vrye wilsuiting staan die mens tussen hierdie twee pole om h keuse te maak wat hom óf na die verderf óf na die *vita aeterna* sal voer. In die dualisme tussen Christus en Satan, tussen lig en duisternis, lê die sleutel vir Lactantius se etiek opgesluit. Ons gee daarom hier h kort samevatting van sy opvatting van die bose.<sup>107</sup>

God het doelbewus alles voortgebring vir die ewige konflik tussen die Woord en die Satan: *fecit omnia deus ad instruendum certamen rerum duarum.*<sup>108</sup> Na die skepping van die Woord het God h tweede gees voortgebring *in quo indoles divinae stirpis non permansit.*<sup>109</sup> Uit eie vrye wil (*suoque arbitrio*) het hierdie gees uit afguns op die daade van die Woord sy lojaliteit teenoor God afgesweer, die skepper van alles wat boos is, geword en die leierskapsposisie van almal wat die bose najaag, verkry. Die bron van sy afvalligheid was *invidia* en *livor* wat Lactantius as die bron van alle ewels beskou: *apparet cunctorum malorum fontem esse livorem.*<sup>110</sup> Die Grieke noem die gees *διάβολος* en *quod crimina in quae ipse illicit ad deum deferat,*<sup>111</sup> staan hy in Latyn bekend as *criminator*.

Van die begin af het God die heerskappy en mag oor die wêreld - die *elementum terrenum* - aan die Satan toegewys om die mens tot verderf en ondergang te lei.<sup>112</sup> Om die mens teen die aanslae van die bose te beskerm, het Hy engele na die wêreld gestuur en aan hulle opdrag ge-

gee om hulle nie in die wêreld met die bose te bevlek of hulle hemelse waardigheid prys te gee nie.<sup>113</sup> Lactantius se motivering vir God se uitdruklike opdrag aan die engele gaan mank aan opsigtelik deursigtige gebreke. God het naamlik aan die engele die opdrag gegee omdat Hy daarvan bewus was dat hulle dit sou oortree en daarom op geen genade aanspraak sou kon maak nie.<sup>114</sup> Op die aarde is die engele deur die duiwel verlei omdat hy hulle *mulierum congressibus* besoedel het.<sup>115</sup> As gevolg hiervan is hulle nie weer in die hemele ontvang nie en het hulle op die aarde geval. Lactantius beskrywe hulle as die *satellites et ministri diaboli*<sup>116</sup> wat naas die duiwel die tweede groep daemones vorm. Die duiwel is die *daemon spiritualis* en hulle die *daemones caelestes*. Hulle omgang met vrouens op die aarde het 'n derde groep daemones voortgebring - die *daemones terreni* wat halfmens en halfdaemon is - *mediam quandam naturam gerentes*.<sup>117</sup> As 'n groep staan die daemones saam bekend as *immundi spiritus* wat die duiwel as hulle *princeps* het.<sup>118</sup>

Die ryk van die duiwel is die aarde wat gekenmerk word deur *tenebras et inferos et mortem*. Aan hom en sy satelliete het God buitengewone mag oor die aarde gegee, maar ten spyte hiervan deins hulle vreesbevange voor Sy mag terug - *quia torquentur ab eo ac puniuntur*.<sup>119</sup> Die daemones is *incorporales* en daarom onsigbaar,<sup>120</sup> maar omdat God *spiritualis* is, het Hy ten volle oor hulle beheer.<sup>121</sup> Hulle is reeds tot die ewige verdoemenis en die ewige dood veroordeel, maar hulle word toegelaat om op die wêreld met hulle boosheid voort te gaan totdat hulle straf met die finale oordeel voltrek sal word. Hierdie vryheid moet daaraan toegeskrywe word dat die

mens vir wie God alles toeberei het, op die aarde vrywillig die keuse tussen goed en kwaad, tussen *virtutes* en *vitia* moet maak om die loon van die *vita aeterna* te verkry.<sup>122</sup>

Die daemones het 'n omvattende kennis van die mens<sup>123</sup> en as gevolg van hulle herkoms ook beperkte kennis van God.<sup>124</sup> Hierdie kennis wend hulle aan om die mens deur hulle *inventa* van God te skei.<sup>125</sup> Onder hulle *inventa* tel in besonder *astrologia*, *haruspicina*, *auguratio*, *oracula* (wat weer eens Lactantius se gebruik van die *oracula Apollinis* en *Sibyllina* in perspektief stel), *ne cromantia artes magicae* en die openlike of verborge boosheid van die mens.<sup>126</sup> Alle boosheid ontspring uit die beraadslaginge van die daemones wat die vernietiging van die mens as vertroosting vir hulle eie verderf beskou - *ut habeant solacium perditionis suae*.<sup>127</sup> Hulle is *tenues et incomprehensibiles*, maar kan sonder die medewerking van die mens nie sy liggaam, dit is die *pars terrena*, binne-dring om daardeur sy siel te vernietig nie- *accepta licentia multorum corporibus se insinuant*.<sup>128</sup>

Teen die aanslae van die bose geniet die Christene in besonder die beskerming van die engele wat God gestuur het om die *tutelam cultumque hominis* te behartig; maar selfs die Christen het geen absolute immuniteit teen die aanslae nie en hy moet van die Woord sowel as van die teken van die kruis van Christus gebruik maak om die aanvalle af te weer.<sup>129</sup>

Lactantius is in die verlede skerp gekritiseer vir die oorbelading wat hy op sy demonologie ten koste van 'n duideliker Godsbegrip en Christologie plaas.<sup>130</sup> Ook het

kritiek dat hy te noue aansluiting by Klassieke opvattinge in verband met die daemones vind, nie uitgebly nie.<sup>131</sup> Die feit dat h soortgelyke opvatting ook in Tertullianus en Minucius Felix se werke voorkom, dui egter daarop dat Lactantius in sy uiteensetting van die plek wat die bese inneem, die aanvaarde Christelike siening van sy tyd gevolg het.<sup>132</sup> Dit is nie ons taak om hier die Achilleshiel van sy beskouing te probeer blootlê nie - dit is teweens deur Geret gedoen.<sup>133</sup>

Vir ons doeleindes is dit genoegsaam om op te merk dat Lactantius se opvatting oor die konflik tussen die magte van die duisternis en dié van die lig deeglik geïntegreer is in sy siening van die plig van die mens op aarde. Sy demonologie is dus nie in die eerste plek as teologiese nie, maar as etiese begrip gekonsipieer en vorm teweens h belangrike aspek van sy lewens- en wêreldbeskouing.

#### 6.4 LACTANTIUS SE SKEPPINGSIDEE.

Van die vroegste tye af al was die ontstaan, die bestaan en die voortbestaan van die heelal vraagstukke waarmee die filosofie en die mitologie geworstel het. In albei hierdie rigtings vind Lactantius dus oorfloedige materiaal om in die *pars destruens* aanknopingspunte te vind. Mitologiese beskouinge gooi hy maklik oorboord, maar hy is van mening dat die filosowe tog al iets van die waarheid in verband hiermee raakgesien het.<sup>134</sup> Plato het byvoorbeeld sy opvatting oor die skepping van die heelal uiteengesit, maar die volle waarheid nie gehad nie *quippe qui caeleste mysterium, quod non nisi prophetis ac deo docente discitur, ignorabat.*<sup>135</sup>

Uit die niet het God Homself voortbring en nadat Hy 'n *similem sui spiritum* verwek het (*progenit*), het Hy met die bystand van die Woord as *consiliator et artifex in excogitandis ordinandis perficiendis que rebus*<sup>136</sup> voortgegaan om die heelal tot stand te bring. In die begin was daar niks en God het die heelal ex nihilo geskep.<sup>137</sup> Die mitologiese siening dat daar in die begin 'chaos' was moet op grond hiervan verwerp word.<sup>138</sup> Selfs die materie waaruit die heelal bestaan, is deur Hom geskep en aangesien materie sonder *sensus* is, kon dit per se niks tot stand bring nie - *quod insensibile est, iners et torpidum semper iacet*.<sup>139</sup> God is daarteenoor sensibilis en die elemente van Sy *sensus* die feit dat Hy *sentit, sapit, cogitat, movetur*.<sup>140</sup> Daarby het God die wil en die hande gehad om die skepping te volbring - *voluntatem ad faciendum et manus ad id quod voluit implendum*.<sup>141</sup> Die heelal kon homself dus nie voortbring nie; alleenlik God deur Sy *spiritus* kon die heelal skep - *sine quo nihil gignitur*.<sup>142</sup> Omdat die heelal 'n begin gehad het, sal dit ook ten einde kom en nie vir ewig bly bestaan nie.<sup>143</sup> Die heelal het geen sintuiglike ervaring nie en is daarom aan sy Skepper, aan God, onderworpe. Die wêreld het Hy vir die mens geskep en hoewel Hy daarin alomteenwoordig is, is Hy nie deel daarvan nie.<sup>144</sup>

Getrou aan sy verklaarde standpunt dat hy die filosowe *armis suis* wil bestry, maak Lactantius dus in die uiteensetting hierbo van 'n hoofsaaklik Stoïsynse rasionaliserende argumentum gebruik. Maar in teenstelling hiermee beroep hy hom vir die volle waarheid in verband met die skepping van die heelal op die Heilige Skrif:

*ad divinam mundi fabricam revertamur, de quo in arcanis religionis sanctae litteris traditur.*<sup>145</sup> Sy weergawe van die inligting volgens Genesis is soos volg: God het eers die hemel geskape - *quod (sc. caelum) esset sedes ipsius dei conditoris.*<sup>146</sup> Daarop het Hy die wêreld gegrondves sodat mens en dier dit kon bewoon. Hierop het die watermassas gevolg. Die son, die maan en die sterre het God daarop geskape as die onderskeidingstekens van Sy habitaculum. Daarteenoor het Hy duisternis en skadu op die wêreld geskep.<sup>147</sup>

Hy wyk dus af van die weergawe van die skepping soos dit in Genesis voorkom en struktureer die skepping rondom sy dualisme. Soos lig en duisternis staan hemel en aarde teenoor mekaar. Hy spel die betekenis hiervan tewens duidelik uit: *in quo (sc. caelo) posuit lucem perennem et superos et vitam perpetuam et contra in terra tenebras et inferos et mortem.*<sup>148</sup> In hierdie kontras weef hy dadelik die basis vir sy etiek: *tanto enim haec ab illis superioribus distant quantum mala a bonis et vitia a virtutibus.*<sup>149</sup>

Maar ook op die wêreld word die stryd tussen die magte van die duisternis en dié van die lig voortgesit, selfs in geografiese skeiding: *oriens* en *occidens* is tiperend van die stryd tussen die goeie en die kwade. Die *oriens* as oorsprong van die lig, dui op God - *quia ipse luminis fons et inlustrator est rerum et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam.*<sup>150</sup> *Occidens* weer is simbolies van die duisternis en die skaduryk - *quod lumen abscondat, quod tenebras semper inducat et quod homines faciat occidere atque interire peccatis.*<sup>151</sup> Ook die *meridies* en *septentriones* dui op hierdie onderskeid: die een



as gevolg van sy koue en die ander as gevolg van sy hitte. Daarom dui die seisoene ook op die ewige konflik tussen goed en kwaad - *quibus singulis partibus suum tempus adtribuit, ver scilicet orienti, aestatem meridianae plagae, occidentis autumnus est, septentrionis hibernum.*<sup>152</sup> Hierin is die *figura vitae ac mortis* vervat omdat hitte die lewe en koue die dood simbolisee. Die dag wat met sy lig alles verlig, is die kenmerk van die *maiestas*, die *virtus* en die *claritudo* van God. Die nag aan die anderkant, is 'n kenmerk van die *adversarius dei* : *eius scilicet quem dei esse aemulum.*<sup>153</sup>

Hieruit lei Lactantius af dat God twee principalia geskape het, nl. *calor* en *umor* wat verteenwoordig word deur water en vuur. Omdat die een 'n *elementum masculinum* is, en daarom *activum*, en die ander 'n *elementum femininum* en daarom *patibile*,<sup>154</sup> was God se doel met die skepping van die principalia dat hulle uit wedersydse wisselwerking alles moes onderhou en voortbring.<sup>155</sup> Die principalia werk dus enersyds destruktief op mekaar in, en andersyds ook kreatief.

Lactantius trek hierdie onderskeid verder deur: die *anima* = *calor* = *elementum masculinum* = *activum*; daarteenoor is *corpus* = *umor* = *elementum femininum* = *patibile*.<sup>156</sup> Diere deel slegs in die eienskappe van die liggaam omdat hulle van die principalia slegs *umor* gebruik. Omdat die mens vuur gebruik, deel hy in albei principalia en is hy daarom 'n *caeleste atque inmortale animal*.<sup>157</sup> Dit is, toegegee, 'n ietwat naïewe verklaring van die verskil tussen mens en dier. Eweneens is die onderskeid tussen die *status rectus* van die mens en

die *status pronus* van die dier as basis vir die feit dat die mens aangewese is om God te aanbid, as nalef en onaanvaarbaar beskou.<sup>158</sup> Vergesog is die opvatting van Lactantius egter nie as in aanmerking geneem word dat in moderne psigosomatiese beskouings daar opvattinge is dat die status *rectus* die kern van die groei van die mens weg van die aarde, die moeder en die soma na die hemel, die vader en die psige is.<sup>159</sup> Wlosok het immers ook aangedui watter belangrike plek die status *rectus* en die *contemplatio caeli*-begrippe in die Klassieke filosofiese antropologie en in besonder in die filosofiese Gnosis ingeneem het.<sup>160</sup> Dit het geen verdere betoog van ons kant nodig om op Wlosok se voortreflike werk uit te brei nie; genoegsaam om te sê dat die *status rectus* volgens Lactantius se beskouing die mens bo die dier verhef en hom in staat stel om die hemele te aanskou; dit dien as basis waarop die mens as religieuse wese onderskei word van die dier.

Met die oog daarop om sy woning op aarde verder vir die mens uit te rus, het God twee geslagte animalia voortgebring. Die hulp wat die mens hieruit sou put, lei Lactantius tot 'n verkeerde etimologiese afleiding: *alia nimirum ad cibos, alia vero ad vestitum, quae autem magnarum sunt virium, ut in excolenda terra iuurent: unde sunt dicta iumenta.*<sup>161</sup> So het God die heelal gevul met alles wat nodig was om daarvan vir Hom 'n *regnum aeternum* tot stand te bring.<sup>162</sup> Die aarde het Hy ingebring vir bewoning deur die mens en nadat Hy alles geskape het, het Hy die mens voortgebring om dit soos 'n gereedgemaakte woning te betrek.<sup>163</sup>

In sy kosmologie sluit Lactantius by paganistiese filosowe, besonderlik Cicero, aan, maar hy baseer sy eie uitgangspunt op die inligting wat hy uit die Skrif put. Hierop borduur hy 'n dualisme wat die basis vorm van sy antropologie en etiek. In die lig van hierdie afleiding kan ons ons dus nie vereenselwig met Casey se opvatting dat Lactantius sy 'concept of the creation of the universe from pagan philosophers' kry nie.<sup>164</sup> Eweneens kan ons nie insien waarom hierdie aspek van Lactantius se denke wat na ons mening fundamenteel vir sy lewens- en wêreldbeskouing is, 'of less importance' is nie.<sup>165</sup> Heinig het tevens tereg aangetoon dat die skepping van die natuurlike wêreld nie alleen om die materiële inhoud van die mens handel nie, maar dat dit 'auch als Forderungsmittel seines sittlichen Lebens, zur Kräftigung seines sittlichen Denkens durch die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösen, zwischen Gütern und Uebeln, welche beide die Welt bietet'<sup>166</sup> geld. Binne so 'n geordende en deeglik beplande skepping is daar immers geen plek vir die *fatum* nie en alles daarin geskied volgens die wil van die skepper daarvan.<sup>167</sup>

Laat ons ten slotte daarop wys dat ook Thomas Lactantius se 'eigenartige Dualismus und die starke Betonung der Apokalyptik' teruggevoer het na die Christelike kate-gese wat Lactantius ontvang het. Hieruit gee hy persoonlike indrukke en herinneringe weer, maar hy bou ook op Christelike tradisie 'die velleicht als judenchristliches Erbe gedeutet werden muss.'<sup>168</sup> Thomas vergelyk die inhoud van die *Didache* met Lactantius se werk en hy kon daaruit verskeie ooreenkomste aandui, maar die vraagstuk na die Christelike bronne in die *Divinae*

Institutiones bly na ons mening nog onopgelos.

Die heelal het egter nie slegs 'n begin nie, maar ook 'n einde. Vrywel stem alle filosowe hieroor ooreen, maar uit Lactantius se verklaring hiervan kan afgelei word dat hy nie 'n algemene wêreldbrand nie, maar die voleinding van die tye op die oog het - *nos autem, quos divinae litterae ad scientiam veritatis erudiunt, principium mundi finemque cognovimus.*<sup>169</sup> Sy *cognitio finis mundi* lei tot 'n eskatologie wat op die millenianisme gebou is. Primêre bronne wat Lactantius hiervoor gebruik het, was die Ou Testament en die inligting in Openbaring 20. 1 - 10.<sup>170</sup> Volgens Fàbrega was Lactantius hierin eksponent van die kerklike tradisie in die Ooste en die Weste: 'Im Rahmen einer geschlossenen Eschatologie entfaltet Laktanz seine chiliastische Lehre als Vertreter einer breiten kirchlichen Tradition in Osten und Westen.'<sup>171</sup> Daarom getuig Casey se beskrywing van Lactantius se uiteensetting van die laaste dae as 'a strange account' en 'n 'lurid description'<sup>172</sup> van onkunde van Lactantius se bronne.

Vir die uiteensetting van sy eskatologie knoop Lactantius aan by digters, profete en orakels. Daarvolgens onderskei hy ook eras in die bestaan van die heelal. Die tradisionele vyfdeling in 'n goue, 'n silwer, 'n brons, 'n heroïse en 'n ystereeu<sup>173</sup> pas Lactantius toe op die bestaan van Rome.<sup>174</sup> Ons het hierin tevore reeds daarop gewys dat hy *infantia, pueritia, adulescentia, iuventus en senectus* as die belangrikste mylpale in die groei-proses van Rome onderskei het.<sup>175</sup> Hieroor brei ons hier nie verder uit nie.

Teenoor die opvatting dat die wêreld vir altyd bestaan

het, en teenoor Plato se siening dat die wêreld vir ewig sal bestaan asook teenoor die Chaldefese standpunt dat die wêreld vir 470,000 jaar sal bestaan,<sup>176</sup> stel Lactantius hom op die standpunt dat die begin en die einde van die heelal deur God bestem is en dat God se beskikking daarvoor weergegee is in Sy Openbaring.<sup>177</sup> Hiervolgens is die heelal bestem om in ooreenstemming met die skeppingsdae vir 7000 jaar te bestaan. Hiervan is 6000 jaar bykans volvoer. Vanaf die skepping tot by die geboorte van Christus het reeds 5500 jaar verloop en vanaf die geboorte van Christus tot by die skrywe van die *Divinae Institutiones* n verdere 300 jaar. Daar bly dus slegs 200 jaar voor die voltooiing van die sesde millenium oor.

Soos wat God die mens op die sesde skeppingsdag geskape het, so sal die herskepping van die mens deur die *doctrina caelestis* wat Christus op die wêreld verkondig het, aan die einde van die sesde millenium voltooi wees.<sup>178</sup> Wanneer n *sanctus populus* volgens hierdie *doctrina* geskep is, sal die goue millenium aanbreek waarin die *homo perfectus et vivificatus a deo*<sup>179</sup> vir n duisend jaar saam met Christus sal regeer.<sup>180</sup> Dan sal *iustitia* oor die wêreld heers en die heelal sal rus van al sy inspanning. Die *princeps daemonum, qui est machinator omnium malorum*<sup>181</sup> sal in kettings gebind word en in n uiteensetting wat sterk aan die Bybelboek Jesaja herinner, dui Lactantius aan dat die wêreld ongekende voorspoed en vrede sal geniet.<sup>182</sup>

Wanneer die duisendjarige ryk van Christus egter tot n einde kom, sal die *princeps daemonum* losgelaat word en hy sal alle volkere en nasies opsweep teen die *sanctus populus*.<sup>183</sup> In die oorlog wat hierop volg, sal die toorn van God oor die goddeloses ontbrand. Hy sal Sy skepping tot op die fundamente skud en die berge oopseur; valleie sal in afgronde wegsink en stadsmure ineerstort.

dood en sy siel die lewe najaag.<sup>195</sup> Laat ons die onderskeid nader toelig omdat dit vir sy etiek van grondliggende belang is.

### 6.5.1 DIE ANIMA HOMINIS.<sup>196</sup>

Die siel van die mens spruit uit die lewende bron van die gees van God. Dit is bepaald dié eienskap wat hom van diere onderskei omdat (*pecudum*) *animae non ex deo constantes, sed ex communi aere*<sup>197</sup> Liggaamlik is die mens nie van diere te onderskei nie, maar diere is *rationis expertia* en *irrationabilia* en die mens *rationalis*.<sup>198</sup> Dit is hierdie eienskap wat van die mens 'n religieus-sedelike wese maak en hom in besonder van die dier onderskei.

In Lactantius se opvatting kry die siel enersyds abstrakte verge-stalting daarin dat dit *ex caelesti spiritu*<sup>199</sup> bestaan; andersyds is dit konkreet gekonsipieer in die wyse waarop dit na die dood bly voortbestaan en dan *in solo spiritu vivere*.<sup>200</sup>

In die abstrakte bestaan daarvan is die siel *invisibilis*,<sup>201</sup> *tenuis et subtilis*,<sup>202</sup> *stabilis et constans*,<sup>203</sup> *incorporalis*,<sup>204</sup> *incomprehensibilis*,<sup>205</sup> *non solubilis*,<sup>206</sup> *nil solidum et contrec-tabile*,<sup>207</sup> *tactum visumque fugiens, anima nihil in se concreti, nihil ponderis terreni habet*.<sup>208</sup> Die substansie van die siel is vuur: *quodsi anima ignis est, ut ostendimus*<sup>209</sup> en *calor* is die eienskap wat dit onderskei.<sup>210</sup>

Omdat sterflike liggame nie 'n onsterflike siel kan voortbring nie, is die siel nie 'n erfenis van vaders- of moederskant nie. Voort-planting van die mens is beperk tot sy liggaam, maar ontvangenis, skepping van die liggaam, inblaas van die *spiritus vitalis*, ge-boorte en onderhoud van die mens is deel van die skepping Gods.<sup>211</sup> Hierin het die erfsonde en die feit dat die mens in sonde ont-vange en gebore word, geen plek nie. Karp onderskei hierdie leer as 'Creatianismus' teenoor die sogenaamde 'Traduzianismus'

omdat 'zur Entstehung jeder einzelnen Seele ein eigener Schöpfungs akt notwendig ist.'<sup>212</sup>

Die siel is daarom entiteit per se en eers in samestelling met die liggaam kom die hele mens tot stand.<sup>213</sup> Die liggaam is 'n blote *hospitium hominis*,<sup>214</sup> 'n *receptaculum*<sup>215</sup> of *vasculum animae*<sup>216</sup> en 'n *domicilium temporale hominis*.<sup>217</sup> As beginsel van die lewe kom die werking van die siel tot uitdrukking in die asem wat in die longe verwarm en in die liggaam geabsorbeer word. Die asem is daarom ook voedsel van die siel (*alit animam*) en kry dit oordragtelik, die betekenis van 'lewe'.<sup>218</sup> In geestelike sin is *iustitia* alleen die bron wat die siel voed - *animae materia et cibus est sola iustitia, quae tenetur ad vitam*.<sup>219</sup>

Uit die ingeskepe dualisme in die menslike natuur lei Marbach af dat 'alle ethischen Anschauungen des Lactanz durch den Dualismus zwischen Körper und Seele (bedingt sind), da beide Principien im Menschen in einen fortwährenden Kampf liegen, dessen Ausgang das Schicksal des Menschen entscheidet.'<sup>220</sup> Na ons mening is dit 'n wanvoorstelling. Lactantius se dualisme spruit nie uit die verhouding tussen en die samevoeging van liggaam en siel in die mens nie, maar uit die skepping van die Woord (d.i. Christus) en die tweede *spiritus* wat as gevolg van sy afguns op die werke van die Woord afvallig geword het. Dit verteenwoordig in Lactantius se opvatting die konflikterende elemente in die res van die skepping. Sy etiek gryp dus veel verder as die blote onderskeid tussen siel en liggaam terug na die begin. Antropologiese dualisme is dus 'n uitbouing van sy kosmologiese dualisme wat weer in teologiese dualisme ingebed is.<sup>221</sup> As noodwendige ontwikkeling spruit sy etiese dualisme uit sy antropologiese dualisme.

Daar kan geen twyfel daaroor bestaan dat Lactantius sy opvatting in verband met die onsterflikheid van die siel en vergelding in 'n

Hiernamaals uit die Heilige Skrif geput het nie. Enersyds is sy opvatting gegrond op die feit dat God Sy ewige asem die mens ingeblaas het; hy noem God tewens die *parens animae*.<sup>222</sup> Andersyds vermeld hy uitdruklik dat hy die bewys daarvoor uit die Heilige Skrif kry: *docent enim divinae litterae non extingui animas, sed aut pro iustitia praemio adfici aut poena pro sceleribus sempiterna*.<sup>223</sup>

Lactantius kan op grond hiervan en uitsprake elders tereg as 'n aanhanger van die verdienstelikeleer beskou word. Sy siening in verband hiermee spruit egter uit 'n interpretasie van Skrifgegewe en moet as die basis van sy geloof in die onsterflikheid van die siel beskou word.

Ook in die Klassieke Oudheid het daar immers 'n dikwels hewige polemieke gewoed rondom die tema van die *vita beata* in die algemeen en oor die onsterflikheid van die siel in besonder.<sup>224</sup> Lactantius bly dus getrou aan sy verklaarde metodiek wanneer hy die filosofiese opvattinge in verband met die onsterflikheid van die siel weerlê en dit in 'n Christelike perspektief wil stel. Na ons mening verloor sowel Atzberger as Marbach uit die oog dat Lactantius homself eers deeglik in die Christelike opvatting vestig voordat hy daartoe oorgaan om die filosofiese *suus armis* te beveg. Om sy uiteensetting daarom te brandmerk as pantefistiese materialisme<sup>225</sup> of selfs 'hylozoïstischen Materialismus'<sup>226</sup> is na ons mening vergesog, omdat hierdie etikette nie rekening hou daarmee dat Lactantius van 'n pistiese bewys (dit is uit eie geloof) sowel as van 'n rasionaliserende bewys gebruik maak nie.

Karp het Lactantius se metodiek ten minste in die regte perspektief gestel deur daarop te wys dat 'Laktanz durchaus im Sinne des christlichen Glaubens zu handeln (glaubt), wenn er in seinem Werke aus pädagogischen oder taktischen Gründen keine biblischen Beweise anführt, ja er glaubt damit sogar bahnbrechend zu wirken.'<sup>227</sup>



Omdat die onsterflikheid van die siel 'den Ziel und Gipfelpunkt der ganzen Anschauung unseres Kirchenvaters' is<sup>228</sup> en dit die 'Mittelpunkt der ethischen Auffassung des ganzen Lebens'<sup>229</sup> is, voer Lactantius contra philosophos uitvoerige gronde aan om te bewys dat die siel onsterflik is.<sup>230</sup>

Plato se opvatting dat die siel onsterflik is, is gegrond daarop *immortale esse quicquid per se ipsum et sentit et semper movetur*.<sup>231</sup> Hieraan het hy die eiesoortige eienskappe van die mens waarvolgens hy van die dier verskil, toegevoeg.<sup>232</sup> Hierdie bewyse stel Lactantius egter nie tevrede nie, en hy haal daarby 'noch andern die weder Plato noch sonst jemand gekannt habe.'<sup>233</sup> Die eerste hiervan wentel om die abstrakte inhoud van die siel, naamlik dat alles wat onsigbaar en ontasbaar is, onsterflik is.<sup>234</sup> 'n Analooq vir die argument vind hy in die bestaan van God vir wie die mens nie kan sien nie, maar tog uit sy werke kan leer ken.<sup>235</sup>

Hierop haal hy drie bewyse uit antropologiese bodem.<sup>236</sup> Die feit dat die mens se begeerte na die kennis van God uit sy besonder religieuse karaktereienskap spruit, dui daarop dat sy siel ewig is. Vir hierdie argument put hy uit Cicero: *ex eo aeternitatem animae dinosci posse, quia nullum sit aliud animal quod habeat notitiam aliquam dei religioque sit paene sola quae hominem discernat a mutis*.<sup>237</sup>

'n Verdere bewys, voer Lactantius aan, is geleë daarin dat die mens onderskei word deur sy *status rectus* en *vultus sublimis* waardeur hy in staat gestel word tot 'n *contemplatio dei* en waardeur hy sy oë *ad artificem suum* kan rig.<sup>238</sup> In die gestalte van die mens vind hy dus 'n aanduiding van die goddelike en hemelse bestemming van die siel.

Voorts is *sapientia (nihil aliud sit nisi notitia dei)* 'n eienskap waarop slegs die mens kan aanspraak maak. Ook dit is 'n aanduiding

daarvan *animam non interire neque dissolvi, sed manere in sempiternum.*<sup>239</sup> Ook die feit dat die mens van die *elementum maius*, dit is van vuur, gebruik maak, is daarvan 'n verdere bewys. Vuur as 'n *elementum lucis ac vitae* is daar duidelike bewys van *hominem immortalem sortitum esse condicionem.*<sup>240</sup>

Uit etiese gronde haal Lactantius argumente wat tereg as 'den Mittelpunkt der Beweisführung des Lactanz'<sup>241</sup> beskrywe is. Een van die grondslae van Lactantius se etiek is dat die beoefening van *virtus* in die liggaamlike lewe tot die ewige lewe van die siel in die Hiernamaals lei. Hieruit kan wel die afleiding gemaak word dat Lactantius se argument 'gar nicht die Fortdauer der Seele, sondern die Notwendigkeit eines vollkommenen Lebens beweisen indem der Gute seine Lohn, der Böse die verdiente Strafe findet.'<sup>242</sup> Vir die Christen wat aanvaar het dat die voortsetting van die lewe in die Hiernamaals 'n lewe *solo in spiritu* is, moes die argument dat die siel beloon sal word vir die beoefening van *virtus*, ten minste 'n geldige argument vir die voortbestaan van die siel gewees het.

Lactantius bou sy argument daarop dat deug beloon en ondeug gestraf sal word. *Virtus* jaag na *aliquid maius bonum* en dit is geleë in *aeternitas.*<sup>243</sup> *Vitia* is daarteenoor *temporalia.*<sup>244</sup>

Daar is twee vorms waarin die dood voorkom. Die eerste is die beëindiging van die lewe in die liggaam en die tweede die beëindiging van die lewe in die siel volgens die laaste oordeel in die hel. Na die aardse lewe keer die liggaam terug na die aarde en die siel na die hemel.<sup>245</sup> Ooreenstemmend is daar egter ook twee vorms van lewe - 'n 'diessseitiges' wat die mens vanaf geboorte in sy liggaam op aarde slyt, en 'n 'jenseitiges' - 'das wir erhalten wenn das erstere tugendhaft vollbracht ist.'<sup>246</sup> Die tweede lewe in die siel is aan die lewe van die engele gelyk,<sup>247</sup> ewig en onbegrens.<sup>248</sup> Na die skeiding tussen liggaam en siel bly die siel voortbestaan

as vurige goddelike gees wat daarvan die substans is.<sup>249</sup> Dit behou egter *sensus*, dit is sintuiglike waarneming en in besonder gevoel,<sup>250</sup> sodat die goddeloses deeglik bewus is van die ewige straf wat hulle opgelê word.<sup>251</sup> Die regverdiges is in die tweede lewe vry van die knellende bande van hulle liggaam, dit is van die *elementum terrenum*. Dan eers kan hulle die volle kennis van die waarheid verkry.

Lactantius plaas dus 'n geweldig hoë premie op die onsterflikheid van die siel en maak dit tewens die kruks van sy tesis dat daar tog 'n *vita beata* vir die mens bestem is. Geen wonder dus dat hy die inhoud van die eerste ses boeke van die *Divinae Institutiones* as die *fundamenta* beskou waarop sy uiteensetting van die geluk-salige lewe gebou kon word.<sup>252</sup>

## 6.5.2 DIE VOLUNTAS HOMINIS.

Wilsvryheid is implisiet 'n eienskap van God.<sup>253</sup> Ook aan die mens is dit gegun om sy wil vrywillig uit te oefen en 'n keuse te maak tussen die twee weë, dié van die lig óf dié van die duisternis, dié van sy saligheid óf die van sy verderf, dié van sy siel óf dié van sy liggaam, in kort dié weg van Christus óf die weg van Satan. In verband met die strewe om 'n deugsame lewe te voer, voeg hy 'n opmerking by wat die vrye wilsuiting van die mens toelig: *virtus enim colenda est, non imago virtutis, et colenda est non sacrificio aliquo aut ture aut precatatione solemni, sed voluntate sola atque proposito.*<sup>254</sup> Nie alleen die strewe na *virtus* nie, maar ook sy godsdiens moet 'n vrye wilsuiting van die mens wees.

Met Sy *secunda nativitas* het Christus in die vlees die menslike natuur aangeneem om aan die mens te toon dat die *doctrina caelestis* uitgeleef kan word *ut inponat hominibus parendi necessitatem non vi aliqua, sed pudore, et tamen libertatem relinquat, ut et praemium sit constitutum parentibus quia poterant non parere si*

*vellent et non parentibus poena quia poterant parere si vellent.*<sup>255</sup>

In die vrye keuse om Christus as sy voorbeeld na te volg, lê dus die loon van die ewige lewe vir die mens opgesluit. Christus is die verpersoonlikte *sapientia* en *sapientia* is analoog met *religio*. Daarom: *religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est ut sit voluntas.*<sup>256</sup>

Onverantwoordelik in die uitoefening van sy keuse kan die mens egter nie wees nie omdat sy *conscientia* immer daarvoor kontrole uitoefen. Om die inhoud hiervan toe te lig, val Lactantius terug op Seneca.<sup>257</sup> Die mens lewe naamlik ten aanskoue van God *cui nihil absconditum, nihil potest secretum.*<sup>258</sup> Die *conscientia* van die mens dui dus op die verantwoording vir sy dade voor God.

Thomas was van mening dat Lactantius vir die formulering van die *conscientia*-begrip waarskynlik van 'n Christelike bron gebruik gemaak het, terwyl Stelzenberger markant verklaar dat ons 'Seneca's Gewissenslehre speziell bei dem Kirchenschriftsteller Laktanz' kan vind.<sup>259</sup> Albei skrywers wys daarop dat geen sekerheid oor die herkoms van die leer in verband met die gewete bestaan nie, aangesien die Ou Testament nie 'n woord het wat hiermee ooreenstem nie. Ook in die filosofie van die Oud en Middel Stoa is 'n soortgelyke begrip nie te vinde nie. Onder Latynse skrywers was dit egter vanaf die helfte van die eerste eeu voor Christus wel in gebruik en Cicero het die begrip met die natuurwet in verband gebring. Seneca se siening in verband hiermee was 'n uitbouing van Cicero se opvatting. Stelzenberger veroorloof hom om die verbasende afleiding te maak dat die *conscientia*-begrip uit die 'stoïsche Populärphilosophie' spruit en dat Paulus dit hieruit oorgeneem en die eiendom van die Christendom gemaak het deur die inhoud van die begrip in Christelike milieu aan te pas.<sup>260</sup> Die opvatting is nie aanvaarbaar nie. Seneca se uiteensetting van

die *conscientia*-begrip is dat dit 'ein Teil des die Welt durchsetzenden Gottesgeistes im Menschen 'is, terwyl Lactantius se opvatting daarvan is dat 'das Wissen im den allgegenwärtigen tranzendenten Gott' is. *Conscientia* kan ook op die konkrete eienskappe van die mens se siel dui 'deren Schmuck in den Tugenden (ep. 61.10 in der claritas dei und in der lux sapientiae (De ira 24.14) besteht.'<sup>261</sup> *Conscientia* is daarom nie 'n blote bloudruk van *conscientia* by Seneca nie. Na ons mening kan dieselfde van Paulus se opvatting gesê word.

Omdat sonde sy *conscientia* bevlek, moet die Christen daaraan gedagtig wees dat daar van bo-af op hom neergesien word *ab eo qui et iudex et testis idem futurus est, cui rationem vitae repositi actus suos infitiri non licebit.*<sup>262</sup> Die bevlekking van die *conscientia* kan alleen deur God gereinig en die letsels van die sonde deur Hom alleen genees word.

In die *conscientia*-begrip vind Lactantius dus die beheersende gesag oor die vrye wilsuiging van die mens deur die alomteenwoordigheid en alsiendheid van God. Ook dit is 'n belangrike aspek van die infrastruktuur waarop sy lewens- en wêreldbeskouing rus.

### 6.5.3 MOTUS ANIMI.

Tussen *anima* en *animus* of *mens* is daar wel verskil. *Anima* is die siel, terwyl *animus* of *mens* die verstand is.<sup>263</sup> *Anima* is die eienskap *quo vivimus*, terwyl *animus* of *mens* ten nouste met die sintuiglike ervaring verbind is en dit is *quo sentimus et sapimus.*<sup>264</sup> Die twee staan egter nie los vanmekaar nie, omdat indrukke wat die sintuie op die *animus* laat, ook 'n invloed het op die bestemming van die *anima*. Die *animus* is gevolglik as't ware tussenganger tussen liggaam en siel.<sup>265</sup>

Die *affectus animi* is daarom 'n aspek van die grootste belang in

Lactantius se etiek. Ons het reeds daarop gewys dat hy die opvatting van die Stoisyne dat die emosies *perturbationes et morbi animi* is, weerlê<sup>266</sup> en die Peripatetiese opvatting dat die emosies wel *vitia* is, maar dat dit gematig moet word, verwerp.<sup>267</sup>

Emosies is 'n natuurgegewe - *naturalia esse non voluntaria*<sup>268</sup> - wat by die regte gebruik daarvan *virtutes* en by die misbruik daarvan *vitia* word.<sup>269</sup> Thomas se opvatting is dat Lactantius se opvatting van *ira*, *cupiditas* en *libido* deeglik in Christelike tradisie gevestig is,<sup>270</sup> terwyl ook Prete sy uiteensetting beskrywe as die 'christlike Auffassung der drei menschlichen Begierden.'<sup>271</sup>

Frotscher weer is van mening dat Lactantius sy uiteensetting 'gewiss nicht aus der H.S. und christlichen Ethik und Tradition' oorgeneem het nie.<sup>272</sup> Ook Stelzenberger poog met verbasende inspanning om te bewys dat die Stoisyne die primêre invloed op Lactantius se uiteensetting was.<sup>273</sup> Na ons mening is daar geen geldige argument in die uiteensetting van die laaste twee skrywers wat Thomas en Prete se sienings weerlê nie.

God het die *animi commotiones* in die mens ingeskepe (*ingeneravit*): *ut posset capere virtutem sicut terrae culturam posuitque materiam vitiorum in adfectibus, virtutis in vitis.*<sup>274</sup> Die woord *ingeneravit* dui op 'n besondere aspek van God se skeppingsaktiwiteit. Vir die skepping van die mens se liggaam gebruik Lactantius *configurare*, *fingere* en *figurare*.<sup>275</sup> Die *prima nativitas* van Christus word beskrywe met die woorde *procreavit*, *genuit*, *progenuit* en *generavit*.<sup>276</sup> Die skepping van die *commotiones animi* word dus met dieselfde woord as die skepping van Christus beskrywe. Hieruit wil ons die afleiding maak dat ook die *commotiones animi* nie verganklik is nie. Die feit dat die liggaam na die intrede van die dood verstyf (*brutescit*), is daar tewens 'n aanduiding van dat die eienskap van die mens die liggaam saam met die siel verlaat.

Vir sy etiek is dit van belang dat die siel sy *sensus* in die lewe hierna moet behou omdat die regverdige die geluksaligheid en die goddelose die ewige straf in die lewe hierna moet ervaar.

Omdat Christus uit Sy goddelike natuur *sensibilis* was, het Hy ook lyde aan die kruis ervaar en by uitnemendheid die voorbeeld gestel waarop lyding verduur behoort te word.<sup>277</sup> Patientia is na aanleiding hiervan by uitstek die *maxima virtus*.<sup>278</sup>

Tussen hierdie goddelike affectus en dié van die mens is daar tog 'n verskil. Besondere affectus van God is *ira*, *clementia* en *miseri cordia*,<sup>279</sup> terwyl die mens onderskei word deur *metus*, *libido*, *invidia* en *cupiditas*.<sup>280</sup> Ons het reeds aangetoon dat die oorsake en die wyse waarop die mens hierdie *affectus* inspan, bepaal of dit *virtutes* of *vitia* is.<sup>281</sup>

#### 6.5.4 SCIENTIA.

Die mens se vermoë om kennis op te doen, is beperk. Die feit dat die mens deur die bande van sy liggaam gekluister word en hy daardeur aan die *elementum terrenum* gebonde is, veroorsaak dat hy onvolkome kennis van die waarheid kan opdoen: *in homine interna et propria doctrina esse nullo pacto potest: nec enim mens (= intelligentia*<sup>282</sup>*) terrenis visceribus inclusa et tunc corporis impedita aut comprehendere per se potest aut capere veritatem, nisi aliunde doceatur*.<sup>283</sup> Christus is egter in kennis en deug volmaak - *tam scientia rerum omnium quam virtute perfectus ne nihil inter caelestem terrenumque differat*.<sup>284</sup> Die mens se vermoë om beperkte kennis op te doen, word nêrens beter geïllustreer as deur die dwaling van die filosowe nie waartoe hulle gelei is as gevolg van hulle onvermoë om 'n begrip te vorm van en ware kennis op te doen in verband met die *ratio mundi*.<sup>285</sup> Kennis van die waarheid kan in die mens nie wees nie *nisi deo docente percepta*.<sup>286</sup>

Die mens se sterflike liggaam is vir hom 'n struikelblok in die proses van die verkryging van die ware kennis; uit die menslike natuur is hy nie in staat om te doen wat God doen nie en hy kan tewens geen begrip vorm van God se daade nie.<sup>287</sup> Die feit dat die mens *passioni subiectus*<sup>288</sup> is, vorm 'n verdere hindernis op sy weg na *sapientia*. Selfs vir die verkryging van die *humana sapientia* is die mens uit homself nie sterk genoeg nie,<sup>289</sup> want die *notitia veritatis* hoort suiwer tot die domein van God: *cuius (sc. veritatis) notitia divinae condicionis est.*<sup>290</sup> Deur eie denke en dis-kussie kan die mens die kennis van die waarheid nie verkry nie, maar slegs deur te luister na en te leer van Hom *qui scire solus potest et docere*,<sup>291</sup> dit is van Christus wat die *doctor perfectus* is.

Die enigste norm en bron van die ware kennis is die openbaring daarvan deur God en die mens kan dit nie verkry nie tensy hy deur God daarin onderlê is nie - *homo autem per se ipsum pervenire ad hanc scientiam non potest nisi doceatur a deo.*<sup>292</sup> Die kennis van die waarheid is die *arcantum dei*<sup>293</sup> en daardeur word *sapientia vera* gelyk aan *sapientia divina*. Die spekulatiewe wysbegeerte bly daarteenoor altyd *sapientia humana.*<sup>294</sup>

As *spiritus vocalis* is Christus die *magister doctrinae dei et caelestis arcanti.*<sup>295</sup> Sy koms was daarop gemik om die *mysterium dei* aan die mens oor te dra en deur Sy voorbeeld te volg, verkry die mens kennis van God.<sup>296</sup> Omdat die Christendom openbarings-godsdiens is, is dit alleen in besit van die kennis van die waarheid.<sup>297</sup>

Hierdie standpunt vorm 'n belangrike aspek van Lactantius se lewens- en wêreldbeskouing, maar is eweneens van belang vir sy didaktiek omdat dit die basis is waarop sy grondliggende doelstelling van *instituere* gebou is.<sup>298</sup>



## 6.6 LACTANTIUS SE LEWENS- EN WÊRELDBESKOUING.

Die uiteensetting hierbo is fundamenteel vir Lactantius se lewens- en wêreldbeskouing. Sy bedoeling met die inligting wat oor 'n wye front van sy werk versprei is, is egter nie om 'n selfstandige teologie, kosmologie of antropologie aan te bied nie. Fundamenteel soos wat sy beskouing oor elkeen van hierdie aspekte is, vorm dit die infrastruktuur waarop sy lewens- en wêreldbeskouing gebou is. Sy uiteensetting in verband hiermee gee tewens die tweede trap van die mens se vordering op die pad na die verkryging van die *vita beata* weer.<sup>299</sup> In die volgende uiteensetting beoog ons om aan te dui hoe hy aan die derde trap gestalte gee en omdat dit na ons mening in 'n neutedop sy lewens- en wêreldbeskouing weergee, herhaal ons dit hier: *Tertius (sc. gradus), cognoscere ministrum eius ac nuntium quem legavit in terram, quo docente liberati ab errore quo implicati tenebamur formatique ad veri dei cultum iustitiam disceremus.*<sup>300</sup>

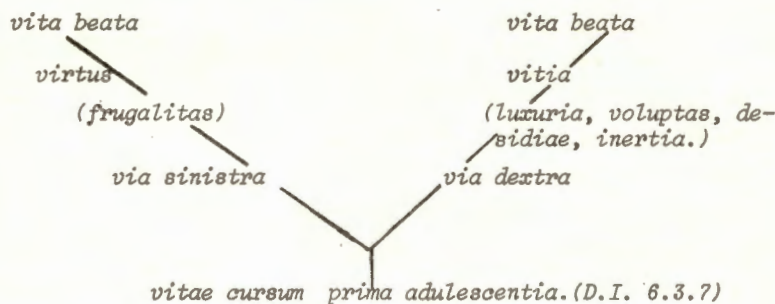
'n Lewens- en wêreldbeskouing is noodwendig in die etiek veranker. Lactantius vra tewens dieselfde vrae as wat Klassieke filosowe gevra het en wat in besonder by Romeinse filosowe in die brandpunt gestaan het, naamlik waarom word die mens gebore; wat is die doel en bestemming van sy lewe; wat is die hoogste goed en hoe kan 'n mens 'n lewe in deug voer; wat is die eindbestemming van die mens, wat sy *vita beata*?<sup>301</sup>

In die beantwoording van hierdie vrae het Lactantius soos sy Romeinse eweknie nie veel sin daarin om suiwer teoretiese stelling in te neem of metafisiese oplossings aan te bied nie. Sy *exemplum* is Christus en in ooreenstemming daarmee poog hy eerder om 'n prakties uitvoerbare sisteem aan te bied as 'n antwoord op die valse etiek van die filosowe. Hy lê egter klem daarop dat die

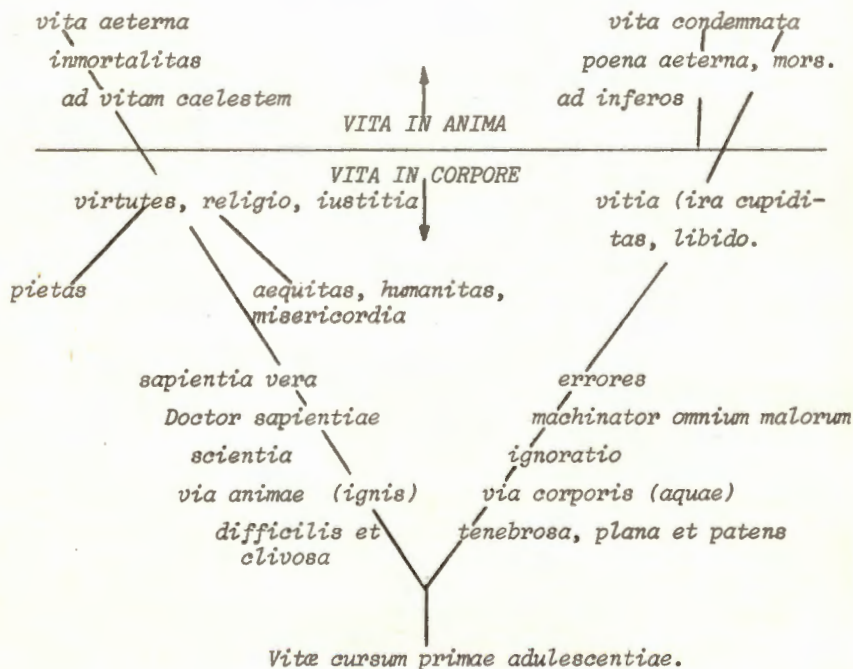
*pars moralis* van die filosofie die enigste aspek daarvan is wat utilitas inhou: *in qua (sc. parte morali) totius philosophiae ratio continetur, siquidem in illa physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas.*<sup>302</sup> Dit is ook die belangrikste aspek van die filosofie omdat daar in die uiteensetting van 'n lewens- en wêreldbeskouing geen plek is vir onenigheid of dwaling nie - *quoniam in disponendo vitae statu formandisque moribus periculo maiore peccatur, maiorem diligentiam necesse est adhiberi ut sciamus quomodo nos oporteat vivere.*<sup>303</sup> Geen wonder dus dat dit vir hom 'n doring in die vlees is dat filosowe oor die algemeen en die *antistes philosophiae* in Bithynië in besonder elke aspek van die *pars moralis* tot in die fynste besonderhede uitgewerk het, maar selfs nie eers die eerste beginsels daarvan in die praktyk tot uitvoer kan bring nie. Daarom geld dit in besonder van die kragtige voorstander van die filosofie dat hy *ipse adversum se gravis censor et accusator acerrimus*<sup>304</sup> is en dit verklaar ook waarom hy *tres libros evomit contra religionem nomenque Christianum.*

Lactantius se etiek het reeds uitstekende behandeling ontvang van Heinig, terwyl Marbach sy psigologie ontleed het. Eweneens het Thomas, Wlosok en Couvee aspekte ondersoek wat ten nouste aan sy lewens- en wêreldbeskouing verbonde is.<sup>305</sup> Dit is daarom nie ons doel om hierdie aspekte en die resultate van hulle studies hier weer te gee nie, maar eerder om die fasette wat in hulle studies nie aandag gekry het nie, uit te lig. Dit wil ons doen aan die hand van 'n vergelyking tussen die oplossing van die filosowe (*dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae similem*<sup>306</sup>) en van Lactantius wat self aan die Y-sisteem nie kan ontkom nie (*nos igitur melius et verius, qui duas istas vias caeli et inferiorum esse dicimus.*<sup>307</sup>) In die volgende skematiese voorstelling word die verskille duidelik:-

Humana vita secundum philosophos.



Secundum Lactantium.



Met hierdie skema kom ons dadelik by Lactantius se opvatting in verband met die twee weë. Volgens Thomas vind Lactantius hierin eerder aansluiting in Christelike kategeese soos dit uit die Qumran gespruit het as uit die bekende Neopythagoreïsme.<sup>308</sup> Ons het reeds tevore daarop gewys dat die leer van die twee weë ook aan Cicero bekend was en dat 'n jongman volgens sy uiteensetting die weg van die *virtus* (dit is die leer van die Stoïsyne) of dié van *voluptas* (dit is die leer van die Epicurisme) kon opgaan. In albei gevalle lei sy keuse hom tot 'n 'diesseitiges' *vita beata*. Vir Lactantius is die *summum bonum* geleë in *immortalitas* wat verkry word deur in ooreenstemming met die *cognitio dei* die *virtutes* na te jaag wat Christus deur Sy voorbeeld aan die mens geleer het. As loon vir sy inspanning kry die mens dan 'n 'jenseitiges' *vita aeterna*.

Lactantius se opvatting is soos Pichon na ons mening tereg opgemerk het, gebou op 'réflexions du bon sens pratique.'<sup>309</sup> Laat ons aan die hand van die vrae wat Lactantius stel in verband met die herkoms, die doel, die hoogste goed en die bestemming van die mens die praktiese uitvoerbaarheid van sy leer nader toelig.

### 6.6.1 RATIO FINGENDI GENERIS HUMANI.

Lactantius poog in die eerste plek om die onkunde van die mens oor homself uit die weg te ruim deur te vra na die *ratio* agter die skepping van die mens.<sup>310</sup> Vir die beantwoording van die vraag gaan hy uit van die standpunt dat daar 'n doel is met die skepping van elke ding.<sup>311</sup> God het die heelal nie vir Homself geskape nie, want hy het dit nie nodig gehad nie. Die benadering lei hom tot die *sacramentum hominis*<sup>312</sup> dat God die menster wille van Hom self geskape het sodat die mens Sy werke kon begryp, die *providentia* van Sy ordening, die *ratio* van Sy skepping en die *virtus* van Sy volvoering daarvan met die stem kon uitspreek en met die sintuie

kon bewonder.<sup>313</sup> In die mens het God die twee strydende elemente, *caeleste et terrenum*, ingeskepe sodat die mens 'n vrywillige keuse tussen goed en kwaad kon maak.<sup>314</sup> Deur die mens só te skepe, het God aan hom die moontlikheid gebied om te kon voortplant en te vermenigvuldig, maar in besonder *ut proponeret homini virtutem*.<sup>315</sup> Die mens het 'n keuse tussen twee lewens - *una temporalis, altera sempiterna*.<sup>316</sup> Alle mense, *iusti* sowel as *inpii* ontvang *nescienter* die *vita temporalis*. Deur hulle optrede tydens die lewe in die liggaam bepaal elke mens vir homself die aard van die lewe wat hy na die skeiding tussen liggaam en siel gaan voer. Die mens is dus bewerker van sy eie heil en saligheid - dus antroposentriese heilsverwachting.

Uit die doel van die skepping van die mens lei hy ook sy bestemming af en gee hiervan in 'n *brevis circumscriptio* 'n samevatting:<sup>317</sup>

idcirco mundus factus est	
	ut nascamur;
ideo nascimur	
	ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum; (= notitia dei.)
ideo deum adgnoscamus	
	ut colamus; (= cultus dei)
ideo colimus	
	ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus;
ideo praemio immortalitatis adficimur	
	ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum deo regnum.

Kortliks saamgevat: die mens word gebore om God te leer ken en te dien; as loon verwerf hy daarvoor onsterflikheid en word aan die

engele gelyk gemaak sodat hy God tot in ewigheid kan dien. Hierin is sowel die doel as die bestemming van die mens verantwoord.

## 6.6.2 DIE SUMMUM BONUM HOMINIS.

Ons het reeds daarop gewys dat Lactantius geen bevrediging kon vind in die oplossings wat die filosowe in verband met die *summum bonum* aan die hand gedoen het nie.<sup>318</sup> In antwoord hierop gee Lactantius soos te verwagte uitvoerige behandeling aan die daargestelling van 'n Christelike *summum bonum*<sup>319</sup> - *quod est summum ac principale, in quo totius sapientiae cardo versatur.*<sup>320</sup> Tog gee hy nie uitdruklik 'n definisie van die hoogste goed nie, maar uit *obiter dicta* kan tog afgelei word watter inhoud en betekenis hy daaraan gee. In die eerste plek het die *summum bonum* betrekking *ad vitae statum*<sup>321</sup> en dit is die maatstaf wat die mens moet aanleë *ut ad illud vita omnis et actiones nostrae dirigantur.*<sup>322</sup> Die *summum bonum* het dus betrekking op die lewe self en die begrip is daarom een wat eties gedefinieer moet word.

Om hierdie enigszins vae omskrywing duideliker te omlyn, stel hy in die *Epitome* drie maatstawwe waaraan die *summum bonum* moet voldoen:

- \* *ut id (sc. summum bonum) ad hominem solum pertineat;*
- \*\* *ut animi sit proprium;*
- \*\*\* *ut ad virtutem quaeratur.*<sup>323</sup>

In die *Divinae Institutiones* onderskei hy verdere maatstawwe waaraan die *summum bonum* moet voldoen. In totaal is daar dus nie 'three characteristics'<sup>324</sup> nie, maar 'sieben Merkmale'<sup>325</sup> wat eie is aan die *summum bonum*:-

- \* *quod homines beatos facit;*<sup>326</sup>
- \*\* *quod simile sit et idem semper;*<sup>327</sup>
- \*\*\* *quod finem habet, summum bonum non habet;*<sup>328</sup>

\*\*\*\* *nec malum potest habere nec finem.*<sup>329</sup>

Samevattend is die eienskappe waaraan die *summum bonum* dus moet voldoen dat dit slegs vir die siel van die mens toeganklik moet wees. Daardeur moet hy *virtus* behaal wat aan hom die ewige geluksaligheid sal besorg. Daarby moet dit ewig onveranderlik wees.

Casey was van mening dat Lactantius na aanleiding van hierdie kriteria die *summum bonum* in *iustitia* gevind het.<sup>330</sup> Heinig is daarenteen van mening dat slegs *immortalitas* aan al hierdie eise voldoen.<sup>331</sup> Laat ons kortliks Lactantius se argument weergee voordat ons oor hierdie opvattinge 'n oordeel uitspreek. Lactantius gaan uit van die standpunt dat die mens met die oog op *iustitia* gebore word.<sup>332</sup> *Iustitia* het egter twee *officia* - een daarvan teenoor God: *unum deo debet ut patri*; en die tweede teenoor die medemens - *alterum homini velut fratri*.<sup>333</sup> Die plig teenoor God word gemanifesteer in *sapientia = religio* en dié teenoor die medemens in *caritas = virtus*.<sup>334</sup> Pligsvervulling of -versaking word egter beantwoord met ooreenstemmende loon. Die loon vir pligsversaking is die *mors aeterna* en die vervulling van die *officia iustitiae atque virtutis* lei tot *immortalitas*. Daaruit maak Lactantius die afleiding: *immortalitas ergo est summum bonum*.<sup>335</sup> Op grond hiervan moet ons Heinig dus gelyk gee.

Hierdie *immortalitas* is transendentiaal want die mens moet nie daarna streef om tydens sy lewe in die liggaam *beatus* te wees nie. Inteendeel, die strewe na hierdie soort *immortalitas* word juis daardeur gekenmerk dat dit met moeitevolle inspanning en smarte oorlaai is. In hulle lewe in die liggaam is alle mense egter *candidati immortalitatis* en deur die beoefening van die *religio vera* verkry hulle die loon van die *immortalitas* en word hulle *beati*.<sup>336</sup> Eers wanneer dit van die bande waarmee dit in die liggaam gekluister word, bevry is, kan die siel hierdie geluk-

saligheid beërwe.<sup>337</sup>

Soos ver wag kan word, het die *summum bonum* sy teendeel in 'n ooreenstemmende *summum malum*. Die loon van die onregverdiges is 'n *poena sempiterna*. Dit noem Lactantius die *summum malum*.<sup>338</sup>

Dit mag eienaardig voorkom dat Lactantius nou die een en dan weer 'n ander aspek van die komponente waardeur die mens *immortalitas* deelagtig word, uitlig en dit bestem as die *summum bonum*. So sonder hy by geleentheid *religio* uit as die *summum bonum*: *summum igitur hominis bonum in sola religione est*.<sup>339</sup> Elders beskou hy *iustitia* as die *summum bonum*.<sup>340</sup> Op die oog af skep dit die indruk van onverskillige gebruik van sy *termini technici*. Na ons mening is daar tog 'n eenvoudige verklaring hiervoor. Dit is naamlik dat Lactantius tog onderskei tussen 'n transendentale *summum bonum*, dit is die *immortalitas* wat die siel na die skeiding van die liggaam deelagtig word. Andersyds is daar die *summum bonum* wat die siel voor die skeiding van die liggaam behoort na te jaag. Die doelstellings in die geval is die *religio vera* en die *sapientia vera*. Die band tussen die twee is duidelik: beoefening van die aardse *summum bonum* lei tot die verkryging van die transendente *summum bonum*. Skeiding tussen siel en liggaam beëindig egter nie die beoefening van die aardse *summum bonum* nie. Intendeel, wanneer die mens aan die engele gelyk gestel is, dan eers kan hy God ten volle as Vader en Here dien.

### 6.6.3 DIE OFFICIA HOMINIS.

Die *summum bonum* het ooreenstemmende *officia*. Lactantius se opvatting in verband met die pligte waardeur die mens die *summum bonum* bereik, is in kern saamgevat in sy siening *et in sapientia religio est et in religio sapientia*.<sup>341</sup>

Die doel met die geboorte van die mens is dat hy God moet leer



ken - *ut cognoscamus deum* - en Hom alleen moet vereer - *ut colamus*.<sup>342</sup> Hierin lê die plig van die mens tydens sy lewe in die liggaam opgesluit. Die plig word saamgevat in *sapientia* en *religio* wat die mens voor die skeiding tussen siel en liggaam as *virtutes verae* beoefen. As rigsnoer dien die wet van God en hiervolgens is kennis, gehoorsaamheid en aanbidding die kern van menslike plig: *huius legis caput primum est ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere*.<sup>343</sup> Met die oog hierop het God die mens voortreflik uitgerus: sy *status rectus* stel die mens in staat tot 'n *contemplatio caeli* en sy *sensus* dra daartoe by om hom in die *doctrina caelestis* = *sapientia vera* = *cognitio veritatis* in te lei.<sup>344</sup> Uit sy definisie van *sapientia* blyk duidelik die bande wat hy lê tussen *sapientia*, *doctrina caelestis* en *virtus: sapientia (est) virtus cum scientia coniuncta*.<sup>345</sup> Soos dit in die geval van die *summum bonum* gegeld het, is Lactantius ook hier skynbaar nie konsekwent nie, omdat hy ook *iustitia* as die hoogste plig van die mens beskou.<sup>346</sup> Onder *iustitia* vat hy ook *religio et sapientia vera* saam.

Die teenoorgestelde van *sapientia vera* is *ignoratio dei* en dit beskrywe Lactantius as die *summum nefas*<sup>347</sup> wat tot die *summum malum* lei. *Ignoratio dei* kom tot uitdrukking in die valse godsdienste en filosofiese strominge waar dit *vitia* najaag. Die loon hiervoor is die *poena sempiterna*.

Na die skeiding tussen liggaam en siel kom die pligte van die mens in sy bestaan in die liggaam tot 'n einde, maar transendentiaal sit die siel sy plig om God te dien voort.<sup>348</sup>

Daar tree dus drie aspekte wat in Lactantius se uiteensetting op bykans sinonieme vlak beweeg, na vore, naamlik die aanbidding van God, die najaag van die geregtigheid en die beoefening van deug. Voldoening aan elk van hierdie officia lei daartoe *ut immortalita-*

*tem pro laborum mercede capiamus.*<sup>349</sup> Steunpilare in Lactantius se leuens- en wêreldbeskouing is dus religio, iustitia en virtus. Laat ons kortliks elk hiervan toelig.

### 6.6.3.1 RELIGIO = CULTUS VERI DEI.

Lactantius se begrip van *religio* is deur Monceaux gekarakteriseer as 'un philosophie spiritualiste complétée par quelques dogmes: le Verbe, l'Incarnation, la Résurrection des morts et le Jugement dernier.'<sup>350</sup> Na aanleiding hiervan, en ook in ooreenstemming hiermee, kenskets Thomas dit as 'n 'durch einige Dogmen vervollständigte Philosophie'<sup>351</sup> omdat 'la religion est donc la raison première de l'existence du monde et de l'homme.'<sup>352</sup>

Lactantius bou die etimologie van *religio* uit Lucretius se opvatting dat die woord afgelei is van *religere* en maak na aanleiding daarvan die afleiding: *hoc pietatis obstricti deo et religatissimus.*<sup>353</sup> Soos ons tevore opgemerk het, is *sapientia* en *religio* nie vanmekaar te skeie nie.<sup>354</sup> Albei die begrippe trek saam in *deum colere* wat in praktyk berus op *notitia et cultus veri dei*. By geleentheid weer stel hy *religio* gelyk aan *pietas*<sup>355</sup> wat saam met *misericordia = caritas = humanitas* die komponente is waaruit *iustitia* bestaan.<sup>356</sup> In die eerste plek is *religio* dus 'n begrip wat in sy etiek tereg kom. Dit word tewens duidelik as hy die ware aanbidding van God sien as gehoorsaamheid aan Sy gebooe: *quisquis his omnibus praeceptis caelestibus obtemperaverit, hic cultor est verus dei.*<sup>357</sup> So dikwels as wat so 'n *cultor verus* 'n goeie of vrome daad verrig, bring hy 'n offer aan God.<sup>358</sup> 'n Opregte gesindheid in sy lewe, en sang en gebed in gemeenskap met ander heiliges, is die enigste offers wat van hom verwag word.

*Religio vera* is gefundeer op die kennis van God. Deur 'n sedelik goeie lewe volgens die *sapientia vera* te voer, voldoen die mens

aan die eise wat die aanbidding van God van hom verg.<sup>359</sup> Die voorbeeld vir 'n sedelik goeie lewe vind die mens in Christus in wie *sapientia* en *religio* in volmaakte balans was. Volgens Sy voorbeeld kom die ware *religio* by die mens tot uitdrukking in *innocentia*<sup>360</sup> en 'n *mens immaculata*.<sup>361</sup>

In die finale instansie is *religio* egter dié eienskap wat die mens van die dier onderskei<sup>362</sup> en daarvolgens ontvang die mens nie uit eie krag of optrede nie, maar uit Godgeskenkte genade die loon van die ewige lewe vir sy sedelik goeie lewe op aarde.

### 6.6.3.2 IUSTITIA.

Aan die behandeling van *iustitia*, soos dit tewens ook die geval is met die ware aanbidding van God, bestee Lactantius 'n hele boek. Dit is te begrype as in gedagte gehou word dat *iustitia* in sy konsepsie die *mater virtutum omnium*<sup>363</sup> en die *summa virtus aut fons ipsa virtutis*<sup>364</sup> is, omdat daarin al die deugde saamgetrek word.<sup>365</sup>

Sy interpretasie van die liefdesgebod dien as basis waaruit die komponente van *iustitia* gebou word: *primum iustitiae officium est coniungi cum deo, secundum cum homine. sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur.*<sup>366</sup>

*Religio* en *misericordia* of *humanitas* is dus die *officia iustitiae*; elders noem hy dit ook *pietas et aequitas*, maar in elk geval vorm die *dei parentis agnitio* waardeur die mens God as die *communem parentem generis humani et rerum mirabilium fabricatorem*<sup>367</sup> erken, die grondslag waarop elk hiervan verder ontwikkel word. *Pietas* is die aanbidding van God en daarom die *caput et origo aequitatis*. *Aequitas* skets die verhouding van die mens tot sy medemens en is die *vis et ratio pietatis*.<sup>368</sup> In die daaglikse lewe kom dit tot uitdrukking in sedelik goeie optrede teenoor die naaste en verlening van bystand in nood.<sup>369</sup> Deur die toevoeging van *misericordia*

kry *iustitia* dus 'n koloriet wat dit geheel en al onderskei van die aanvaarde *iustitia iuris civilis*. Ware geregtigheid spruit immers nie uit die wette van die mens nie; intendeel, onder die skyn van geregtigheid waarmee die mens sy wette omhul, word die grootste onreg gepleeg omdat daar in die gewaande regverdigheid van die mens geen plek is vir *religio* nie. Ware geregtigheid kan dus slegs in ere herstel word as die mens terugkeer na die aanbidding van die ware God en Vader en die beoefening van die deugde wat aan hom 'n rein en spaarsamige lewe gee waarin almal mekaar se gelykes is.<sup>370</sup>

*Pietas* is 'n deug wat in die aardse lewe verdiskonteer word in die *cultus veri dei*.<sup>371</sup> Die mens se eerste plig is dus om God as *parens* te leer ken, Hom as *dominus* te vrees en as *pater* lief te hê: *in hoc (sc. cognitione dei) est spes omnis ac salus hominis. hic est sapientiae gradus primus, ut sciamus qui sit nobis verus pater eumque solum pietate debita prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur.*<sup>372</sup> *Sapientia* neem hierin 'n plek van kardinale belang, en tewens in Lactantius se hele denke in. Thomas het tot die slotsom geraak dat *sapientia* kenteoreties 'n 'Naturanlage', 'n wesenskenmerk, van die mens is en dat dit as *scientia rerum divinarum et humanarum* gemanifesteer word in *sapientia divina*.<sup>373</sup> Kennis en onkunde (*scientia cum ignorantia coniuncta et temperata*) is egter albei eienskappe van die in sonde vervalle mens. Hierdie *sapientia humana* kan eers aanspraak maak daarop dat dit die volle kennis van die waarheid het wanneer dit deur die goddelike openbaring verlig is. Dan eers is die mens in besit van die volle *scientia boni et mali*.

In gedagte moet egter gehou word dat daar twee *fontes scientiae* is, naamlik God en Satan. Om 'n keuse uit te oefen, moet die mens kennis van beide die goeie en die bese opdoen. Sonder die konflik

tussen die goeie en die kwade is daar geen sedelike verankering nie. Kennis alleen voer daarom nie tot verkryging van die *summum bonum* nie. Daarvoor is ook daadwerklike optrede uit die kennis van God nodig wat tot uitdrukking kom in 'n lewe wat *virtus* nastreef. Beoefening van Christelike deug vereis van die mens in die eerste plek die *cultum veri dei - quae est summa virtutis*.<sup>374</sup> Die mens vervul sy wesensbestemming dus eers wanneer hy God aanbid. In die praktyk kom dit neer op die offer van 'n *donum* en *sacrificium* waarvan eersgenoemde 'n *integritas animi* en laasgenoemde *laus et hymnis*.<sup>375</sup> *Donum* is die voortdurende innerlike gesindheid om 'n deugsame lewe te voer. *Sacrificium* is die uiterlike manifestasie van hierdie gesindheid.

Na die behandeling van die plig wat die mens aan God verskuldig is (*quid debeatur deo*), gaan Lactantius daartoe oor om die plig van die mens teenoor sy medemens uiteen te sit.<sup>376</sup> Dit beantwoord die vraag na die *secundum iustitiae officium*.<sup>377</sup> waarvolgens God die mens ook uitgerus het met *sapientia - ut homo hominem tueatur diligat foveat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium*. Dit vorm die *summum vinculum* tussen alle mense en is die band waarop die *societas hominum* berus.<sup>378</sup> Omdat God die *parens et pater hominum* is, is die verhouding waarin die mens tot sy medemens staan, die van broer teenoor broer - *fratres sumus*.<sup>379</sup> Iemand wat sy medemens skade berokken of benadeel, moet daarom as 'n *nefarius et parricida* beskou word.<sup>380</sup>

Wat beteken die 'lewe-tussen-broers' in die praktyk? Bolkestein se interpretasie hiervan was dat Lactantius die Ciceroniaanse *humanitas*-ideaal oorgeneem het en daarby slegs *misericordia* gevoeg het.<sup>381</sup> Na ons mening slaan hy die bal mis. Die feit dat Lactantius *misericordia* dikwels as sinoniem van *humanitas* gebruik, gee reeds 'n aanduiding van die ingrypend nuwe betekenis wat hy aan die woord gegee het. Meer nog, daar was geen plek vir *misericordia* in

die filosofiese humanitas-opvattinge nie. Christelike *misericordia* was nie alleen gemik op hulplening in h era van algemene verarming, inflasiedrukke en behoefte in h ryk wat deur ekonomiese probleme gekniehalter was nie. Lactantius se ideaal is een wat gemik is op die praktiese alledaagse lewe waarin die mens in nood onder alle omstandighede op hulp en bystand aanspraak kon maak, want *ubicumque homo desiderabitur, ibi exigi officium nostrum (i.e. humanitatem) putabimus.*<sup>382</sup>

Die uitlewe van die *humanitas*-ideaal kom in die Christen se lewe tot uitdrukking in die vorm van *virtutes* wat 'nichts anders as die karitatiewe Tugende der Bergpredik' is.<sup>383</sup> Hieronder kom die volgende voor:-

- \* hulp onder alle omstandighede aan die medemens in nood;<sup>384</sup>
- \* gawes aan die behoeftiges (*largitio*);<sup>385</sup>
- \* gasvryheid sonder soeke na eie gewin (*hospitalitas et benignitas*);<sup>386</sup>
- \* die loskoop van gevangenes (*captivorum redemptio*);<sup>387</sup>
- \* versorging en beskerming van weduwees en wese;<sup>388</sup>
- \* die versorging van siekes;<sup>389</sup>
- \* die begrafnis van gestorwenes (*sepultura peregrinorum et pauperum*);<sup>390</sup>
- \* berou oor die sondes teenoor die medemens;<sup>391</sup>
- \* die oordeelkundige gebruik van *misericordia* teenoor die medemens, van *cupiditas* na die hemele, van *metus* teenoor God en van *prodigalitas* tot voordeel van die behoeftiges;<sup>392</sup>
- \* nederigheid;<sup>393</sup>
- \* om leuentaal te vermy;<sup>394</sup>
- \* h verbod daarop om rente op h lening te eis;<sup>395</sup>
- \* om vloek met seën te beantwoord;<sup>396</sup>
- \* om die wraak en oordeel aan God alleen oor te laat;<sup>397</sup>
- \* om h ander geen onreg aan te doen nie;<sup>398</sup>

- \* om onreg te verduur eerder as om dit te vergelde (*patientia*)<sup>399</sup>
- \* om die son nie oor die toorn te laat ondergaan nie;<sup>400</sup>
- \* tugtiging van die *minores*;<sup>401</sup>
- \* om die funksie van die sintuie soos volg te kanaliseer:-<sup>402</sup>
  - \* *voluptates oculorum*:<sup>403</sup>
    - verbod op die bywoning van die *spectacula publica*;<sup>404</sup>
    - verbod op die bywoning van *scaena*, van *comicae fabulae* sowel as *tragicae historiae*;<sup>405</sup>
    - Christene behoort nie *histriones* of *mimi* te wees nie;<sup>406</sup>
    - h verbod op die bywoning van die *ludi circenses*;<sup>407</sup>
  - \* *voluptates aurium*:
    - verbod op die beoefening van die retoriek en h waarskuwing teen die invloed van die *vocum et cantum suavis*;<sup>408</sup>
  - \* *voluptates saporis et odoris*:
    - h verbod op oorgawe aan die genietinge van die maag en die keel;<sup>409</sup>
  - \* *voluptates ex tactu*:<sup>410</sup>
    - h onbeteuelde *libido* is h sonde;<sup>411</sup>
    - h verbod op perversiteit, besoeke aan *lupanaria*,<sup>412</sup> homoseksualiteit,<sup>413</sup> hoerery,<sup>414</sup> egskeiding<sup>415</sup> en begeerte;<sup>416</sup>
    - beskeidenheid, skaamte en reinheid moet nagejaag word;<sup>417</sup>
    - huwelikstrou moet hoog geag word en tussen man en vrou moet daar h *mutua caritas* wees;<sup>418</sup>
    - die maagdelike staat moet hoog geag word.<sup>419</sup>

Wanneer die mens hom aan hierdie voorskrifte nie steur nie en hy in sonde verval, kan hy daaruit ophef word slegs deur die genade van God wanneer hy daarvoor berou getoon het.<sup>420</sup>

Aangesien Lactantius nie uitdruklik vermeld hoe die mens in liefde teenoor homself moet lewe nie, kan geredelik afgelei word dat

die voorskrifte hierbo van die self geld. Selfbeheersing, 'n verbod op selfmoord en die verpligting om kennis op te doen van die self en van God, is egter uitdruklike voorskrifte van die wyse waarop die mens 'n na homself gerigte lewe moet voer.<sup>421</sup>

### 6.6.3.3 VIRTUS.

Volgens Heinig is Lactantius se leer in verband met die deugde so omvangryk dat hy 'in der Tugendlehre somit seine Lehre von der Gerechtigkeit und rechte Gottesverehrung' insluit.<sup>422</sup> Op hierdie

uitgangspunt baseer Heinig sy bespreking van Lactantius se etiek en hy plaas daarom die *virtus*-begrip in die sentrum. Hy beskou Lactantius se siening van die *virtus* dus as 'n uitvloeisel van die Stoïsynse opvatting in verband daarmee en verloor geheel en al uit die oog dat 'de deugd haar autarkie verlore (heeft.)'<sup>423</sup>

Maar Heinig se opvatting is verder onaanvaarbaar omdat elkeen van die begrippe wat hierin tevore bespreek is, duidelik as selfstandige begrippe in Lactantius se denke uitkristalliseer. Ten spyte daarvan dat Lactantius begrippe soos *religio*, *pietas*, *iustitia*, *humanitas*, *misericordia*, en dergelikes as *virtutes* bestempel, is die skeiding tussen die begrippe duidelik uit die inhoud wat hy onder andere aan die behandeling van die *cultus veri dei* (= *religio*) en *iustitia vera* (= *humanitas*) gee. Lactantius se etiek is na ons mening veel omvattender as 'n blote beperking daarvan tot sy opvatting in verband met die *virtutes*.

Hy gee egter self geen definisie van *virtus* nie, maar maak van 'n versameling filosofiese definisies soos wat dit opgeneem is deur Lucilius in een van sy gedigte, gebruik. Vir die belangrikheid daarvan haal ons dit hier in toto aan:- (*ne sim longior quam necesse est*<sup>424</sup>):

*virtus, Albine, est pretium persolvere verum  
quis in versamur, quis vivimus rebus posse:*



*virtus est homini scire id quod quaeque habeat res,  
 virtus, scire homini rectum utile quid sit, honestum,  
 quae bona, quae mala item, quid inutile turpe inhonestum:  
 virtus, quaerendae finem rei scire modumque,  
 virtus, divitiis pretium persolvere posse,  
 virtus, id dare quod re ipsa debetur honori:  
 hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,  
 contra defensorem hominum morumque bonorum,  
 hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum:  
 commoda praeterea patriae prima putare,  
 deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.*

Geeneen van hierdie of alternatiewe definisies wat filosowe aangebied het, stel hom tevrede nie. Hulle het inderdaad die ware inhoud van die woord verlore laat gaan - *nomen retinuerunt, vim vero et rationem et effectum perdiderunt.*<sup>425</sup> Hy gee daar duidelik van blyke dat sy opvatting van *virtus* geheel en al gaan verskil van dié van die filosowe omdat sy opvatting deur die lig van die openbaring verlig is - *ut appareat quantum in nos dignatio divina contulerit, quae nobis aperuit veritatem.*<sup>426</sup>

Voordat ons aandui wat Lactantius se opvatting in verband met *virtus* is, moet ons eers meld wat in sy opvatting deug nie is nie. Kennis kan nie deug wees nie, omdat dit 'n eienskap is wat van buite in die mens inkom - *scientia non potest esse virtus quia non est intus nobis, sed ad nos extrinsecus venit.*<sup>427</sup> Deug is ook ni verplaasbaar nie,<sup>428</sup> terwyl die blote kennis van die goeie en die kwade vir die mens geen waarborg is dat hy in besit van deug is nie.<sup>429</sup> Ware deug is verder nie aan die wisselvaligheid van gebeure of die lot onderworpe nie.<sup>430</sup>

*Virtus* is die in besonder intiem individuele besit van elke mens - *virtus sua cuique est.*<sup>431</sup> Dit is daarom 'n bepaalde geestesgesind-

heid wat berus op die wil om die goeie te doen - *posita est in voluntate faciendi boni*.<sup>432</sup> Elders beskrywe Lactantius die gesindheid as 'n vurige begeerte - *cupiditas recta et honesta faciendi*<sup>433</sup> of as die wil om die goeie te doen en die kwade na te laat - *virtus est bonum facere, malum non facere*.<sup>434</sup> Omdat hierdie gesindheid deur God self in die mens geplaas is,<sup>435</sup> kan dit deur geen mens of self deur die dood weg geneem word nie.<sup>436</sup>

Die ware deug is in die eerste plek geleë in die *agnitio dei* wat die kern van die mens se aanbidding van God is. Dit vorm as't ware die hoof van die ware geregtigheid waarsonder die Christen nie kan lewe nie.<sup>437</sup> Op grond hiervan is Lactantius se begrip van *virtus* gedefinieer as 'die Erfüllung des Gesetzes, i.e. der Pflichten gegen Gott und Menschen; der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der Darbringung eines unsträflichen Herzens und einer reinen Gesinnung besteht.'<sup>438</sup>

Tog is kennis en deug nie van mekaar te skei nie. Kennis gaan wel aan deug vooraf - *scientia praecedat virtutem, virtus sequatur scientiam*.<sup>439</sup> Kennis sonder deug voer egter nie tot die verkryging van die *vita beata* nie. Kennis vereis ook positiewe optrede en dit kom tot uitdrukking in die beoefening van deug.

Soos wat 'n mens in die verkryging van die ware wysheid trapsgewys vordering maak, so vorder 'n mens ook trapsgewys in die verkryging van deug. Lactantius onderskei drie trappe: *primus est virtutis gradus malis operibus abstinere, secundus etiam malis verbis, tertius etiam cogitatione rerum malarum*.<sup>440</sup> Iemand wat tot op die eerste trap gevorder het, is *satis iustus*; op die tweede trap is die mens *iam perfectae* en op die derde trap het die mens bykans tot 'n gelykenis van God gevorder: *similitudinem dei adsecutus videtur*. Hieruit kan afgelei word dat die *officia virtutis* ont-houding (*abstinentia*) van bose optrede, woorde en gedagtes is.

Elders vermeld hy uitdruklik dat die plig van deug is om nie te sondig nie - *omne igitur virtutis officium est non peccare.*<sup>441</sup>

Terwyl die inhoud van *scientia* objektief dui op die versameling van die kennis van God (*scientia est deum nosse*), is die inhoud wat hy aan *virtus* gee, subjektiewe verering van God (*virtus est deum colere*<sup>442</sup>). Om die rede gaan hy dus geredelik daartoe oor om ook *iustitia* as *virtus* te beskrywe.

’n Eienaardige konsep in Lactantius se denke in verband met deug is dat ondeug eweveel bestaansreg as deug het. *Vitia* is tewens ’n noodsaaklike voorvereiste vir die bestaan van *virtus* - *ubi vitia non sunt ne virtuti quidem locus est.*<sup>443</sup> Hy grond die uitgangspunt daarop dat geeneen vrywillig ’n keuse kan maak tussen die goeie en die kwade, tussen deug en ondeug, as hy nie vooraf kennis dra van die inhoud van elk hiervan nie.<sup>444</sup> Hy motiveer die uitgangspunt verder daarin dat deug en ondeug eweveel bestaansreg moet hê sodat God sommige mense kan beloon en ander kan straf.<sup>445</sup>

Omdat deug tot die *summum bonum* lei, kan dit net met die grootste inspanning en moeite behaal word.<sup>446</sup> Maar as die mens dit eens behaal en met *scientia* verbind het, kom hy in besit van die *sapientia vera* - *virtus autem cum scientia coniuncta sapientia est.*<sup>447</sup> Daarom moet die mens hom nooit ten doel stel om deug na te jaag met die oog daarop om sy eie belang te bevorder of mense tevrede te stel nie. Hy moet hom ten doel stel om God alleen te behaag omdat God alleen die bron van alle deug is.<sup>448</sup> ’n Deugsame lewe is daarom ’n spieëlbeeld van die ware *religio* waarin die mens homself as ’n onbevleete offer voor God lê - *haec est religio caelestis non quae constat ex rebus corruptis, sed quae virtutibus animi qui oritur e caelo, hic verus est cultus, in quo mens colentis se ipsam deo immaculatam victimam sistit.*<sup>449</sup>

Op grond hiervan tel die *cultus veri dei* dus onder die eerste

*virtutes*.<sup>450</sup> Hieronder resorteer verder *iram cohibere, cupiditatem conpescere, libidinem refrenare*,<sup>451</sup> *humanae societatis coniunctio, innocentia, alieni abstinencia en iustitia*.<sup>452</sup> Laasgenoemde, *iustitia*, sonder Lactantius uit as die *mater et princeps virtutum*<sup>453</sup> waarvan h mens die loon nie van mense nie, maar van God moet verwag. Verdere *virtutes* is *hospitalitas, metus (dei), fortitudo* (dikwels sinoniem met *patientia*), *cupiditas caelestis*,<sup>454</sup> *constantia*,<sup>455</sup> en *puicitia*.<sup>456</sup>

Teen die agtergrond van die vervolging van die Christene in sy tyd is *patientia* in besonder h prysenswaardige deug - *patientia quae omnium virtutum maxima est*.<sup>457</sup> Ongetwyfeld neem *patientia* hierdie belangrike plek in sy opvatting in verband met deug in na aanleiding van die *exemplum Christi* wat deur die wyse waarop Hy die lyde aan die kruis verduur het, aan die Christen die voorbeeld gestel het van die wyse waarop hy die vervolging moet verduur. Omdat die Christen hom hierin as die ware *miles Christi* betoon, word *patientia* vir hom die *summa virtus*.<sup>458</sup>

Ten slotte is die strewe na deug nie vrugteloos nie. Die loon vir die moeisame inspanning is *immortalitas*. Deug is daarom nie doel op sigself nie, maar die *effectrix et mater summi boni*.<sup>459</sup> Aangesien God die *fons bonitatis* is,<sup>460</sup> is die *supervacua*<sup>461</sup> en *inanis virtus*<sup>462</sup> van die heidene in stryd met die Christelike opvatting van die *summum bonum* en kan selfs as rebellie teen die gesag van God beskou word.<sup>463</sup>

Vergelyk ons Stelzenberger se opvatting dat Lactantius in besonder in die *Divinae Institutiones* 'die die Tugendlehre behandeln, ganze Ketten von stoischen Sätzen, teils als Ausgangspunkt seiner Lehre, teils als Beweisstütze seiner Meinung'<sup>464</sup> het, met ons uiteensetting hierbo, moet ons ten sterkste teen die halwe waarhede van sy opvatting beswaar maak. Thomas het tewens aangedui dat Lactantius

se opvatting van die Christelike deug 'nichts anderes als die karitativen Tugenden der Bergpredikt'<sup>465</sup> is wat 'n aanknopingspunt in die Klassieke denke in verband met deug gevind het, maar primêr gebou is op die Christelike Didache-tradisie.<sup>466</sup> Die gebrek in Stelzenberger se argument is na ons mening dat hy sy afleidinge maak sover dit sy argument pas. Daarmee gee hy 'n halwe waarheid weer. Laat ons dit met 'n enkele voorbeeld toelig. *Patientia* was sekerlik een van die deugde wat (onder *fortitudo*) hoog aangeskrewe was onder die Stoisyne.<sup>467</sup> Wanneer die woorde egter in Christelike milieu teen die agtergrond van die *passio Christi* geprojekteer word, dan kry dit sekerlik 'n inhoud wat in die paganistiese filosofie nie daaraan gegee is nie. Dit moet steeds tot Prete se verdienste gereken word dat hy hierdie aspek van Lactantius se werk in perspektief probeer stel het.<sup>468</sup>

#### 6.6.4 VITA BEATA EN VITA AETERNA.<sup>469</sup>

Die uiteensetting hierbo vorm die basis waarop Lactantius die Christelike heilsverwachting, sy 'Leitmotiv' deur die hele werk, bou. Hierdie 'Leitmotiv' loop 'wie ein roter Faden durch die umfangreiche Schrift',<sup>470</sup> en kulmineer in die sewende boek. Hierin word die doelstelling wat hy in die exordium van die eerste boek gestel het, nl. *de spe de vita de salute de immortalitate de deo loquemur*,<sup>471</sup> afgerond om uitvoering te gee aan sy doelstelling *ut viam consequendae immortalitatis ostenderet*. In 'n bondige *recapitulatio* waarin hy vlugtig die *fundamenta* waarop die sewende boek gebou is, skets, meld hy dat dit doelloos sou wees om met groot moeite deug na te jaag en God te eer, as daar nie 'n beloning hierop sou volg nie: *quid (prodest) cum magnis difficultatibus cultum dei tenere, quae est summa virtus, nisi eam divinum praemium beatudinis perpetuae subsequatur*.<sup>472</sup> Die inhoud van die *divinum praemium* wentel om die oordeel van God: *superest ut de iudicio dei*

*disseramus* <sup>473</sup> of omgekeerd handel die *iudicium dei* oor *praemium* of *poena*. Maar dit is in besonder die *caelestis merces quam deus statuit ei qui haec suavia terrae bona prae sola nudaque virtute contempserit* <sup>474</sup> wat hom interesseer. Hierin lê reeds die kontras tussen die *praemia vitiorum* en die *praemia virtutum* duidelik opgesluit: die *praemia vitiorum* is naamlik *temporalia* en in besonder gebind aan die *elementum terrenum*, dit is die liggaam. Daarenteen is die *praemia virtutum sempiterna* en aangewese op die *elementum caeleste*, dit is die siel. <sup>475</sup> Dit is daarom nie vreemd dat hy in die tekening van die *vita beata* gedurig teruggryp na die elemente waaruit die *vita condemnata* gebou is nie. Hierdie metodiek kan met reg teruggevoer word na sy dualistiese benadering deur die hele werk.

Om dit in perspektief te stel, is dit egter nodig om daarop te wys dat die sewende boek grootliks 'n *recapitulatio* of *enumeratio* van die eerste ses boeke is. Dit word tewens uitdruklik in die *exordium* vermeld. Na aanleiding hiervan val die sewende boek duidelik in drie dele uiteen. In die eerste hiervan gee hy by herhaling 'n uiteensetting van die *ratio mundi* en die doel van die mens op aarde. <sup>476</sup> Aan die hand van *testimonia litterarum divinarum et probabilia argumenta* <sup>477</sup> bespreek hy hierop die bewyse op grond waarvan die afleiding gemaak kan word dat die siel na die skeiding daarvan met die liggaam bly voortbestaan. <sup>478</sup> In die derde deel behandel hy die wederkoms van Christus en die laaste oordeel. <sup>479</sup> Hierby is die reeds vermelde opvattinge in verband met die duisendjarige ryk ingesluit. Na aanleiding van hierdie uiteensetting is dit duidelik dat aspekte wat ons hier in verband met die *vita beata* gaan vermeld, noodwendig 'n herhaling sal wees van wat ons reeds bespreek het.

Die *sacramentum hominis*, die *summum bonum* waarna die mens sy hele lewe lank moet strewe, is *inmortalitas*. Dit verwerf die mens

wanneer hy uit God begin te lewe, regverdigheid najaag en God as enigste *parens et dominus* begin te eer. Die keerpunt in die mens se lewe vind plaas by geleentheid van sy doop.<sup>480</sup> Soos 'n kind eers kruip voordat hy regop staan, en sy *status rectus* hom dan in staat stel tot 'n *contemplatio dei*, so dui die doop op 'n geestelike *status rectus* waarin die *cultus veri dei* tot die *praemium virtutum*, dit is *immortalitas* lei.

Na die skeiding tussen liggaam en siel, keer die liggaam as *elementum terrenum* terug na sy oorsprong. Die siel bly egter voort bestaan, maar word tog nie dadelik aan die laaste oordeel onderwerp nie - *nec quisquam putet animas post mortem protinus iudicari*.<sup>481</sup> Al die siele bly steeds *candidati immortalitatis* en in 'n *custodia* gekluister totdat Christus weer kom om die regverdiges te verlos van die duisendjarige dwingelandy van die Antichris. Dan sal die eerste opstanding van die siele *probata iustitia* uit die dode plaasvind.<sup>482</sup> Al die siele sal aan die *iudicium dei* onderwerp word en die *quorum peccata ac scelera detecta* sal saam met die goddelose in die ryk van die duisternis verberg word *ad certa supplicia destinati*.<sup>483</sup> Soos wat dit met alle siele die geval is, sal ook die regverdiges geklee wees in 'n bonatuurlike liggaam waarin bonatuurlike sintuiglike ervaring sal wees. Die oordeel van God sal geskied aan die hand van 'n verterende vuur waarvoor 'n geveinsde *iustitia* nie stand sal kan hou nie.

Aan die goddelike vuur sal die onverganklike liggame van die goddelose onderwerp word en vir ewig sal hulle boet vir hulle sondes.<sup>484</sup> Hierdie goddelike vuur verskil heeltemal van die wêreldse vuur. Dit het geen *materia* nodig om brandend te bly nie en is helder en vloeibaar.<sup>485</sup> Dit verbrand, maar herskep tegelyk sodat die goddelose ewige foltering kan verduur. Ook die regverdiges sal aan die vuur onderwerp word, maar hulle *probata iustitia* sal vir hulle 'n beskerming daarteen wees en hulle sal daardeur bloot

gelouter word omdat hulle geen sensasie van die verskroeing hiervan sal ervaar nie.<sup>486</sup>

In die periode hierna sal die regverdiges die *vita beata* as hul *praemium virtutum* geniet. Dit is egter bloot 'n interim-periode waarin niemand meer te sterwe sal kom nie en die regverdiges saam met Christus oor die lewendes sal regeer. In hierdie era sal die Seun van God alle onreg van die aarde wegneem<sup>487</sup> en 'n *civitas dei* op die wêreld tot stand bring. Duisternis sal daar dan nie meer wees nie en die aarde sal 'n oorvloed aan vrugte voortbring. In hierdie goue eeu sal daar strome van heuning, wyn en melk vloei en diere sal in vrede met mekaar saam lewe.<sup>488</sup>

Wanneer hierdie duisendjarige ryk ten einde snel, sal die *princeps daemonum* losgelaat word en saam met die nog lewende heidene sal hy teen die *civitas dei* optrek.<sup>489</sup> In die daaropvolgende botsing sal God van verbasend ongewone natuurverskynsels gebruik maak, die magte van die duisternis oorweldig en die finale oordeel oor die goddelose voltrek.<sup>490</sup> Hierop sal 'n hernuwing van die regverdiges en die wêreld volg en in die nuwe wêreld sal die tweede algemene opstanding van al die siele plaasvind. In die laaste oordeel van God sal die onregverdiges, die afgodedienaars en die *princeps daemonum* finaal veroordeel word tot die ewige verdoemenis van die helse vuur.<sup>491</sup> Dan sal die regverdiges aan die engele gelyk gemaak word en voortgaan om God tot in ewigheid te dien. Die *vita beata* kom dan tot 'n einde en in die plek daarvan kom die *vita aeterna*.<sup>492</sup> Hierin sal nie alleen die siele deel wat reeds die *vita beata* ervaar het nie, maar ook dié wat na die eerste oordeel vir hulle *peccata ac scelera detecta* geboet het, deur die goddelike vuur gelouter is en na die tweede oordeel opgeneem word in die *vita aeterna*.<sup>493</sup> Die regverdiges wie se lewens gekenmerk was deur *continentia, misericordia, patientia, caritas* en *fides* sal in oorvloed en rykdom voor God verskyn<sup>494</sup> en in Sy gelykenis<sup>495</sup>



op 'n vlak van geestelike gemeenskap met God saam lewe.

Dit is dus duidelik dat die siele van alle mense na die dood bly voortbestaan. Die voortbestaan van die siele van die regverdiges word weerspieël in 'n *vita beata* tussen die eerste en die tweede opstanding en 'n *vita aeterna* na die tweede opstanding. Die voortbestaan van die siele van die goddelose word deurgaans gekenmerk deur 'n *poena condemnata* waarin die straf wat oor die goddelose uitgemeet sal word, uit 'n immer herskeppende goddelike vuur sal bestaan.

### 6.6.5 SAMEVATTEND.

Lactantius bou sy lewens- en wêreldbeskouing dus op 'n Christelike antropologiese eskatalogiese en kosmologiese infrastruktuur. Hierin is sy opvatting in verband met die eienskappe van God, die doel met die koms van Christus en die plek van die bese van kardinale belang vir sy dualisme. In die strukturering van die *vita beata* en die *vita aeterna* maak hy gebruik van 'n terminologie wat aan sy leser bekend was, maar hierdie terminologie verkry verbrede konnotasie. Enkele voorbeelde hiervan is die volgende:-

\* *ratio* wat in Stoïsynse opvatting 'n oorheersende rol gespeel het, word op die agtergrond geskuiwe en maak plek vir die Christelike leer van die openbaring;

\* *sapiens* verloor die inhoud van die onbereikbare Stoïsynse ideaal en gaan oor in prakties uitvoerbare Christen-wees;

\* *sapientia* verloor in ooreenstemming hiermee die belangrike plek wat dit in die Stoïsynse leer gehad het en word toegespits op 'n prakties uitvoerbare Christelike lewens- en wêreldbeskouing;

\* Die outonomie van die Stoïsynse *virtus* wat in die leer doel op sigself was, word op die agtergrond geskuiwe, terwyl die inhoud daarvan drasties verander word sodat daarin onder andere

vir *misericordia* wat in Klassieke filosofiese opvattinge geen *locus standi* gehad het nie, plek ingeruim word; daarbenewens is dit hoogs te betwyfel of daar nog enige aspek van die inhoud wat in die Klassieke daaraan geheg is, oorbly wanneer dit tesame met *maiestas* een van die attribute van God is;

\* tegelyk word die Stoïsiens idee van die *virtus* as die *summum bonum* wat *per se* nagestreef moet word, vervang met die Christelike idee van transendentale *immortalitas* as die *summum bonum*;

\* die inhoud van die *summum bonum* ondergaan betekenisvolle verandering daarin dat dit as prakties uitvoerbare lewenswyse in die geloof en in die kerk gerealiseer word;

\* *scientia cum ignoratione coniuncta* word die basis van die mens se kenvermoëns; wanneer dit as kennis van God deur die openbaring verlig is, word dit *sapientia vera* wat in alle opsigte die Klassieke *philosophia* vervang;

\* in die vorm van die *agnitio dei* word *sapientia* as 'n voorvereiste vir die handhawing van Christelike *virtus* gestel;

\* die skeiding tussen *sapientia divina* en *sapientia humana* word voltrek aan die hand van goddelike openbaring;

\* *pietas* verloor die inhoud van gedissiplineerde ondergeskiktheid aan alle hoër gesag en word spesifiek beperk tot *religio*;

\* *humanitas* as weergawe van die inhoud van die liefde teencor die naaste, vind geen ekwivalent meer in die *humanitas*-ideaal van Cicero nie;

\* wanneer *pietas* en *humanitas* die komponente is waaruit *religio* saamgestel is, is dit duidelik watter ingrypende verandering in betekenis ook hierdie woord ondergaan het.

\*Ten slotte trek hy die skeidslyne tussen *iustitia humana* en *iustitia divina* baie duidelik deur.

Al hierdie begrippe is van kardinale belang in Lactantius se apologetiese metode; hy maak naamlik van woorde en begrippe gebruik waarmee sy leser in sy besondere milieu vertrouwd sou wees. Hierdie woorde en begrippe omvorm hy en gee daaraan nuwe inhoud. Dit vorm die basis van 'n didaktiese metodologie waarvolgens hy sy leser inductief wil lei tot die aanvaarding van die *doctrina Christiana*. Dit is daarom duidelik dat hy begrippe of selfs gedagtes uit die meesters van die Klassieke oorgeneem het *non surripiendi causa, sed palam imitandi hoc animo ut vellet adgnosci.*<sup>496</sup>

- - - o o o o o o o - - -

## HOOFSTUK 7.

### SAMEVATTING.

*Dicta est a me causa, iudices, et perorata.* In ons samevatting wil ons aansluit by Prete se opmerking dat die tradisionele beoordeling van Lactantius as 'ein mittelmässiger Theologe und ein aufgeklärter christlicher Philosoph'<sup>1</sup> kritiekloos van skrywer tot skrywer oorgelewer is. Filologiese interpretasies van Lactantius se werke het Prete om die rede nie bevredig nie, en hy het hom op die standpunt gestel dat die werke nog 'reichen Spielraum für weitergehende Untersuchungen'<sup>2</sup> bied. In alle beskeidenheid wil ons aanvoer dat ons studie hierdie standpunt bevestig. In die loop van die ondersoek het ons aangedui dat daar verskele wanopvattinge in verband met die *Divinae Institutiones* bestaan. Ons het gepoog om aan te dui dat Lactantius by uitnemendheid as oorgangsfiguur tussen heidendom en Christendom beskou moet word. Met reg kan trouens gesê word dat hy met sy verstand nog in Klassieke bodem gewortel is, maar dat hy met sy hart reikhalsend na die Christendom gryp. Sy nuwe oortuiging het hy op ou fundamente gebou en gepoog om aan die dobberende onsekerheid in Christengeledere oor die verhouding van die Christendom tot die Klassieke rigting te gee.

Lactantius is deeglik bewus van sy Romeinse herkoms. Hy lewe in 'n gemeenskap wat sedert die jare her 'n verbasende aanleg getoon het om die kulture van ander volkere te absorbeer. Oor die algemeen was die regeerders van die era waarin hy geleef het, met uitsondering miskien van Galerius, die bevordering van die kultuur goedgesind. Lactantius se beroep na Nicomedia getuig

trouens van Diocletianus se belangstelling daarin om nuwe kultuursentra tot stand te bring. Die skepping van sulke kultuursentra het aanleiding gegee tot 'n geweldige uitbreiding van die Ryksadministrasie en provinsiale burokrasie. Om in die behoeftes wat hierdeur ontstaan het, te voorsien, is 'n netwerk van opvoedkundige inrigtings ingestel - nie net in die groter stedelike sentra nie, maar ook in die kleiner gemeenskappe.<sup>3</sup> Natuurlik is die Klassieke opvoedkundige tradisies en ideale in hierdie institute voortgesit. Daar moet egter nie uit die oog verloor word nie dat ook Christene in hierdie institute opgelei is en dat hulle mettertyd kerkleiers sou word. Die apologete het immers dieselfde onderwys geniet en sodoende was ook hulle erfgename van die ryk Klassieke tradisie en kultuur. Dit spreek daarom vanself dat hulle hulle nie onmiddellik kon losmaak van die oortuiging dat die ἐγκύκλιος παιδεία in al die behoeftes voorsien het wat vir die volle vorming van die mens se verstand en gees nodig was.

Ten spyte van die geweldige uitbreiding van die Ryksadministrasie en die oplewing in die belangstelling in die kultuur, is die Ryk geknel deur nypende sosio-ekonomiese probleme: inflasiedrukte en gevolglike verarming was aan die orde. Die somber skadu wat as gevolg hiervan oor die Ryk geval het, is verder verdiep deur die allernydigste vervolging van die Christene. Onder hierdie omstandighede het apologete na vore getree om die Christendom te verdedig. 'n Fundamentele doelstelling van hulle verdediging was om die heidendom te oortuig daarvan dat hulle optrede uit dwaling spruit, hulle voorts op te voed en vir die kategeses voor te berei. Die retoriek wat die hoogtepunt in hulle eie opleiding gevorm het, het die middel geword waarmee hulle die Christendom teen die aanvalle van die intellektualiste verdedig het. Eweneens was dit die middel waarmee hulle in

ooreenstemming met hulle sendinggroeping die opgevoede simpatiserender voorberei het vir sy bekering. As gevolg hiervan het gesaghebbende letterkundiges tot die geleedere van die Christendom toegetree. Op hulle skouers het die taak gerus om leiding en rigting te gee ten opsigte van die plek en die waarde van die Klassieke kultuur in sy verhouding tot die Christendom.

Op godsdienstige gebied het die misteriekultusse besondere sterk aanhang geniet - tot so 'n mate dat dit selfs vir die uitbreiding van die Christendom 'n gevaar geskep het. Hoewel daar veral onder die intellektualiste 'n sterk tendens was om die tradisionele politeïsme, wat dikwels sy krag geput het uit die mite en die literêre skoonheid waarin dit aangebied is, af te sterwe, was die tradisionele godsdienstige opvattinge te stewig in die saal gevestig om somaar eensklaps vervang te word. Daar was intendeel 'n sterk neiging tot terugkeer na die gode wat volgens heidense opvatting bygedra het tot die grootsheid van die Romeinse beskawing. Die *De civitate Dei* van Augustinus lewer oorvloedig daarvan getuigenis dat die oud-Romeinse politeïsme selfs 'n volle eeu na die verskyning van die *Divinae Institutiones* nog 'n deeglik gevestigde oortuiging was. Daar kan weinig twyfel daaroor bestaan dat dit veral die *indoeti* was wat in die tyd van Lactantius nog aanhangers van die politeïsme was.

Die mees verbete aanvalle teen die Christendom het egter gekom van *docti* wat nie geskroom het om elke middel wat die filosofie en die retoriek hulle gebied het, daarvoor in te span nie. Die hoofsaaklik materialisties rasionaliserende filosofiese strominge was egter dermate behep met die formele aanvaarbaarheid en letterkundige skoonheid van die uiteensetting van hulle opvattinge dat teorie en praktyk nie met mekaar te versoen was nie. Die belangrikste gebrek van hulle oortuiginge was nog steeds

dat hulle geen religieuse verankering vir hulle opvattinge kon aanbied nie. In die behoeftes van die menslike intellek kon hulle wel voorsien, maar vir sy gees het hulle geen bevrediging kon gee nie.

Op grond van hulle skoling volgens die heersende tradisionele opvoedkundige praktyk het hierdie groepe baie groter waarde geheg aan stilistiese en formele skoonheid in letterkundige aanbiedinge. Die werke van die groot meesters van die Klassieke was nog steeds die norm waaraan letterkundige skoonheid gemeet is. Werke wat aan die maatstaf hiervan nie beantwoord het nie, is met minagting verwerp. Dit was ook die geval met die eerste ruwe vertalings van die Bybel en verwerping van die vorm het onder hierdie elite ook aanleiding gegee tot die verwerping van die inhoud.

Vir die voortgesette uitbreiding van die Christendom ook in die Weste was daar dus dringende prioriteite. Die Christene het besef dat hulle hulle nie van die agtergrond en beskewing waarop hulle ingeënt was, kon isoleer nie. Daaruit het die opvatting ontstaan dat die Christene slegs 'n aandeel in die beheer oor die samelewing sou kon verkry as die groepe wat in beheer van die regering was sowel as die verteenwoordigers op kultuurgebied na die Christendom oorgehaal sou kon word. Die geloof in die waarde van die politeïsme en die materialistiese filosofiese strominge moes dus oortuigend vervang word met die *doctrina Christiana*. Met die oog daarop om ook die intellektualiste te betrek, was dit nodig dat begaafde manne met letterkundige aanleg en talente na vore sou kom om rigting aan die Christelike denke in verband met die waarde van hulle Klassieke erfenis te gee.

So 'n man was Lactantius. Teen die agtergrond van 'n legio skynbaar onoorkomelike probleme waarmee die Christendom ge-

worstel het, is hy teen omstreeks 250 na Christus uit heidense ouers gebore. In sy heimat, Noord-Afrika, is sy onbetwyfelbare talentvolle letterkundige aanleg deur Arnobius ontwikkel tot 'n fyn estetiese uitdrukkingsvermoë wat, geskoei op die lees van die styl van Cicero, 'n oorstelpende kennis van Klassieke digters en prosaïste ingesluit het.<sup>4</sup> Dit het hy op so 'n wyse in sy beoefening van die retoriek geïntegreer dat Hieronymus hom met reg kon beskrywe as die *vir omnium suo tempore eloquentissimus*.<sup>5</sup> Geen wonder dus dat Diocletianus van mening was dat hy 'n sieraad vir sy nuwe hoofstad in Bithynia sou wees nie. Dit, tesame met die feit dat hy later (316 n.C.) deur Constantinus na Gallië, wat bekend was om sy uitmuntende retore, ontbied is om die opvoeding van Crispus te behartig, weerspreek die algemeen aanvaarde opvatting dat Lactantius 'n man met middelmatige vermoëns was.

Hoewel Lactantius ongetwyfeld reeds in Noord-Afrika met die Christendom kennis gemaak het, was dit eers in Bithynia waar hy diep onder die indruk gekom het van die kompromielose *patientia* waarmee die Christene die uiterste druk van vervolging verduur het. Na aanleiding hiervan en op grond van die voorbeeld van Christus tydens Sy lyde neem die woord *patientia* 'n baie belangrike plek in Lactantius se geskrifte in. Op relatief gevorderde ouderdom kom hy hier tot bekering, gaan die gebruiklike (sterk Oosters gekleurde) kategetiese onderrig deur en stel uit diepe oortuiging van die regmatigheid van die *doctrina Christiana* sy talente in diens van die Christendom. Dat dit 'n selfsugtige strewe na roem en aansien was wat hom daartoe gedryf het om sy wye letterkundige en filosofiese ervaring wêreldkundig te maak,<sup>6</sup> was sekerlik nie sy motief met die skrywe van die *Divinae Institutiones* nie.



Ons outeur gee baie duidelike blyke daarvan dat hy ten volle op hoogte is met die milieu waarin sy werk ontvang sou word. Hy toon eweneens deeglike begrip van die behoeftes van die kerk, naamlik dat die kerk nie geïsoleerd is van die beskawing nie en dat dit daarom ook in die kerk se belang is om die regeerders en kultuurvormers daarin te betrek. Die kritiek wat hy teen die metode van sy Christelike voorgangers uitspreek, getuig nie alleen van 'n kritiese vermoë wat uit die jarelange ervaring van die onderrig van die grammatika, die retoriek en die studie van die Klassieke meesterstukke spruit nie, maar ook van 'n heldere insig in die praktiese probleme wat met die verkondiging van die Evangelie gepaard gaan.

Die ervaring en begrip van die milieu kombineer hy in deeglike vooraf beplanning van die metode en middele waarvolgens hy van mening was dat hy in die behoeftes van die kerk kon voorsien. Daarby verdiskonteer hy die eise van sy leser - *docti* sowel as *indocti* - deur die aspekte wat tot *prolixitas* sou bydra, te vermy en in noue aansluiting by die styl van Cicero 'n nuwe liggaam in bekende klere voor te stel. Tertullianus se juridies gefundeerde apologie is na sy mening nie 'n metode wat onder sy omstandighede en in sy milieu suksesvol sou wees nie. Ook die teologiese benadering van Cyprianus en die debatterende metode van Minucius Felix sou onder hierdie omstandighede nie van sukses verseker wees nie.

Om die rede verskil Lactantius se apologetiese metode ingrypend van die van sy voorgangers. Sy metode moes daarop gerig wees om die kwaad by sy oorsprong te beveg; voorts moes dit op basiese gesonde eties-didaktiese gronde berus en die *doctrina Christiana* in 'n vir die gekultiveerde en regerende groepe esteties aanvaarbare vorm weergee. Sy werk moes nie in die eerste plek 'n Christelike *apologia* wees nie, maar 'n Christelike

*institutio* - n Christelike onderwysing wat die mens in vertwyfeling en dwaling op die weg na die Christendom sou plaas<sup>7</sup> deur nie 'tiefereghendes theologisches Wissen' nie, maar eerder Katechismusbildung'<sup>8</sup> as die basis te gebruik waarop dit gebou sou word.. Samevattend dus beplan hy die *Divinae Institutiones* as n werk wat op essensieel eties-pedagogiese basis in esteties=letterkundig aanvaarbare vorm die *doctrina Christiana* teen n agtergrond waarin die tradisionele Klassieke kultuur in perfekte simbiose met die Christendom saamgevoeg is, moes weergee. In ooreenstemming met sy lewenslange beoefening van die retoriek bly dit steeds sy doelstelling om sy uiteensetting *claritate ac nitore sermonis*<sup>9</sup> aan te bied.

Die medium waardeur hy na sy mening sy oortuigings met die grootste verwagting van sukses kon kommunikeer en wat aan al die vereistes wat hy daarvoor gestel het, voldoen het, was die diatribe. Dit was geen literêre genre nie, maar in die Klassieke n erkende en aanvaarbare medium waarmee die filosofiese strominge hulle denke gepopulariseer en onder die breë lae van die bevolking versprei het. In ooreenstemming met die ontwikkeling wat die diatribe deur die eeue ondergaan het, het dit Lactantius vry gelaat om van elke middel wat die retoriek en sy jarelange ervaring as professor in die wel=sprekendheidskuns hom kon bied, gebruik te maak. Blote 'Ermahnung' is die inhoud van die *Divinae Institutiones* beslis nie - daarom ook nie protrepties nie. 'Ermahnung' vorm welis=waar daarvan n belangrike komponent, maar dan ondergeskik aan die *disputatio*.

In die elegansie van sy styl (*nitore sermonis*) en die duidelikheid van sy denkpatrone (*claritas*) vind hy sy model in Cicero - vandaar dan ook die benaming *Cicero Christianus*. Hy poog trouens om met die erkende filosofies-retoriese kategorieë,

met *argumenta*, *exempla* en *idonei testes*<sup>10</sup> die styl van Cicero te ewenaar - *aliquam (sc. Ciceronis) proximam eloquentiae contingere*.<sup>11</sup> Die invloed van Cicero - en ook van Seneca - kom in die ware apologetiese aspekte van die *Divinae Institutiones* na vore. Lactantius sonder die politeïsme en die filosofiese strominge uit as dié aspekte van die Klassieke erfenis wat mense op 'n dwaalweg lei. In soverre dit die bestryding van die politeïsme aangaan, bou hy op die alreeds gevestigde Euhemeristiese godekritiek voort en poog om te bewys dat die gewaande gode van sowel die *communes* as die *propriae Romanorum religiones* oorspronklik mense was wat as gevolg van buitengewone daade of uitvindings in die mites en legendes van die mens godestatus verkry het. Sy bewyse hierin berus op 'n kombinasie van *argumenta* en *exempla* wat gekorroboereer word deur die getuienis van *auctores*, die orakels van die Sibylle en Apollo en die geskrifte van Hermes Trismegistus waaraan hy groot waarde heg. Sy eie oortuiging is gegrond op die *auctoritas* van die *divinae litterae* - 'n *auctoritas* wat gebaseer is op die feit dat die profesieë van die profete in die geboorte van Christus in vervulling gegaan het. Hy besef egter dat die gekultiveerde Romein as gevolg van sy verwerping van die *divinae litterae* hierdie *auctoritas* nie sal aanvaar nie. Daarom bou hy dus rondom die korroborerende getuienis 'n *auctoritas*-struktuur waarmee hy hoop om die heiden uiteindelik na die *divinae litterae* te lei.

Lactantius is al dikwels daarvoor gekritiseer dat hy 'n politeïsme aangeval het wat uitgedien was en geen aanhang meer geniet het nie. 'n Volle eeu later is ook Augustinus daarvoor verkwalik dat hy 'de wapens van zijn spot richt tegen windmolens, tegen litteraire franje verschrompelde verhalen waar- in bijna niemand meer geloofde'.<sup>12</sup> Maar in die *De civitate*

*Dei* wat beskrywe word as een van die invloedrykste werke van Augustinus, stel hy hom juis ten doel om die Christene te verweer teen die aanklag dat hulle daarvoor verantwoordelik was dat 'het rijk en een groot deel van zijn inwoners de eer=  
 biedwaardige godsdienst van de vaderen de rug had toegekeerd.<sup>13</sup> In die lig hiervan kon Lactantius sekerlik daarop aanspraak maak dat sy kritiek teen die politesme sinvol was. Romeinse religieuse oortuiginge is per slot van rekening nie in die eerste plek in die skole van die retoriek gevorm nie. Inteen=  
 deel, dit was daar juis dié onderwerp van vele *suasoriae* wat nie bygedra het daartoe om dit te bevestig nie, maar in twyfel te trek.<sup>14</sup> Lactantius het begrip daarvoor dat die kind as deel van die algemene huislike vorming van kindsbeen af *in gremio matris* met die mite wat sedert die Hellenisme daarop 'n vashouplek gekry het, veelal die ruggraat van die godsdiens geword het, vertrouwd geraak het. Hy lê hom dus daarop toe om die mitologiese voorstelling van die gode te ontmitologiseer en uit die skaamtelose gedrag van die mitologiese gode die afleiding te maak dat die politesme geen etiese verankering bied of leiding gee van die wyse waarop die mens hom vir die verkryging van die *vita beata* en *vita aeterna* moet beywer nie.

Aan die ander kant het al die filosofiese denkrigtings egter gepoog om in die een of ander vorm die elemente wat die *vita beata* tot stand sou bring, te omlin. Met die oog hierop het hulle omvattende etiese norme rondom *temporalia* gestruktureer en na 'n wêreld-immanente *immortalitas* gesoek wat deur die navolging van 'n *summum bonum* wat van skool tot skool verskil het, bereik kon word. Lactantius kon egter nie die feit aanvaar dat *philosophia* volgens hulle beskouinge niks met *religio* gemeen het nie. In hulle denke was die maatstaf waaraan die mens se optrede gemeet moes word, in 'n etiese norm wat die

filosofie aangelé het en in die interpretasie daarvan deur die individu. Dit het Lactantius nie bevredig nie. Omdat *philosophia* die presipitaat van 'n *humana sapientia* is wat nooit 'n transendentale vlak bereik nie, vervang hy *philosophia* met *sapientia* en maak duidelik onderskeid tussen *sapientia humana* en *sapientia divina*. Die onderskeid tussen die twee lê in die openbaring. Hoewel daar dus waarheidsmomente in die filosofiese opvattinge van sekere eksponente van verskillende skole voorkom, is hulle *sapientia* nie *vera* nie omdat *particulatim veritas ab iis tota comprehensa est*,<sup>15</sup> maar *verum autem scire non nisi eius est qui sit doctus a deo*.<sup>16</sup>

Geredelik kan aangeneem word dat Lactantius alreeds in die retoriekskool van Arnobius bewus geword het van die probleem dat die politelisme geen etiese en die filosofie geen religieuse verankeringsgebied het nie. Die filosofie was trouens een van die dissiplines wat in hierdie skole bygedra het tot die vorming van die *orator perfectus*. Ongetwyfeld is die saad van vertwyfeling in sy gemoed reeds hier gesaai, maar dit was eers na sy bekering dat hy in die Christendom 'n oplossing vir die probleem gevind het en dit oorbrug het deur *sapientia cum religione coniungere*.<sup>17</sup> Hy bied dus 'n sinvolle alternatief aan waarop hy 'n *institutio* kan bou waarvolgens hy die *sapientia vera* aan *docti* kan aanbied in die plek van *philosophia* en die *religio vera* aan *indocti* in die plek van die politelisme. Hoewel *sapientia* en *religio* in sy denke te onderskei is,<sup>18</sup> kan hulle nie van mekaar geskei word nie omdat ware wysheid slegs daar te vinde is waar *sapientia* en *religio* verenig is,<sup>19</sup> dit is in die *arcanum dei*.<sup>20</sup>

Kan Lactantius as 'n filosofiese eklektisist in die kader van Cicero beskou word? Dit sekerlik nie, omdat hy hoogstens eklektisist *in terminis* was. Treffende ooreenkomste kom daar

wel in hulle denkpatrone voor, maar die inspirasie is so ver=skillend. Lactantius skryf immers uit die vaste oortuiging dat hy daartoe deur God geïnspireer is. Cicero put sy inspi=rasie uit sosio-politiese motiewe en hy wil die filosofie gebruik om die Romeinse volk na 'n ideale sosio-politiese be=deling te lei. Lactantius gebruik die filosofie as die af=springplek vanwaar hy die inwoners van dieselfde Ryk na die Christendom wil lei. Maar waarheidsmomente ten spyt,<sup>22</sup> kon die klassieke filosofiese strominge en ook die eklektisisme van Cicero in Lactantius se denke geen norm aanbied waarvolgens gedrag anders as net aan die maatstaf van die gewoonte of die rede gemeet kon word nie.

'Tracts for the Times'<sup>23</sup> was die *Divinae Institutiones* baie beslis nie. In die versigtig beplande piramidale struktuur wat rondom die die getal sewe - 'n *legitimus ac plenus numerus*<sup>24</sup> - gebou is, gee Lactantius reeds in die *pars destruens* blyke van 'n omvattende lewens- en wêreldbeskouing. Daaraan lê 'n uitgebreide dualisme ten grondslag waarin Christus teenoor die *machinator omnium malorum*, lig teenoor duisternis, hemel teenoor aarde, liggaam teenoor siel, lewe teenoor dood, *virtus* teenoor *vitia* en *vita beata* teenoor *mors aeterna* gestel word.

Uitgaande van die standpunt dat *sapientia cum religione* ver=bind is, en dat *sapientia in religione et religio in sapientia est*, bou hy 'n prakties uitvoerbare lewens- en wêreldbeskouing wat in die eerste plek die liefdesgebod as basis het. Steun=pilare en ook voorvereistes vir hierdie beskouing is 'n Chris=telike Godsbegrip, 'n Christelike skeppingsidee en 'n Christelike antropologie. Die praktiese lewe in Christus word gemanifes=teer in die uitlewe van bepaalde *virtutes* - die *officia* teen=oor God in *pietas* en dié teenoor die mens in *humanitas/miseri=cordia*. Die uitlewing van hierdie *officia* lei tot die ver=

kryging van die *summum bonum* - dit is *immortalitas*. *Virtus* en *ratio* neem dus 'n ondergeskikte plek in, terwyl die mens die norm vir sy optrede vind in die bewustheid van die alomteenwoordigheid van God teenoor wie hy deur sy *conscientia* vir sy dade aanspreeklik is. Die mens word in die lewe na die dood beloon vir 'n sedelik goeie lewe in die liggaam. Sy *praemium virtutis* is dan *immortalitas* in 'n *vita aeterna* wat op 'n millenianistiese eskatologie gebou is.

Lactantius se begrip van die Christelike dogma was weliswaar vol gebreke. Sy benadering is egter nie alleen meer positief as die van sy Christelike voorgangers nie, maar ook baie meer omvattend. Laat ons sy gebreke egter nie vergoelike en agter 'n reeks verskonings verskans nie. Hy ken wel die *Spiritus Sanctus*, maar korporeer dit nie as een van die persone in die Drie-eenheid van God in nie. Daarmee gaan ook die werking van die Heilige Gees verlore. Sy behandeling van die plek van Christus in die heilsgesiedenis sentreer rondom Sy *exemplum*. Daarin is geen plek vir verlossing uit genade deur Sy soenverdiensie nie. Uit eie werke berei die mens vir hom die weg tot verkryging van die *vita aeterna* deur die *exemplum Christi* te volg. Oor die erfsonde kom daar by hom niks tereg nie, terwyl die geloof, soos die gebed, weinig aandag kry. Ook die heilige doop en Nagmaal kry weinig aftrek. Oor die *prima nativitas Christi* gis hy en oor die *secunda nativitas* is hy swak ingelig. Deurgaans wil hy retories-rasionaliserend die *doctrina Christiana* bewys en nie in kinderlike geloof aanvaar nie.

Al dié gebreke kanselleer egter nie die waarde van die *Divinae Institutiones* as aanvangswerk in die institusiewese van die Christendom uit nie. Hoewel daar tussen Lactantius se

*Divinae Institutiones* en Calvyn se *Institutio Christianae Religionis* 'n afstand van sowat 1200 jaar is, is die basiese pedagogiese beginsel in albei nog dieselfde, naamlik *rudimenta quaedam tradere, quibus formarentur ad veram pietatem, qui aliquo religionis studio tanguntur.*<sup>25</sup> Dit, sou iemand wat met die *Divinae Institutiones* vertrouwd geraak het, kon toegee, kon ewenwel Lactantius se woorde gewees het!

- - - o o o O o o o - - -



'N FILOLOGIESE ONDERSOEK NA DIE

DIVINAE INSTITUTIONES

VAN

LACTANTIUS.

DEEL 2.

AANTEKENINGE.

H.W.Simpson.

Proefskrif voorgelê ter voldoening aan die vereistes  
vir die graad

Doctor Litterarum

aan die

Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.

Promotor: Prof. Dr. W.N.Coetzee.

Potchefstroom 1979.

## AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 1.

1. Deferrari, R.J.: Early ecclesiastical literature and its relation to the literature of Classical and Medieval Times, PhQ 6, 1927, 102 - 110.
2. Kurfess, A.: Laktanz und Plato, Philologus 78, 1922, 381 - 392.
3. Ibid. p. 382.
4. Vgl. in verband hiermee Flesseman-van Leer, E.: Tradition and Scripture in the early Church, Assen, Van Gorcum, 1953, p. 68.
5. Vgl. Duff, J.W. & A.M.: A literary history of Rome in the Silver age,<sup>3</sup> Benn, London, 1964, p. 523: 'The truth is that the most virile thought which now found expression in Latin for some generations was the thought connected with the new faith in Christ.'
6. Hieronymus, Ep. 58 ad Paulinum, CSEL 54, 539; vgl. ook Ep. 70 ad Magnum, ibid. 707: Septem libros adversus gentes Arnobius edidit, totidem discipulus eius Lactantius, qui de ira quoque et opificio dei duo volumina condidit, quos si legere volueris, dialogorum Ciceronis in eius epitomen reperies.
7. Vives, L.: De tradenda disciplina, libri tres, in Wojtczak infra.
8. Wojtczak, G.: De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore, in Archiwum Filologiczne Xll, Wrocław, 1969, p. 67; om die imitatio-leer en -praktyk enigsins in perspektief te stel, word die leser verwys na die artikel van Clark, D.L.: Imitation: Theory and practice in Roman rhetoric, Quarterly Journal of speech 37, 1951, p. 11 - 22.

9. Vgl. Leopold, E.F.: Ueber die Ursachen des verdorbenen Latinität...., Zeitschrift für historische Theologie 8, 1936, 12 - 36.
10. Afegekort as CSEL: L.Caeli Firmiani Lactanti opera omnia accedunt carmina eius quae feruntur et L.Caecilii inscriptus est de mortibus persecutorum liber recensuerunt Brandt, S. et Laubman, G., Vindobonae, F.Tempsky, 1890. In die onderhawige studie is die verwysings na aanleiding van hierdie werk gedoen. D.I. 3.9.1 verwys na die derde boek van die *Divinae Institutiones*, hoofstuk 9, paragraaf 1, in die werk hierbo vermeld op p. 199: Venio nunc ad verae sapientiae summum bonum eqs.
11. Vir bibliografiese besonderhede in verband hiermee vgl. die Bibliografie in die Tweede deel.
12. Vgl. Egger, C.: De Caecilio F.L. Cicerone Christiano, Latinitas 1, 1953, p. 38.
13. Vgl. Schanz, p. 474.
14. Geret, I.G.: De Lactantio eiusque theologia iudicia, Progr. 4, Vitebergae, 1722.
15. Overlach, E.: Die Theologie des Lactantius, Gymn.Progr. 4, Schwerin, 1858.
16. Kotze, J.J.: Specimen historico-theologicum de Lactantio, Diss.-inaug., Traiecti ad Rh., 1861; interessant om op te merk dat Kotze ex promontorio Bonae Spei Capensis die enigste Suid-Afrikaner is wat in Utrecht oor Lactantius gepromoveer het met 'n proefskrif van 13 pp.!
17. Pichon, R.: Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le régime de Constantin, Paris, 1901 - 'n werk wat ons deurgaans ter hand gehad het.
18. Micka, E.F.: The problem of divine anger in Arnobius and Lactantius, Cath., Univ. of America Press, 1943.

19. Schneewis, E.: Angels and demons according to Lactantius, Washington, 1943.
20. Siegert, Julia.: Die Theologie des Apologeten Laktanz in ihren Verhältniss sur Stoa, Diss.-phil., Bonn, 1919, Teildruck, 1921.
21. Wlosok, A.: Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen su Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg, Winters, 1960.
22. van Rooijen-Dijkman, H.W.A.: De vita beata: het zevende Boek van de Divinae Institutiones van Lactantius: analyze en bronnenonderzoek, Assen, Van Gorcum, 1967.
23. Bussel, F.W.: The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactatian writings in a subordinate dualism, in Studia Biblica et Ecclesiastica 4, Oxford, 1896.
24. Casey, S.C.: The Christian magisterium of L.C.F.Lactantius, Diss., MacGill Univ., Montreal, 1972, (Summary: D.A.XXXlll, 1972, 2911A.)
25. Roensch, H.: Beiträge zur patristischen Textgestalt und Latinität 11: Aus Laktantius; in Zeitschrift für die historische Theologie, XL1, 1871, 531 - 629.
26. Spiegl, J.: Zum Kirchenbegriff des Laktanz, RQA LXV, 1970, 15 - 28.
27. Aall, A.: The Hellenistic elements in Christianity, London Univ., Press, 1931; Frotscher, P.G.: Des Apologeten Laktantius Verhältniss zur griechischen Philosophie, Diss.-inaug., Leipzig, 1895; Leuclliier, Ch.: De variis Lactantii contra philosophiam aggressionibus, Thèse 8, Caen, 1846.
28. Heinig, M.E.; Die Ethik des Laktantius, Diss.-inaug., Grimma, 1887; Stelzenberger, J.: Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, eine moralgeschichtliche

- Studie, Hueber, München, 1933; Thomas, L.: Die sapientia als Schlüsselbegriff zu den Div.Inst. des Laktanz mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik, Diss., Fribourg, 1959.
29. Vgl. Wlosok supra en Vilhelmson, K.: Laktanz und die Kosmogonie des spätantike Synkretismus, Tartu Universit e, Acta Universitatis Tartu, 1940.
30. Martens, J.: Das dualistische System des Laktanz, Religionsphilosophische Studie, Beweis des Glaubens NF 9, 1888, 14 - 25; 48 - 70; 114 - 119; 138 - 153; 181 - 193.
31. Marbach, Fr.: Die Psychologie des Firmianus Laktantius: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie, Diss.-inaug., Halle am S., 1889.
32. Vgl. Casey supra; Forti, G.: La concezione pedagogica in Lattanzio, Helikon 1, 1961, 622 - 644.
33. Ivanka, I. von: Die stoische Anthropologie in der lateinische Litteratur, Anzeiger Wien, Phil.-hist. Kl. 87, 1950, 178 - 192; Karpp, H.: Probleme altchristliche Anthropologie: Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenv atern des dritten Jahrhunderts, Bertelsmann, Gütersloh, 1950.
34. Tesame met die inligting in die algemeen bekende literatuurgeskiedenis word die leser verwys na o.a. Hagendaehl, H.: The Latin Fathers and the Classics, in Studia Graeca et Latina, Elander Gothoberg VI, G teberg, 1958 en die resensies daarop: Humanitas XI - XII, 1959 - 1960; Mnemosyne 14, 1961, 184 - 187; APh 31, 149.
35. Ferrini, C.: Die juristische Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius, Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, R m. Abt., 15, 1894, 343 - 352; ten spyte van hierdie werk moet die vraagstuk nog as oop beskou word.

36. Om maar enkeles te vermeld wat van hierdie aspek 'n studie gemaak het: Alfonsi in verband met Ovidius; Bertold, Bolgar en Borleffs in verband met Minucius Felix; Jagielski en Mancini in verband met Varro; Stevenson en Swift in verband met Arnobius; vgl. ook Pichon, p. 175 e.v.: *Lactance écrivain classique*.
37. Krebs, J.A.: *De stilo Lactantii*, Progr. 4, Halae, 1706.
38. Buff, S.H.: *De Cicerone Christiano sive eloquentia Lactantii Ciceroniana*, Gissae, Hassorum, Progr., 4, 1711; Limberg, H.: *Quo iure Lactantius appellatur Cicero Christianus*, Diss.-inaug., Monasterii, 1896, asook Egger supra.
39. 'n Volledige opgawe van Mohrmann, C. se werke is opgeneem in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Spectrum, Utrecht, 1963; vgl. ook *Romanitas et Christianitas - Studia Iano Henrico Waszink oblata*, North Holland, Amsterdam, 1973; Waszink se kommentaar op die *De anima* van Tertullianus bly steeds 'n mylpaal op hierdie gebied; hierby ook Lortz, *Tertullian als Apologet*, 2 Bde., Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 9 & 10, Münster, 1927/28; Sider, D.S.: *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*, OUP, 1971, met 'n uitgebreide bibliografie op p. 133 - 139; probleme in verband met die vraagstuk is ook aangeroer deur Hélène Pétré: *Caritas Étude sur le vocabulaire Latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948; de Ghellink, R.P.J.: *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, 1924; Schrijnen, J.: *Charakteristik des altchristlichen Latein*, en Jansen, H.: *Kultur und Sprache: zur Geschichte der alte Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, 1938; vgl. ook Becker, C.: *Tertullians Apologeticum: Werden und Leistung*, Kösel-verlag, München, 1954 se Exkurs 1: *Das Problem der altchristlichen Sondersprache*, p. 335.

40. Vgl. 9 supra.
41. Sizoo, A.: Het oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur, in Fundamenta: Bijdragen tot de kennis van de Antiken grondslagen onzer beschaving, Paris, Amsterdam, 1952.
42. Deferrari, p. 109.
43. Sizoo, A.: Interfacultaire Colleges aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, 1949 - 50.
44. Thierry, J.J.: Enkele opmerkingen over het aandeel van de filoloog in de studie der Patristiek, Hummelen, Assen, 1957.
45. Vgl. 39 supra en sy inleiding p. 13 e.v.
46. Vgl. Mullinger, I.B.: The ancient African Church, Cambridge, 1869, p. 160 e.v.
47. Migne, P.L. vol. 6 - 7.
48. Vgl. Quintilianus, Inst. Orat. 2.17.21: Nec Cicero cum se tenebras offudisse iudicibus in Causa Cluenti gloriatus est, nihil ipse vidit.

- - - o o o o o o o o - - -

## AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 2.

1. Lactantius is nie minder swygsaam as Tacitus in verband met persoonlike inligting nie - vgl. Gerhardt, p. 1: 'Laktanz selbst ist in seinen erhaltenen Schriften mit autobiographischer Angaben ausserordentlich zurückhaltend.' Hieronymus, *De viris inlustribus* 80 is nog steeds die belangrikste bron: *Firmianus qui et Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe accitus cum Flavio grammatico cuius de medicinalibus versu compositi extant libri, Nicomediae rhetoricam docuit, ac penuria discipulorum ob Graecam videlicet civitatem ad scribendum se contulit. Hic in extrema senectute magister Caesaris Crispi filii Constantini, in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est.* Hiermee saam moet gelees word sy *Chron. ad Abr. 2333 (317 n.C.): Crispus et Constantinus, filii Constantini, et Licinius adulescens, Licini Augusti filius Constantini ex sorore nepos Caesares appellantur, quorum Crispum Lactantius Latinis litteris erudit, vir omnium suo tempore eloquentissimus, sed adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessarias indiguerit.* Verskeie skrywers het aangetoon dat Hieronymus se uiteensetting nie bo verdenking is nie, waar- onder Steinhausen, J.: *Hieronymus und Laktanz, Trier Zeitschrift* 20, p. 195 e.v.; Coetzee, W.N.: *Die Christendom en die Klassieke*, Koers 22, 1954, p. 139; Bardenhewer merk tereg op dat daar in Hieronymus se skets data voorkom 'welche zum Teil fast mehr geeignet sind Fragen anzuregen als Fragen zu beantworten' - p. 526. Die uiteensetting hier is gebou uit die bekende literatuur- geskiedenis en die volgende werke word hierin asook deur=



gaans erken (vir bibliografiese besonderhede vgl. Biblio= grafie): Schanz, p. 446 e.v.; Monceaux, Vol. 11, p. 287 e.v.; Krueger, p. 192 e.v.; Pichon, p. 1 e.v.; de Labriolle, p. 199 e.v.; Quasten, Vol. 11, p. 392 e.v.; Altaner, p. 208, e.v.; Harnack, p. 415 e.v.; Brandt, Prolegomena, CSEL XIX, p. 1, e.v.; Egger, in *Latinitas* 1, 1953, p. 38 - 53; Lietzmann, in *REW* Bd. XI1, kol. 351 - 356; von Campenhausen, p. 61 e.v.; van Rooijen-Dijkman, p. 1 e.v.; Gerhardt, p. 1 e.v.; Stevenson, in *StudPatr.* 1, 1, p. 661 - 677; en Kraft en Wlosok, *Vom Zorne Gottes*, p. VI1 - XVI11.

2. Vgl. Reichel, H.J.: *Der römische Staat und die Christen im 1. und 2. Jahrhunderte*, Diss., Hamburg, 1962 en sy uitgebreide bronnelys p. 1 - XXX in verband hiermee; ook Dietrich, in *AClas* 18, 1975, p. 71 - 97.
3. Vir die juiste bepaling van Lactantius se name is die inskripsie waarop Seeck, O.: *Geschichte des Untergangs der Antike Welt*, Berlyn, p. 429, gewys het van belang: *D(is) M(anibus) L:Caecilius Firmianus v(ixit) a(nnis) XXXV h(ic) s(itus) est*, ook opgeneem in *CIL* VI11, 7241; vgl. Egger, p. 38: Lucius - praenomen; Caecilius - nomen; Firmianus - nomen gentilicium; Lactantius - signum, populare cognomen of volgens Schanz, Spitzname; vgl. ook Brandt, in *Wiener Sitzber.* 120, V, p. 3 e.v. vir die wyse waarop Lactantius se name in verskillende codices weergegee word.
4. Schanz, p. XIIV Zeittafel, en *Armytage*, p. VI11.
5. Schanz, p. 447; Monceaux, p. 289; Bardenhewer, p. 525.
6. D.I. 5.11.5: *vidi ego in Bithynia eqs.*
7. *Kleine Pauly* Bd. 5, kol 162: *Sicca Veneria: Stadt der Prov. Africa proconsularis an der Strasse von Carthago na Cirta; r. von Bagradas auf eine Hügel.*
8. Vgl. in verband met Arnobius, Schanz, p. 439; Krueger, p. 190;

Monceaux, p. 383; de Labriolle, p. 188; Harnack, p. 414 en Bardenhewer, p. 517; die feit dat Lactantius nérens in sy geskifte van Arnobius melding maak nie, is na ons mening deur geeneen van die skrywers bevredigend verklaar nie. Die inhoud van sy leermeester se werk was miskien meer as wat algemeen aanvaar word, aan Lactantius bekend en juis daarom n rede om dit te verswyg.

9. Coetzee, p. 135.
10. D.I. 3.13.12.
11. D.I. 1.1.8.
12. Cicero, *De natura deorum*, 3.30.75; die besondere betekenis van malitia word beklemtoon in *Tusc. Disp.* 4.15.34: *Huius igitur virtutis (sc. rectae rationis) contraria est vitiositas - sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci κακῶν appellant; nam malitia certi cuiusdam vitii nomen est, vitiositas omnium ex qua concitantur perturbationes eqs.* In 'arguta' moet eweneens die peioratiewe inhoud van 'rattling, prating, verbose discourse,' - Lewis & Short, p. 160, ingelees word.
13. Kleine Pauly, Bd. 1, kol. 910.34: Nicomedia, huidige Izmit, is vernoem na die stigter daarvan, Nicomedes I, (280 - 255 v.C.). By die afsterwe van Nicomedes IV Philopater in 74 v.C. het Rome Bithynia ingeneem en saam met Pontus is dit deur Pompeius as provinsie by Rome ingelyf. Met enkele onderbrekings was dit vanaf 27 v.C. deel van die sogenaamde senatoriale provinsies. Van hier het Plinius as legatus Augusti consulari potestate sy bekende brief (91) in verband met die Christene aan Trajanus geskrywe.
14. Dessau, p. 573; vgl. ook *De mort. pers.* 7.10; Diocletianus het onder andere daar 'plusieurs palais, des basiliques, un cirque, un hôtel monétaire, une fabrique d'armes' opgerig

waaruit duidelijk blyk 'il voulait faire de Nicomédie un autre Rome' - Monceaux, p. 290; vgl. ook Egger, p. 39 en Stevenson, p. 662: Diocletian wished to make Nicomedia equal to Rome. Libanius regarded him as the second founder of the city and it was probably in pursuit of this plan that he sought to encourage Latin studies there.' Die heterogene etniese groepering het egter die akkulturasieproses in Bithynia bemoeilik en Dessau, p. 592 merk tēmg op: 'Die Verschiedenheit der Sprachen und der Literatur bildet ein Kluft zwischen dem Westen und dem Osten, die sich niemals ganz schloss.'

15. D.I. 1.15.14: quod malum a Graecis ortum est, quorum levitas instructa dicendi facultate et copia incredibile est quantas mendaciorum nebulas excitaverit.
16. D.I. 1.20.15.
17. D.I. 1.18.7.
18. Hieronymus, op. cit.; Stevenson beskou dit as 'n 'mere assumption on Jerome's part.' - p. 662.
19. Hieronymus, *ibid*: adeo pauper ut plerumque necessariis indiguerit.
20. Suetonius: Vespasianus 18.
21. D.I. 5.2.2.
22. Jones, A.H.M.: *The later Roman Empire*, Vol. 1, p. 71.
23. Vgl. 69 *infra*.
24. D.I. 5.2.2: contiguissetque ut eodem tempore dei templum everteretur.
25. D.I. 5 *passim*; De mort. pers. 13.1.
26. De mort. pers. 15.
27. De mort. pers. 7 - 19 behandel Diocletianus.
28. Vgl. Schanz, p. 446.
29. D.I. 5.11.15; die afleiding kan ook gemaak word uit D.I. 5.

2.2: ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem contiguissetque ut eodem tempore templum verteretur eqs.

dat hy terugkyk op 'n gebeurtenis wat t.o.v. die plek en tyd verskil van dié wat hy hier vermeld.

30. Vgl. Stevenson, p. 664; Monceaux, p. 293: 'Lactance qui professait encore la rhétorique en février 303 lors de la destruction de l'église de Nicomédie, dut cesser son enseignement après l'abdication de Dioclétien, en mai 305.' Stevenson maak klaarblyklik van die kommentaar in Migne se *Patrologia Latina* gebruik, terwyl Monceaux 'n tekskritiese kommentaar probeer lewer.
31. Lactantius beskrywe die regeringstyd van Galerius in *De mort. pers.* 22 waar hy ook die bloedige vendetta teen die Christene skets. Nie alleen het hulle onder die gebruikelike foltering gely nie, maar het dit selfs as genade beskou om 'n vinnige dood te sterwe. Dit was egter geringe euwels! Die skone kunste is onderdruk, die beoefening van die welsprekendheidskuns is beëindig en advokate kon hulle taak nie langer verrig nie, omdat die regbank 'n skande geword het en die wet geprostitueer is. Die Christenvervolging moet dus nie slegs op juridiese gronde verklaar word nie, maar ook uit die *habitus animorum* van die era.
32. Vgl. Monceaux, p. 294; Schanz, p. 446; Stevenson, p. 664.
33. *Vir Galerius* vgl. *Kleine Pauly* Bd.3, onder Maximianus, kol. 1108.42 - 1110.45 asook Parker, p. 240.
34. Die edik van verdraagsaamheid teenoor die Christene het op 30 April in Nicomedia in werking getree; vgl. *De mort. pers.* 35.1: *hoc edictum proponitur Nicomediae prid. kal. Maias.* Die effek daarvan was inderdaad om die Christendom as 'n religio licita te verklaar. *Vir* die sogenaamde Edik van Milaan, vgl. Baynes, p. 69 - 74; *Kleine Pauly*, Bd. 1,

1286.15.

35. Veral die vyfde boek van die D.I., die *De iustitia*, toon 'n geweldige hoogspanning en emosionele betrokkenheid.
36. Vgl. die uiteenlopende opvattinge hieroor 88 infra.
37. Hieronymus, *Chron. ad Abr.*; Egger, p. 39: *admodum senex a Constantino Treviros fuit accitus; vir die betekenis van senectus* vgl. *Kleine Pauly Bd. 5*, kol 116.40 waar dit beskrywe word as 'Greisenalters'. As veronderstel word dat 'Greisenalters' 'n leeftyd van om en by 70 jaar is, dan beteken dit dat Lactantius teen om en by 247 gebore is as hy in 317 *extrema senectute* aan Crispus onderrig gegee het.
38. Egger, *ibid.*: *ut filium eius Caesarem Crispum optimis praeceptis conformaret.*
39. Bardenhewer, p. 527.
40. Vgl. Stevenson, p. 667: *Lactantius must have been a well known rhetor to have received the summons to Nicomedia, and to be later entrusted by Constantine with a most confidential task. It is worth noting that in Gaul, a land teeming with rhetoricians, Constantine chose a stranger and a Christian to educate his son.*
41. Vgl. Brandt, *Ueber die dualistische Zusätze*; sy siening is dat hierdie toevoegings 'spätere Interpolationen' is; vgl. daarteenoor Pichon, p. 22, en saam met hom ook Schanz, p. 456, dat die toevoegings dateer uit die jare tussen 303 en 313 en dat 'sie von Lactantius herrühren und später aus dem Texte ausgemerzt wurden.' Vgl. ook Prete, p. 500, wat na aanleiding van die stryd tussen Constantyn en Licinius die jaar 324 aan die hand doen as tweede publikasie van die *Divinae Institutiones*. Vir die gebruik om 'n tweede of meerdere publikasies die lig te laat sien, vgl. Emonds, p. 51e.v. Laat ons opmerk dat 'dualistische' Zusätze vir ons onaanvaar-

- baar is en omdat die toevoegings in elk geval nie deel van die oorspronklike konsep uitgemaak het nie, laat ons dit hier agterweë.
42. Egger, p. 39: *de eius morte nihil tradiderunt historiae*; vgl. de Labriolle, p. 201: he died doubtless at Trèves but we do not know at what exact date; Kotze, p. 12: *quo denique anno vel qua in urbe diem supremum obierit Lactantius, incerto omnino est. Nonnulli tradunt eum Treviris non modo extremam degisse senectutem, verum etiam morti succubuisse, circa annum 330*; Bardenhewer, p. 528; Harnack, p. 417; Monceaux, p. 295.
43. Vgl. o.a. de Labriolle, p. 218: 'his train of thought has so little of what was new about it that it felt no need of expression in any other than the old mold of Ciceronian prose.' Die feit dat Lactantius by Cicero se denkpatrone aansluiting gesoek het, is na sy mening die rede waarom sy werke geen aftrek gekry het onder sy tydgenote nie. In 'n uiteensetting wat elders uitmunt in sy onwetenskaplikheid is hierdie 'n voorbeeld van sy onbekookte denke. Waarom sou Pentadius sy naam geroem wou hê deur die opdrag van die Epitome aan hom as die D.I. geen leserskring gehad het nie? Ontstaan de Labriolle se vooroordele miskien uit die bepalings van die Edictum Gelasianum?
44. Epit.1.1.
45. Vgl. ook Prete se siening in verband met die Vita Constantini, die De mortibus persecutorum en die Oratio ad Sanctos, p. 503.
46. Pichon, p. 454.
47. Gerhardt, p. 1.
48. Brandt verwys by verskeie geleenthede na uitstaande karaktertrekke van Lactantius en Brandt is geen ongebalanseerde

kritikus nie. Selfs n andersins snedige Monceaux moet erken (p. 295) dat Lactantius eerlik en opreg soeker na die waarheid was.

49. Vgl. Coetzee, p. 136; Bardenhewer merk in Wetzzer en Welte se Kirchenlexicon, Vol. 7, kol. 1312 op : 'Lactantius ist im Abendlande der erste, welcher es versuchte, die christliche Weltanschauung in einem umfassenden Systeme darzustellen. Maar verder (kol. 1314) gaan hy tog voort om Lactantius se gebreke as teoloog op die voorgrond te stel na aanleiding natuurlik van Hieronymus, Ep. 84.7: Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus Sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari; n soortgelyke opvatting spreek hy uit in sy kommentaar op Galate - Com. in Gal. 4.6: multi per inperitiam scripturarum, quod et Firmius in octavo (altero?) ad Demetrianum epistolarum libro facit, asserunt Spiritum Sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari, et cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes non substantiam eius volunt esse, sed nomen. Soos ons later sal aandui, is Hieronymus se oordeel nie aanvaarbaar nie
50. Dit moet Prete tot krediet gereken word dat hy hierdie wanstelling in verband met Lactantius in perspektief probeer stel het. In besonder is sy behandeling van Lactantius as Christen (p. 369) van belang. Vgl ook Fàbrega se behandeling van Lactantius se millenianisme in JbAC 17, 1974, p. 146.
51. D.I. 1.1.19.
52. Vgl. Kraft en Wlosok se uitgawe van die De ira Dei p. XIV, asook Wlosok, Philosophische Gnosis, p. 180.

53. D.I. 3.16.4.
54. Hieronymus, Chron. ad Abr., n. 1 supra.
55. Die tema van die soeke na 'n skat in die hemele kom deur=lopend in die D.I. voor; vgl. o.a. D.I. 7.1.19: eo fit ut pauperes et humiles deo credant facilius, qui sunt expediti quam divites qui sunt impedimentis pluribus implicati.
56. D.I. 7.25.6.
57. D.I. 7.25.7.
58. D.I. 7.25.8.
59. Ibid.
60. Vgl. Victorinis van Petau in CSEL 39, VIII, 2, p. 86: ruina Babylonis, id est civitatis Romanae.
61. D.I. 1.1.7.
62. Vgl. D.I. 5.4.1: et, ut ego arbitror, deo suscepi hoc munus; 5.4.7: accessi deo inspirante; 7.1.22: quaeque nos dei magisterio de virtute ac veritate disserimus.
63. Monceaux, p. 296; de Labriolle, p. 199: 'Lactantius too is not an intellect of the first order.' Vgl. in verband hiermee Wlosok, Philosophische Gnosis, van Rooijen Dijkman, Vita beata en Couvee, Vita beata en vita aeterna; as hierby die bykans ensiklopedies parate kennis van klassieke outeurs waaruit Lactantius met die grootste gemak aanhaal, gevoeg word, is dit duidelik dat die oordeel ryp is vir herwaardering.
64. Monceaux, p. 296.
65. D.I. 1.22.9: Pompilius institutor ineptarum religionum; 1.11.49: sciant ergo Romani Capitolium suum id est summum caput religionum publicarum nihil esse aliud quam inane monumentum.
66. Brandt, Lactantius und Lucretius, NJb für Ph. und Päd., 37 (1), 1891, p. 245.



67. Brandt in *Sitzungsberichte der kaiserliche Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. 119, 1, 1889, p. 22.
68. Von Campenhausen, p. 74.
69. Stevenson, *StudPatr.* 1,1,p.661.
70. Hieronymus, *De viris inlustribus* 80: *Habemus eius Symposium, quod adolescentulus scripsit Africae, et Ὀδοιπώρικον* de Africa usque Nicomedian, hexametris scriptum versibus et alium librum, qui inscribitur *Grammaticus*, et pulcherrimum de ira Dei et institutionum divinarum adversus gentes libros septem, et *Ἐπιτομήν* eiusdem operis in libro uno *Ἀκέφαλω* et ad *Asclepiadem* libros duos, de persecutio-  
ne librum unum, ad *Probum* epistolarum libros quattuor, ad *Severum* epistolarum libros duos, ad *Demetrianum* auditorem suum epistolarum libros duos et ad eundem de opificio Dei vel formatione hominis librum unum. Opvallend van hierdie beskrywing is dat Hieronymus geen aandag aan kronologiese opvolging gegee het nie; vgl. in verband hiermee Harnack, *Geschichte*, p. 417; Wlosok, p. XIV. Na aanleiding van die onkronologiese uiteensetting is Stevenson vry gelaat om 'n aantal afleidinge te maak wat nie met aanvaarde opvatting strook nie.
71. Harnack, p. 416; die homogene karakter van Lactantius se werke na sy bekering sluit na ons mening die moontlikheid uit.
72. Vgl. Schanz, p. 409 en 460; de Labriolle, p. 201; Kleine Pauly, Bd. 5, 450: eine in der Antike verbreitete (und im erhaltenen Bestand gut dokumentierte) Darstellungsart für beliebige, bald schertzhafte, bald seriöse Themen. Lucilius, Varro, Horatius, Maecenas, Asconius en Petronius was onder die Romeine die gebruikers daarvan.
73. Vgl. Harnack, *Chronologie*, p.

74. Schanz, p. 460; Hieronymus vermeld dat dit hexametris scriptum versibus was, vgl. 70 supra.
75. Hieronymus se opmerking: pulcherrimum librum, gee, bondig soos wat dit is, tog n stukkie literêre kritiek wat die werk evalueer.
76. Kraft & Wlosok, Vom Zorne Gottes, p. VII e.v.
77. Ibid. p. XXIV: Sein grosses Hauptwerk, die Institutionen, hat er darauf aufgebaut, dass Gott in zwei Funktionen zur Welt in Beziehung tritt: als Pater und als Dominus. Das sind römische Kategorien; auf der Tatsache, dass die patres und domini ihr Amt wahrnehmen, beruht die Ordnung in Haus und Staat. Dementsprechen beruht die Weltordnung auf der Tatsache, dass Gott sich zur Welt als pater und dominus verhält.
78. Von Campenhausen, p. 78.
79. Kraft & Wlosok, p. XXV; de Labriolle, p. 211.
80. De ira Dei 23.13.4.
81. Martin, Antike Rhetorik, p. 103 en 104.
82. Gerhardt, p. 192; Bardenhewer, p. 537: tussen 310 en 312; Monceaux, p. 323: tussen 310 en 311; Altaner, p. 209: na 313; Quasten, p. 399: 313 of 314; Moricca, p. 651: 310 of vroeg 311.
83. De opificio Dei 15.6.
84. Ibid. 20. 2 - 3.
85. Ibid. 20.3.
86. Stevenson, Life, p. 673: 'Thus we may conclude that Lactantius prompted by a pagan literary offensive against Christianity, began to write Tracts for the Times. As his work progressed, he developed the idea of writing a complete apology, covering the same grounds as earlier apologists, but embodying his own contributions.' Hy gaan in aansluiting

hierby uit van die standpunt dat die Institutiones 'could be complete in a conventional sense without these (d.i. die vyfde en sesde) books.'

87. Lactantius self beskou sy werk duidelik as 'n eenheid wanneer hy dit in Epit. 1.2 skets: etsi difficile videtur ea quae septem maximis voluminibus explicata sunt, in unum conferre.
88. Schanz, p. 450, gevolg deur Altaner, p. 208: tussen 304 en 313; Lobmüller (Die Entstehungszeit der Institutionen des Lactanz, Der Katholik 2, 1898, 1 - 23) tussen 305 en 310 gevolg deur Bardenhewer, hoewel hy in 'n artikel oor Lactantius in die Kirchenlexicon, Vol. VII, kol. 1311 die jare 307 en 310 poneer; Harnack, Geschichte, p. 417: tussen 305/6 en 311; Pichon, p. 21: tussen 306 en 313; Moricca, p. 639, en Monceaux, p. 304: tussen 307 en 311; Krueger, p. 195, en Brandt, p. 37: tussen 304 en 307/8, maar Brandt doen ook 310 as die datum van voltooiing aan die hand. Quasten, p. 397: tussen 304 en 311; Prete, p. 500, stel twee datums voor: 'Darnach fände die erste Redaktion der Institutiones etwa von 305 - 309 statt und würde sein apologetisches Werk darstellen, wie wir es in seinem Zwecken und Zielen bereits kennen. Eine zweite Redaktion müsste dann in die Jahre 320 - 324 angesetzt werden und würde seine Absicht verraten, sein Werk der Zeitsituation anzupassen.' Gerhardt, p. 176: in 305 begin en na 311 voltooi. Na ons mening is die werk geskrywe tussen 303 en 311, terwyl 'n tweede publikasie daarvan na 320 verskyn het in elk geval voor die stryd tussen Licinius en Constantyn.
89. Brandt, Kaiseranreden, 41 supra.
90. Vgl. Emonds, 41 supra.
91. D.I. 5.4.3.

92. D:I: 7.1.1.

93. Vgl. Brandt se apparatus criticus by die aanvang en slot van elke boek. Boek 1: ses manuskripte het: *INCIPIT LIBER FIRMIANI INSTITUTIONŪ DIVINARŪ* en op die regterkantlyn skynbaar in 'n ander handskrif: *CELI FIRMIANI DE RELIGIONE ET REB; DIVINIS AD CONSTANTINŪ IMP̄*. Een manuskrip het: *FIRMIANI LACTANTII DE FALSA RELIGIONE DEORŪ·LI·IN*. Een manuskrip het: *INCIPIT·LIB·LACTANTII·CONTRA GENTES* en in die boonste kantlyn in 'n meer resente handskrif: *L.Caeci=lii Firmiani Lactantii liber primus contra gentes*; een manuskrip het: *LIBER FIRMIANI LACTANTII DE FALSA RELIGIONE*. 'n Verdere manuskrip het: *INCIP̄:LĪB̄: FIRMIANI, LACTANTII; DE FALSA:RELIGIONE*. In die conclusio van Boek 1 kom die volgende voor: *¶ L·CAELI FIRMIANI LACTANTI DE FALSA RELIGIONE LIBER PRIMUS EXPLICIT INCIPIT LIBER SECUNDUS DE ORIGINE ERRORIS LEGENTI VITA IN·XPO·IHV·DNO·N̄*. Een manuskrip gee die inhoud bondig soos volg weer, en met uitsondering van *TERRORIS* wat ook as *MORTIS* voorkom en 'n wyding in een manuskrip aan Constantyn, stem die ander manuskripte oor die algemeen hiermee ooreen: *EXPLICIT LIBER DE FALSA RELIGIONE INCIPIT DE ORIGINE ERRORIS*. In die conclusio van Boek 2 kom die volgende voor: *L·CAELI·FIRMIANI LACTANTI DE ORIGINE ERRORIS - LIBER SECUNDUS EXPLICIT INCIPIT DE FALSA SAPIENTIA LIBER TERTIUS LEGENTI VITA ·IN XPO· IHU*. Een manuskrip kontrasteer die inhoud van die voorafgaande met die volgende boek se inhoud: *FIRMIANI LACTANTI DE FALSA RELIGIONE DEOR̄·LIB·II·EXPLIC̄·INCPT̄·DE FALSA SAPIENTIA PHILOSOPHURUM LIB̄*. By Boek 3: *L·CAELI FIRMIANI LACTANTI DE FALSA SAPIENTIA LIB·III·EXP·INC·DE VERA SAPIENTIA ET RELIGIONE LIB·IIII FELICITER LEGENTI VITA IN XPO I·V*. Hierdie voorbeelde illustreer genoegsaam ons kontensie en behoef geen vermenigvuldiging uit die ander werke nie.

94. Monceaux, p. 307: Les quatre traites apologétiques ou philosophiques de Lactance doivent être étudiés ensemble: car ils se rattachent à une même conception, et ils exposent les mêmes idées avec les mêmes moyens.
95. Vgl. D.I. 7.14.8; Fabrèga, JbAC 17, 1974, 126 - 146. Ook Arnobius se Adversus Nationes bestaan (toevallig?) uit sewe boeke.
96. Muller & Thiel, Beknopt Grieks-Nederlands Woordenboek, p. 2.
97. Schanz, p. 457 en sy verwysings na die twee belangrikste manuskripte, Bononiensis 701 en Parisinus 1662.
98. Vgl. Cicero, Ad Att. 12.5.3 en ibid. 13.8.
99. Krebs-Schmalz, Antibarbarus, Bd. 1, p. 508.
100. Lewis & Short, p. 652.
101. Schanz, p. 458; Dammig, p. 32.
102. Dammig, p. 213.
103. Epit. 1.1: *Quamquam Divinarum Institutionum libri, quos iampridem ad inlustrandam veritatem religionemque conscripsimus, ita legentium mentes instruant, ita forment, ut nec prolixitas pariat fastidium nec oneret ubertas, tamen horum epitomen fieri, Pentadi frater, desideras, credo, ut ad te aliquid scribam tuumque nomen in nostro qualicumque opere celebretur.*
104. Kotze, p. 8: In Epitome quidam mentionem facit Pentadi fratris, sed quo sensu hoc intellegendum sit, utrum ei frater sanguine fuerit, an solum amore Christiano, plane ignotum est; vgl. ook Gerhardt, p. 26; Dammig, p. 32 en in verband daarmee D.I. 5.15.2: *nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus.*
105. Uit Epitome 1.1. hierbo 103 kan sekerlik geen afleiding t.o.v. die inhoud van iam pridem gemaak word nie.

106. Monceaux, p. 305: Quant à l'Epitome, tout ce qu'un peut dire de certain, c'est qu'il a été composé 'longtemps' après les Institutions, comme en temoigne la preface. Les diverses hypothèses qui visent à fixer une date précise n'out pas de base solid; maar in sy tableau chronologique maak hy desondanks die afleiding dat dit na 311 geskrywe is, p. 306; Schanz, p. 458: Die Epitome muss nach 313 fallen; Harnack, Geschichte, p. 420: na 313; Quasten, p. 399: after 314; Moricca, p. 650: l'Epitome non può esser venuta alla luce prima del 315; Altaner, p. 209: after 314; Bardenhewer, p. 526: nicht vor 315.
107. Hieronymus, Ep. 35.2; vgl. Schanz, p. 461.
108. Vgl. in verband hiermee Stevenson, The Epitome of Lactantius Divinae Institutiones, StudPatr. 7, 1, 1966, 291 - 298; Dammig, p. 211 e.v.
109. Vir die deelnemers aan die polemie, vgl. Borleffs, J.G.P.: An scripserit Lactantius libellum qui est de mortibus persecutorum, Mnemosyne 58, 1930, 223 - 293 op p. 224; Moricca, p. 619; Schanz, p. 430; Bardenhewer, p. 537; Brandt, Die Entstehungsverhältnisse, p. 82, het aanvanklik die opvatting gehuldig, maar later afgesien daarvan dat die De mort. pers. geskrywe is ab aliquo Lactantii imitatore.
110. Borleffs, p. 224.
111. Schanz, p. 464.
112. De mortibus persecutorum 1.7: De quo exitu eorum testificari placuit, ut omnes, qui procul remoti fuerunt vel qui postea futuri sunt, quatenus virtutem ac maiestatem suam in extinguendis delendisque nominis sui hostibus deus summus ostenderit; so ook ibid. 5.1: adversarios dei semper dignam scelere suo recipere mercedem.
113. Pichon, p. 361: Le De mortibus persecutorum considéré comme

- source historique; de Labriolle, p. 216; Monceaux, p. 34.
114. De mortibus pers. 2 - 6.
115. Frend, W.H.C.: Martyrdom and persecution in the early Church, O.U.P., 1965.
116. D.I. 2.10.15: quam ego nunc praetereo, quia nuper de ea re libellum ad Demetrianum auditorem meum scripsi; vgl. 70 supra.
117. De opificio Dei 1.12 - 14.
118. Vgl. Cicero, De officiis 1.11 - 13: sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum quantum sensu movetur, ad id solum quod adest quodque praesens est se accomodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis particeps est, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, similitudines comparat, rebusque praesentibus adiungit atque annectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. Hierna bespreek Cicero die societas hominum - 'n begrip wat eweneens by Lactantius swaar weeg.
119. Vgl. De opif. Dei 1; De republica 4; De legibus 1; De natura deorum 1.
120. Schanz, p. 467 gee 'n bondige oorsig oor die polemieë rondom die outeurskap en ook 'n kort samevatting van die inhoud van die De ave Phoenice.
121. Mullinger, p. 167.
122. Vir Gibbon se suggestief onsimpatieke benadering van die vroeë Christendom, vgl. Sihler, E.G. se uitgesproke kritiek in From Augustus to Augustine: essays and studies dealing with the contact and conflict of classic paganism and Christianity, C.U.P., 1923.
123. Lukas 23.38.
124. Foakes-Jackson, p. 127.

125. Ibid.
126. Oor die onderwerp kan onder andere geraadpleeg word: Aust, E.: *Die Religion der Römer*, Aschendorff, München, 1899; Bailey, C.: *Phases in the religion of Rome*, Berkeley, California, 1932; Bleeker, C.J.: *Historia Religionum*, Vol. 1, Leiden Brill, 1969; Boisseur, G.: *La religion Romaine*, Hachette, Paris, 1906; Burris, E.E.: *Taboo, magic and spirits: a study in the primitive elements of Roman religion*, Greenwood, London, 1972; Dumezil, G.: *Archaic Roman religion*, transl. by Karpp, P.: Leiden, Brill, 1970; Cumont, F.: *The Oriental religions in Roman paganism*, Dover, London, 1956; Ferguson, J.: *The religions of the Roman Empire*, Thames and Hudson, London, 1970; Fowler, W. Warde-.: *The religious experience of the Roman people*, MacMillan, London, 1911; Halliday, W.R.: *History of Roman religion*, Liverpool, U.P., 1922; asook van dieselfde outeur: *The pagan background of Christianity*, Liverpool Un. Press, 1925; Rose, H.J.: *Religion in Greece and Rome*, Harper & Row, N.Y., 1959; asook van dieselfde skrywer: *Primitive culture in Italy*, Methuen, London, 1926; Taylor, L.R.: *The divinity of the Roman Emperor*, Middletown, Connecticut, 1931; Toutain, J.: *Les cultes paiens dans l'Empire Romain*, Tome 1, Leroux, 1909, Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*, <sup>2</sup> Beck'sche, München, 1912.
127. Malan, p. 1.
128. Heussi, p. 17.
129. Vir die bepalings van hierdie wet vgl. Cicero, *De legibus* 118; Hunter, *Roman Law*<sup>2</sup>, Maxwell, London, 1885; Kurtz, *Church history*, Hodder & Stoughton, London, 1894, p. 75.
130. Bailey, C. *in* *Christianity in the light of modern knowledge*, p. 20 e.v.
131. Addis, p. 12.



132. Forti, p. 639: L'aversione, è noto, era detata da una ragione eminentemente etica: l'immoralità dei miti che costituivano il fondo di quasi tutta questa letteratura.
133. Casey, p. 105.
134. Addis, p. 13.
135. Bethune-Baker, p. 135.
136. Ibid. p. 128 e.v.
137. Heussi, p. 18.
138. Bethune-Baker, p. 136.
139. Ibid., p. 136 e.v.
140. Tertullianus, Apol., 1.37.19.
141. Die belangrikste bronne vir die bestudering van hierdie aspek bly steeds Plinius se brief (Ep. X.96) aan Trajanus en Trajanus se antwoord daarop (Ep. X.97); daarby ook Tacitus, Annales 15.44; Suetonius, Nero 16; Eusebius se Historia Ecclesiastica; Tertullianus se Apologeticus en inligting verspreid in die werke van Cyprianus. Die standpunt van moderne skrywers wissel na gelang hulle die onderwerp vanaf die paganisme of die Christendom benader. Schoenaich het in die verband opgemerk: 'die Überlieferung, die christliche wie die heidnische, ist arg trümmerhaft, getrübt und verdunkelt durch die rhetorischen Übertreibungen der christlichen und auch der heidnischen Apologeten.' Reichel, p. 111, gee'n waardevolle bibliografie in verband met die vraagstuk. By sy inligting kan ook die volgende gevoeg word: die werke van Armytage, Sihler, Foakes-Jackson, Achelis, Addis en Harnack; hierbenewens is daar talle werke oor die kerkgeskiedenis waaronder dié van Bakhuizen-van den Brink, Lindemann, Waszink, Neander, Heussi, Schaff ens.
142. Kol. 1.6.
143. Tacitus, Ann. 15.44.4; die inhoud hiervan is relatief neu-

traal. In die Pseudo-Cyprianiese De Pascha 17 word die Christene as tertium genus onderskei: Sumus tertium genus hominum', en Tertullianus, De Scorpiace 10, beskrywe die uitjouery van die gepeupel in die Circus: usque quo tertium genus; ook in sy Ad nationes 1.4: sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani.

144. Vgl. Reichel, p. 39; Dibelius, M.: Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Winters, 1942; Bauer, J.B.: Tacitus und die Christen, Gymn. 64/6, 497 - 504; Dietrich, B.C.: The triumph of barbarism and religion: the early Christians in the Roman world, AC 18, 1975, p. 73.
145. Plinius, Ep. X.96; vgl. ook D.I. 5.13.5: cum autem ab ortu solis usque ad occasum lex divina suscepta sit et omnis sexus, omnis aetas, et gens et regio unis ac paribus animis deo serviat eademque sit ubique patientia, idem contemptus mortis.
146. Dodd, C.H. in Christianity in the light of modern knowledge, p. 426.
147. Ibid.
148. De mort. persec. 3.5.
149. Vgl. Kleine Pauly Bd. 1, kol. 109; volgens Picard, G.C.: La civilisation de l'Afrique romain, Parys, 1959, p. 47 en 157, het Carthago in die tyd van Augustinus reeds 200,000 inwoners gehad, terwyl sowat 300,000 in die omliggende distrik woonagtig was; vgl. ook Rostovtzeff, p. 318 e.v. en Sage, M.M.: Cyprian, in Patristic Monograph Series 1, Philadelphia, 1975, p. 1 e.v.
150. Tertullianus, Apol. 1.37.19.
151. Vgl. ook vir soortgelyke sentimente De fuga in persecutionem 12; De corona 12; Adv. Judaeos 7.12; Ad nat. 1.8 en Adv. Marc. 3.20 wat verbasende ooreenstemming toon met die inhoud

- van Plinius se brief aan Trajanus. Justinus Martyr, Irenaeus Clemens Alexandrinus en Origenes getuig eweneens van die verspreiding van die Christendom.
152. Vgl. Kleine Pauly, Bd. 3, kol. 135.
  153. Tertullianus, Ad Scap. 5: quid ipsa Carthago passura est, decimanda a te?
  154. Vgl. Harnack, p. 147, waar die inligting in verband met die verspreiding van die Christene versamel is.
  155. Vgl. Mullinger, p. 113 e.v.
  156. Tertullianus, Apol. 18.17; vgl. Bickel, E. se artikel in Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Antike und Christentum, Ergänzungsband 1, p. 54 in verband hiermee.
  157. Bkering was natuurlik 'n gestadigde proses, nie alleen na die Christendom nie, maar ook na verskillende filosofiese strominge: vgl. Nock, A.D.in Pisciculi, p. 165, asook Sage, p. 23 vir die aanslag van die Christendom op Africa proconsularis.
  158. Mohrmann, C.: Linguistic problems in the early church, VigChr. 9, 1957, p. 11. Sy bespreek onder andere die taalbeleid van die vroeë Christendom en in hoeverre verskillende tale by die prediking gebruik is. Voorts sit sy die houding van die Christene ten opsigte van verskillende tale uiteen asook die wyse waarop die Evangelie oorgedra is. Op p. 15 gee sy 'n skets van die 'linguistic problématique' na aanleiding van die verdeling in 'n Oosterse en Westerse Kerk: Soon Christianity was to be divided in two linguistic blocs: Greek in the East and Latin in the West....; within three centuries, the complete Latinization of the Church was an accomplished fact.' Fisiese aspekte soos die 'centralising and levelling power' van die Romeinse Ryk geniet in haar

artikel besondere aandag; sy bespreek egter nie die invloed van die sober unieke uitdrukkingsvermoë van Latyn wat onge=twyfeld tesame met wesenlike beskawingsverskille h ontsag=like bydrae gelewer het tot die onderskeid tussen Oosterse en Westerse kerk.

159. Picard, p. 103; vgl. ook Sage, p. 25.
160. Vgl. Sage, p. 26 en 27: The language and thought-world of African Christianity is Latin; African Christianity was a Latin phenomenon and remained so.
161. Vgl. Frend, p. 74.
162. Sage, p. 20.
163. Tertullianus, Apol. 39.1.
164. Krueger, p. 197.
165. Frend, p. 490.
166. Vgl. die Edictum de nuptiis 295 n.C. in Frend, p. 522, na aanleiding van Riccobono se Codex Gregorianus, FIRA 2.558 - 560: 'Ita enim et ipsos immortales deos Romano nomine, ut semper fuerunt, faventes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus colere perspexerimus vitam..... Nihil enim nisi sanctum ac venerabile nostra iura custodiunt et ita ad tantam magnitudinem Romana maiestas cunctorum numinum favore pervenit.' Herhaalde ver= wysings in die D.I. na die virtus ac maiestas Dei in direk= te kontras met die Romana maiestas is kensketsend van die belangebotsing tussen heidendom en Christendom.
167. De mort. persec. 12.1.
168. Vgl. Frend, p. 492 - 3.
169. De mort. persec. 1.1.
170. Ibid. 2.
171. Ibid. 3; die Semitiese idioom hierin is opvallend. In para=

graaf 4 van dieselfde werk kom dele voor wat duidelik uit Jeremia 22 en 36 geput is.

172. Ibid. 4 - 6.
173. Ibid. 7 - 42.
174. Frend, p. 551; vgl. hiermee Lactantius se stelling dat hulle goddeloosheid die oorsaak van die straf van die heidene is, D.I. 5.10.12.
175. D.I. 5.9.4.
176. Ibid. 5.9.5.
177. D.I. 5.11.19.
178. Vgl. o.a. D.I. 5.9.4: hoc vero inenarrabile est quod fit adversus eos qui malefacere nesciunt; 5.11.6: nemo huius tantae beluae immanitatem potest pro merito describere quae uno loco recubans per totum orbem ferreis dentibus saevit; 5.11.9: quae autem per totum orbem singuli gesserunt, enarrare impossibile est. quis enim voluminum numerus capiet tam infinita, tam varia genera crudelitatis.
179. D.I. 5.9.9.
180. D.I. 7.1.26.
181. D.I. 5.9.10.
182. D.I. 5.9.15.
183. D.I. 5.11.14 en 5.11.17: non curassent tam sollicite quos amarent.
184. D.I. 5.13.3 en 5.13.14: ecce sexus infirmus et fragilis aetas ... quia confidunt deo.
185. D.I. 5.9.11: si qui autem doloris vel mortis metu vel suapte perfidia caeleste sacramentum deseruerint et ad funesta sacrificia consenserint eqs.
186. D.I. 5.9.12: qui autem magni aestimaverint fidem, cultores= que se Dei non abnegaverint eqs.
187. D.I. 5.13.1: cum autem noster numerus semper de deorum cul=

toribus augeatur eqs.

188. D.I. 5.7.6.
189. D.I. 5.2.2.
190. D.I. 5.2.3: quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur. Vgl. ook Brandt se kommentaar: alter - ignoto nomine videtur. Porphyrium significari a Lactantio putavit Baronius, *Annales Ecclesiasticae* 11.853 ed anno 1738; quam sententiam refutat Holstenius, *De vita et scriptis Porphyrii*, 1630, p. 80. Algemeen word aanvaar dat dié filosoof nie geïdentifiseer kan word nie.
191. D.I. 5.2.12. Alle aanduidings is dat hier na Hierocles verwys word. Hy was aan die hoof van die vervolgings onder Diocletianus en het 2 boeke *Philalethes*, dit is as liefhebber van die waarheid (D.I. 5.3.22) oënskynlik as 'n Christen geskrywe om die gewaande teenstrydighede in die Heilige Skrif uit te wys - non contra Christianos, sed ad Christianos ut humane et benigne consulere putaretur. Soos Celsus is hy dus apologet van die paganisme en daarin dermate bekwaam dat Lactantius twyfel daaroor kan uitspreek of hy nie wel eens 'n Christen was nie.
192. D.I. 5.2.17 en 5.3.1 - 3.
193. D.I. 5.3.3: qui non tantum pro fide mortem subvenirent eqs; vgl. ook *De mort. persec.* 2 waarvolgens Petrus, van Joodse afkoms, gekruisig en Paulus, 'n Romein, onthoof is.
194. D.I. 5.13.11: nam cum videat vulgus dilacerari homines variis tormentorum generibus et inter carnifices invictam tenere patientiam existimant, id quod res est, nec consensus tam multorum nec perseverantiam morientium vanam esse nec ipsam patientiam sine deo cruciatus tantos posse superare. Vgl. Kunick, H.J.: *Der lateinische Begriff patientia bei Laktanz*, Diss., Freiburg, 1955, vir die

belangrike plek wat patientia in Lactantius se denke ingeneem het.

195. Vir die begrip, vgl. Plumpe, J.C.: *Mater ecclesia: an enquiry into the concept of the church as mother in early Christianity in The Catholic Univ. of Am. Studies in Christian Antiquity*, Washington, 1943. Die skrywer het geen kennis van Lactantius gehad nie, maar afgesien hiervan, is daar aspekte waarin die subjektiwiteit in sy benadering opvallend op die voorgrond tree en wat hier nie sonder kommentaar verby gegaan kan word nie, hoewel dit toegegee, nie ad rem is nie. In die voorwoord daarvan kom naamlik die volgende voor: 'Not even Luther and Calvin ceased to speak of the Mutter Kirche, the Église Mère, after they had turned their backs upon her house for ever,' p. viii, uitgaande natuurlik van die standpunt dat die Roomse die enigste Mutter Kirche is. Hierby voeg hy die volgende: 'Before Luther had taken the final step, Pope Leo X in his bulletin of Nov. 9, 1518, Cum postquam, had forcefully mentioned this (?) mother to him: Romanam ecclesiam, quam reliquae tanquam matrem sequi tenentur.' Dit is nie duidelik hoe die skrywer die mater ecclesia met die Romana ecclesia gelyk stel nie en waarom Luther en Calvyn hulle rûe op die mater ecclesia gekeer het as hulle dit wel op die Romana ecclesia gedoen het. Met dieselfde reserwe moet Spiegl, p. 15 - 28 benader word.
196. Vgl. o.a. Kirsch, p. 82 en in besonder p. 83: 'Diese Gründung vollzog sich somit in folgenden Tätigkeiten: 1. Jesus vereinigte um sich Jünger und Anhänger; 2. Er belehrte und unterrichtete seine Anhänger mit unerschöpflicher Geduld; 3. Die Aposteln übertrug er auch soziale Gewählten, indem er sie bevöllmachtigte zur Leitung der Gläubigen und

- zur Ausspendung der Geheimnisse des Heils.'
197. Tertullianus, Apol. 39.1.
  198. Ibid. 39.16.
  199. Vgl. Plumpe, p. 45 e.v.; Tertullianus noem die mater ecclesia ook 'n factio in die Ad nationes.
  200. Cyprianus, De ecclesiae unitate, CSEL 111, pars 1, p. 209 e.v.; vgl. Koch, H.: Cyprianische Untersuchungen, AKiG 4, Bonn, 1926.
  201. Cyprianus, De eccl. unitate 1.1: letterlik vertaald kan dit soos volg weergegee word: 'want ons moet die vervolging nie alleen nie vrees nie, wat in openlike konflik opruk om die diensknegte van God te ondergrawe en neer te werp. Versigtigheid is makliker waar die gevaar duideliker is en 'n vermoed word vooraf vir die geveg toeberei wanneer 'n teenstaander homself herkenbaar maak'; dit verbind hy dan briljant met sy tema: 'h Vyand moet meer gevrees word wanneer hy ons slinks bekruij, en teen hom moet meer gewaak word wanneer hy ons onder 'n skyn van vrede bedrieg en met heimlike toenadering na ons kronkel.' Die gebruik van klassieke loci communes is opvallend.
  202. Mat. 7.24.
  203. De eccl. unit. 5.
  204. Ibid. 7.
  205. Ibid.; Lactantius maak van soortgelyke uitdrukkings gebruik, en populus noster bring die solidariteit onder bedreiging en druk van gevare tot uitdrukking. Dit knoop ook aan by die tertium genus- skeldnaam.
  206. D.I. 5.23; vgl. Spiegl, p. 18: Inhaltlich ist er viel mehr abhängig als er zugibt von der vorausgegangenen lateinischen christlichen Literatur; Pichon, p. 33 e.v.
  207. Wlosok, Gnosis, p. 228; vgl. ook Spiegl, p. 16.



208. Spiegl, p. 20: Es wäre sehr vor eilig, wollten wir sagen, Laktanz konnte nur ein solches Christentum wie er es in seinem protreptischen Schriften darstelle.'
209. Ibid., p. 20; vgl. ook Ferrini, p. 343.
210. D.I. 4.20.1; vgl. ook D.I. 4.21.1.
211. D.I. 4.21.2.
212. Epit. 42.3: ordinata euangelii praedicatione per totum orbem inspiravit in eos spiritum sanctum ac dedit eis potestatem mirabilia faciendi; vgl. ook die prooemium van die De mort. persec. 1.1: ordinavitque eos et instruxit ad praedicationem dogmatis ac doctrinae suae disponens testamenti novi solemnem disciplinam.
213. D.I. 4.20.11.
214. Vir sy regskenis vgl Ferrini.
215. D.I. 4.30.11.
216. D.I. 4.30.13.
217. Hieronymus, Ep. 58 ad Paulinum 10; vgl. ook De ira Dei 2.6: de tertio vero ii praecipitantur qui cum sciant legatum Dei eundemque divini et immortalis templi conditorem, tamen aut non accipiunt eum aut aliter accipiunt quam fides poscit: quos ex parte iam refutavimus in quarto supra dicti operis libro et refutabimus postea diligentius, cum respondere ad omnes sectas coeperimus, quae veritatem dum dissipant, perdiderunt; vgl. Gerhardt, p. 216 e.v.
218. D.I. 4.13.26.
219. D.I. 4.30.13.
220. Friedlaender, L.: Darstellung aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine,<sup>8</sup> 4 vols., Leipzig, 1910; vertaal: Roman life and manners, 4 vols., London, 1908 - 13.
221. Mommsen, Th.: Römische Geschichte,<sup>12</sup> Berlyn, 1920.

222. Marquardt en Mommsen: Handbuch der römischen Altertümer,<sup>2</sup>  
7 vols., Leipzig, 1871.
223. Vgl. Jones, p. 1058 - 64.
224. Octavius 23.1 - 2 en 7 - 8.
225. Ibid., 31.3 - 4: memoriae et tragoediae vestrae incestis  
gloriantur, quas vos saepe libenter et legitis et auditis..  
.. merito igitur incestum penes vos saepe deprehenditur,  
saepe admittitur.
226. Ibid., 37.12.
227. Tertullianus, De cultu feminarum, CSEL 20, pars 1 et 2;  
vgl. Kok, W.: Tertullians de cultu, Dokkum, 1934.
228. Cyprrianus, De habitu virginum, CSEL 3, pars 1, p. 187.
229. Tertullianus, Apol. 9.
230. Ibid., 45.6.
231. Ibid., 45.26.
232. Ad Donatum 3.: ego cum in tenebris atque in nocte caeca  
iacerem, cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac  
dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius,  
veritatis ac lucis alienus, difficile prorsus ac durum pro  
illis tunc moribus opinabar.
233. Ibid., 4.
234. De habitu virginum 4.
235. Ibid. 14.
236. D.I. 5.9.23.
237. D.I. 5.9.1.
238. D.I. 5.9.15 - 17.
239. D.I. 5.9.19.
240. D.I. 5.9.20.
241. De mort. persec. 2; vgl. Ruhbach, G.: Zum Begriff ἀνιθέοις  
in der alte Kirche, StudPatr. 7, 1, 372 - 384 asook D.I.  
2.9.13.

242. De mort. persec. 3.
243. Ibid., 7.
244. In vol. 2 behandel Gibbon die Christene in die Romeinse Ryk en in vol. 3 die sedelike verval.
245. Farrar, *Seekers after God in Schaff, P.: History of the Christian church, Ante-Nicene Christianity*, Clark, Edinburgh, 1884, p. 316.
246. Wendland, p. 211: Die Schriften aus denen man hier Belehrung schöpfen kann, sind zahllos.
247. Vgl. Wendland se bibliografiese opgawes.
248. Malan, p. 10 - 29.
249. D.I. 5.1.21: eo fit ut sapientia et veritas idoneis praecōnibus indigeat; et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensionī eius non suffecerunt.
250. D.I. 5.1.22 - 24.
251. Pichon, p. 33; Monceaux, p. 312.
252. Vgl. Ellspermann, G.L.: *The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning*, 1949: Minucius Felix, p. 14 - 22; Tertullianus, p. 23 - 42; Cyprianus, p. 43 - 53; Lactantius, p. 67 - 100.
253. Pichon, p. 179: Le détail du style est également conforme à l'usage Ciceronien; il reproduit les procédés habituels du grand orateur. Sy slotsom: la syntaxe de Minucius est d'une pureté et d'une clarté irréprochables.
254. Octavius 20.1: Exposui opiniones omnium ferme philosophorum Deum unum multis licet designasse nominibus ut quivis arbitretur aut nunc Christianos philosophos fuisse iam tunc Christianos.
255. In Octavius 23 vermeld hy hulle fabulas et errores en hulle figmentis et mendaciis.

256. Octavius 31.2.
257. Ibid., 16.6.
258. Adv. Gentes 2.2.
259. Apol. 47.2.
260. Vgl. Sider, R.D.: Ancient rhetoric and the art of Tertullian, O.U.P., 1971, p. 131: The bravado of his faith is clearly tempered by his confidence in reason to establish through the objective tests devised by forensic rhetoric the validity of the case; vgl. ook p. 133.
261. Vgl. Beck, A.: Römische Recht bei Tertullian und Cyprian, Scientia, Aalen, 1967.
262. Watson, E.W.: The style and language of St. Cyprian, in Studia Biblica et Ecclesiastica 14, Oxford, 1896; Ellspermann, p. 43; de Labriolle, inleiding en p. 137.
263. Monceaux, p. 203.
264. Watson, p. 189.
265. de Labriolle, p. 189.
266. Bardenhewer, p. 522.
267. Ellspermann, p. 54.
268. Coetzee, p. 5.
269. Vgl. Bardenhewer, p. 521; Franceschini, E.: Latino dei cristiani e Latino della chiesa in Mélanges offerts a Mademoiselle Christine Mohrmann, Spectrum, Utrecht, 1963, p. 160: Daemonum cibus est poetarum, saecularis sapientia, rhetoricum pompa verborum; haec sua omnes suavitate delectant et dum aures versibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque prostrant et pectoris interna devinciunt. Verum, ubi cum summo studio fuerint ac labore perfecta nihil aliud nisi inanem sonum et sermonum strepitum suis lectoribus tribuunt; nulla ibi saturitas veritatis, nulla refectio iustitiae : studiosi earum in fame veri et

virtutum penuria perseverant n.a.v. Hieronymus, Ep. 21.13  
wie se opvatting waarskynlik groot invloed uitgeoefen het  
by die uitvaardiging van die Decretum Gelasianum.

270. Pichon, p. 188.
271. D.I. 1.5.1: sed omittamus sane testimonia prophetarum...
272. Seneca, Ep. 108.34.
273. Vgl. ook D.I. 1.4.2: at enim veritatis expertes non putant  
his esse credendum; illas non divinas, sed humanas voces  
aiunt. Die auctoritas van digters en filosowe berus op die  
geloofwaardigheid wat die heidene aan hulle geskryfte geheg  
het.
274. D.I. 1.5.2.
275. Vgl. o.a. Cicero, Laelius 27.100: id facillime accipiunt  
animi quod cognoscunt. Quintilianus maak 'n soortgelyke op=  
merking: Inst. Orat. 8.3.71: Cum se collegit animus, et  
recreavit, tum agnoscit illa reminiscendo.
276. Hieronymus, Ep. 30.1 - 6: Post noctium crebras vigilias,  
post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccato=  
rum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in mani=  
bus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepis=  
sem, sermo horrebat incultus. Hierop volg die bekende  
visioen waarin hy aanspraak maak daarop dat hy 'n Christen  
is, maar 'qui residebat, 'mentiris,' ait, 'Ciceronianus es,  
non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi est cor tuum.'  
As gevolg hiervan neem hy hom voor om nooit weer codices  
saeculares te lees nie.
277. D.I. 2.10.6.
278. Bardenhewer, p. 525.
279. Vgl. o.a. D.I. 1.5.11 waar hy Vergilius beskrywe as nostro=  
rum primus Maro.
280. Vgl. in verband hiermee Marrou, H.I.: A history of educatio

in Antiquity, transl. by Lamb, G., Sheed & Ward, N.Y., 1956, p. 314 en Bardy, G.: L'ÉGLISE ET L'enseignement pendant les trois premiers siècles in Revue des Sciences Religieuses, 12, 1932, 1 - 28.

281. Marrou, p. 323 n.a.v. die Codex Theodosianus 13.3.5; die edik van Julianus is afgekondig op 17 Junie 362 en het bepaal dat h onderwyser die toestemming van die plaaslike owerheid of van die keiser self moes verkry om onderrig te mag gee sodat die owerhede kon vasstel dat h onderwyser se vaardighede en sedelike peil bo verdenking was. Volgens Marrou het h addisionele bepaling verklaar dat h Christen nie in Griekse skrywers onderrig kon gee nie omdat hy homself daardeur as h godloënaar sou bewys.
282. Ellspermann, p. 4: In accepting the Latin language, the church also accepted the system of education by which it was conveyed.
283. Vgl. Marrou, p. 265.
284. Quintilianus, Inst.Orat. 1.8.11 - 12.
285. Ibid., 10.1; vgl. North, H.: The use of poetry in the training of the ancient orator, Traditio 8, 1952, 1 - 33.
286. Quintilianus, Inst. Orat. 12.4.1.
287. Ibid. 2.1.7: et ne diutius disseram, quando sit rhetori tradendus, sic optime finire credo: cum poterit.
288. Apuleius, 4.20.
289. Vgl. Parks, p. 108, se verwysings na Hulsebos, De educatione et institutione apud Romanos, Utrecht, 1875: Libertate extincta, res plerumque minoris momenti in foro agebantur, quae ipsae per se auditores allicere non poterant. Hunc opus erat verborum ornamentis, fucato quodam stilo, poetico decore, quo res satis jejunae tamquam splendido vestitu ornarentur.

290. Parks, p. 112 e.v.
291. Vgl. o.a. Stroux, J.: Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik, Potsdam, 1949, p. 45: *summum ius, summa iniuria*.
292. Cicero, *De finibus* 5.48.
293. Vgl. in verband hiermee Weidner, R.: Ciceros Verhältnis zur griechisch-römischen Schulrhetorik seiner Zeit, Erlangen, 1925.
294. Vgl. Edward, W.A.: *The suasoriae of Seneca the Elder*, C.U.P., 1928, p. Xl11, vir die oorsprong en ontwikkeling van *declamatio* en p. Xv1 vir die populariteit daarvan.
295. Lactantius maak natuurlik gebruik van die klassieke onderwysmetodiek: vgl. Forti, p. 627: *Lo schema didattico che propone non è molto dissimile da quello in uso nelle scuole tradizionali*. Hy verwys hier wel na Lactantius se voorgestelde opleidingsprogram, maar die afleiding is geregverdig dat Lactantius in sy aanbieding ook daarvan gebruik gemaak het.
296. Vgl. Edward, p. XV - XX.
297. D.I. 3.25.9 - 11; Forti, p. 627, wys daarop dat Hieronymus by die bestudering van die retoriek ook 'n studie van *grammatica, philosophia, metrica* en *geographia* aanbeveel.
298. Marrou, p. 242.
299. D.I. 3.25.12.
300. D.I. 3.26.1.
301. Vgl. Malan, p. 12.
302. D.I. 5.1.11 - 12.
303. Vgl. Forti, p. 642.
304. Vgl. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Augustinus p. 135 - 151; Victorinus, p. 153 - 304; Barwick, K.: *Probleme der stoische Sprachlehre und Rhetorik*, p. 8: Augustinus *Dialektik* und ihr Verhältnis zu Varros Schriften *De dialectica* und *De*

lingua Latina.

305. Kroll, REW Suppl. Bd. VII, se artikel 'Rhetorik.'
306. Octavius 15.2: compendium protuli, ut examine scrupuloso nostram sententiam non eloquentiae tumore, sed rerum ipsarum soliditate libremus.
307. Ibid., 16.6: cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur. Atque etiam, quo imperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur.
308. Tertullianus, De praescr. 7: Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit.
309. Vgl. Sider, p. 126; Ellspermann, p. 40.
310. Sider, p. 127.
311. Ad Donatum 2: in iudiciis, contione pro rostris opulenta facundia volubili ambitione iactetur; cum de Domino et Deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta sed rebus.
312. Ellspermann, p. 53.
313. Watson, p. 194.
314. Vgl. Wlosok, A.: Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz, StudPatr. 4, 1961, p. 234 e.v.
315. D.I. 5.1.24.
316. D.I. 1.1.10: quae (sc. veritas) licet sine eloquentia defendi.....
317. D.I. 3.1.3 - 4: verum ego non eloquentiae sed veritatis fiducia suscepi hoc opus maius eqs.
318. D.I. 1.1.8.
319. D.I. 1.1.9.
320. D.I. 1.1.10.



321. D.I. 5.4.1: qui paucis verbis obteri poterant...
322. Ibid.
323. De mort. persec. 2.
324. Cicero, De off. 3.19.76; vgl. ook D.I. 6.18.15 en Pichon, p. 246; Buff, S.H.: De Cicerone Christiano sive eloquentia Lactantii Ciceroniana, Giessae, Hassorum, 1711, p. 418.
325. D.I. 6.18.28.
326. De opif. Dei 1.14 en 1.12.
327. Ibid., 20.5.
328. Vgl. Pichon, p. 247.
329. D.I. 3.1.1.
330. D.I. 3.1.3.
331. D.I. 5.1.19.
332. D.I. 5.1.15.
333. D.I. 5.1.16.
334. D.I. 5.1.9.
335. D.I. 5.1.10.
336. D.I. 5.1.9 - 11.
337. Kroll. REW Suppl. Suppl. Bd. VII, 1039.40 - 1138.20.

- - - o o o O o o o - - -

### AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 3.

1. Vgl. in verband hiermee Pichon, p. 73 e.v.
2. Vgl. Augustinus, De vita beata 1-5 waarin hy die vertwyfeling beskrywe wat hy in die filosofie ervaar het. Anomalie soos wat dit mag klink, was dit Cicero se Hortensius en werke van Plato wat hierin aan hom rigting gegee het.
3. Vgl. Pichon, p. 86; Casey, p. 106.
4. Vgl. Augustinus, De civitate Dei 3.
5. Casey, p. 106: a more stringent reason in Lactantius' mind for the rejection of polytheism was its use as a rhetorical technique.
6. D.I. 2.19.2.
7. D.I. boek 1 wat die basis van sy refutatio vorm.
8. D.I. 1.2.2.
9. D.I. 1.3.1.
10. D.I. 1.3.10.
11. D.I. 1.3.24: nunc unitatem divinae potestatis testimoniis comprobemus.
12. Prophetiae: D.I. 144.1; poetae: D.I. 1.5; philosophi: D.I. 1.5.15: Sed hactenus de poetis. Ad philosophos veniamus eqs.
13. D.I. 1.6.1: Nunc ad divina testimonia transeamus.
14. D.I. 1.6.3, 4: qui tametsi homo fuit, antiquissimus tamen et instructissimus omni genere doctrinae adeo ut ei multarum rerum et artium scientia Trismegisto cognomen inponeret eqs.
15. D.I. 1.6.6: Superest de responsis sacrisque carminibus testimonia quae sunt multo certiora proferre. Hierna

- volg daar h uiteensetting van die verskillende Sybilla.
16. D.I. 1.6.17: Exequerer nunc testimonia ceterarum, nisi et haec sufficerent et illa opportunioribus locis reservarem; D.I. 1.7.17: sed cum defendamus causam veritatis, apud eos qui aberrantes a veritate falsis religionibus serviunt, quod genus probationis adversus eos magis adhibere debemus quam et eos deorum suorum testimoniis revincamus.
  17. D.I. 1.20.1: quoniam de communibus dixi.
  18. Hercules, D.I. 1.9 eqs.
  19. Juppiter, D.I. 1.10.10 - 14 en 11-1 - 49.
  20. Saturnus, D.I. 1.11.50 - 65; asook 1.12 en 1.13.
  21. Pichon, p. 76.
  22. Hy breek wel h lansie vir die feit dat die Romeine aberrantes a veritate falsis religionibus serviunt daarin dat hy hulle error (D.I. 1.13.4) aan die levitas van die Grieke toeskrywe: quod malum a Graecis ortum est, quorum levitas, instructa dicendi facultate et copia, incredibile est quantas mendaciorum nebulas excitaverit en ten opsigte van Hercules D.I. 1.18.7: sed haec fortasse Graecorum culpa sit, qui res levissimas pro maximis semper habuerunt; vgl. Malan, p. 1.
  23. Kleine Pauly (=REW VIII, 550), Bd. 2, kol. 1054.22 - 1057.13: Hercules: in den Provinzen aber ist Hercules oft interpretatio Romana für einen heimischen Gott z.b. in Afrika für Melkart, in Gallien und Germanien steht er für Donar oder heisst Hercules Magusanus oder Saxanus oder Deusoniensis; ibid. Bd. 4, kol. 1570.51 - 1572.4; Saturnus: In den Römische Prov. N.-Afrikas war Saturnus der Hauptgott. Aber dieser lateinische Name verbirgt einen berberische "Ammon", über den sich der punische Baal-Hammon gelagert hat. Die Kinderopfer (Molk) wurden unter

röm. Einfluss durch Tieropfer als Substitut (Molchona) ersetzt. Doch nach Tertullianus Apol. 9.2: nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus. Ende 2 und Anfang 3. Jh. hatte der Kult des Saturnus seine grösste Verbreitung.

Ibid. Bd. 3, kol. 1.1 - 6.49: Juppiter: In der Kaiserzeit ist die Identifizierung mit Juppiter bes. bei Himmels-, Wetter-, und Stadtgöttern häufig (wie z.B. bei den verschiedenen Göttern mit dem Namen Ba'al (Dolichenus, Helio-politanus, Anxur.)

Om die belangrikheid van hierdie gode te illustreer word weer verwys na die cognomen van Diocletianus as Jovius en van Maximianus as Herculus.

24. D.I. 1.10.1 - 3.
25. D.I. 1.10.4.
26. D.I. 1.10.5.
27. D.I. 1.10.7.
28. D.I. 1.10.8 - 9.
29. D.I. 1.17.6.
30. D.I. 1.17.7 vgl. Lucr. 2.608 e.v.
31. D.I. 1.17.7 - 8.
32. D.I. 1.17.9 - 11.
33. D.I. 1.17.11 - 14.
34. D.I. 1.17.15 - 17.
35. D.I. 1.20.1: Venio nunc ad proprias Romanorum religiones.
36. D.I. 1.20.1 - 5.
37. D.I. 1.20.6 - 11.
38. D.I. 1.20.11.
39. D.I. 1.20.11.
40. D.I. 1.20.12.
41. D.I. 1.20.13.

42. D.I. 1.20.14.
43. D.I. 1.20.17.
44. D.I. 1.20.19.
45. D.I. 1.20.27 - 32.
46. D.I. 1.20.33 - 34.
47. D.I. 1.20.35 - 36.
48. D.I. 1.20.37 - 42.
49. D.I. 1.21.1: Diximus de diis ipsis qui coluntur: nunc de sacris ac mysteriis eorum pauca dicenda sunt.
50. D.I. 1.15.28: Hy vervolg: quodsi non consul fuisset Antonius, Gaius Caesar pro suis in rem publicam meritis etiam defuncti hominis honore caruisset et quidem consilio Pisonis soceri et Lucii Caesaris propinqui, qui vetabant funus ei fieri, et Dolabellae consulis qui columnam in foro, id est tumulum eius evertit ac forum expiavit.
51. Kleine Pauly Bd. 4 kol. 1571.57: aber noch zur Zeit des Augustins blühte der Saturnus-Kult.
52. Cicero, Pro Roscio Amerino 57.
53. Heussi, p. 18; vgl. ook Bailey, C. The state religion of Rome at the time of Christ, in Christianity in the light of modern knowledge, p. 20 e.v.
54. Heussi, p. 19; vir die Romeinse 'Religionspolitik' vgl. Merrill, E.T.: The attitude of ancient Rome towards religion and religious cults, CJ 1919/20, p. 196; Costa, G.: Religione e politica nell'impero romano, Torino, 1925; Reitzenstein, R.: Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig/Berlin, 1927, Nachdruck, Stuttgart, 1956; p. 99 e.v.; Peterson, E.: Der Monotheismus als politische Problem: ein Beitrag zue Geschichte der politische Theologie im Imperium Romanum, Leipzig, 1935; Bone, R.G.: Roman persecution of the non-Christian religions before 200 A.D., Diss., Illinois Univ., 1937; Last, H.: The

- study of the 'persecutions', JRS 27, 1937, 80 e.v.;
- Guterman, S.L.: Religious toleration and persecution in ancient Rome, London, 1954; Adriani, M.: Toleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica, Stud. Rom., 6, 1958, 507 e.v.; Rahner, H.: Kirche und Staat im frühen Christentum, Kösel, München, 1961, p. 26 2.v.
55. D.I. 1.8.4.
56. D.I. 1.8.8.
57. D.I. 1.8.9: ob merita virtutum suarum aut munerum aut artium repertarum, cum cari fuissent iis quibus imperita= verunt, in memoriam sunt consecrati.
58. D.I. 1.9.1 - 3.
59. D.I. 1.9.6: ex quo fit ut ille solus vir fortis debeat iudicari qui temperans et modaratus et iustus est.
60. D.I. 1.10.3.
61. D.I. 1.10.4.
62. D.I. 1.10.5: na aanleiding van Homerus, Ili. 3.243: die vertaling hiervan: haec ait, ast illos retinebat terra sepultos, is in besonder van belang vir die bestudering van die gebruik van die poësie in die opleiding van die orator; vgl. Gerhardt, Leben und Schriften des Laktanz, p. 24: Er zitiert die Ilias lateinisch möchlicherweise nach der hinsichtlich ihrer Abfassungszeit noch nicht ganz aufgeklärten Uebersetzung des Baebius Italicus, die wahr= scheinlich sehr bald als Schulbuch benutzt wurde. Vgl. ook Dammig, Epitomierung, p. 115 wat grootliks Gerhardt se opvatting woordeliks weergee.
63. D.I. 1.10.7: waarby die bytend satiriese opmerking gevoeg word: caelo scilicet dignus quia palaestram docuit et lyram primus invenit; vgl. die Epitome 8.4: Mercurius qui de stupro Veneris genuit androgynum deus esse meruit quia lyram repperit et palaestram.

64. Kleine Pauly, Bd. 3.620.30; hiervolgens is die aard en wese van die eg oud-Italiese godheid dermate deur die identifisering met Dionysios (en Bacchus) verduister dat met moeite vasgestel kan word watter funksies Liber in die oud-Italiese politeïsme verrig het; *ibid.* 620.55: Die Angleichung an Dionysos muss sehr früh erfolgt sein. Dionysos ist in Latium im 5.Jh. bekannt.
65. *Ibid.* 621.18: Das Epith. pater, das nach Lucil. frg. 19 ff. eigentlich allen Göttern (und dan wohl auch mater allen Göttinnen) zukommt, ist bei L. wie bei wenigen Bestandteil des Namens. Aber ob dabei tatsächlich an genealog. Zusammenhänge zu denken ist, ist mehr als zweifelhaft.
66. D.I. 1.10.7 en 1.17.9.
67. Die spelling in Brandt se uitgawe is gevolg en nie die alternatief Jupiter nie.
68. Waaronder Thetis, D.I. 1.11.9 - 1.11.15; Danae, 1.11.18; Catamitas en Europa, 1.11.17; die exempla ontstaan uit die suggestie: at enim poetae ista finxerunt; so ook in die Epitome 11.1: sed dicet aliquis ficta haec esse a poetis.
69. Vgl. D.I. 1.11.24 oor digterlike vryheid: nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poetae in eo sit ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat; *ibid.* 1.11.30: nihil igitur a poetis in totum fictum est, aliquid fortasse tractum et obliqua figuratione obscuratum, quo veritas involuta tegetetur .... en oor hulle geloofwaardigheid: *ibid.* 1.11.34: vera sunt ergo quae locuntur poetae, sed optentu aliquo specieque velata. Sy regverdiging hier=

voor: *ibid.* 1.11.36: multa in hunc modum poetae transferunt, non ut in deos mentiantur, quos colunt, sed ut figuris versicoloribus venustatem ac leporem carminibus suis addant. qui autem non intellegunt quomodo aut quare quidque figuretur, poetas velut mendaces et sacrilegos insecuntur.

70. D.I. 1.11.33: Nimirum veteres historiae docent. Antiquus auctor Euhemerus, qui fuit ex civitate Messene, res gestas Iovis et ceterorum qui dii putantur collegit historiamque contexit ex titulis et inscriptionibus sacris quae in antiquissimis templis habebantur eqs. Vgl. in verband met die sogenaamde Euhemeristische godekritiek, Schippers, J.W.: De ontwikkeling der Euhemeristische godencritiek in de Christelijke Latijnse literatuur, Walters, Groningen, 1952.
71. D.I. 1.10.10 - 14.
72. D.I. 1.10.13: quod nomen a corruptoribus, ab adulteris ab incestis abest.
73. Ook Epitome 10: quid habuit pietatis .... quid continentiae?
74. D.I. 1.11.4.
75. D.I. 1.11.11.
76. Martin, *Antike Rhetorik*, p. 89 - 91.
77. D.I. 1.11.17 - 36.
78. D.I. 1.11.30.
79. D.I. 1.11.17.
80. D.I. 1.11.46.
81. D.I. 1.11.49.
82. D.I. 1.11.50; vgl. in verband hiermee Staussler, R.: Vom Ursprung und Wandel des Lebensvergleichs, *Hermes* 9, 1964, p. 313 e.v.



83. Vgl. ook D.I. 1.5.6 in verband met die elementa - hier caelum et terra.
84. D.I. 1.11.50.
85. D.I. 1.11.52.
86. D.I. 1.11.61.
87. D.I. 1.12.2.
88. D.I. 1.15.4.
89. D.I. 1.15.7.
90. Malan, op. cit. p. 8.
91. D.I. 1.16.6.
92. D.I. 1.16.13.
93. D.I. 1.16.16.
94. Cicero, De nat. deor. 2.28.70; D.I. 1.17.2: Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio est ad commenticios ac fictos deos? eqs. Vgl. Pease se uitgawe van die De Nat deor., Darmstadt, 1968, vol. 2, p. 734.
95. D.I. 1.17.5.
96. D.I. 1.17.6 - 17.
97. D.I. 1.18.2.
98. D.I. 1.18.7; asook 1.15.14 waar hy die oorsprong van deffikasie bespreek. Vgl. ook Pichon se opvatting dat Lactantius hier historiograaf is wanneer hy die Grieke vir die skepping van die politeïsme verantwoordelik maak, p. 76: L'esprit grec, en religion comme en politique, rëpugne à l'unité, et les dieux de l'Olympe, comme les cités où les tribus helléniques, ont une existence individuelle énergique et concrète. Rome, par contre, tend de bonne heure a l'unification, dans celui du gouvernement: ses vraies divinités ne sont que des qualités personni-fiées et non de vraies personnes, des abstractions faciles

à fondre en un unité supérieure. Lactance n'est donc pas simplement un avocat habile, mais un historien exact, quand il rejette sur les Grecs l'invention du polythéisme.

99. D.I. 1.15.14.
100. Van Vuuren, P.T.J. het in 'n ongepubliseerde verhandeling, PU vir CHO, 1974, die tesis gestaaf dat Juppiter sy animistiese karakter deurgaans behou het. Dit is maar een van die aspekte waarin die wesentlik oud-Italiese, of dan, eg Romeinse eienskappe, ten spyte van die indringing van die Hellenisme behoue gebly het. Vgl. ook Pichon infra.
101. Pichon, p. 77: Il passe ensuite aux dieux spéciaux de Rome, s'égale aux dépens de légends scabreuses comme celle de Lupa et de Flora, ou grotesques comme celles de Cloacina eqs. Sy waardering, taalkundig sowel as struktureel, vat hy soos volg saam: Toute cette discussion encore une fois, n'a rien de bien neuf: c'est un bon résumé clair et sobre, des polémiques soutenues depuis deux siècles par les auteurs ecclésiastiques.
102. Dammig, p. 149 het reeds hierop gewys: in beiden Werken stellt Laktanz die Gottreihe in einen gut durchgeführten Gedankengang und weiss die Namen wohl zu gruppieren.
103. D.I. 1.20.3.
104. D.I. 1.20.5.
105. D.I. 1.20.6.
106. D.I. 1.20.11.
107. D.I. 1.20.12 - 13.
108. D.I. 1.20.14.
109. D.I. 1.20.17.
110. D.I. 1.20.27, 33, 34.

111. D.I. 1.20.35 waarin hy tot die slotsom kom: quid praes-tare colenti potest quae loqui non potest?
112. D.I. 1.20.36.
113. D.I. 1.20.37.
114. Vgl. ook Dammig, p. 159 en Gerhardt, p. 66.
115. D.I. 1.21; Pichon, p. 78 se kommentaar daarop is: Leur culte aussi. Le moins qu'on en puisse dire. c'est qu'il est puéril et niais, tant qu'il consiste en construction de temples, en fabrication d'idoles, en offrande d'encens, en sacrifices d'animaux, et en récitation de formules machinales.
116. D.I. 1.21.1,2.
117. D.I. 1.21.4.
118. D.I. 1.21.6.
119. D.I. 1.21.10.
120. D.I. 1.21.16 - 19: vgl. ook D.I. 2.16 waar hy die oorsprong van die error bespreek: eorum (sc. daemonum) inventa sunt astrologia et haruspicina et auguratio et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia et ars magica et quidquid praeterea malorum exercent homines vel palam vel occulte. Goed om hier daarop te let dat astrologia, haruspicina, auguratio, oracula, necromantia, ars magica en malorum exercitatio vel palam vel occulte parallel geskakel word. Sy eie gebruik van oracula moet in die lig hiervan beoordeel word - nie as deel van die testimonia waaruit sy eie geloof gebou is nie, maar as deel van die malorum exercitatio.
121. D.I. 1.21.10.
122. D.I. 1.21.24.
123. D.I. 1.21.25.
124. D.I. 1.21.31.
125. D.I. 1.21.37.

126. D.I. 1.21.43.
127. D.I. 1.22.1, 9.
128. D.I. 1.22.15.
129. D.I. 1.23.1: nunc quoniam vanarum superstitionum originem deprehendimus, superest ut etiam tempora colligamus per quae fuerint illi quorum memoria colitur.
130. D.I. 7.6.3 - 9.
131. D.I. 7.6.3.
132. D.I. 7.6.4 - 6: Die vrae hierin handel oor die voorkoms en oorsprong van natuurverskynsels; al die vrae loop saam en kulmineer in die soeke na immortalitas. Hiervan onderskei Lactantius die vita aeterna. Immortalitas verteenwoordig die paganistiese strewe na, en die vita aeterna die Christelike sekerheid van, 'n lewe hierna. Vgl. ook D.I. 7.6.9: fit si ab illa rerum summa quam superius comprehendimus aberraveris, omnis ratio intereat et ad nihilum omnia revolvatur. As die heelal tam mirabili ratione constructus is, - so verloop Lactantius se argument - waarom sou die mens se siel nie met 'n ewemaat voorsienende beplanning geskep wees nie? Daarom dus die vraag, so parallel met die van Cicero in die Tusculanae, in D.I. 7.6.7: sive igitur intereunt animae sive in aeternum manent, quam rationem continet cultus deorum aut a quo mundus constitutus est?
133. Vgl. o.a. van Rooijen-Dijkman, p. 64 e.v.
134. Hierin tevore is reeds aangedui dat dit die basis vorm van Lactantius se denkpatroon. Vgl. D.I. 1.8.8; 13, 14 asook Epit. 13.1 - 5. Hierby ook De ira 11.7: unde igitur ad homines opimo multorum deorum persuasione pervenit? Nimirum ii omnes qui coluntur ut dii, homines fuerunt et idem primi ac maximi reges, sed eos aut ob

virtutem qua profuerant hominum generi divinis honoribus adfectos esse post mortem aut ob beneficia et inventa quibus humanam vitam excoluerant immortalem memoriam consecutos quis ignorat?

135. Vgl. Kleine Pauly 2.414: Euhemeros.
136. Vgl. Schippers, J.W.: De ontwikkeling der Euhemeris= rische godencritiek, p. 1 en sy bibliografiese verwysings. Daaronder Jacoby Euhemeros in REW VII, kol. 952.972 en Cervenka, J.: Ontstaan en oorsprong van het Euhemerisme, Listy Filologické, Praha, 1934; daarby Pease se kommentaar in verband met Cicero, De nat. deor. 1.119.
137. Cicero *ibid.*
138. D.I. 1.11.33 - 34: antiquis auctor Euhemerus qui fuit ex civitate Messene, res gestas Iovis .... perscripsit. Hanc historiam interpretatus est Ennius et secutus. Daaroor ook Arnobius Adv. Nar. 4.29: Possumus quidem istos nobis quos inducitis atque appellatis deos homines fuisse monstrare vel Agragantino Euhemero replicato; cuius libellum Ennius clarum ut fieret cunctis sermonem in Italiam transtulit.
139. Schippers, p. 72 e.v.
140. *Ibid.* p. 106.
141. *Ibid.* p. 103.
142. *Ibid.* p. 102.
143. Vgl. in verband hiermee Pichon, p. 88 - 110; Wlosok, p. 180 e.v.; Stelzenberger, J.: Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, eine Moralschichtliche Studie, Hueber, München, 1933. Daarmee hang ook saam Brandt, Lactantius und Lucretius, NJB, für Phil. und Päd, 37, 1891, 225 - 259 in verband met

Lucretius as voorbeeld van die Epicurisme; Fessler, F.: Benutzug der philosophische Schriften Ciceros durch Lactanz: ein Beitrag zue klassischen Philologie, Teubner, Leipzig, 1913, is primêr h bronneondersoek; Leuillier, De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus, Bellovacii, 1846,; Frotscher, P.G.: Des Apologeten Laktantius Verhâlnisse zur griechische Philosophie, Diss.-inaug., Leipzig, 1895; Heinig, M.E.: Die Ethik des Laktantius, Diss.-inaug., Grimma, 1887; Rapisarda, C.: L'Epicureismo nei primi scrittori latini christiani, Antiquitas 1, 1946, 49 - 54; Gerhardt, p. 177 e.v.

144. De opif. Dei.: 15.6: sed erit nobis contra philosophos integra disputatio.
145. Ibid. 6.15: verum alias refellemus Epicurum.
146. Ibid. 20.1: haec ad te, Demetriane, interim .... peroravi, quibus contentus esse debebis plura et meliora lecturus, si nobis indulgentia caelitus venerit. tunc ego te ad verae philosophiae doctrinam et planius et verius cohortabor. statui enim quam multa potero litteris tradere quae ad beatæ vitæ statum spectent, et quidem contra philosophos, quoniam sunt ad turbandam veritatem perniciosi et graves .... quos partim nostris armis partim vero ex ipsorum inter se concertatione sumptis revincemus .... fortasse mireris quod tantum facinus audeam .... cur desperamus veritatem ipsam contra fallacem captiosamque facundiam sua propria vi et claritate valituram? .... magnum videor polliceri, sed caelesti opus est munere, ut nobis facultas ac tempus ad proposita persequenda tribuatur. Quod si vita est optanda sapientii, profecto nullam aliam ob causam vivere optaverim quam ut aliquid efficiam quod vita dignum sit.

147. Ibid. 20.1 asook D.I. 3.1.2: ut ipsi philosophi suis armis potissimum quibus placere sibi et confidere, opprimerentur a nobis.
148. Leuillier, p. 7: utpote qui philosophorum testimoniis argumentisque et quod sane cavendum erat, erroribus suos libros infarserit.
149. D.I. 5.2.2: duo extiterunt ibidem qui iacenti atque abiectae veritati nescio utrum superbius an inopportuni<sup>s</sup> insultarent.
150. Harnack, p. 873; vgl. Schanz, p. 450.
151. De mort. persec. 16.4.
152. Vgl. Sihler, op. cit. p. 141 waar h kort weergawe van die aanval van Origines contra Celsum is. Die ooreenstemming hier met die causae van Hierocles in die D.I. kan tot geen ander gevolgtrekking lei as dat daar h voortgesette paganistiese apologetiek teen die Christene gevoer is, vanaf die stadium waarop dit duidelik geword het dat die Christendom h gevaar inhou vir die voortbestaan van die heidense godsdienste en filosofie.
153. Ibid. p. 142.
154. D.I. 5.2.14.
155. D.I. 3.2.1.
156. Seneca, Ep. Mor. 89; vgl. ook Cicero, De off. 2.2.5.
157. D.I. 3.2.3.
158. D.I. 3.2.6.
159. Vgl. Waszink, J.H. se kommentaar op Malingrey, A.-M.: *Philosophia: Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Études et Commentaries XL, Paris, 1961 in *Mélanges Mohrmann*, p. 41 in h artikel getiteld 'Some observations on the appreciation of the philosophy of the barbarians in

early Christian literature: 'I want to point out, though fully realizing that in this period φιλοσοφία could have a considerable variety of - sometimes quite narrow - meanings, I consciously limit myself in this study to the cases in which this term, as occasionally also the word σοφία, indicates a coherent system of thought or belief, a Weltanschauung, irrespective of whether it should be qualified as mainly philosophical or mainly theological in the modern sense of the words.'

160. Bardenhewer, op. cit. p. 532.
161. Vgl. D.I. 3.4.3: in multas sectas philosophia divisa est et omnes varia sentiunt; hy bespreek die multas sectas vanaf paragraaf 17.
162. D.I. 5.2.3; en D.I. 3.28.11 vir Anaxagoras, Empedocles, Democritus en Socrates wat quasi furibundi exiliunt et exclamant caecos esse se et excordes; vgl. ook Pichon, op. cit. p. 89: Sans doute, il la maltraite souvent. Il triomphe un peu trop facilement, - et trop bruyamment - des aveux d'impuissance qu'out laissés échapper de grands penseurs comme Anaxagore, Empédocle, Démocrite ou Socrate; en ibid. p. 90: Non content de railler les doctrines, il attaque quelquefois les personnes, s'emparant avec joie des anecdotes racontées par Cicéron, Cornelius Nepos ou Sénèque sur les vices de certains philosophes célèbres.
163. D.I. 5.2.4: Hic vero qui suas disputationes moribus destruebat vel mores suos disputationibus arguebat ipse adversum se gravis censor et accusator acerrimus, eodem ipso tempore quo iustus populus nefarie lacerabatur tres libros evomuit contra religionem nomenque Christianum eqs.
164. D.I. 3.13.6.



165. D.I. 3.3.1: Duabus rebus videtur philosophia constare, scientia et opinione, nec ulla re alia.
166. D.I. 3.4.1: ergo, si neque sciri quidquam potest, ut Socrates docuit ...
167. Ibid.: neque opinari oportet, ut Zenon, tota philosophia sublata est.
168. D.I. 3.4.10.
169. D.I. 3.4.11; tevore het Lactantius reeds op dié vanitas gewys (D.I. 2.10.25) toe hy Plato en Epicurus teen Aris= toteles se siening dat die heelal geen begin het nie en Epicurus teen Plato en Aristoteles se siening dat dit geen einde het nie, gebruik het.
170. Brandt, Die dualistische Zusätze, p. 64.
171. D.I. 3.5.8.
172. D.I. 3.6.1: alii putaverunt posse sciri omnia .... alii nihil; ne hi quidem sapientes fuerunt, quia plus homini dederunt, hi quia minus; ibid. 3.6.2: Ubi ergo sapientia est? ut neque omnia scire te putes, quod est Dei, neque omnia nescire, quod pecudis.
173. D.I. 3.6.2.
174. D.I. 3.6.3.
175. Ibid. 3.6.4: ex his duobus constamus elementis, quorum alterum luce praeditum est, alterum tenebris, pars nobis data est scientiae, pars ignorantiae; vgl. ook Pichon, p. 95: tous deux réunissent les thèses opposées dans une conception supérieure, fondée sur l'idée de la nature mi-divine, mi-terrestre de l'homme, c'est-a-dire qu'ils résolvent par la religion l'autonomie philosophique.
176. D.I. 3.6.20: quare si neque omnia sciri possent, quod physici putaverunt, neque nihil, quod Academici, philosophia omnis extincta est.

177. D.I. 3.7.1.
178. D.I. 3.7.2: et quoniam in disponendo vitae statu forman= disque moribus periculo maiore peccatur maiorem diligen= tiam necesse est adhiberi, ut sciamus eqs.
179. D.I. 3.7.4.
180. D.I. 3.7.7.
181. D.I. 3.8.9.
182. D.I. 3.8.4.
183. D.I. 3.8.17.
184. D.I. 3.8.20.
185. D.I. 3.8.23.
186. D.I. 3.8.32.
187. D.I. 3.8.38.
188. Vir die eklektisisme vgl. Zeller, E.: A history of eclecticism, transl. by Alleyne, S.F., London, Longmans Green, 1883 en vir Cicero en die eklektisisme p. 146 e.v.
189. D.I. 3.9.1: Venio nunc ad verae sapientiae summum bonum, cuius hoc modo determinanda est, primum ut solius hominis sit nec cadat in ullum aliud animal; deinde ut solius animi nec communicari possit cum corpore; postremo ut non possit cuiquam sine scientia et virtute contingere.
190. D.I. 3.9.14 en 16: quare si quis hominem qui vere sapiat interroget, cuius rei causa natus sit, respondebit intre= pidus ac paratus colendi se dei gratia natum, qui nos ideo generavit ut ei serviamus .... quodsi natum se esse dixisset, ut mundum intueretur, quamquam omnia comprehen= deret ac maiore uteretur sono, tamen non implesset homi= nis officium, quia quanto pluris est anima quam corpus, tanto pluris est deus quam mundus, quia mundum deus et fecit et regit.
191. D.I. 3.9.17: non ergo mundus oculis, quia utrumque cor= pus est, sed deus animo contemplanus est, quia deus ut

- est ipse immortalis, sic animum esse voluit sempiternum.
192. Vgl. Fàbrega, V.: Die chiliastische Lehre des Laktanz, Jb. für Antike und Christentum 17, 1974, 126 - 146, in besonder p. 135; vgl. ook Couvee, op. cit., p. 106 e.v.
193. Pichon, p. 99.
194. Vgl. hoofstuk 7 infra.
195. D.I. 3.10.1: summum igitur hominis bonum in sola religione est.
196. D.I. 3.12.36.
197. D.I. 3.13.4: Superest pars illa philosophiae tertia quam vocant λογικήν.
198. Die insluiting van Augustinus se retorica in die Rhetores Latini Minores van Halm is reeds vermeld. Karl Barwick het in 'n reeks 'Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik' in die Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 49, Heft 13, Akademie-verlag, Berlyn, 1957, in sy eerste artikel 'Augustinus Dialektik und ihr Verhältnis zu Varros De dialectica und De lingua latina oteenseglik Augustinus se aanknoping by Stoisyse bronne bewys.
199. D.I. 3.13.5.
200. D.I. 3.13.6.
201. D.I. 3.14.1 - 7: Rectius itaque Lucretius, cum eum laudat qui sapientiam primus invenit, sed hoc inepte quod ab homine inventam putavit.
202. D.I. 3.14.7: at ille idem perfectus orator, idem summus philosophus, ne Graecos reprehendam quorum levitatem semper accusat et tamen sequitur, ipsam sapientiam, quam alias inventum deorum vocat, poetice figuratam laudat in faciem.
203. D.I. 3.15.1: eodem ductus errore Seneca - quis enim

- veram vitam teneret errante Cicerone - eqs.
204. D.I. 3.15.7: ex philosophis autem perraro fuerit qui aliquid in vita fecerit laude dignum eqs.
205. D.I. 3.15.2.
206. D.I. 3.16.1: verum enim cum se perpetuae desidiaae tradant nullamque virtutem capessant et omnem suam vitam nihil aliud quam in eloquendo peragant, quid aliud quam inertes debent putari?
207. D.I. 3.17.2: nemo enim non ad vitia pronus est.
208. D.I. 3.17.3: Praeterea ut ad se multitudinem contrahat adposita singulis quibusque moribus loquitur.
209. D.I. 3.17.8.
210. Brandt, Lactantius und Lucretius, op. cit. p. 225.
211. Ibid. p. 228.
212. Vgl. ook Brandt se kommentaar in sy CSEL-teks, prolegomena en auctores vir die bronne waaruit Lactantius sy inligting vanaf D.I. 3.17.1 geput het. Met erkentlikheid word in ons uiteensetting hoofsaaklik van Brandt se navorsing en bevindinge gebruik gemaak.
213. Ibid. p. 230.
214. Ibid. p. 231; De opif. Dei 6.1: non possum hoc loco teneri quominus Epicuri stultitiam rursus coarguam: illius enim sunt omnia quae delirat Lucretius et passim.
215. De opificio Dei 8.12; vgl. Brandt se uiteensetting in h excursus p. 252 - 259 waarin hy Varro as die bron waaruit Lactantius geput het, aanwys.
216. Ibid. 8.11: visus oculorum intentione constat; ibid. 8.16: verius et manifestius est, mentam esse quae per oculos ea quae per oculos ea quae sunt opposita transpiciat quasi per fenestras perlucante vitro aut speculari lapide obductas; ibid. 9.2: mens oculis tamquam fenes=

tris utitur.

217. Lactantius se interpretasie van Lucretius se De rerum natura is soos Brandt na aanleiding van Sextus Empiricus aangedui het nie altyd juis nie. So vermeld hy onder andere Lucr. 3.359 en 3.367.
218. Heftige satire in verband met die Epicurisme kom onder andere voor in D.I. 3.17.18: nec sapientem nec sanum; ibid. 3.29.1: quos equidem versus (sc Lucr. 3.1043) numquam sine risu legere possum .... quo sano ac vigente nullus aeger ineptius deliravit; itaque poeta inanissimus leonis laudibus murem non ornavit, sed obruit et obtrivit; ibid. 35: fuit turpissimae voluptatis adser-tor.
219. Vgl. D.I. 3.7.7; 8.5, en 10: 3.12.13 - 16; 3.17.2 - 9; vgl. ook De ira Dei 10; vgl. Brandt, op. cit. p. 234: auch seine sprache wird hier ganz ausserordentlich heftig und erregt, da gerade in diesem teile das Epikurischen systems der stärkste und einschneidendste widerspruch gegen jede theistische und teleologische weltanschauung zum ausdrück kommt.
220. Ibid. p. 233.
221. D.I. 3.17.8; asook 7.3.26: non improbarem si deos idcirco non esse dicerent; cum autem ideo ut nullum, qui eos delirasse non putat, ipse delirat.
222. D.I. 3.17.15.
223. D.I. 3.17.20.
224. Ibid. 21: non est inquit, providentiae opus. sunt enim semina per inane volitantia, quibus inter se temere conglobatis universa gignuntur atque concresecunt.
225. Ibid. 22.
226. Ibid. 26: cum tam minuta esse dicantur, quo modo hamos

aut angulos habent, quos quia extant, necesse est posse divelli.

227. Vgl. Brandt, op. cit. p. 235.
228. D.I. 3.17.27.
229. De ira Dei 10.10: implevit numerum perfectae insaniae.
230. Tusc. Disp. 18.42.
231. Brandt, p. 237.
232. De opif. Dei 18.2.
233. D.I. 7.12.1: nunc argumenta eorum qui contra (sc. immortalitatem animae) disserunt refellamus: quae Lucretius tertio libro executus est.
234. Vgl. ook 3.17.30 vir Lactantius se weerlegging van die opvatting dat die siel na die dood nie meer bestaan nie; ibid. 7.12.1: quoniam cum corpore inquit, anima nascitur, cum corpore intereat necesse est.
235. D.I. 7.12 verwysende na Plato, Phaedrus 800.
236. D.I. 7.12.2.
237. D.I. 7.12.8: nam si terrenum et fragile corpus post secessum animae non statim diffluit in terramque tabescit, ex qua illi origo est, ergo anima, quae fragilis non est, in aeternum manet, quoniam origo eius aeterna est.
238. Lucr. 3.445.
239. D.I. 7.12.9.
240. D.I. 7.12.10.
241. Lucr. 3.461.
242. D.I. 7.12.16; opnuut kom die vraag na vore of Lactantius dan werklik geen plek vir die spiritus sanctus in sy teologie gehad het nie. Met reg kan die vraag gestel word of Lactantius die Triniteitsleer in die plek van die politeïsme kon stel by 'n leser wat hy wou oortuig van die valsheid van die pantheon.

243. D.I. 7.12.15 en 18.
244. Lucr. 3.458: et quoniam mens est hominis pars una, loco quae fixa manet certo, velut aures atque oculi sunt eqs.
245. D.I. 7.12.21: anima enim non pars, sed in corpore est.
246. D.I. 7.12.26 met verwysing na Lucr. 3.612.
247. D.I. 7.12.29: unde apparet non dissolutionem fieri, sed separationem, quae declarat animum permanere.
248. D.I. 7.12.32.
249. Brandt, op. cit. 245.
250. Ibid. p. 246: ....'unmöglich gedankenarm, man möchte ihn im Gegenteil eher geistreich aber ohne tiefe nennen,' en vroeër in dieselfde werk: 'seine große formale gewandtheit einen streitfall zu constituieren und pro und contra zu erörtern, die leichtigkeit, mit der er einen gegnerischen satz hin- und herzuwerfen und in das kreuzfeuer seiner rhetorischen mittel zu nehmen weisz, ohne doch ihn anders als nur äußerlich und dilettantisch zu betrachten, diese routine hat den glaubenseifrigen und streitbaren mann, öfter über sich und sein können geteuscht, so dasz er meinte den gegner entscheiden zu treffen, wo er doch nur luftstreiche that. Vgl. daarteenoor Siegert, J.: Die Theologie des Apologeten Lactantius in ihrem Verhältnis zur Stoa, Diss.-inaug., Rhenania, Bonn, 1921: In dem Apologeten Lactantius tritt uns eine Persönlichkeit entgegen, deren Lebensprogramm es gewesen ist, der christlichen Apologetik durch den Geist des Philosophie neues, frisch pulsierende Leben zu schenken. Wir werden in ihm einen Schriftsteller kennen lernen, der mehr Philosoph als Theologe ist .... er arbeitet mit einer Fülle philosophischen Materials.'
251. Vgl. o.a. Stelzenberger, op. cit. p. 79 passim.

252. D.I. 3.18.1: quibus (sc. Pythagoreis ac Stoicis) etsi ignoscendum est, quia verum sentiunt, non possum tamen non reprehendere eos, quia non scientia sed casu incidere= runt in veritatem; vgl. ook D.I. 3.18.6 en 3.19.9.
253. Clemens, Stromateis, 1.1.
254. Gregorius van Nysa, Paneg. ad Origenem.
255. Alston, L.: Stoic and Christian in the second century, Longmans Green, London, 1906, p. 11 e.v.
256. D.I. 4.3.1 asook Ep. 54.2: duas esse humanae vitae vias nec philosophis ignotum fuit nec poetis eqs. Vgl. Mat. 7.13 vir dieselfde kontras.
257. Cicero, De off. 1.117.1: nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse, cum duas cerneret vias, unam Voluptatis, alteram Virtutis, utram ingredi melius esset eqs.
258. D.I. 1.1.5.
259. D.I. 7.2.3; 2.3.23; 6.6.28; 7.2.8 en 9; asook Siegert, op. cit. p. 7: er ist bemerkenswert, dass schon von Lactanz und demnach vor Augustinus und der Scholastik der Gegensatz von caelestis sapientia und menschlicher scientia festgelegt worden ist; asook Stelzenberger, op. cit. p. 79 wat Lactantius as voorloper van die Skolastiek daarin sien dat hy 'die ratio mit dem Glauben vereinen will.'
260. Vir die plek wat die filosofie ingeneem het in die opleiding van die klassieke orator vgl. Marrou, op. cit. p. 206 e.v. en Sternkopf: De Ciceronis partitionibus oratoriis, Monasterii Guestfalorum, Aschenfortiano, 1914, p. 7; asook Stelzenberger, op. cit. p. 81: Dagegen dominieren Platon und die Stoa und zwar erster für Dogmatik, letz=



tere für Moral. Beide erschienen dem Christentum kongenial .... Doch ist Platon nicht der einzige Führer. Auch die Stoa hatte das Prädikat geeignet. Die Strenge ihrer Sittenlehre und die Höhe des Ideals des Weisen verhalfen ihr dazu! Tog val dit eienaardig op dat Wlosok en Kraft (Vom Zorne Gottes, op. cit. p. IX) oor die 'vielseitigste Bildung' van die rhetor opmerk: 'Die Rhetor soll in allen Wissenschaften zu Hause sein: er soll Verstandnis haben für alle möchlichen auseinander liegenden Gebiete. Mann kann jedoch keine schöpferischen wissenschaftlichen Leistungen von ihm erwarten und es wäre unbillig, wollte man ihm das Fehlen von Originalität zum Vorwurf machen. Diese Voraussetzungen muss man sich vor Augen halten, wenn man Laktans gerecht beurteilen will. Er weiss erstaunlich viel; seine Kenntnisse repräsentieren den Stand der lateinischen Bildung seiner Zeit.' Ietwat verder raak die skrywers die volgende kwyt: 'Under diesen Umständen wundert es uns nicht, dass er sich in erster Linie Gedanken der Stoa aneignet. .... die Ethik der Stoa wird zur eigentlichen Substanz von Laktanz' Religion. Daran ändert sich zunächst auch noch nichts, als er Christ wird; er findet seine Religion im Christentum wieder.' Terwyl daar geen fout gevind kan word met die skrywers se opvatting dat Lactantius eksponent is van die beskawing van sy tyd nie, is daar by hulle geen aanduiding van die 'Kommensurabilität' tussen Christendom en Stoïsisme nie; die vraagstuk oor hoe so 'n 'Kommensurabilität' enigsins moontlik was, word nêrens beantwoord nie.

In sy 'Laktanz und die philosophische Gnosis' berus Wlosok se tesis daarop dat 'Laktanz deshalb nicht als Stoi=

ker zu klassifizieren (ist) .... Nachhaltige Beeinflussung von Seiten der Stoa und zwar der römische Stoa deren Hauptvertreter Seneca war, zeigt sich bei Laktanz vielmehr in der Märtyrerethik und bestimmten, damit verbundenen Zügen des Christusbildes.' Elders (p. 227) waar dit oor die hermetiese skrifte handel: 'In jedem Fall gehörten aber hermetische Lehren zur platonischen Schultradition wie sie um 200 in Afrika verbreitet war.' Hieruit is dit nie duidelik wat die verhouding tussen die twee skooltradisies was nie, terwyl Wlosok se tesis dat Lactantius primêr uit die Platonisme geput het, op wankele bene te staan kom as in aanmerking geneem word dat Lactantius bykans eweveel verwys na die Stoa as na Plato. Wlosok ondersoek nie die moontlikheid dat hier van 'n voortgesette Ciceroniaanse eklektisisme sprake kan wees nie.

261. Stelzenberger, op. cit. p. 175: 'Es lehnt sich der christlichen Cicero ja auch sonst sehr an stoische Schriftsteller, besonders Cicero und Seneca an', en elders (p. 141) in verband met Cicero se *De natura deorum*, wat deurgans 'n belangrike bron van Lactantius was: 'das Werk bietet zum grössten Teile stoische Lehrgut.' Vgl. ook Brandt, *Dualistische Zusätze*, p. 64: 'Hauptsächlich in der Lehre von dem moralischen Uebel hat sich Lactanz an stoischen Lehren angeschlossen, die ihm besonders durch Seneca vermittelt sein mochte,' en verder: 'aber auch in der Lehre von dem physischen Uebel treten stoische Sätze bei Lactanz hervor;' asook: 'auf stoischen Principien ist es auch zurückzuführen, wenn die Lehre von der Vorsehung mit solchem Nachdruck von ihm betont wird.' Brandt se slotsom is: 'Für die dualistische

Theorie des Lactanz wird man näher als eigentliche Wurzel eine Hinneigung zum stoischen Gedanken, mit anderer Worten das ursprünglich in ihm so starke und auch später, als er Christ was, in ihm noch viel stärker, als er selbst es sich klar macht, fortlebende antike Element betrachten müssen, an welches sich dann verwandte Ideen aus anderen Anschauungskreisen ansetzen.'

262. Stelzenberger na aanleiding van Sextus Empiricus, Philo van Alexandrië en Seneca Ep. 89.4: philosophia sapientiae amor est et affectatio .... sapientiam quidam ita definierunt, ut dicerent divinorum et humanorum scientiam; asook ibid. 89.5: sapientia est nosse divina et humana et horum causas.
263. D.I. 3.15.1.
264. Stelsenberg, op. cit. p. 90.
265. Vgl. Wegenast in Kleine Pauly Bd. 3, kol. 710 - 714 en in besonder 711.32: Logos ist ein zentraler Wertbegriff, in welchem sich die Rationalität der Griechen den ihr adäquaten Ausdruck geschaffen hat. Logos ist der Vernünftigen, richtigen Einsicht zugeordnet und drückt diese aus.
266. Ibid. in Kleine Pauly, Bd. 3, kol. 714.16.
267. Zeller, E.: The Stoics, Epicureans and Sceptics, Longmans Green, London, 1880, p. 223.
268. Cicero, De. off. 3.3.13: etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc ut opinor sententiam: cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnant. Vgl. D.I. 3.7.7: Herilli summum bonum est scientia, Zenonis, cum natura congruenter vivere, quorundam Stoicorum virtutem sequi.
269. Mausbach, J.: Katholische Moraltheologie, p. 56 in

Stelzenberger, op. cit. p. 95.

270. Cicero, De leg. 1.12.33: quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est eqs, en ibid. 1.6.18: lex est ratio summa insita in natura; De repu= blica 3.22.33: nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tem= pore una lex et sempiterna et incommutabilis continebit, unusquisque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor disceptator, lator; cui qui non parebit ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas. Seneca omskry= we ratio soos volg: ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa (Ep. 66.12.)
271. D.I. 6.18.6: suscipienda igitur dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigit illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius in libro de re publica tertio paene divina voce depinxit: sequitur Ciceronis De republica 3.22.33.
272. D.I. 6.10.10: Deus enim quia pius est, animal nos voluit esse sociale; itaque in aliis hominibus nos ipsos cogi= tare debemus, non meremur in periculo liberari, si non succurimus, non meremur auxilium si negamus. Vgl. Seneca De benef. 7.1.7: si sociale animal et in commune geni= tus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tanquam in publico vivit se magis veritus quam alios.
273. D.I. 5.17.30.
274. D.I. 3.25.4: nam quid est aliud hominibus negare sapien= tiam quam mentibus eorum ac divinum lumen auferre. Teen Plato se siening philosophiam non esse vulgarem, quod eam non nisi docti homines adsequi possint, maak Lactan= tius die hekke wyd oop: quodsi natura hominis sapientiae

capax est, oportuit et opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri, ut sapiant, populumque (sapientiam) ex omni lingua et conditione et sexu et aetate conflari.

275. D.I. 3.25.7: senserunt hoc adeo Stoici, qui et servis et mulieribus philosophandum esse dixerunt; Epicurus quoque, qui rudes omnium litterarum ad philosophiam invitat. Lactantius kyk nogtans oor sy besware teen Plato se opvatting dat die filosofie nie gepopulariseer moet word nie heen, en aanvaar Plato se siening qui civitatem de sapientibus voluit componere.
276. Vgl. Stelzenberger, op. cit. p. 145.
277. D.I. 6.2.2.
278. Vgl. Lewis & Short, p. 426.
279. Epit. 54.8: poterant enim leges delicta punire, conscientiam punire non poterant.
280. Vgl. Böhlig, J. in Stelzenberger, op. cit. p. 211, wat dit soos volg saamvat: 1. Das Gewissen ist ein Teil des die Welt durchsetzenden Gottesgeistes im Menschen, des Pneumas, das der Vernunft gleichsetzt; 2. Das Gewissen das von Natur gut ist, da es keinen angeborenen Fehler gibt, hat eine Entwicklung. Das sensus führt zur conscientia. 3. Das Ziel des Gewissensbildung ist die restlose Würdigung des höchsten Gutes, d.h. der Tugend, die in der inneren Freiheit gegenüber den Affekten besteht und die nur vom Weisen, aber von diesem dauernd und vollkommen erreicht wird. 4. Die Äusserungen des schlechten Gewissens zeigen sich dem inneren Frieden.' Vgl. in verband daarmee Seneca Ep. 41.2: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipsa tractat;

- ibid. Ep. 43.4: bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est; ibid. Ep. 97.15: hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari.
281. Ibid. p. 211.
282. Vgl. Sevenster, J.N.: Paul and Seneca, Leiden Brill, 1961. p. 43: He did not see any definite antithesis between deus, on the one hand and lex, fatum and fortuna on the other.
283. D.I. 6.24.15.
284. Vgl. Stelzenberger, op. cit. p. 213: Für die lateinische Gewissenslehre ergibt sich eine deutliche Linie von Cicero, der Gewissen noch mehr in die Naturrechtslehre einbezieht, über Seneca, der hier Klassiker für das Abendland wird, zu dem Kirchenschriftsteller Laktanz.
285. Vgl. Gawlick, G.: Cicero in der Patristik in Studia Patristica IX, p. 57 - 62; Malan, C.J.: n Vergelykende studie tussen die De officiis van Cicero en die De officiis ministrorum van Ambrosius, Potchefstroom, 1959. Vgl. ook Philippon se artikel M. Tullius Cicero in REW VIIA, kol. 1190.09 - 1192.47 asook Zielinski, Th.: Cicero im Wandel Jahrhunderte, Teubner, Leipzig, 1908.
286. Sizoo, A.: Het oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur in Fundamenta, Bijdragen tot de kennis van de antieke grondslagen onzer beschaving, Amsterdam, H.J. Paris, 1952.
287. D.I. 6.19.1: Stoici cum adfectus ex homine tamquam moribus conantur evellere, Peripatetici se opponunt eosque non modo retinent, sed etiam defendunt nihilque in homine esse dicunt, quod non magna ratione ac providentia sit innatum. Vgl. in verband met die leer van die apatie:

- Snyman, E.H.: 'n Vergelyking tussen die beskouings van Seneca en Augustinus oor die vita beata, Verhandeling, Potchefstroom, 1969, p. 56 e.v.; Karpp, H.: Probleme altchristliche Anthropologie: Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts, Bertelsman, Gütersloh, 1950, p. 132 e.v.; Stelsenger, op. cit., p. 245 e.v.
288. Vgl. o.a. Dt. 32.35 e.v.: 'My kom die wraak toe en die vergelding; 36 en 39: Ek maak dood en Ek maak lewend, Ek verbrysel en Ek genees; 41: As Ek my glinsterende swaard skerp gemaak het en my hand na die strafgerig gryp, sal Ek wraak oefen op my teenstanders en my haters vergelde en 43: Jubel, o nasies oor sy volk, want Hy sal die bloed van sy knegte wreek, en Hy sal wraak oefen op sy teëstanders, en versoening doen vir sy land en sy volk'. Die laaste vers gee in besonder die tesis weer waarop Lactantius sy De mort. pers. gebou het, terwyl die uitgangspunt in die De ira eweneens hierop gebaseer kon wees.
289. De ira 23.9: ex his apparet vanas esse rationes philosophorum, qui deum et inter ceteras laudes eius id ponunt quod est inutilissimum, detrahentes ei quod est rebus humanis maxime salutare, per quod constat ipsa maiestas. regnum hoc imperiumque terrenum nisi metus custodiat, solvitur; aufer iram regi, non modo nemo parebit, sed etiam de fastigio praecipitabitur.
290. Vgl. Kraft & Wlosok, Vom Zorne Gottes, p. IX.
291. Ibid. p. XX.
292. Vgl. Marbach, F.: Die Psychologie des F. Lactantius: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie, Diss.-inaug., Halle, 1889, p. 79.

293. Stelzenberger, op. cit. p. 258: Auch dem Afrikaner sind die Leidenschaften 'Beunruhigen der Seele', die zu beseitigen seien,' het geen gronde in Lactantius nie.
294. D.I. 5.17.34: sapientia est enim intellegentia vel ad bonum rectumque faciendum vel ad abstinentiam dictorum factorumque inproborum.
295. Vgl. Snyman, op. cit. p. 58.
296. Vgl. Stelzenberger, op. cit. p. 285.
297. Vgl. o.a. Cicero, De fin. 3.75 - 76; Tusc. Disp. 5.16.48; De off. 2.23 - 24.
298. Vgl. in verband hiermee Cicero se pleidooi vir caritas en benevolentia in plaas van metus en saevitia in 'n demokratiese regering in De off 2.23.
299. D.I. 5.17.34.
300. Ep. 52.7.
301. Daar kan geen twyfel daaroor bestaan nie dat Lactantius die Ciceroniaanse ideaal van humanitas - dit is idëele intermenslike verhoudinge, maar tog veel meer as blote menslikheid - nastrewe nie. Vgl. Klinger, F.: Humanität und humanitas in Beiträge zur geistigen Überlieferung, Gödesberg, 1947.
302. Vgl. Cicero, De fin. 5.27.79: virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est; ook 5.28.83; Tusc. Disp. 5.18.53: atque si in virtute satis est praesidii ad bene vivendum, satis etiam ad beate.
303. Vgl. Snyman, op. cit. p. 50.
304. Cicero, Tusc. Disp. 5.15.43.
305. Zeller, op. cit. p. 606; Couvee, op. cit. p. 23.
306. D.I. 6.3.9: ad corpus ergo et ad hanc vitam quam in terra ducimus fines earum viarum retulerunt.
307. D.I. 6.3.5.



308. D.I. 6.4.7: In hac (via) posuit iustitiam, temperantiam, patientiam, fidem, castitatem, abstinenciam, concordiam, scientiam, veritatem, sapientiam, ceterasque virtutes, sed simul cum his paupertatem ignominiam laborem dolorem amaritudines omnes.
309. Stelzenberger, op. cit. p. 330 en p. 331: Bei der ganzen Beurteilung des Laktanz ist freilich zu berücksichtigen, dass er Konvertit war und seine Auge nicht immer in die letzten Tiefen des Glaubens gesehen hat und zweitens, dass er doch in prinzipiellen Dingen seinem christlichen Standpunkt betont.' Ook Geffken, J.: Zwei griechische Apologeten, Hildesheim, Olms, 1970, p. 293: Auch darin ist Laktanz ein rechter römische Apologet nach Arnobius' Vorbild, dass er der heidnischer Literatur, obwohl er sie im Prinzip bekämpfen muss, einen nachhaltigen Einfluss auf sein Denken einräumt.'
310. D.I. 2.8.63; 2.10.5; 7.5.13; illius enim causa facta sunt omnia.
311. D.I. 7.5.3: scilicet ut esset qui opera eius intellegeret qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi et sensu admirari et voce proloqui posset; quorum omnium summa haec est ut deum colat.
312. Wlosok, op. cit. p. 194, is van mening dat Lactantius hierin aansluiting vind by Seneca, De otio, 4 - 5.
313. D.I. 2.8.71.
314. Couvee, op. cit. p. 114.
315. D.I. 6.5.18: omne igitur officium virtutis est non peccare.
316. D.I. 6.5.19; 6.5.11 asook 3.12.29: alterum sine altero nihil valet; ex scientia enim virtus, ex virtute summum bonum nascitur.

317. D.I. 3.9.19: sed ipsa humanitas quid est nisi iustitia? quid iustitia nisi pietas? pietas autem nihil aliud quam dei parentis agnitio.
318. D.I. 5.6.12.
319. D.I. 5.22.2.
320. Couvee, op. cit. p. 116.
321. D.I. 3.11.19; 3.12.27 en 3.8.32.
322. Stelzenberger, op. cit. p. 367; terloops dien opgemerkte word dat peccatum (-ta) in die sin van 'sonde' n eg Christelike begrip is wat in dié betekenis geen plek het in die Stoïsisme nie.
323. Vgl. in verband met Aristoteles en sy nalatenskap Kleine Pauly Bd. 1, kol. 639 - 640. Aristoteles word vermeld in D.I. 1.5.22; 2.10.17; 2.10.25; 3.7.8; 3.8.38; 3.28.20; 5.3.1; 5.14.5; 5.17.4; 7.1.7; Epitome 4.2; 28.10; 50.5.
324. Vgl. D.I. 2.8.48; 3.7.7; 3.8.10; 3.8.16; 6.16.1; 6.15.17; 6.17.9; 6.19.1 en in die Epitome 28.8; 50.2.
325. D.I. 2.8.48.
326. D.I. 3.8.16 - 19 en 3.7.7: Peripatetici autem in bonis animi et corporis et fortunae (summum bonum posuerunt) en ibid. 3.8.10: privationem doloris summum bonum putare non plane Peripateticorum aut Stoicorum, sed clinicorum philosophorum est. Vgl. ook Epitome 28.8.
327. D.I. 6.16.9 en Epit. 28.8.
328. D.I. 6.16.11.
329. D.I. 6.17.6.
330. Vgl. D.I. 6.23.39.
331. D.I. 6.17.10: cupiditas quoque inter vitia numeratur: sed si haec quae terrena sunt concupiscat, vitium est, virtus autem, si caelestia.

332. D.I. 3.4.11: quod (sc. se ipsa philosophia consummit et conficit) cum intellegeret Arcesilas Academiae conditor, reprehensiones inter se omnium collegit confessionemque ignorantiae clarorum philosophorum armavitque adversus omnes: ita constituit novam non philosophandi philosophiam.
333. Vgl. Kleine Pauly Bd. 5, kol. 226 - 227.
334. Carneades: D.I. 3.30.6; 5.14.5; 5.16.2 - 11; 5.17.9; 5.17.14; 5.17.32 en Epit. 50.8; 51.2; Arcesilas: D.I. 3.4.11; 3.4.14; 3.5.3 (waar die skepsis opnuut onder die loep geneem word); 3.5.8; 3.6.7; 3.6.9, 10; 3.30.6.
335. D.I. 1.2.3: Sed et Marcus Tullius quamvis Academiae disciplinae defensor esset ....
336. D.I. 2.8.13: nec enim poterit ab ullo Cicero quam a Cicerone vehementius refutari.
337. D.I. 3.3.7: Recte ergo Socrates et eum secuti Academici scientiam sustulerunt, quae non disputantis est, sed divinantis.
338. D.I. 3.4.12.
339. D.I. 3.6.5: Academici contra physicos ex rebus obscuris argumentati sunt nullam esse scientiam et exemplis paucarum rerum incomprehensibilium contenti amplexi sunt ignorantiam, tamquam scientiam totam sustulissent, quia in parte sustulerant; daarteenoor volg dan die kontras: physici contra ex eis quae aperta sunt argumentum trahebant (omnia) sciri posse contentique perspicuis retinebant scientiam, tamquam totam defendissent, quia ex parte defenderant.
340. D.I. 3.6.9
341. D.I. 3.6.10.

342. D.I. 3.6.20.
343. D.I. 3.17.4.
344. D.I. 3.25.1.
345. D.I. 3.14.5.
346. D.I. 3.14.7.
347. D.I. 3.14.15; vgl. ook Kleine Pauly Bd. 1, kol. 1174.44  
 en Philo se invloed op Cicero: Philo, als Emigrant in  
 Rom weilend, gewinnt ihn für den Skeptizismus der junge=  
 ren Akademie, dem er zeit seines Lebens treu bleibt.
348. D.I. 3.14.9: Nos ergo, Marce Tulli, parricidae sumus et  
 insuendi te iudice in culleum, qui philosophiam negamus  
 parentem esse vitae .... Vgl. Cicero, Pro Roscio Ameri=  
 no, 72.
349. D.I. 3.14.12: quid ergo te magistra illa vitae docuit?  
 an ut potentissimum consulem maledictis incesseres eumque  
 hostem patriae venenatis orationibus faceres?
350. D.I. 3.14.21.
351. D.I. 3.28.17.
352. D.I. 5.14.3: Carneades Academiae sectae philosophus,  
 cuius in disserendo quae vis erat, quae eloquentia, quod  
 acumen. Vgl. Cicero, De Oratore 2.161; 3.68; De fin.  
 3.41; Diogenes Laertius 4.63; Plutarchos, Cato Maior  
 22.
353. D.I. 5.14.9.
354. D.I. 5.14.11.
355. D.I. 5.14.17.
356. Epitome 26.5; 27.2.
357. Vir Pythagoras en sy volgelingen, vgl. D.I. 1.5.17;  
 2.8.48; 3.2.6; 3.14.5; 3.18.1; 3.18.16; 3.19.19;  
 3.20.16; 4.2.4; 5.17.22; 7.8.7; 7.12.30; 7.13.5;  
 7.23.2; Epit. 4.3; 31.7 - 9.

358. Vir die Cyrenaici vgl. D.I. 3.8.9; 3.15.15.
359. Vir die Cynici vgl. D.I. 3.15.20 en Epit. 34.6.
360. D.I. 3.17.29.
361. Harloff, W.: Untersuchungen zu Lactantius, Diss.- inaug., Rostock, Leipsig, 1911, p. 83.
362. Kurfess, op. cit. p. 391.
363. D.I. 3.22.5.
364. Pichon, op. cit. p. 106.
365. D.I. 7.8.1 e.v.
366. Vgl. ook van Rooijen-Dijkman, op. cit. p. 70.
367. D.I. 3.20.1; 3.20.9: aliquid ergo Socrates habuit humani.
368. D.I. 5.14.14; 2.3.5.
369. D.I. 2.8.49.
370. D.I. 2.14.9.
371. D.I. 3.3.7; 3.4.2; 3.6.7; 3.28.17; 3.30.6.
372. D.I. 3.20.9.
373. D.I. 3.20.10; vgl. ook Minucius Felix 13.1.
374. D.I. 3.20.15.
375. Pichon, p. 105: il le fuge à la fois trop religieux et pas assez, trop dédaigneux du divin, et trop peu détaché des dieux de son pays.
376. D.I. 6.17.4.
377. Vgl. o.a. Barthel, B.: Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz, Progr. Strehlin, Ostern, 1903; Fessler, F.: Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz, Teubner, Leipzig, 1913; vgl. laasgenoemde se bibliografie, p. 55.
378. D.I. 1.5.26; 1.7.5; 1.7.13; 1.16.10; 2.2.14; 2.4.14; 2.8.23; 3.12.11; 3.15.1 e.v.; 3.15.11. 13; 3.23.14; 5.9.19; 5.13.20; 5.22.11; 6.24.12; 6.25.3; 7.15.14;

- Epit. 4.3.
379. D.I. 4.30.9.
380. D.I. 4.30.10; in die Epit. word dit nie vermeld nie.
381. Wlosok, op. cit. p. 115.e.v.
382. Cicero, De div. 1.41.92; de leg. 2.13.3.
383. Augustinus, Ad haereses; vgl. Lewis & Short, p. 131.
384. Cyprianus, Ep. 30 et 36.
385. Kleine Pauly, Bd. 4, kol. 170 e.v.
386. De Labriolle, op. cit. p. 171.
387. Kleine Pauly, Ibid., kol 171.
388. Ibid. kol 172.
389. De Labriolle, op. cit. p. 172, is van mening dat die in-  
ligting wat Socrates (Christianus) hieroor gee, onder  
verdenking is.
390. Bakhuizen van den Brink & Lindeboom, Handboek der Kerk=  
geschiedenis, Daamen's, 'S.Gravenhage, 1946<sup>3</sup>, p. 81.
391. Kleine Pauly, Bd. 5. kol. 1096.53 e.v.
392. Ibid. kol. 1097.20.
393. Vgl. Bakhuizen van den Brink, op. cit. p. 8: het werk  
met paarsgewijze verbonden aeonen eqs. Hierna volg h  
bondige uiteensetting van die leerstelling van die  
Gnosis.
394. De Labriolle, op. cit. p. 86.
395. Kleine Pauly, Bd. 3, kol. 1039.3.
396. Bakhuizen van den Brink, p. 83.
397. D.I. 4.30.10.
398. D.I. 4.30.13.
399. D.I. 4.30.14.
400. Hieronymus, Ep. 58 ad Paulinum 10: Lactantius utinam tam  
nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit.
401. D.I. 3.13.12.

402. Leopoldt, E.F.: Ueber die Ursachen der verdorbenen  
Latinität, Zeitschr. f.d. hist. Theol. N.F. 11.2, 1838,  
vol. VIII, p. 12 - 36.

---oooOooo---

Aantekeninge by Hoofstuk 4

1. Vgl. Gerhardt, op. cit., p. 184.
2. Brandt, op. cit. (prolegomena), CSEL p. VIII.
3. De ira Dei 2.4
4. D.I. 1.1.12.
5. Ep. 1.1.; vgl. ook Ep. 1.2: etsi difficile videtur ea quae septem maximis voluminibus explicata sunt, in unum conferre.
6. Hieronymus, De viris illustribus 3.80.
7. Gerhardt, op. cit., p. 184.
8. Brandt by CSEL D.I. 1.1.1: RSMPPV: incipit liber Firmiani. Institutionū Divinarū.
9. Vgl. Agahd, Res Divinae Varros, Fleckeisens Jahresbericht 24, Leipzig, 1898.
10. Vgl. in verband hiermee Pease se kommentaar De natura deorum 1.1.1; asook die Thesaurus Linguae Latinae, Bd. V, pars prior, col. 1619: admodum raro postponitur substantiva.
11. Oxford Latin Dictionary, fasc. 111, Oxford, Clarendon, 1971; hoewel die stamvokaal in deus en divus verskil, is daar 'n sterk moontlikheid dat die woorde verwant is aan do: vgl. Walde, A.: Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, Winters, 1938.
12. Vgl. Lewis & Short, p. 573; van Vuuren, op. cit., p. 11 e.v. en Walde, op. cit., p. 360.
13. Thesaurus Linguae Latinae V, pars prior, col. 1619.38: vox inde viguit ab Enn. et Plauti per totam latinitatē.
14. D.I. 1.11.10.



15. D.I. 1.22.23.
16. D.I. 1.3.9.
17. Thesaurus Linguae Latinae V, col. 1619.45.
18. D.I. 1.3.9.
19. D.I. 1.5.21.
20. D.I. 1.11.10.
21. D.I. 1.2.6.
22. Thesaurus Linguae Latinae V, col. 1619.81.
23. D.I. 1.1.11.
24. D.I. 1.5.20.
25. D.I. 1.9.6; Gudeman verwys onder andere na die  
titulus libri in codice Bononiensium opificium.
26. Thesaurus Linguae Latinae V, col. 1622.47.
27. D.I. 1.6.1.
28. Thesaurus Linguae Latinae V, col. 1624.5.
29. D.I. 1.6.1.
30. D.I. 1.4.2.
31. Thesaurus Linguae Latinae V, col. 886.82.
32. Ibid. col 89f.79.
33. Vgl. o.a. D.I. 1.18.18.
34. Vgl. 3, 4 en 5 hierbo.
35. Thesaurus Linguae Latinae VII, pars prior, col.  
1987.24: legitur inde a Rhet. Her. ... saepius  
primum inde a Tert.
36. O.C.D. fasc. IV, p. 930.
37. Thesaurus Linguae Latinae ibid. col. 1996.60;  
Cyprianus, Ep. 46: contra institutiones catho-  
licae unitatem.
38. Iustinianus, Cod. 1.17.2.11.
39. Thesaurus ibid. col. 1998.11: maxime in titulis  
librorum.

40. Lactantius verwys byvoorbeeld na die institutio=
   
tiones iuris civilis, D.I. 1.1.12.
41. Stelzenberger, op. cit., p. 86.
42. Ibid. p. 258.
43. Ibid. p. 286.
44. Kleine Pauly, Bd. 2, col. 1416.41.
45. Quintilianus, Inst. Orat. 1. pr. 6.
46. Kleine Pauly, ibid.
47. Arbusow, L.: Colores Rhetorici, Göttingen,
   
Vandenhoeck, 1948, p. 10.
48. Corpus Iuris Civilis, Volumen primum, Weideman,
   
Berlyn, 1954, p. 1.
49. Iustinianus, Codex 1,17,2,11: prima legum argu=
   
menta continebant libri et institutiones voca=
   
bantur.
50. Corpus, op. cit., sine numero.
51. Cicero, De oratore, 2.1
52. Quintilianus, Inst. Orat. 1.1.9.
53. Seneca, Ep. 94.30.
54. D.I. 1.1.21; 5.4.3: aliud est accusantibus re=
   
spondere, quod in defensione aut negatione sola
   
positum est; aliud instituire, quod nos facimus
   
in quo necesse est doctrinae totius substantiam
   
contineri.
55. Vir die invloed van die Klassieke op Calvyn,
   
vgl. o.a. Nuovo, K. L.: Calvin's theology: a
   
study of its sources in classical antiquity,
   
Ann Arbor Microfilms, Michigan, 1971; Hugo, A.
   
M.: Calvijn en Seneca: een inleidende studie
   
van Calvijn's commentaar op Seneca De clementia;
   
Walters, Groningen, 1957; Koestlin, J.: Calvin's
   
Institutio nach Form und Inhalt in ihrer ge=

- schichtlichen Entwicklung, Theologische Studien und Kritiken, 1868, p. 7 - 62; 410 - 486.
56. Ferrini, C.: Die juristische Kenntnisse des Arnobius und des Lactantius, Ztscht. für Rechtsgesch. XV, 1894, p. 343 - 352.
57. D.I. 4.24: qui vitam hominum rudimentis virtutum instituat; 4,28: rudimentis iustitiae, ad cultum verae religionis instituat.
58. Bickel, E.: Geschichte der römische Literatur, Heidelberg, 1937, p. 254; Dammig, op. cit., p. 15.
59. Vgl. infra p. 147 e.v.
60. De opificio Dei 20.2.
61. Schanz, op. cit., p. 451.
62. Dammig, op. cit., p. 13.
63. Pichon, op. cit. p. 37.
64. Van Rooijen-Dijkman, op. cit., p. 5.
65. D.I. 1.1.7.
66. D.I. 1.1.8.
67. D.I. 1.1.12.
68. D.I. 1.1.25.
69. D.I. 2.1.1.
70. Volgens Gerhardt, op. cit. p. 185, het dit die doelstelling: die heidnische Religiosität, d.h. vor allem den Polytheismus in allen seinen verschiedenen Erscheinungsformen als den Grundirrtum der Menschheit, der ihr die Erkenntnis der Wahrheit verbaute, darzutun und zu widerlegen.
71. Pichon, op. cit. p. 73.
72. D.I. 3.2.1.
73. Gerhardt, op. cit. p. 186.

74. D.I. 2.19.2; asook Pichon, p. 88: S'il voulait conquérir seulement les classes populaires sur qui la pure raison n'a quère de prise, a qui il faut des mystères et un culte, il pourrait's s'arrêter après les deux premiers livres; mais, puisqu'il veut convaincre les lettrés, il est obligé de leur fair voir la supériorité du christianisme aussi bien sur les philosophies que sur les religions.
75. Gerhardt, op. cit. p. 187.
76. D.I. 4.2.5.
77. Ziegler, L.: Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, ein Beitrag zur Geschichte der heiligen Schrift, München, 1879, p. 1.
78. D.I. 5.1.15.
79. D.I. 5.1.16.
80. Augustinus, De doctrina Christiana 2.11.
81. Ziegler, op. cit. p. 5.
82. D.I. 5.2.1.
83. D.I. 5.2.14.
84. D.I. 5.4.2.
85. D.I. 5.4.3 - 5; vir sy metodiek vgl. p. 70 e.v.
86. D.I. 5.5
87. Pichon, op. cit. p. 130.
88. Gerhardt, op. cit. p. 188.
89. D.I. 6.1.2.
90. Gerhardt, op. cit. p. 188.
91. D.I. 7.1.1. na aanleiding van Cicero Pro Murena 6.14.
92. D.I. 7.1.3. en 4.
93. D.I. 7.27.16.

94. Vgl. p. 9 e.v. supra.
95. De opificio Dei 4.22.
96. D.I. 3.25.5: quodsi natura hominis sapientiae capax est eqs.
97. D.I. 6.3.10.
98. D.I. 3.6.2.
99. D.I. 6.10.3.
100. D.I. 1.1.7.
101. D.I. 5.1.1 en 2: ab hoc tamen si fieri potest humanitatis iure postulamus, ut non prius damnet quam universa cognoverit.
102. D.I. 5.1.9.
103. D.I. 5.1.16.
104. Ibid.
105. D.I. 5.1.9.
106. Ep. 1.1.
107. D.I. 5.4.6.
108. D.I. 5.4.3.
109. D.I. 5.4.4.
110. D.I. 5.4.5: nam cum ageret hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus formare hunc a principio tamquam rudem debuit eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret.
111. D.I. 5.1.2: Nam si sacrilegis et proditoribus et veneficis potestas defendendi sui datur nec praedamari quemquam incognita causa licet, non iniuste petere videmur, ut si quis erravit ille qui incidit in haec, si leget, perlegat, si audiet, sententiam differat in extremum.
112. D.I. 5.4.7.

113. Vgl. Dammig, op. cit. p. 9: Seine Schriften sind zum grossen Teile Kompilationen. Bei seiner staunenswerten Belesenheit kam ihm in hohen Masse die Fähigkeit zustatten, fremdes in sich aufzunehmen und, innerlich verarbeitet, in fliessender und geschmackvoller Darstellung wiederzugeben. Die veelvuldige aanhalings en verwerkings moet as deel van sy didaktiese metode gesien word.
114. D.I. 5.4.4.
115. Quintilianus, Inst. Orat. 5.10.9 en 10.
116. Cicero, Topica 2.7; Part. Orat. 2: argumentum est ratio probationem praestans, qua colligitur aliquid per aliud, et quae, quod est dubium, per id quod dubium non est, confirmat.
117. Vgl. Lewis & Short, p. 159.
118. D.I. 2.5.36.
119. Vgl. Lausberg, Handbuch, p. 793.
120. D.I. 1.1.8.
121. Vgl. in verband met exercitatio die controversiae en suasoriae van Seneca die Ouere in Edward, W. A.: The suasoriae of Seneca the Elder, Cambridge, 1928, p. xxxi e.v.
122. D.I. 1.1.10.
123. D.I. 1.1.20: cui (sc. veritati) adserendae atque illustrandae septem volumina destinavimus.
124. D.I. 7.3.21.
125. D.I. 1.1.20.
126. D.I. 1.1.21.
127. Cicero, Somnium Scipionis, ex De republica, Frg. VI.

128. Vgl. Lewis & Short, p. 1674.
129. D.I. 3.24.1: et miratur aliquis hortos pensiles inter septem mira narrari eqs.
130. Vergilius, Aen. 12.925.
131. Vgl. Dölger, F. J.: Antike und Christentum, Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien, Aschendorf, Westmünster, 1936, p. 294 en Bd. VI, p. 240.
132. Vgl. Brandt in CSEL, p. 629.
133. D.I. 7.14.9.
134. Vir kommentaar hierop vgl. The Ante-Nicene Fathers, Vol. 7, p. 211 en vol. II, p. 443.
135. D.I. 1.14.8.
136. D.I. 1.14.7.
137. D.I. 1.14.11.
138. D.I. 1.14.5.
139. D.I. 7.1.3.
140. Vgl. o.a. Openbaring 1.4: sewe gemeentes en sewe geeste (sewe boeke), 1.12: sewe goue kandelaars; 1.16: sewe sterre; 1.20: sewe sterre en sewe goue kandelaars; sewe gemeentes; dan volg in Openbaring sewe briewe aan die sewe gemeentes. Hierna volg die getal sewe by herhaling.
141. Vgl. de Fàbrega, op. cit., p. 146.
142. Vgl. Lausberg, Handbuch, p. 236 e.v.
143. D.I. 7.2. en 3, en 7.6 en 7.
144. Stevenson, J.: The life and literary activity of Lactantius, StudPatr. 1.1 p. 661 e. v.

## AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 5

1. Werke in verband met die retoriek is legio; vgl. o.a. Lausberg, H.: Handbuch der literarischen Rhetorik, Registerband, p. 606-638; Volkmann, R.: Die Rhetorik der Griechen und Römer, Hildesheim, Olms, 1963; Martin, J.: Antike Rhetorik: Technik und Methode, München, Beck'sche, 1974, in Handbuch der Altertumswissenschaft, Zweite Abt., Dritter Teil; Leeman, A.D.: Orationis Ratio: the stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers, Hakkert, Amsterdam, 1963.
2. D.I. 1.1.8: quam illa oratoria in qua diu versati iuvenes non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam erudiebamus.
3. Ibid.: nunc multo rectius de praeceptis caelestibus disserimus, quibus ad cultum verae maiestatis mentes hominum instituere possumus.
4. Hieronymus, Ep. 58 ad Paulinum, CSEL 54, p. 539.
5. L. Vives: De tradendi disciplina in Wojtczak, op. cit., p. 5 na aanleiding van Hieronymus. Chron. ad Abr. 2333: vir omnium suo tempore eloquentissimus.
6. Picus de Mirandula: De studio divinae atque humanae philosophiae, Lib. 1, c. 7 in Opera omnia Io. Franc. Pici Mirandulae, Basil, 1573, p. 21.
7. Dammig, p. 7.
8. De opificio Dei 1.12 en 20.5.
9. Dammig, p. 8.
10. D.I. 7.3.21: nam priusquam fiat aliquid aut struatur, opus est consilio, ut disponi possit quemadmodum fiat, nec incipi quicquam potest sine provisione rationis.



11. Vgl. o.a. Harloff, p. 7; Casey, p. 9 e.v.; Mullerus, J.G.T.: *Quaestiones Lactantianae*, Huth, Gottingae, 1875, p. 34 e.v.
12. *Supra* c.2.
13. Vgl. in verband hiermee Kroll, W. se artikel in *REW* suppl. Bd. VII, kol. 1039 e.v. en in besonder kol. 1058.62: Aristoteles hadde zu Anfang (1356a1) drei Beweismittel unterschieden eqs. Vgl. ook Aristoteles, *Rhetorica* 1358b: Ἔστι δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν. Hierby kom die baie belangrike toevoeging dat hierdie indeling op die eise wat deur die luisteraar gestel word, berus.
14. Vgl. Martin, p. 10.
15. D.I. 2.18.1.
16. D.I. 2.18.4.
17. D.I. 2.18.5.
18. D.I. 3.30.5.
19. D.I. 3.30.8.
20. D.I. 4.28.1.
21. D.I. 4.30.14.
22. D.I. 7.27.1.
23. D.I. 7.27.4.
24. D.I. 7.27.6.
25. D.I. 7.27.9.
26. D.I. 5.23.5.
27. De opif. dei 19 - 20; De ira dei 24; Epitome 68.3: proinde fragelia contemnenda sunt eqs.
28. D.I. 6.25.12 e.v.
29. Aristoteles, *Ars Rhetorica* 1358b,3.
30. *REW* suppl Bd. XIII, kol. 1046.29.
31. Volkmann, p. 336.
32. Victorinus, *Explanatio in Rhetoricam M. Tulli Ciceronis libri duo* in Halm, *RLM* p. 174: Gorgias ... omnibus de

rebus oratorem optime posse dicere existimavit.

33. Ibid. 174.29.
34. Ibid. 174.34.
35. Pichon, p. 284.
36. D.I. 5.4.4: argumentis et ratione erat (sc. Cypriano) refellendus; na ons mening kan heelwat afleidings oor sy eie metodiek gemaak word uit sy literêre kritiek teen die bekende Christelike skrywers.
37. Vgl. Capelle en Marrou se artikel in verband hiermee in RAC Bd. 3, kol. 990 asook Wendland, P.: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehung zum Judentum und Christentum<sup>4</sup>, Möhr, Tübingen, 1972, p. 75 e.v.
38. RAC 3, kol. 993.
39. Norden, E.: Antike Kunstprosa, 1, p. 129 e.v.
40. Jordan, H. in Stelzenberger, op. cit. p. XX en 440.
41. Stelzenberger, p. 441 uit Wendland, P.: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin, 1895.
42. Ibid. p. 441.
43. Throm, H.: Die Thesis: ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte, Schöningh, Paderborn, 1932, p. 191.
44. Norden, op. cit. p. 129.
45. RAC 3, kol. 998.
46. Rahn, H.: Morphologie der antiken Literatur: eine Einführung, Darmstadt, 1969, p. 156.
47. Wallach, B.P.: Lucretius and the diatribe against the fear of death, Brill, Lugduni Batavorum, 1976.
48. RAC 3, kol. 998.
49. Ibid. kol. 1001.
50. Ibid.
51. D.I. 1.1.7; 1.1.17 en 18.

52. Vgl. Pichon, p. 274 e.v.: sy skematisering word hier weergegee as 'n basis van vergelyking; in gedagte moet gehou word dat sy skema 'n filosofies-religieuse diskussie toelig.
53. Ibid. p. 275.
54. Harloff, op. cit. p. 7-9.
55. Van Rooijen-Dijkman, op. cit. p. ix.
56. Quintilianus, Inst. Orat. 6.5.3.
57. Cicero, De Inv. 1.25.36; 2.9.31.
58. Cicero, Part. Orat. 2.
59. Cicero, Top. 2.7.
60. D.I. 5.1.28.
61. Pichon, p. 283.
62. D.I. 4.22.5; 5.15.2; 6.6.11; 6.22.2.
63. Vgl. o.a. D.I. 5.11.2.
64. RAC 3, kol. 998.
65. Ibid.
66. D.I. 2.11.4; vgl. Marrou: Der Redner lässt sich im allgemeinem leicht widerlegbare Einwände machen.
67. RAC 3, kol. 998.
68. Bickel, Römische Literaturgeschichte, p. 254.
69. Dammig, p. 15.
70. RAC 3, kol. 998.
71. Ibid.
72. D.I. 3.26.7.
73. D.I. 3.1.1.
74. D.I. 1.17.3.
75. D.I. 3.25.1.
76. D.I. 1.20.22.
77. D.I. 3.13.13.
78. D.I. 3.13.10.

79. D.I. 7.1.1.
80. Fessler, F.: Benutzng der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz, Teubner, Berlin, 1913.
81. D.I. 3.13.12.
82. D.I. 3.13.13.
83. Vgl. Throm, D.: Die Thesis, Schöningh, Paderborn, 1932.
84. Barwick, K.: Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, p. 8.
85. Quintilianus, Inst. Orat. 2.14.5.
86. D.I. 5.1.21.
87. D.I. 5.1.22.
88. D.I. 5.1.23.
89. D.I. 5.1.24.
90. D.I. 5.1.25.
91. D.I. 5.1.27.
92. D.I. 5.1.28.
93. D.I. 5.2.1.
94. D.I. 5.4.3.
95. D.I. 5.4.4; vgl. ook De ira 22.3.
96. Vgl. Holmberg, A.: Studien zur Terminologie und Technik der rhetorischen Beweisführung bei lateinischen Schriftstellern, Almqvist, Wiksells, Uppsala, 1913, p. 12 e.v.
97. Ratio is semanties natuurlik breed geskakeerd; hier word die betekenis bedoel waarin Cicero, De fin. 1.5.13, praat van die Stoicorum ratio et disciplina en De off. 3.4.20: Cynicorum ratio; *ibid.* 1.41.148.
98. Bv. D.I. 5.5.1: nunc reddenda est de iustitia proposita disputatio.
99. Barwick, op. cit. p. 15.
100. *Ibid.*
101. Augustinus, De dialectica c.7; vgl. Barwick, p.16.
102. Quintilianus, Inst. Orat. 3.5.12.

103. Thom, p. 117.
104. Ibid. p. 164.
105. Max Pohlenz, in Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft Bd. 1<sup>3</sup>, p. 113.
106. Cicero, Tusc. Disp. 1.7. e.v.
107. Holmberg, p. 12.
108. M. Capella in Halm, RLM. p. 489.56 vgl. Holmberg, p. 13.
109. Holmberg, p. 14 e.v.
110. Quint., Inst. Orat. 5.10.11.
111. Lausberg, Handbuch, p. 197.
112. Cicero, De inv. 1.34.57.
113. Aristoteles, Anal. 1 en 2.
114. Kleine Pauly Bd 5, Kol. 441.47 e.v.
115. Holmberg, p. 45.
116. Cicero, De Inv. 67: quinque igitur partes sunt eius argumentationis quae per ratiocinationem tractatur: propositio per quam locus is breviter exponitur, ex quo vis omnis oportet emanat ratiocinationis; approbatio per quam id quod breviter expositum est rationibus affirmatum probabilius et apertius fit; assumptio, per quam id quod ex propositione ad ostendendum pertinet assumitur; assumptionis approbatio, per quam id quod assumptum est rationibus firmatur; complexio, per quam id quod conficitur ex omni argumentatione breviter exponitur.
117. Auctor ad Her. 2.18.28.
118. D.I. 2.8.47.
119. D.I. 2.5.34.
120. D.I. 1.7.3.
121. D.I. 1.1.2.
122. Brandt, C.J.: Quaestiones in Socratis sententiam de deo et de eius kalokagathia cui adiunctae observationes quae=

dam in locum Ciceronis, Lugdunum Batavorum, Herdingh,  
1820.

123. D.I. 1.2.5.
124. Harloff, op. cit. p. 9.
125. D.I. 1.2.6.
126. Harloff, p. 70.
127. D.I. 1.2.6.
128. Harloff, p. 84.
129. D.I. 1.3.1.
130. Lausberg, Handbuch, p. 207, 377.2.
131. D.I. 1.3.1.
132. D.I. 1.3.3.
133. D.I. 1.3.4.
134. Pohlenz, M.: Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewe-  
gung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948, p. 51;  
Arnold, V.E.: Roman Stoicism, C.U.P., 1911, p. 146:  
1. Wenn A ist, so ist B. Nun ist A. Also ist auch B.  
2. Wenn A ist, so ist B. Nun ist B Nicht. Also ist  
auch A nicht. 3. Nicht kann zugleich A und B sein. Nun  
ist A. Also ist B nicht. 4. Entweder ist A oder B.  
Nun ist A. Also ist B nicht. 5. Entweder ist A oder B.  
Nun ist B nicht. Also ist A. Arnold, P. 146: All  
these matters admit of endless qualifications, subdivi-  
sions, and developments, and were therefore (?) service-  
able to these Stoics ... Vir die absorbering hiervan in  
die retoriek, vgl. Pohlenz, p. 52 en Quintilianus, Inst.  
Orat. 5.14.1.
135. D.I. 1.3.10.
136. D.I. 1.3.17.
137. D.I. 1.3.20.
138. D.I. 1.3.24.
139. D.I. 1.3.21-24.

140. Brandt, C.J., op. cit. p. 4.
141. Aristoteles, Rhet. 1.15.1375b.
142. Ibid.
143. Quintilianus, Inst. Orat. 5.7.35.
144. D.I. 1.4.1; 5.3.18: disce igitur, si quid tibi cordis est, non idcirco a nobis deum creditum quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia quae nobis adnuntiata sunt vaticinio prophetarum.
145. D.I. 1.4.2.
146. D.I. 1.4.7: Ergo a quibus afuit studium lucri, afuit etiam voluntas et causa fallendi.
147. D.I. 1.5.1.
148. D.I. 1.6.1: nunc ad divina testimonia transeamus. Vgl. in verband hiermee die transitio by die inleiding tot die testimonia prophetarum: D.I. 1.3.24: nunc unitatem divinae potestatis testimoniis probemus.
149. Vgl. egter Wlosok, A.: Zür: Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz StudPatr. 4(1959), p. 234-250.
150. O.a. D.I. 4.18.22; 4.12.3.
151. D.I. 4.15.13; 4.18.13.
152. D.I. 1.5.1.
153. Quintilianus, Inst. Orat. 1.8.11-12; 6.3.96.
154. Ibid. 12.4.1.
155. Vgl. Hagendahl, H.: Methods of citation in Postclassical Latin Prose, Eranos XLV, 1947, p. 117.
156. Quintilianus, Inst. Orat. 5.11.36.
157. Ibid. 5.11.37.
158. Ibid. 5.11.44.
159. Vgl. Casey, op. cit., p. 47.
160. D.I. 1.11.23.
161. Ibid. 24.

162. D.I. 1.11.30.  
163. D.I. 1.11.27.  
164. Ibid.  
165. D.I. 1.13.7.  
166. D.I. 1.21.44.  
167. D.I. 1.11.36.  
168. Cicero, Div. 1.116.  
169. D.I. 2.4.4.  
170. D.I. 3.8.27.  
171. D.I. 2.8.2; Aen. 11.361.  
172. D.I. 2.17.2; Aen. 4.464.  
173. D.I. 4.15.21; Aen. 10.764.  
174. D.I. 1.13.9, 15; Aen. 8.321.  
175. D.I. 2.16.17-18; Aen. 8.292.  
176. D.I. 5.5.5, 9, 10; Georg. 1.126-127; Aen 8.320-327.  
177. D.I. 7.24.11; Buc. 4.28.  
178. D.I. 6.5.12; Hor. Epist. 1.1.41.  
179. D.I. 5.17.18; Hor. Carm. 1.22.1.  
180. D.I. 1.5.13; Ovid. Metam 1.57-79.  
181. D.I. 1.10.21; Fast. 5.195 e.v.; 6.349.  
182. D.I. 1.21; Metam. 9.693.  
183. Vgl. o.a. D.I. 3.17.10; 3.18.6; 3.17.28.  
184. D.I. 1.15.31; Ann. 115; D.I. 1.18.11; Epit. 3.9.  
185. D.I. 1.18.11: imbres ferreas; D.I. 5.1.5: pellitur e  
medio sapientia, vi geritur res.  
186. D.I. 5.9.20.  
187. D.I. 5.9.6.  
188. D.I. 6.2.11.  
189. D.I. 5.9.4; Aen. 2.355.  
190. Vgl. Kleine Pauly Bd. 4, Kol. 351.15.  
191. D.I. 1.5.8.



192. Aen. 6.724.
193. Georg. 4.221.
194. D.I. 1.5.11-12.
195. Metam. 1.57-79.
196. D.I. 1.5.14.
197. D.I. 1.5.15.
198. D.I. 1.5.16; 3.14.5; 3-16-3; Epit. 4.3.
199. Pythagoras: D.I. 1.5.17; 2.8.48; 3.2.6; 3.14.5; 3.18.1; 3.18.16; 3.19.19; 3.20.16; 4.2.4; 5.7.22; 7.8.7; 7.12.30; 7.13.5; 7.23.2; Epit. 4.3; 31.7-9.
200. Anaxagoras: D.I. 1.5.18; 3.9.4; 3.12.20; 3.28.12; 3.30.6; 5.3.23; 6.1.2; Epit. 34.2; 35.3.
201. D.I. 1.5.18; Epit. 4.2.
202. Cleanthes: D.I. 1.5.19; 3.18.5; Epit. 4.3; 34.9.  
Anaximenes: D.I. 1.5.19; Epit. 4.3.
203. Chrysippus: D.I. 1.5.20; 3.18.5; 7.23.3; Epit. 4.3; 24.4; 34.9.
204. Zeno (sc. Eleatis): D.I. 1.5.20; 3.4.1; 2.3.6, 7; 3.7.7; 3.8.10; (3.11.9); 3.18.1; 3.18.11; 3.23.14; 3.25.7; 4.9.2; 5.3.1; 7.7.13; Epit. 4.3; 26.2; 26.6; 28.5; 33.6; 34.9.
205. D.I. 1.5.21.
206. D.I. 1.5.23.
207. Vgl. Harloff op. cit. p. 28.
208. Vgl. o.a. D.I. 1.2 e.v. vir sy argumente in verband met die outentisiteit van die leer van Hermes Trismegistus.
209. Vgl. Iulius Victor in Halm RLM p. 406,31 e.v.
210. Cicero. De natura deorum 3.22.56.
211. D.I. 1.6.2.
212. In Teksuitgawe van Nock - Festugière, 1945; vgl. ook Kroll, J.: Die Lehren des Hermes Trismegistus, Aschen-

- dorffsche, Münster i.W., 1914, Kraft & Wlosok: Vom Zorne Gottes, p. 95; RAC 8/9, 1965, p. 91 e.v.
213. Quintilianus Inst. Orat. 1.6.40.
214. Speyer, W.: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, in Handbuch der Altertumswissenschaft, Erste Abt., Zweiter Teil, Beck'sche, München, 1971, p. 201.
215. D.I. 1.6.5.
216. Speyer, p. 246.
217. Augustinus, Contra Faust, 13.1.
218. Hermes Trismegistus: 1.6.3; 1.11.61; 2.8.48; 2.8.68; 2.10.14; 2.12.14; 2.15.6; 1.15.8; 4.6.3; 4.6.9; 4.7.3; 4.8.5; 4.9.3; 4.13.2; 4.27.20; 5.14.22; 6.25.10; 7.4.3; 7.9.11; 7.13.3; 7.18.3; Epit. 4.4; 14.3; 37.2; 37.4; 37.8; 66.6; 68.1.
219. D.I. 4.27.20.
220. D.I. 1.6.4.
221. Ibid.
222. D.I. 2.8.48.
223. D.I. 1.7.2.
224. D.I. 2.8.68.
225. D.I. 4.6.4.
226. D.I. 1.6.7.
227. Vgl. Kleine Pauly Bd. 5, Kol. 158.49 e.v.: D.I. 1.6.7.
228. D.I. 1.6.8.
229. Kleine Pauly Bd. 5, kol. 160.40.
230. Ibid. kol. 160.44.
231. Casey, p. 68.
232. De Labriolle, p. 206.
233. D.I. 1.6.15.
234. D.I. 1.8.3.
235. D.I. 1.11.47.

236. Quintilianus, Inst. Orat. 4.1.77.
237. Pichon, p. 279.
238. Auctor ad Her, 4.26.35.
239. D.I. 1.6.17: sed cum defendamus causam veritatis aput eos qui aberrantes a veritate falsis religionibus ser=viunt, quod genus probationis adversus eos magis adhibere debemus, quam ut eos deorum suorum testimoniis revincamus.
240. D.I. 1.7.
241. D.I. 1.7.1.
242. Kleine Pauly Bd. 4, kol. 327.
243. Thomas: Die Sapientia als Schlüsselbegriff bei Laktanz, p. 29.
244. D.I. 4.22.2.
245. Harloff, p. 3.
246. RAC 3, kol. 998.
247. Harloff, p. 4.
248. Ibid. p. 84.
249. Victorinus, Halm RLM p. 234.34.
250. Ibid. 235.1.
251. Pichon, p. 282.
252. Harloff, p. 85.
253. Cicero, De Inv. 1.7.9; Auctor 1.2.3; Quintilianus, 3.3.4.
254. Ex Auctoris libro 1.2.3.
255. De inv. 1.7.9.
256. Buff, p. 2.
257. D.I. 1.1.10.
258. Buff, p. 24.
259. Ibid. p. 28.
260. Casey, p. 73.
261. Auctor, 1.2.3.

262. D.I. 1.21.10.
263. Lussy, E.A.: The appeal to the emotions in the judicial speeches of Cicero as compared with the theories set forth on the subject in the *De Oratore*, Univ. of Minnesota, 1928, p. 17.
264. Cicero, *De Oratore* 2.77.310.
265. D.I. 2.4.5-6.
266. D.I. 3.30.3: una igitur spes homini, una salus in hac doctrina quam defendimus posita est eqs.  
 D.I. 4.18.10: quid ego hic in tanto facinore deplorem aut quibus verbis tantum nefas conquerar? eqs.  
 D.I. 5.11.4: nam quis Caucasus, quae India, quae Hyrcania tam immanes, tam sanguinarias unquam bestias aluit?  
 D.I. 6.11.4: quaero igitur ab iis qui flecti et misereri non putant esse sapientis eqs.  
 D.I. 7.27.12: veniant qui esuriunt, ut caelesti cibo saturati sempiternum famem ponant, veniant qui sitiunt, ut aquam salutarem de perenni fonte plenissimis faucibus trahant eqs.
267. Buff, p. 29.
268. Ibid.
269. Cic., *De inv.* 1.7.9: dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio; Auctor ad *Her.* 1.2.3: dispositio est ordo et distributio rerum, quae demonstrat quid quibus in locis sit conlocandum asook 3.11.19: dispositio locorum, tanquam instructio militum, facillime in dicendo, sicut illa in pugnando, parere poterit victoriam; Cicero, *De Orat* 2.42: tantum potest in dicendo, ut ad vincendum nulla plus possit.
270. Quint. 7. praef. 2 e.v.
271. Casey, p. 74.

272. D.I. 5.4.8: sed euagatus sum longius quam volebam.
273. D.I. 2.8.47; vgl. Pichon, p. 285 en Casey, p. 75.
274. D.I. 3.24.3: cum debeant prima illa utrumque vera sint an falsa ex consequentibus iudicare.
275. D.I. 2.5.31; vgl. egter Casey, p. 76.
276. Quintilianus, Inst. Orat. 8.
277. Casey, p. 77-81.
278. Quintilianus 7.2.
279. Ibid. 7.3.
280. Ibid. 7.4.
281. Ibid. 7.5-7.
282. Ibid. 7.8.
283. Ibid. 7.9.
284. Ibid. 7.10.
285. Ibid. 7.10.10.
286. Ibid. 7.10-11.
287. Buff, p. 30.
288. Quintilianus Inst. Orat. 8 praef.
289. Ibid. 8. praef. 7.
290. Ibid. 8, praef. 25.
291. Ibid. 8. praef. 28.
292. Vgl. haar artikels in *Vigiliae Christianae* waaronder *Linguistic problems in the early Christian Church*, *VChr.* 11, 1957, p. 11 e.v.; *Les emprunts Grecs dans la Latinité chrétienne a Rome.* *VChr.* 3, 1949, p. 163 e.v. (p. 169 e.v. in besonder).
293. Casey, p. 87.
294. Quintilianus, Inst. Orat. 8.12.
295. Krebs, Io.G.Th.: *De Stilo Lactantii*, *Progr.* 4, Halae, 1706, p. 26.
296. D.I. 4.17.12.
297. D.I. 5.19.13: homo caelesti lavacro purificatus.

298. D.I. 2.8.6; ook D.I. 6.6.3: ille divini nominis semper inimicus.
299. Buff, p. 30.
300. De mort. persec. 1.1: 16.5: confessio gloriosa.
301. D.I. 4.30.13: sciendum est illam (sc. ecclesiam) esse veram in qua est confessio et paenitentia.
302. Lausberg, p. 268.
303. D.I. 4.14.8.
304. Krebs, p. 14.
305. Ex Ciceronis pro Archia.
306. Buff, p. 31.
307. Limberg, p. 40.
308. Ibid. p. 3.
309. Casey, p. 92.
310. D.I. 1.22.14: illos aetas facit putare.
311. Casey, p. 93.
312. Vgl. Kriel, p. 87.
313. Vgl. Marrou, RAC 3, kol. 998.
314. Vgl. Arbusow, p. 31.
315. Vgl. Grant, M.: The ancient rhetorical theories of the laughable, Madison, 1924, p. 103.
316. Ibid. p. 107.
317. Ibid. p. 108.
318. Pichon, p. 300.
319. D.I. 2.5.10.
320. D.I. 5.2.4.
321. D.I. 7.6.2.
322. D.I. 3.28.12.
323. Vgl. Pichon, p. 302.
324. Quint., Inst. Orat. 8.6.4.
325. Ibid. 8.6.5.

326. Ibid. 8.6.8; Cicero, De Orat. 3.39.157; Arbusow, p. 83; Kriel, p. 102.
327. Cicero, Rhet. 4.24.
328. Casey, p. 95.
329. D.I. 3.5.8.
330. D.I. 3.28.20.
331. D.I. 4.3-4.
332. Harloff, p. 15.
333. D.I. 3.17.1.
334. D.I. 1.1.11.
335. D.I. 2.1.13; 7.25.8.
336. D.I. 1.1.22; 6.24.23.
337. Kriel, p. 92; Lausberg, p. 220; Arbusow, p. 21 e.v.
338. Quint. Inst. Orat. 8.4.3.
339. Kriel, p. 92.
340. Casey, p. 78; vgl. Lausberg, p. 221: incrementum besteht in der von unten graduell aufsteigenden sprachlichen Beziehung des zu amplifizierenden Gegenstandes.
341. D.I. 6.25.1.
342. D.I. 7.5.3.
343. Casey, p. 78.
344. Lausberg, p. 222.
345. Kriel, p. 94.
346. Quint., Inst. Orat. 8.4.10.
347. Cicero, In Cat. 1.7.
348. Volkmann, p. 448.
349. Casey, p. 78.
350. Vgl. Martin, p. 155,
351. D.I. 2.5.34.
352. Volkmann, p. 449 n.a.v. Quint., Inst. Orat. 8.4.15.
353. Kriel, p. 94.

354. Casey, p. 78.
355. D.I. 1.9.5.
356. Volkmann, p. 451.
357. Casey, p. 78.
358. D.I. 6.24.29.
359. Volkmann, p. 432.
360. Kriel, p. 112.
361. Arbusow, p. 87.
362. Lausberg, p. 446.
363. Volkmann p. 433.
364. Arbusow, p. 87.
365. Pichon, p. 302.
366. Ibid., p. 303.
367. D.I. 1.20.33.
368. D.I. 1.20.42; vgl. Pichon, p. 303 vir verdere voorbeelde.
369. Lausberg, p. 379.
370. Vgl. Pichon, p. 295; Muller, J.G.Th.: *Quaestiones Lactantianae*, Gottingae, 1875, p. 34.
371. D.I. 7.3.18.
372. Vgl. Kriel, p. 109; Arbusow, p. 48; Lausberg, p. 453; Volkmann, p. 421.
373. Quint., Inst. Orat. 8.6.19.
374. D.I. 3.8.8.
375. Krebs, p. 24.
376. Kriel, p. 89.
377. Arbusow, p. 63.
378. Vgl. Muller, p. 35: *illa autem comparatio quae ex fonte originem ducit, auctori nostro ita familiaris ut eam nescio quoties deprehendas.*
379. D.I. 2.8.3.
380. Vgl. Kriel, p. 123.
381. Martin, p. 299 e.v.



382. D.I. 6.24.29.
383. Vgl. Cicero, Brut. 91.316.
384. Pichon, p. 318.
385. Lausberg, p. 318.
386. D.I. 4.23.4; Pichon, p. 318.
387. Quint., Inst. Orat. 8.2.53.
388. D.I. 3.2.1.
389. Volkmann, p. 405.
390. Ibid.
391. D.I. 1.1.10; vgl. Pichon, p. 319.
392. D.I. 4.4.1.
393. Wojtczak, G.: De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore, 1969.
394. Casey, p. 96 e.v.
395. Pichon, p. 522 e.v.
396. Buff, p. 37 e.v.
397. Ibid. p. 39; numering deux ons.
398. D.I. 1.1.7.
399. Casey, p. 103.
400. Alban, CW, 1944, p. 81.

---oooOooo---

## AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 6.

1. Vgl die Afrikaanse Verklarende Woordeboek, p. 278 en 660.
2. Bardenhewer, p. 532.
3. Coetzee, p. 6.
4. Heinig, p. 4.
5. Geret, p. 3; Overlach, p. 1; Siegert, p. 1. Laasgenoemde behandel Lactantius as teoloog, maar is tog van oordeel dat hy 'mehr Philosoph als Theologe ist - und es ist nur zu begreiflich, wenn das eigentliche Christliche bei ihm häufig in den Hintergrund gerückt ist.'
6. Karp, p. 167.
7. Hieronymus, Ep. 58.10.
8. Vgl. Schanz, p. 474.
9. Ibid. p. 470.
10. Ibid.
11. Ueberweg-Heinze in Heinig, p. 2.
12. Overlach. p. 11.
13. De ira 2.1 - 2.
14. D.I. 1.8.1.
15. D.I. 1.7.13.
16. Seneca, frg. 15.
17. D.I. 2.8.44.
18. D.I. 2.8.3.
19. D.I. 2.8.44.
20. Ibid.
21. D.I. 2.5.37; 4.6.1: machinator constitutorque rerum.
22. D.I. 1.5.8.
23. D.I. 2.5.42.

24. D.I. 6.9.1.
25. De Ira 11.11.
26. D.I. 4.3.11 - 23.
27. D.I. 1.3.
28. D.I. 2.8.41.
29. Epit. 16.10.
30. D.I. 1.3.23.
31. Epit. 2.6.
32. Epit. 6.3.
33. De ira 5.6.
34. Ibid. 20.1.
35. Thomas, p. 24.
36. Wlosok, p. 232.
37. Kaser, Römische privatrecht 1, in Handbuch der Altertums-  
wissenschaft Bd. 10.3.3 en Bd.1, p.20.
38. Wlosok, p. 235 n.a.v. D.I. 1.10.10.
39. De ira 5.6.
40. D.I. 4.3.13 - 15.
41. Die potestas puniendi is die tema van die De ira.
42. D.I. 4.3.16.
43. Cicero, De part. orat. 78; De Inv. 2.66.
44. Cicero, De nat. deor., 1.2.3; Top. 23.90.
45. D.I. 4.4.1 - 2: quibus rebus apparet quam inter se con-  
iuncta sint sapientia et religio. Sapientia spectat ad  
filios, quae exigit amorem, religio ad servos, quae  
exigit timorem. nam sicut illi patrem deligere debent et  
honorare, sic hi dominum colere ac vereri. Deus autem qui  
unus est, quoniam utramque personam sustinet et patris et  
domini, et amare eum debemus quia filii sumus, et timere  
quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia  
separari nec sapientia a religione secerni quia idem deus

est qui et intellegi debet, quod est sapientiaꝝ et honorare,  
quod est religionis.

46. D.I. 2.12.
47. D.I. 2.12.3.
48. D.I. 7.5.6 - 10.
49. D.I. 2.12.9.
50. De ira 10.42: cui (sc. homini) particulam de sua sapientia dedit et instruxit eum ratione quanta fragilitas terrena capiebat ut ipse sibi efficeret quae ad usus suos essent necessaria.
51. D.I. 7.3.25 - 7.4.1.
52. De opif. dei, 12; vgl. Cicero, De Inv. 2.53.159; Tusc. Disp. 2.18.43.
53. Vgl. o.a. 3.29.16 waar Lactantius van Seneca se argumente uit die De providentia gebruik maak.
54. D.I. 4.3.3; 5.7.1.
55. D.I. 7.14 - 27.
56. D.I. 4.25.5.
57. D.I. 4.6.1.
58. D.I. 4.8.1: in primis enim testificamur illum bis esse natum, primum in spiritu, postea in carne.
59. D.I. 2.8.3: produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus patris dei praeditus.
60. D.I. 4.6.9; vgl. ook die benaminge σύμβουλον en δημιουργὸν τοῦ θεοῦ.
61. D.I. 4.7.4.
62. Ibid.: Christus non proprium nomen est sed nuncupatio potestatis et regni.
63. D.I. 4.29.1.
64. D.I. 4.29.3: nunc de unitate doceamus eqs.
65. D.I. 4.29.7: propiore uti exemplo libet. eqs.

66. Pichon, p. 117.
67. D.I. 4.29.14 - 15.
68. D.I.4.8.8.
69. D.I. 4.8.6.
70. Epit. 38.2.
71. D.I. 4.9.1.
72. D.I. 4.8.7.
73. D.I. 7.5.13.
74. Pichon, p. 118.
75. D.I. 2.12.13.
76. Epit. 44.1.
77. Epit. 45.4.
78. D.I. 4.13.26; 4.14.1; 4.14.14.
79. D.I. 4.14.1.
80. Ibid.
81. D.I. 4.10.1.
82. Ibid.: et cum magisterio functus fuisset, traderetur in manus inpiorum mortemque susciperet ut ea quoque per virtutem domita resurgeret.
83. D.I. 4.24.2.
84. D.I. 4.24.1.
85. D.I. 4.24.5.
86. D.I. 4.25.5:
87. D.I. 4.24.5: at id omnino fieri non potest, nisi mortale sibi corpus adsumat.
88. D.I. 4.24.6: expers corporis non faciet quae docebit.
89. D.I. 4.24.7.
90. D.I. 4.25.5.
91. D.I. 4.24.12.
92. Vgl. in verband met die patientia-begrip Kunick, Die lateinische Begriff patientia bei Laktanz.

93. D.I. 4.24.19.
94. D.I. 4.26.
95. D.I. 4.26.19.
96. D.I. 4.26.25.
97. D.I. 4.23.9.
98. D.I. 4.23.10.
99. D.I. 4.13.14.
100. Thomas, p. 52.
101. Hieronymus, Ep. 84.7.
102. Epit. 42.3.
103. Epit. 38.9.
104. Vgl. in verband hiermee Thomas, p. 55 en Casey, p. 151.
105. D.I. 1.1.21.
106. Vgl. Kleine Pauly, Bd. 2, kol. 741.
107. Vgl. in verband hiermee Schneewis, Angels and demons according to Lactantius, Washington, 1943, wie se werk na ons mening 'n swak poging is om 'n demonologie rondom D.I. 2. 14.1 te bou; vgl. ook Bussel, F.W.: The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactatian writings in a system of subordinate dualism, Stud. Bibl. et Eccl., Vol 1v, 1896, p. 133.
108. D.I. 6.22.2.
109. D.I. 2.8.4.
110. D.I. 2.8.5.
111. D.I. 2.8.6.
112. D.I. 2.8.7.
113. D.I. 2.14.1.
114. Ibid.
115. D.I. 2.14.2.
116. D.I. 2.14.3.
117. D.I. 2.14.4.

118. D.I. 2.14.5 - 6.
119. D.I. 7.21.1.
120. D.I. 2.14.14: qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles insinuant se corporibus hominum.
121. D.I. 7.21.2.
122. De ira 13.13.
123. D.I. 2.14.4.
124. D.I. 2.16.14.
125. D.I. 2.16.13.
126. D.I. 2.16.1.
127. Epit. 22.10.
128. D.I. 5.22.23.
129. D.I. 4.27.1: nunc satis est huius signi potentiam quantum valeat exponere.
130. Geret, p. 7.
131. Schneweis, p. 140.
132. Vgl. o.a. Prüm, p. 386 en Schneweis, ibid.
133. Geret, p. 8 e.v.
134. D.I. 7.2: docemus nullam sectam fuisse tam deviam neque philosophorum quemquam tam inanem qui non viderit aliquid ex vero.
135. D.I. 7.1.6.
136. D.I. 2.8.7.
137. D.I. 2.8.8.
138. Ibid.: chaos - id est confusionem rerum atque elementorum.
139. D.I. 2.8.35.
140. D.I. 2.8.33.
141. D.I. 2.8.35.
142. D.I. 2.8.37.
143. D.I. 2.8.43.
144. D.I. 2.5.38; 2.5.43: mundus per se nihil sentiens factori

deo subiacet qui eum in usum sui fecit.

145. D.I. 2.9.1.

146. D.I. 2.9.2.

147. D.I. 2.9.3: suum vero habitaculum distinxit claris luminibus et implevit, solescilicet et lunae orbe fulgenti et astrorum micantium splendentibus signis adornavit. tenebras autem, quod est his contrarium constituit in terra.

148. Ibid.

149. D.I. 2.9.4.

150. D.I. 2.9.5.

151. Ibid.

152. D.I. 2.9.9 - 10.

153. D.I. 2.9.11 - 12.

154. D.I. 2.9.21.

155. D.I. 2.9.15.

156. D.I. 2.9.22.

157. D.I. 2.9.25.

158. Vgl. o.a. Monceaux, p. 324 e.v.

159. Van Jaarsveld, P.J., Inouguerele rede, P.U. vir C.H.O., 1978.

160. Wlosok, p. 8 - 47; 60 - 68.

161. D.I. 2.10.1.

162. D.I. 2.10.2.

163. D.I. 7.5.12.

164. Casey, p. 154.

165. Ibid. p. 151.

166. Heinig. p. 23.

167. D.I. 3.28.1.

168. Thomas. p. 81.

169. D.I. 7.14.5.

170. Fàbrega, p. 146.

171. Ibid.



172. Casey, p. 154.
173. Vgl. o.a. Seneca, Ep. 121 en Ovidius se Metamorphoses.
174. D.I. 7.15.14 - 17.
175. Vgl. Hoofstuk 2 supra.
176. D.I. 7.3.20; 7.3.16.
177. D.I. 7.1.11.
178. D.I. 7.14.13.
179. D.I. 7.14.9 - 11: ergo quoniam sex diebus cuncta dei opera perfecta sunt, per saecula sex, id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est. et rursus quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille iustitia sitque tranquillitas et requies a laboribus quos mundus iam diu perfert.
180. D.I. 7.14.14.
181. D.I. 7.24.5.
182. D.I. 7.24.7 - 8.
183. D.I. 7.26.
184. D.I. 7.26.4.
185. D.I. 7.26.5.
186. Ibid.
187. Fàbrega, p. 146.
188. Atzberger, p. 583.
189. D.I. 3.9.14.
190. D.I. 7.5.3.
191. D.I. 2.9.3.
192. D.I. 2.12.3.
193. D.I. 2.12.1.
194. D.I. 2.12.3.
195. D.I. 2.12.7: ex rebus ergo diversis ac repugnantibus homo

factus est sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex vita  
et morte.

196. Vgl. in verband hiermee Marbach, en Karp, p. 132 - 170.
197. D.I. 2.12.9.
198. D.I. 2.1.14; 3.8.8.; 5.17.13.
199. D.I. 7.12.1.
200. D.I. 3.12.34.
201. D.I. 3.12.2; 7.9.7.
202. D.I. 3.12.2; 7.4.12.
203. D.I. 5.21.11; 7.21.2.
204. D.I. 7.9.7.
205. D.I. 7.20.11.
206. D.I. 7.13.1.
207. D.I. 7.21.1.
208. D.I. 7.12.2.
209. D.I. 2.12.14.
210. D.I. 2.9.22.
211. Karp, p. 135.
212. Marbach, p. 17; Karp, p. 135 en 143 e.v.
213. D.I. 2.12.3.
214. D.I. 2.2.24.
215. D.I. 2.3.8.
216. D.I. 2.11.12.
217. Karp, p. 135, n.3.
218. D.I. 5.17.19; 5.18.12; 5.19.1.
219. D.I. 2.12.14.
220. Marbach, p. 43.
221. Atzberger, p. 584.
222. D.I. 6.9.1.
223. D.I. 3.19.4.
224. Vgl. o.a. Couvee, p. 9; Snyman, p. 1.

225. Atzberger, p. 585.
226. Marbach, p. 15.
227. Karp, p. 160.
228. Marbach, p. 65.
229. Ibid. p. 66.
230. D.I. 7.7 - 9.
231. D.I. 7.8.4 n.a.v. Cicero, Tusc. Disp. 1.27.66.
232. D.I. 7.8.5 - 7..
233. Atzberger, p. 588; D.I. 7.9.1: aliis itaque argumentis quae nec Plato nec ullus alius invenit, animarum aeternitas probari ac perspicui potest.
234. D.I. 7.9.10; 7.1.9,11; 5.21.11; 4.1.3; 2.4.7.
235. D.I. 7.9.2.
236. Vgl. Marbach, p. 70; Atzberger, p. 589; Karp. p. 154.
237. D.I. 7.9.10 n.a.v. Cicero, De leg. 1.8.24.
238. D.I. 7.9.11.
239. D.I. 7.9.12.
240. D.I. 7.9.14.
241. D.I. 7.9.15; vgl. Marbach, p. 74.
242. Vgl. Marbach, *ibid.*
243. D.I. 7.9.18.
244. D.I. 7.1.10.
245. D.I. 4.11.
246. Vgl. Marbach, p. 66; D.I. 7.9.8: praemium virtutis post mortem est.
247. D.I. 7.6.1.
248. D.I. 7.5.16, 17.
249. D.I. 7.12.19.
250. D.I. 7.12.24: nec tam quia sensus corporis deficit, animae sensum extinguere et occidere putandum est. non enim anima corpore deficiente, sed corpus anima decedente brutescit,

quia sensum trahit secum.

251. D.I. 7.20.7.
252. D.I. 7.1.1.
253. D.I. 2.5.13 e.v..
254. D.I. 1.20.20.
255. D.I. 4.24.7.
256. D.I. 5.19.11.
257. D.I. 6.24.12 n.a.v. h fragment uit Seneca se verlore Exhortationes.
258. D.I. 6.24.11.
259. Stelzenberger, p. 211.
260. Ibid., p. 213.
261. Thomas, p. 79; vgl. ook Seneca De ira 3.36.2.
262. D.I. 6.24.20.
263. De opif. Dei 16 - 19.
264. Ibid. 18.1.
265. Vgl. Karp, p. 134.
266. Vgl. Hoofstuk 3 supra.
267. D.I. 6.16.1.
268. D.I. 6.15.1.
269. D.I. 6.16.7.
270. Thomas, p. 70: Pseudoklementinen und Apostolischen Konstitutionen.
271. Prete, p. 492.
272. Frotscher, p. 84.
273. Stelzenberger, p. 252 e.v.
274. D.I. 5.15.9.
275. Vgl. n. 183 supra.
276. Vgl. n. 69 supra.
277. D.I. 4.24.9.
278. D.I. 6.18.32.

279. De ira Dei 15.8 - 12.  
280. D.I. 6.5.13; 6.19.4.  
281. Vgl. D.I. 6.14.7 - 6.17.9.  
282. Vgl. D.I. 7.12.9.  
283. D.I. 4.24.3.  
284. D.I. 4.24.2.  
285. D.I. 7.2.2.  
286. D.I. 7.2.3.  
287. D.I. 7.2.4: intellegere est quasi e vestigio subsequi.  
288. D.I. 7.2.6.  
289. D.I. 7.2.8.  
290. Ibid.  
291. D.I. 7.2.9.  
292. D.I. 2.3.23; vgl. deo docente supra.  
293. D.I. 1.1.5; 2.3.21; 4.8.8; 4.14.17; 6.7.3.  
294. D.I. 3.1.14; 3.28.9.  
295. D.I. 4.3.8.  
296. D.I. 2.7.4.  
297. D.I. 7.2.11: quod quoniam deus nobis revelavit nec coniec-  
turis id adsequimur sed traditione caelesti, docemus  
sedulo eqs.  
298. D.I. 5.4.3.  
299. Vgl. supra n.12: secundus (sc. gradus) vero perspicere  
animo quod unus sit deus summus cuius potestas ac provi-  
dentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum.  
300. Ibid.  
301. D.I. 3.12.1: si quaeritur quid sit propter quod nascimur,  
quid efficiat virtus, possumus sic investigare eqs.; 3.7.  
302. D.I. 3.7.1.  
303. D.I. 3.7.2.  
304. D.I. 5.2.4.

305. Vgl. die Bibliografie in verband met hulle publikasies.
306. D.I. 6.3.6.
307. D.I. 6.3.10.
308. Thomas, p. 65.
309. Pichon, p. 151.
310. D.I. 7.4.2.
311. D.I. 7.4.4.
312. D.I. 7.5.2.
313. D.I. 7.5.4.
314. D.I. 7.5.13.
315. D.I. 7.5.15.
316. D.I. 7.5.16.
317. D.I. 7.6.1.
318. Vgl. Hoofstuk 3 supra.
319. D.I. 3.7 - 13.
320. D.I. 3.7.6.
321. Epit. 27.5.
322. Epit. 28.1.
323. Ibid.
324. Vgl. Casey, p. 224.
325. Heinig, p. 28.
326. D.I. 3.12.35.
327. D.I. 3.12.9.
328. D.I. 7.5.18.
329. D.I. 7.15.19.
330. Casey, p. 224.
331. Heinig, p. 32.
332. Epit. 29.1: ad iustitiam nasci homines non modo litterae  
sacrae docent verum etiam idem ipsi philosophi nonnumquam  
fatentur.
333. Epit. 29.5.

334. Epit. 29.6.
335. Epit. 30.3.
336. D.I. 7.5.18.
337. D.I. 3.12.37.
338. D.I. 6.6.4: ut a caelestibus advocatum terrenisque demersum ad poenam interficiant sempiternam quod est summum malum.
339. D.I. 3.10.1; 7.9.10.
340. Epit. 29.1.
341. D.I. 4.3.10.
342. Vgl. n.304 supra.
343. D.I. 6.9.1 wat h weergawe is van die eerste tafel van die liefdesgebod.
344. D.I. 1.1.2.
345. D.I. 3.12.8.
346. D.I. 6.25.9.
347. D.I. 6.9.1.
348. D.I. 7.6.1: ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum deo regnum.
349. Ibid.
350. Monceaux, p. 328.
351. Thomas. p. 58.
352. Monceaux, ibid.
353. D.I. 4.28.3.
354. D.I. 4.4.2: non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui intellegi debet quod est sapientiae et honorari, quod est religionis.
355. D.I. 4.3.2: ita philosophia quia religionem, id est summam pietatem non habet, non est vera sapientia.
356. D.I. 5.5.1: (iustitia) est summa virtus aut fons ipse virtutis.

357. D.I. 6.24.6.
358. D.I. 6.24.27.
359. D.I. 4.4.6: debitum cultum.
360. D.I. 6.1.4.
361. D.I. 6.2.13.
362. D.I. 3.10.5.
363. D.I. 3.22.5.
364. D.I. 5.5.1.
365. D.I. 5.14.9.
366. D.I. 6.10.2; vgl. ook De ira 14.5: deum scilicet honorare tamquam patrem, hominem diligere velut fratrem: in his enim duobus tota iustitia consistit.
367. D.I. 2.5.3; 3.9.17.
368. D.I. 5.14.12: iustitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales quae ab ea divelli separarique non possunt, pietas et aequitas. nam fides temperantia probitas innocentia integritas et cetera eiusmodi vel natura vel institutis parentum possunt esse in iis hominibus qui iustitiam nesciunt, sicut semper fuerunt: nam Romani veteres, qui iustitia gloriari solebant, iis utique virtutibus gloriabantur quae, ut dixi, proficisci a iustitia possunt et ab ipso fonte secerni. Pietas vero et aequitas quasi venae sunt eius, his enim duobus fontibus constat tota iustitia: sed caput eius et origo in illo primo est, in secundo vis omnis et ratio. Pietas autem nihil aliud est quam dei notio, sicut Trismegistus verissime definivit, ut alio loco diximus. si ergo pietas est cognoscere deum cuius cognitionis haec summa est ut colas, ignorat utique iustitiam qui religionem dei non tenet.
369. D.I. 6.10.2.
370. D.I. 5.5.5.



371. Vgl. D.I. 6.9.1 e.v.
372. D.I. 6.9.24.
373. Thomas, p. 85.
374. D.I. 7.1.3.
375. D.I. 6.25.14 - 16.
376. D.I. 6.10.1.
377. D.I. 6.10.2.
378. D.I. 6.10.4.
379. D.I. 6.10.6.
380. D.I. 6.10.4.
381. Vgl. Bolkestein, p. 65: Die neue Bedeutung von *iustitia* und *humanitas* ist ... nicht ein Beispiel von 'christlichen Latein', sondern eine der viele Erscheinungsformen, in denen sich die Orientalisierung des Abendlandes offenbart. .... In diesem Fall war die wichtigste Voraussetzung der nachgewiesenen Bedeutungswandlung (des ciceronischen *humanitas*-ideals, in dem noch nicht von einem Verhältnis zu den Armen die Rede gewesen sei) die wachsende Pauperisierung der abendländischen Welt, welche mit dem 3. Jahrhunderte n.Chr. eingesetzt und die meisten 'Mitmenschen' zu Armen gemacht hatte.'
382. D.I. 6.12.30.
383. Thomas, p. 73.
384. D.I. 6.11.
385. D.I. 6.11.9 e.v.
386. D.I. 6.12.2 e.v.
387. D.I. 6.12.15.
388. D.I. 6.12.21.
389. D.I. 6.12.24.
390. D.I. 6.12.25.
391. D.I. 6.13.2.

392. D.I. 6.14 e.v.  
393. D.I. 6.18.3.  
394. D.I. 6.18.4.  
395. D.I. 6.18.7.  
396. D.I. 6.18.10.  
397. D.I. 6.18.11.  
398. D.I. 6.18.12.  
399. D.I. 6.18.13.  
400. D.I. 6.18.33.  
401. D.I. 6.19.8.  
402. D.I. 6.20 e.v.  
403. D.I. 6.20.6.  
404. D.I. 6.20.8.  
405. D.I. 6.20.27.  
406. D.I. 6.20.28.  
407. D.I. 6.20.32.  
408. D.I. 6.21.  
409. D.I. 6.22.  
410. D.I. 6.23.  
411. D.I. 6.23.1.  
412. D.I. 6.23.7.  
413. D.I. 6.23.8.  
414. D.I. 6.23.15.  
415. D.I. 6.23.33.  
416. D.I. 6.23.34.  
417. D.I. 6.23.21.  
418. D.I. 6.23.29.  
419. D.I. 6.23.39.  
420. D.I. 6.23.4.  
421. Vgl. Heinig, p. 71.  
422. Ibid., p. 34.

423. Couvee, p. 116.
424. D.I. 6.5.3, vgl. Brandt, CSEL p. 495, ex libr. incert frg.
425. D.I. 6.5.1.
426. D.I. 6.5.4.
427. D.I. 6.5.6.
428. Ibid.: quod transire ab altero ad alterum potest, virtus non est.
429. D.I. 6.5.11: virtus non est bonum et malum scire.
430. D.I. 6.6.18: virtus incertis casibus non potest esse subiecta.
431. D.I. 6.5.6.
432. Ibid.
433. D.I. 6.5.9.
434. D.I. 6.5.11.
435. D.I. 6.9.23.
436. D.I. 6.6.9: nec homo ullus nec mors ipsa possit auferre.
437. D.I. 6.23.40: virtus in dei agnitione consistit; vgl. ook 6.9.11: agnitio dei necessaria est quasi caput et virtutes omnes quasi corpus.
438. Heinig, p. 37.
439. D.I. 6.5.11.
440. D.I. 6.13.6.
441. D.I. 6.5.18.
442. D.I. 6.5.19.
443. D.I. 6.15.5, 7.
444. De ira 3.23: itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere.
445. D.I. 2.17.
446. D.I. 3.8.
447. D.I. 3.8.31.
448. D.I. 6.18.

449. D.I. 6.2.13.  
450. D.I. 6.5.19.  
451. D.I. 6.5.13.  
452. D.I. 6.6.20; 6.9.20.  
453. D.I. 6.11.16.  
454. D.I. 6.17.15.  
455. D.I. 6.17.24.  
456. D.I. 6.23.27.  
457. D.I. 6.18.16.  
458. D.I. 6.18.30.  
459. D.I. 3.8.32.  
460. D.I. 6.9.2.  
461. D.I. 6.9.8.  
462. D.I. 6.9.17.  
463. De ira 19.7: est igitur aliquid quod deus posset irasci  
tamquam fiducia integritatis adversus eum rebellanti.  
464. Stelzenberger, p. 330.  
465. Thomas, p. 73.  
466. Ibid. p. 67.  
467. Vgl. in verband hiermee Stelzenberger, p. 307 e.v.  
468. Prete, p. 486 e.v.  
469. Ons erken hiermee die gebruik van Couvee, p. 122 e.v.  
470. Wlosok, p. 1.  
471. D.I. 1.1.6.  
472. D.I. 7.1.3.  
473. D.I. 7.1.23.  
474. D.I. 7.1.4.  
475. D.I. 7.1.5.  
476. D.I. 7.1 - 7.  
477. D.I. 7.1.5.  
478. D.I. 7.8.14.

479. D.I. 7.14 - 27.
480. Vgl. Wlosok, p. 164 en van Rooijen-Dijkman, p. 55.
481. D.I. 7.21.7.
482. Na ons mening beskrywe Couvee, p. 121, in una communique custodia verkeerdelik as 'het dodenrijk.'
483. D.I. 7.21.8.
484. D.I. 7.21.3.
485. D.I. 7.21.
486. Vgl. van Rooijen-Dijkman, p. 96.
487. D.I. 7.24.1.
488. D.I. 7.24.6.
489. D.I. 7.25.19.
490. D.I. 7.25 - 26.
491. D.I. 7.26.5 - 7.
492. D.I. 7.26.7; vgl. in verband hiermee Couvee, p. 130.
493. Couvee, p. 122.
494. D.I. 7.27.11: ille ad deum copiosus, ille opulentus adveniet, cui adstabant continentia misericordia patientia caritas fides.
495. De ira 24.13.
496. Seneca, Ep. 108.34.

- - - o o o o o - - -

## AANTEKENINGE BY HOOFSTUK 7.

1. Vgl. Bardenhewer, p. 546 e.v.; Monceaux, p. 287 e.v.
2. Prete, p. 365.
3. Forti, p. 625.
4. Hieronymus, Chron. ad Abr. 2333.
5. Hieronymus, Ep. 80.10.
6. Forti, p. 627: la sua grande esperienza letteraria e filosofica servi a promuovere la fama che godette presso i suoi contemporanei.
7. D.I. 1.1.7.
8. Thomas, p. 93.
9. D.I. 1.1.10.
10. D.I. 3.30.9.
11. D.I. 3.1.1.
12. Vgl. Verheijen et al. in Aurelii Augustini Humaniora selecta, Tjeenk & Willink, Zwolle, 1951, Vol. 2, p. 34.
13. Ibid. p. 33.
14. Forti, p. 628.
15. D.I. 7.7.7.
16. D.I. 7.7.4.
17. D.I. 4.4.2 - 5.
18. Ibid.: sapientiae praecedit, religio sequitur.
19. D.I. 1.1.25; 4.3; 6.3.10: in sapientia religio et in religione sapientia est.
20. D.I. 1.1.5; 2.3.21; 4.8.8; 4.14.17; 6.7.3.
21. Forti, p. 629.
22. Vgl. byvoorbeeld D.I. 1.5.21: horum omnium (sc. philosophorum) sententia quamvis sit incerta, eodem tamen spec=

tat ut providentiam unamesse consentiant.

23. Vgl. weer Stevenson se opvatting supra.
24. D.I. 7.14.9.
25. Calvyn, Institutio Christianae Religionis 1.1.

- - - o o o O o o o - - -

## 8. BIBLIOGRAFIE.

### 8 .1 BIBLIOGRAFIESE OPGAVES.

- 1700: Fabricius, Jo.A.: *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1962.
  - 1700 - 1878: Engelmann, W. en Preuss, E.: *Bibliotheca Scriptorum Classicorum*, achte Auflage umfassend die Literatur von 1700 bis 1878, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1959.
  - 1878 - 1896: Klusmann, R.: *Bibliotheca Scriptorum et Graecorum et Latinorum*, 2 vols., 1909.
  - 1896 - 1914: Lambrino, S.: *Bibliographie de L'Antiquité Classique 1896 - 1914*, Les Belles Lettres, Paris, 1951.
  - 1914 - 1924: Marouzeau, J. en Hérescu, J.N.: *Bibliographie de la Littérature Latine*, in Collection de Bibliographie Classique publiée sous la direction de Marouzeau J., Les Belles Lettres, Paris, 1943.
  - 1924 - 1926: Marouzeau, J.: *L'Année Philologique: Bibliographie des années 1924 - 1926*, Les Belles Lettres, Paris, 1928.
  - 1926 - tans: Marouzeau, J.: *L'Année Philologique*, Les Belles Lettres, Paris, 1927 en daarna jaarliks.
  - 1960 - tans: *Bibliographia Patristica: Internationale Patristische Bibliographie* herausg. von Schulemehcher, W., Walter de Cruyter, 1960 en daarna jaarliks.
- Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 1929, Vol. CCXXI, Bericht über Lactantius, p. 113 - 115.



## 8.2 LEKSIKOLOGIESE BRONNE.

- Cambridge Ancient History, (Vol. 12), afgekort as CAH.
- New Catholic Encyclopedia, Vol. VIII, p. 308 e.v., MacGraw-Hill, Washington, 1967.
- du Fresne, Ch. (du Cange): Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, 3 vols., 1678.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh, 1908 e.v.
- Forcellini, E.: Lexicon Totius Latinitatis, 4 vols, s.d.
- Halm, C.: Rhetores Latini Minores ex codicibus maximam partem primum adhibitis, Lipsiae, 1863, Minerva, Frankfurt am Main, 1964.
- Hanck, A.: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2 vols., 1896 - 1913.
- Klauser, Th.: Reallexicon für Antike und Christentum, 9 vols., (in besonder Bd. IX, p. 715 e.v.), Hiersemann, Stuttgart, 1976. (Afgekort as RAC)
- Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. (Afgekort as HAT)
- Krebs, J.Ph.: Antibarbarus der Lateinischen Sprache, umgearbeitet von Schmalz, J.H., 2 vols., Benno Schwabe, Basel, 1905.
- Lewis, C.T. and Short, C.: Latin dictionary, Oxford, London, 1958.
- Lübkers, F.: Reallexicon des klassischen Altertums, herausg. von Geffken, J. und Zieberth, E., Teubner, Leipzig und Berlin, 1914.
- Merguet, H.: Handlexicon zu Cicero, Georg Olms, Hildesheim, 1963.
- Muller, F. en Renkema, E.H.: Beknopt Latijns-Nederlands Woordenboek, Wolters, Groningen, 1958.
- Otto, A.: Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Georg Olms, Hildesheim, 1962.
- The Oxford Classical Dictionary, afgekort as OCD.
- Pauly, Wissowa et al.: Realencyclopädie der klassischen Altertums-wissenschaft. (REW)

- The new Schaff-Herzog Encyclopedia of religious knowledge,  
12 vols., N.Y. & London, 1908 -1912.
- Schanz, M.: Geschichte der römischen Literatur, <sup>2</sup> in Handbuch  
der klassischen Altertumswissenschaft, Vol. VIII, 1,  
Becksche, Verlagsanstalt, München, 1898 (Schanz)
- Stephanus, H.: Thesaurus Graecae Linguae, Akademische Druck  
und Verlagsanstalt Graz, 1954.
- Walde, a.: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, Carl  
Winters, Heidelberg, 1938.
- Wetzer & Welte.: Kirchenlexicon, herausgegeben von Wetzer  
und Welte, 12 vols., 1882. (Art. Lactantius, Vol.VI)
- Ziegler, K. & Sontheimer, W.: Der kleine Pauly, Lexicon  
der Antike, 5 vols., Alfred Drückermüller, Stutt-  
gart, 1967.

### 8.3 PREMIÈRE BRONNE: TEKSTE, VERTALINGS EN KOMMENTARE.

- Ambrosius, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,  
Vol.11.
- Augustinus, Confessiones, De vita beata, De civitate Dei,  
De vera religione, De catechezandis rudibus, in  
Loeb Classical Library. Heinemann, London.
- Austin, R.G.: Quintiliani Institutionis Oratoriae Liber XII,  
Oxford, London, 1965.
- Butler, H.E.: The Institutio Oratoria of Quintilian with an  
English translation, 4 vols. LCL, Heinemann, London,  
1966.
- Caplan, H.: (Cicero): Ad C. Herennium de ratione dicendi:  
(Rhetorica ad Herennium) with an English transla-  
tion, LCL, Heinemann, London, 1968.
- Clark, A.C.: Pro T. Annio Milone ad iudices oratio, Hakert,  
Amsterdam, 1967. (Unchanged reprint of the edition of  
1895.)

- Cyprianus, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*,  
Vol. 111, pars 1.
- Denniston, J.D.: *Cicero: In M. Antonium orationes Philippicae prima et secunda*, Oxford, London, 1965.
- Freese, J.H.: *Aristotle: The art of rhetoric*, LCL, Heinemann, London, 1947.
- Fyfe, W.H. & Roberts, W.R.: *Aristotle: The poetics; Longinus; On the sublime; Demetrius: On style with an English translation*, LCL, Heinemann, London, 1953.
- Gaunt, D.M.: *M. Fabii Quintiliani Institutio Oratoria*, Heinemann, London, 1952.
- Hieronymus, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*,  
*De viris illustribus*, Vol. 14.
- Hubbell, H.M.: *Cicero: De Inventione; De optimo genere oratorum; Topica with an English translation*, LCL, Heinemann, London, 1968.
- Jonkers, E.J.: *Tusculanae Disputationes liber primus*, Brill, Leiden, 1966.
- Ker, W.C.A.: *Cicero: Philippics with an English translation*, LCL, Heinemann, London, 1967.
- King, J.E.: *Cicero: Tusculan disputations with an English translation*, Heinemann, Cambridge, 1960.
- Landgraf, G.: *Kommentar zu Ciceros Rede Pro Sex. Roscio Amerino*, Teubner, Leipzig, 1914. (Reprographischer Nachdruck 1966.)
- Lactantius, L.C.F.: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. 19, pars 1, sectio 1 & 2; Vol. 27. *De ira Dei, Vom Zorne Gottes eingel.*, herausg., übertr., und erläutert von H. Kraft und A. Wlosok, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971. (Rec. Th. XXV, 1958.)

- Lucretius :De rerum natura, Translated by W.H.D. Rouse, LCL, Heinemann, London, 1954.
- Madvig, J.N. Ciceronis de finibus bonorum et malorum, Olms, Hildesheim, 1963 (van 1876).(Herdruk van 1876).
- Miller, W.: Cicero: De officiis with an English translation, LCL, Heinemann, London, 1961.
- Migne, J.P.: Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniforma, commoda, oeconomica, omnium S.S. patrum, doctorum, ecclesiasticorum qui ab aeo apostolico adusque Innocentii 111 tempora flourerunt, accurante J.P.Migne, Patrologie Latine, 221 vols., Paris 1844-1855.
- Pease, A.S.: Ciceronis de natura deorum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, 2 vols.
- Radermacher, L.: Quintilianus: Institutiones Oratoriae libri XII, 2 vols.; Leipzig, 1959.
- Robertson, A & Donaldson, J.: The ante- Nicene Christian library: translations of the writings of the fathers down to A.D. 325, 24 vols., Hamilton, Edinburgh & London, 1866 e.v.
- Seneca, L.A.: Epistulae morales; de vita beata et al., translated by Gummere, R.M., 3 vols., Heinemann, London, 1964.
- Seneca, L.A.: Moral essays, with an English translation by Basore, J.W., 3 vols., Heinemann, London, 1965.
- Sutton, E.W. & Rackham, H.: Cicero: De oratore with an English translation, LCL, Heinemann, London, 1959.
- Tertullianus: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 111.
- Tertullianus: De oratione: critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch commentaar door

G.F.Diercks, Paul Brand, Bussum, 1947.  
Lactantius: epitome of the Divine Institutes ed. and transl.  
with commentary by E.H. Blakeney, SPCK, London, 1950.  
(Aph XX1, 66.)

#### 8.4 SEKONDERE BRONNE:

- Aalders, G.J.D.: Paulus en de antieke kultuurwereld, Kampen,  
Kok, 1951.  
: Het Romeinsche Imperium en het Nieuwe Testa-  
ment, Kampen, Kok, 1938.  
: De Romeinsche staat en het Christendom, Kam-  
pen. Kok, s.j.
- Aalders, W.J.: Handboek der ethiek, Amsterdam, Uitg. Holland,  
1947.  
: Christendom en cultuur, Amsterdam, 1911.  
: De oerchristelijke gemeente, Niemeijer, Gronin-  
gen, 1946.  
: Cultuur en Sacrament, Nijkerk, Callenbach, 1948.
- Aall, A.: The hellenistic elements in Christianity, London  
University Press, London, 1931.
- Achelis, H.: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten,<sup>2</sup>  
Quelle und Meyer, Leipzig, 1925. (H.G. 1925, 44;  
ThLZ 1925, 152; V & G 1925, 164.)
- Addis, W.E.: Christianity and the Roman Empire, London, B.C.  
Hare 5, Essex str., 1893.
- Alewell, K.: Über das rhetorische paradeigma, Leipzig, 1913.
- Alston, L.: Stoic and Christian in the second century, London,  
Longmans Green, 1906.
- Altaner, B.: Kleine Schriften.  
: Patrology, translated by Graef C., Herder. N.Y.,  
(CHR XLV111, 1961, 62, 112.)

- Ameringer, T.E.: The stylistic influence of the second sophistic on the panegyric sermons of St. John Chrysostom: a study in Greek rhetoric, *Patr. Stud.* 5, Cath. Univ. of America, Washington, 1921.
- Angus, S.: The religious quests of the Graeco-Roman world, London, John Murray, 1929.  
 : The environment of early Christianity, Scribner's, N.Y., 1914.  
 : The mystery religions and Christianity, London, Murray, 1928.
- Arbusow, L.: *Colores rhetorici: eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze*, Göttingen, 1948.
- Arnold, E.V.: Roman Stoicism: being lectures on the history of the Stoic philosophy with special reference to its development within the Roman Empire, U.P., Cambridge, 1911.
- Armstrong, D.: Christianity in the Roman world: its rise and progress to the fall of Western Europe, Bell, London, 1927. (CR 1928, 89.)
- Atkins, J.W.H.: Literary criticism in Antiquity: a sketch of its development, Methuen, London, 1957.
- Atzberger, L.: *Geschichte der Christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Freiburg im Br. 1896.
- Auerbach, E.: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958.
- Ayer, J.C.: A source book for ancient church history, Scribner's, N.Y., 1930.
- Bailey, C.: Phases in the religion of ancient Rome, London, O.U.P., 1932.  
 : The legacy of Rome, Oxford; Clarendon Press, s.j.  
 : The history of Christianity in the light of modern knowledge: a collective work, Blackie, London,

1929.

- Bailey, D.: *Essays on rhetoric*, O.U.P., N.Y. 1965.
- Bakhuizen van den Brink, J.N.: *Ontstaan en wezen van het Christendom*, Wereldbibl., Amsterdam, 1927.
- : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*:
1. *Der Osten*. (MHL 1928,168;ThQ 1928,424-426.)
  2. *Der Westen*. (Byz. XXIX, 132.)
- en Lindeboom, J.: *Handboek der Kerkgeschiedenis*,<sup>3</sup>  
Daamen's, 'S-Gravenhaage, 1946.
- Baldwin, C.S.: *Ancient rhetoric and poetic*, MacMillan, N.Y. 1924.
- : *Medieval rhetoric and poetic*, MacMillan, N.Y.1928.
- Bardenhewer, O.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur: vom Ende des Zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des Vierten Jahrhunderts*, 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- Barth, P.: *Die Stoa*: 6 Auflage völlig neu bearbeitet von Goedecke-Meyer, (Fromann's Klassiker der Phil.), Fromann, Stuttgart, 1946.
- Barthel, B.: *Über die Benützung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*, Progr. 1, Strehlen, 1903.
- Barwick, K.: *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Akademie-Verlag, Berlin, 1957.
- : *Das rednerische Bildungsideal Ciceros, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Akademie-verlag, Berlin, 1963.
- Bate, H.N.: *The sibylline oracles*, London, 1918.
- Baus, K.: *From the apostolic community to Constantine*, London Burns & Oates, 1965.
- : *History of the Church to A.D.325*, London, Rivington 1932.

- Baynes, N.H.: Constantine the Great and the Christian Church, Proceedings of the British Academy, Vol. XV, London, Milford, 1929.
- Beck, A.: Römische Recht bei Tertullian und Cyprian: eine Studie zur frühern Kirchenrechtgeschichte, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaften, Kl. 7, Heft 2, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1930.
- Benson, E.W.: Cyprian, London, 1897.
- Bertold, P.: Prolegomena zu Laktantius, Progr. Metten, 1861.
- Bethune-Baker, J.F.: An introduction to the early history of Christian doctrine, Methuen, London, 1962.
- Betti, E.: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre: ein hermeneutisches Manifest, Tübingen, 1954.
- Bevan, E.: Stoics and Sceptics: four lectures delivered in Oxford during Hilary term 1913 for the common University fund, Heffer, Cambridge, 1965.  
: Hellenism and Christianity, Allen & Unwin, London, 1921.
- Bihlmeyer, K.: Kirchengeschichte, 3 vols., Paderborn, Schöningh 1966.
- Birth, Th.: Das antike Buchwesen, Berlin, 1882.
- Blass, F.: Die attische Beredsamkeit,<sup>3</sup> Georg Olms, Hildesheim, 1962.
- Boak, A.E.R.: A history of Rome to A.D. 565, 3 vols., N.Y., 1947.
- Boisseur, G.: La fin du paganisme, vertaal deur H. Bakels: Het Stervend heidendom, Zeist, N.V. Uitgeverij, s.j.
- Bolgar, R.R.: The classical heritage and its beneficiaries, C.U.P., Cambridge, 1954.



- Bolkestein, H.: *Humanitas bei Lactantius: christlich oder orientalisches?* in *Pisciculi*, Festschrift, F.J.Dölger, 1939, (62-65).
- Bonnel, L.A.: *De partitione generum eloquentiae apud antiquos*, Thesis, Grapolet, Parisiis, 1850.
- Bonner, S.F.: *Roman declamation in the late Republic and early Empire*, Univ. Press, Liverpool, 1949.
- Bontoux, P.: *Aristotelis et Ciceronis principia rhetorica inter sese invicem comparata*, Thesis, Gratiot, Parisiis, 1840.
- Bouwman, H.: *Gnosis, Gnosticisme*, in *Christelijke Encyclopedie*, 1925, 2.340.
- Brandt, S.: *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 98, Abh. 8, 1889.
- : *Ueber das Leben des Laktantius*, Sitzber. der K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 120, Abh. 5, 1890.
- : *Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Sitzber. der K. Akad. der Wissens. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 118, 1889; Abh. 8; in Bd. 119, Abh. 1. 1889.
- : *Ueber die diokletianische Verfolgung als Anlass zur Abfassung der Institutionen*, Sitzber. der K. Akademie der Wissens. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 125, Abh. 6, 1892.
- Brandt, S.: *Lactantius und Lucretius*, *Jahrb. für classische Philologie* 143, 1891, 225-259.
- Brandt, C.J.: *Quaestiones in Socratis sententiam de deo et eius kalokagathia cui adjunctae sunt observationes quaedam in locum Ciceronis, Lugdunum Batavorum, Herdingh*, 1820.

- Brisson, J.P.: L'Autonomisme et le christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale, Paris, 1958.
- Buff, S.H.: De Cicerone Christiano sive eloquentia Lactantii Ciceronia, Gissae, Hassorum, Progr. 4, 1711.
- Bulcock, H.: Virtue in Dictionary of the Apostolic church, 2 vols., Edinburgh, Clark, 1918.
- Burgess, T.C.: Epideictic literature, Univ. of Chicago studies in classical philology 111, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1902.
- Bury, J.B.: History of the later Roman Empire from the death of Theodosius to the death of Justinian, 2 vols., MacMillan, London, 1923.
- Bussel, F.W.: The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a subordinate dualism, Studia Biblica et Ecclesiastica 4, Oxford, 1896.
- : The school of Plato: its origin, development and revival under the Roman Empire, Methuen, London, 1896.
- Butler, B.C.: The idea of the church, London, 1962.
- Campanhausen, H von: The fathers of the Latin church, Black, London, 1963.
- : The formation of the Christian Bible, Black, London, 1972.
- : Die Askese in Urchristentum, Tübingen Mohr, 1949.
- : Ecclesiastical authority and spiritual power in the church of the first three centuries, E.T., London, 1969.
- : Aus der Frühzeit des Christentums: Studien der Kirchengeschichte, Tübingen, Mohr, 1963.

- Canney, M.A.: An encyclopaedia of religions, London, Routledge. 1921.
- Casey, S.C.: The Christian magisterium of L.C.F.Lactantius, Dissertation, McGill Univ., Montreal, 1972. (Summary D.A. XXX111. 1972, 2911A.)
- Cheetham, S.: The mysteries pagan and christian, London, MacMillan, 1897.
- Clark, A.C.: Ciceronianism, in English literature and the Classics.
- Clarke, D.L.: Rhetoric in Greco-Roman education, Columbia Univ. Press, 1963.
- Clark, G.L.: Fundamentals of early christianity, Mathers, N.Y., 1928.
- Clarke, M.L.: The Roman mind: studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius, London, Cohen & West, 1956.  
: Rhetoric at Rome: a historical survey, London, Cohen & West, 1962.
- Classen, W.: Eintritt des Christentums in die Welt, der Sieg des Christentums auf dem Hintergrunde der untergehenden antiken Kultur, Gotha, Klotz, 1930. (LZB 1930, 206; HZ, CXL111, 102; JHS 1931, 127; IKZ 1930, XX, 56; RicR 1930, 181.)
- Cochrane, N.C.: Christianity and classical culture, O.U.P., London, 1944.
- Couvee, P.J.: Vita beata en vita aeterna, Uitg. Hollandia, Baarn, 1947.
- Cumont, F.: After life in Roman paganism: lectures delivered at Yale Univ. on the Silliman foundation, Dover, N.Y., 1959.  
: The mysteries of Mithra, Dover, N.Y., 1956.

- Cumont, F.: *The oriental religions in Roman paganism*, Dover, N.Y., 1956.
- D'Alton, J.F.: *Roman literary theory and criticism: a study in tendencies*, Russel & Russel, N.Y., 1962.
- Dammig, J.: *Die Divinae Institutiones des Laktanz und ihre Epitome: ein Beitrag zur Geschichte und Technik der Epitomierung*, Dissertatio, München, 1957.
- Daniélou, J. en Marrou, H.: *The first six hundred years, vertaal deur Cronin, V.*, London, Darton, Longman & Todd, 1964. (vol.1)
- Daniel-Rops, H.: *The church of apostles and martyrs*, (trsl. by A. Butler), London, Dent, 1960.
- De Burgh, W.G.: *The legacy of the ancient world*, London, Whitefriars, 1963.
- Dekkers, E.: *Clavis Patrum Latinorum, Sacris erudiri 111*, Steenbrugge, 1961.<sup>2</sup>
- de Labriolle, P.: *The history and literature of Latin Christianity from Tertullian to Boethius*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968. (EPhK 1926, 246.)
- : *La Réaction paienne*, Paris, 1950.<sup>9</sup>
- : *Latin Christianity*, E.T., London, 1924.
- Den Boer, W.: *Scriptorum paganorum 1 - IV saec. de christianis testimonia, Textus minores 11*, Leiden, 1948.
- : *Romanitas et Christianitas, Studia Iano Henrico Waszink*, Amsterdam, Hollandia, 1973.
- Dessau, H.: *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Berlin Weidmansche Verlagsbuchhandlung, 1930.
- De Vos, H.: *De wijsbegeerte van de godsdienst*, Den Haag, Servire, 1950.
- De Wolf, L.H.: *The religious revolt against reason*, Harpers, N.Y., 1968.

- De Zwaan, J.: Overzicht van de geschiedenis van het oudste Christendom in Waszink, J.H. et al.: Het oudste Christendom en de antike cultuur, Haarlem, Willink, 1951.
- Dibelius, M.: Rom und die Christen in ersten Jahrhunderts, Sitzber. der Heid. Akad. der Wissens., Winters, 1942.
- Dietrich, A.: Der Untergang der antike Religion, Kleine Schriften, 1911. p. 449 - 539.  
: Eine Mithrasliturgie, Leipzig, Teubner, 1903.
- Dill, S.: Roman society from Nero to Marcus Aurelius, London, MacMillan, 1911.<sup>2</sup>
- Dobson, J.F.: The Greek orators, Methuen, London, 1919.
- Dodds, E.R.: Pagan and Christian in an age of anxiety, C.U.P. Cambridge, 1965.
- Dölger, J.F.: Antike und Christentum, Kultur und religionsgeschichtliche Studien, 6 vols., Aschendorf, Münster, 1929 - 1950.  
: Pisciculi, Festschrift, 1939.
- Doellinger, J.J.T.von: Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Minerva, 1968.  
: The first age of Christianity and the Church, London, Gibbings, 1967.
- Domaszewski, A. von: Geschichte der römischen Kaiser, Leipzig, Quelle und Meyer, 1962, 2 vols.  
: Abhandlungen zur römischen Religion, Leipzig, Teubner, 1909.
- Douglas, A.E.: Cicero in Greece and Rome, New surveys in the Classics, No. 2, Clarendon, Oxford, 1968.
- Duff, J.W.: A literary history of Rome: from the origins to the close of the Golden Age, Ernst Benn, London, 1960.  
: A literary history of Rome in the Silver Age, Ernst Benn, London, 1964.

- Ebert, A.: Ueber die Verfasser des Buches de mortibus persecutorum, Sitzber. der Sächs. Gesellsch. des Wissensch., Phil.-hist. Kl. 22, 1870, 115 - 138.  
: Geschichte der Christlich-lateinische Literatur, Leipzig, Vogel, 1874.
- Eck, O.: Urgemeinde und Imperium, Gütersloh, 1940.
- Echternach, H.: Kerkvaders, kettters en concilies, Amsterdam, Ten Have, 1955.
- Edelstein, L.: The meaning of Stoicism, Martin Classical lectures 21, Cambridge, Harvard univ. Press, 1-68.  
: The idea of progress in classical antiquity, Baltimore, John Hopkins, 1967.
- Edward, W.A.: The suasoriae of Seneca the Elder, C.U .P., Cambridge, 1928
- Ehrhardt, A.A.T.: Die altchristliche Literatur, Berlin, 1900.  
: Die Kirche der Martyrer: ihre Aufgabe und ihre Leistungen, Kösel, 1932.  
: Urkirche und Frühkatholicismus, Bonn, Verlag Buchgemeinde, 1951.  
: Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 2 vols., Tübingen, Mohr, 1959.
- Eisler, R.: Orphisch-dionysische Mysteriengedanke in der Christliche Antike, Vortrage Bibl. Warburg, 1922 - 23, 11, Teubner, Leipzig, 1925. (MHL 1926, 95.)
- Elspermann, G.L.: The attitude of the early Christian writers towards pagan literature and learning, Washington, 1949.
- Emonds, H.: Zweite Auflage im Altertum, Phil.-kl. Studien 14, Leipzig, 1941.
- Fessler, Fr.: Benützung philosophische Schriften Ciceros durch Laktanz: ein Beitrag zur klassischen Philologie, Leipzig, Teubner, 1913.

- Flesseman-van Leer, E.: Tradition and Scripture in the early Church, Van Gorcum N.V., Hak & Prakke, 1954.
- Festugière, A.J.: Epicurus and his gods, Russel, N.Y. 1969.  
: La Revelation d'Hermes Trismegista, Paris, Lacaffre, 1949 - 54.
- Foakes - Jackson, F.J.: The history of the Christian church from the earliest times to A.D. 461, Doran, N.Y., 1924.  
: Studies in the life of the early church, Hodder & Stoughton, <sup>C</sup>1924.
- Fontaine, J.: Aspects et problèmes de la prose de art latine au 111e siècle: La genese des styles chrétiens, Torino, 1968
- Frend, W.H.C.: The Donatist church - movement of protest in North Africa, Oxford, 1952.  
: Martyrdom and persecution in the early church, Oxford, 1965.
- Frick, H.: Das Evangelium und die Religionen, Basel, Rhein- hart, 1933.
- Frick, R.: Die Geschichte des Reich-Gottes Gedankens in die alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, Giessen, Topelmann, 1928.
- Fritz, Kurt von.: Ueber das Leben des Laktantius, Sitzber. der Wien. Akad. des Wissensch., Bd. 120, 1890, Abh. 5, 2 - 42.
- Frotscher, P.G.: Des Apologeten Laktantius Verhältnisse zur griechische Philosophie, Dis. inaug., Leipzig, 1895.
- Fuchs, H.: Die geistige Wederstand gegen Rom, Berlin, De Cnuyter, 1964.  
: Augustin und die antike Friedensgedanke, Berlin, 1926.

- Geffken, J.: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg, Winter, 1963.
- : Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römische Welt, Heidelberg, Winters, 1920.
- : Kynika und Verwandtes, Winters, Heidelberg, 1909.
- : Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Hinrich, 1902.
- : Sokrates und das alte Christentum, Heidelberg, Winter, 1908.
- Geret, I.G.: De Lactantio eiusque theologia iudicia, Progr. 4, Vitebergae, 1722.
- Gerhardt, M.: Das Leben und die Schriften des Lactantius, Rauh - Haus, Hamburg, 1924.
- Gerhardsson, B.: Tradition and transmission in early Christianity, Lund, Geerup, 1964.
- Gelzer, M.: Cicero: ein biographischer Versuch, Steiner, Wiesbaden, 1969
- Gibbon, E.: The decline and fall of the Roman Empire, London, Dent & Sons, 1963, 6 vols.
- Gigon, O.A.: Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh, Mohr,<sup>c</sup> 1966.
- : Antike Philosophie, Bern, Fränckl, 1948.
- Giordani, I.: The social message of the early church fathers, vertaal deur Zyzamia, A.I., Paterson, New Jersey, St. Anthony Guild, 1944.
- Gloning, F.: De vera sapientia et religione; Kommentar und Untersuchungen zum 4e Buch: der Divinae Institutiones des Laktanz, T 1 - 11, Diss.- inaug., Salzburg, 1967.
- Glover, T.R.: The influence of Christ in the ancient world, C.U.P., Cambridge, 1933.



- Glover, T.R.: The conflict of religions in the early Roman Empire, London, 1909.
- Gomperz, H.: Sophistik und Rhetorik, Teubner, Stuttgart, 1965.
- Goodspeed, E.J.: A history of early Christian literature, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1942.
- Greenslade, S.L.: Schism in the early church, London, 1953.
- Grimal, P.: The civilization of Rome, Allen & Unwin, London, 1963.
- Grube, G.M.A.: The Greek and Roman critics, Methuen, London, 1965.
- Gwynn, A.: Roman education: from Cicero to Quintilian, Russel & Russel, N.Y., 1964.
- Halliday, W.R.: Pagan background of early Christianity, Hodder & Stoughton, Liverpool, 1925 (CR 1926, 203; JHS 1926, 130; JRS 1925, 112; Reg 1926, 191.)
- Halm, K.: Zu Lactantius de mortibus persecutorum, Sitzber. der Wien. Akad. des Wissensch. 50, 1865, 161 - 167. : Zu Minutius Felix, Wien. Staatsdruck., 1865.
- Hagendaehl, H.: Latin fathers and the classics, Studia Graeca et Latina, Elander, Göteberg, 1958. (Humanitas XI - XII, 1959 - 60; Mnemosyne XIV, 1961, 184 - 187; APH 31, 149.)
- Hardy, E.G.: Christianity and the Roman government, London, Allen & Unwin, s.j.
- Harnack, A.: Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius, Zweite erweiterte Auflage, Heinrichs, Leipzig, 1958.  
: Christianity and history, London, Black, 1950.  
: Die Chronologie der altchristlichen literatur bis Eusebius, Leipzig, Heinrichs, 1960.  
: The expansion of Christianity in the first three centuries, London, Williams Norgate, 1904.

- Harnack, A.: Die Mission und Ausbreitung der Christentum in den ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Heinrichs, 1915.
- : Outlines of the history of dogma, London, Hodder & Stoughton, 1893.
- : History of dogma translated from the 3rd German ed. by N. Buchanan, Vol. 1V, Little Brown, Boston, 1898.
- : Sokrates und die alte Kirche, Berlin, 1900.
- Harrington, E.W.: Rhetoric and the scientific method of inquiry, Univ. of Colorado studies in language and literature 1, Univ. of Colorado Press, Boulder, Colorado, 1948.
- Hatch, E.: The influence of Greek ideas on Christianity, Harper & Row, N.Y., 1957.
- Hausleiter, J.: Der Aufbau der altchristlichen Literatur, Heidelberg, 1898.
- Heinig, M.E.: Die Ethik des Laktantius, Diss. inaug., Grimma, 1887.
- Heussi, K.: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen, Mohr, 1949,<sup>10</sup>
- Hight, G.: The classical tradition, Greek and Roman influences on Western literature, Oxford, 1952.<sup>2</sup>
- Hoffmann, W. Wandel und Herkunft der Sibyllinischer Bücher im Rom, Diss., Leipzig, 1934. (Gnomon 10, 1934, 378 Kroll.)
- Hoffmann, H.: Die Antike in der Geschichte des Christentums, Diss. inaug, Haupt, Bern, 1928. (PhW 1924, 372; ThG 1924, 23; ThG 1924, 358.)
- Holmberg, A.: Studien zur Technik und Terminologie der rhetorischen Beweisführung bei lateinischen Schriftstellern, Upsala, 1913.

- Hoppenbrouwers, H.A.M.: Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien a Lactance, Nijmegen, 1961.
- Hubbell, H.M.: Cicero on styles of oratory, Yale classical studies, Vol. XIX, 173 - 186.
- Hughes, P.: A history of the church, London, Sheed & Ward, 1948, 3 vols.
- Hunt, H.A.K.: The humanism of Cicero, Melbourne, Univ. Press, 1954.
- Ivanka, I. von: Die Stoische Anthropologie in der lateinische Literatur, Anzeiger, Wien, Phil. - hist. Kl. 87, 1950, 178 - 192.  
: Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einseideln, Johannes Verlag, <sup>C</sup>1964.
- Jaeger, W.: Early Christianity and Greek paideia, Harvard U.P., 1962.
- Jaeneke, G.: De statuum ab Hermogene tradita, Diss, inaug., R.N.Bonensis, Lipsiae, 1904.
- Jagielski, H. De Firmiani Lactantii fontibus quaestiones selectae, Königsberg, 1912.
- Jones, A.H.M.: The later Roman Empire, 284 - 602: a social, economic and administrative survey, Vol. 1, Blackwell, Oxford, 1964.
- Jonkers, E.J.: De keizercultus in Waszink, J.H. et al.: Het oudste Christendom en de antieke kultuur, Haarlem, Willink, 1951.
- Karpp, H.: Probleme der altchristliche Anthropologie, Gütersloh, Bertelsmann, 1950.
- Kennedy, G.: The art of persuasion in Greece, Princeton Univ. Press, Princeton, 1963.  
: The art of rhetoric in the Roman world, Princeton Univ. Press, Princeton, 1972.

- Kerenyi, K.: Die antike Religion, Dusseldorf, Diederich, 1952.  
: The religion of the Greeks and the Romans, London,  
Thames & Hudson, <sup>C</sup>1962.
- Keresztes, P.: Justins und Tertullians Apologien: eine rhetorische Untersuchung, Diss. inaug., Karl Franzens, Univ. zu Graz, 1963.
- Kirsche, J.P.: Die Kirche in der antiken griechisch - römische Kulturwelt, Herder, Freiburg, 1930.
- Klein, R.: Tertullian und das römischen Reich, Bibl. der klas. Altertumswissensch., N.F. 2e Reihe, 22, Carl Winters, Heidelberg, 1968.  
: (ed.) Das frühe Christentum im römischen Staat, Winters, Heidelberg, 1971.
- Kleywegt, A.J.: Ciceros Arbeitsweise im Zweiten und Dritten Buch der Schrift de natura deorum, Wolters, Groningen, 1961.
- Klingner, F. Römischen Geisteswelt, Heinrich Ellermann, München, 1961.  
: Humanität und humanitas in Beitrage zur geistige Überlieferung, Gödesberg, 1947.
- Koetting, B.: Endzeitsprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, Historisches Jahrbuch, 77, 1958, 125 - 139. (Köln).
- Kok, W.: Tertullianus de cultu feminarum met inl., vert., en commentaar, Thesis, Amsterdam, J. Kamminga, Dokkum, 1934.
- Kotze, J.J.: Specimen historico-theologicum de Lactantio, Diss. inaug., Traiecti ad Rh., 1861.

- Krause, W.: Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Herder, Wien, 1958. (Gnomon 32, 1960, 251 - 255; Orpheus 7, 1960, 202 - 204; DLZ 81, 1960, 795 - 798; Antonianum 35, 1960, 125; ThR 1960, 439 - 442.)
- Krebs, J.A.: De stilo Lactantii, Progr. 4, Halae, 1706.
- Kriel, D.M.: Die sententia as retoriese begrip by Quintilianus, Verhandeling U.P., Pretoria, 1960.  
: Die toesprake in Lucanus se Bellum Civile, Proefskrif, Pretoria, 1968.
- Kroll, J.: Die Lehren des Hermes Tresmegistos in C. Bäumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII, 1914.
- Krueger, G.: Geschichte der altchristlichen Literatur, in den ersten drei Jahrhunderte, Freiburg, i.B., Mohr, 1898.  
: Handbuch der Kirchengeschichte: 1. Das Altertum (vertaal deur Gillet, C.R.: History of early Christian literature in the first three centuries, Franklin, 1969. ) Tübingen, Mohr, 1923.
- Kunick, H.J.: Der lateinische Begriff patientia bei Laktanz, Diss., Freiburg, 1955. (masch.)
- Kurtz.: Church history, 3 vols. London, Hodder & Stoughton, 1843.<sup>3</sup>
- Kutsch, G.: In Lactantii de ira dei librum quaestiones philologicae, Klas. - philol. Studien 6, Harassowitz, Leipzig, 1933.
- Ladner, G.B.: The idea of reform: its impact on Christian thought and action in the age of the fathers, Harper & Row, N.Y., 1967.

- Laeuchli, S.: The serpent and the dove: five essays on early Christianity, London, 1966.
- Laistner, M.L.W.: Christianity and the pagan culture in the later Roman Empire, Cornell Univ. Press, N.Y., 1951.
- Lambrechts, P.: De geestelijke weerstand tegen Rome, Meded. van de Vlaamsche Akad. 2 , 1966.
- Laurand, L.: De Marci Tulli Ciceronis studiis rhetoricis, Picard, Paris, 1907.
- Lausberg, H.: Elemente der literarischen Rhetorik, Max Huebner, München, 1963.  
: Handbuch der literarischen Rhetorik, Max Heubner, München, 1960.
- Leeman, A.D.: Orationis ratio: the stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers, Hakker, Amsterdam, 1963.
- Leopoldt, E.F.: Ueber die Ursachen der verdorbenen Latinität bei den Kirchenvätern, Heidelberg, 1838.
- Leuillier, Ch.: De variis Lactantii contra philosophiam aggressionibus, Thèse 8, Caen, 1846.
- Leisegang, H.: Die Gnosis, 1936.
- Lietzmann, H.: Christliche Literatur: Einleitung in die Altertumswissensch., hrsg. von A. Gercke & E.Norden,<sup>3</sup> Teubner, Leipzig, 1923.  
: Die Anfänge des Glaubensbekenntnisse, Tübingen, Mohr, 1921.  
: The beginnings of the Christian church, transl. by B.L. Woolf, London, 1952.  
: The era of the church fathers, transl. by B.L. Woolf, 4 vols., London, Butterworths, 1951.  
: The founding of the church universal, London, Butterworths, 1953.

- Limberg, H.: Quo iure Lactantius appellatur Cicero Christianus?, inaug., Monasterii, 1896.
- Löfstedt, E. Roman literary portraits, Clarendon, Oxford, 1958
- Lussky, E.A.: The appeal to the emotions in the judicial speeches of Cicero as compared with the theories set forth on the subject in the de Oratore, Thesis, Univ. of Minnesota, 1928.
- Lyons, J.: Introduction to theoretical linguistics, C.U.P. London, 1969.
- Malan, C.J.: n Vergelykende studie tussen die de officiis van Cicero en die de officiis ministrorum van Ambrosius, Verhandeling, P.U. vir C.H.O., 1959.
- : Die betekenis van Ambrosius as oorgangsfiguur tussen die klassieke kultuurpatroon en sekere aspekte van die vroeë Christendom, Proefskrif P.U. vir C.H.O., 1972.
- Marbach, Fr.: Die Psychologie des Firmianus Lactantius: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie, Diss., inaug., Halle am S., 1889.
- Markus, R.A.: Christianity in the Roman world, Thames & Hudson, London, 1947.
- Marrou, H.I.: A history of education in antiquity, Sheed & Ward, N.Y., 1956.
- Martin, J.: Antike Rhetorik: Technik und Methode, Beck, München, 1974 in Handbuch der Altertumswissensch., Zweite Abteilung, Dritter teil.
- Mates, B.: Stoic logic, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1961.
- Meyer, H.: Abendländische Weltanschauung, Bd. 1, Paderborn - Würzburg, Schöning, 1953.
- Micka, E.F.: The problem of divine anger in Arnobius and Lactantius, Catholic univ. of America studies in chris-

- tian Antiquity, V, Cath. Univ. of Am. Press, Washington, 1943.
- Mohrmann, Chr.: Latin Vulgaire: Latin des Chrétiens, Paris, 1952.
- Momigliano, A.: The conflict between paganism and Christianity in the fourth century, Clarendon, Oxford, 1963.
- Monceaux, P.: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, Tome troisième: le IV siècle, d'Arnoobe à Victorin, Paris, 1905.
- Moorrees, F. D.: De organisatie van de Christelijke kerk in Noord - Afrika in de licht van de brieven van Augustinus, Groningen, 1927.
- Moreau: De Christenvervolgung im römischen Reich, 1961.
- Moricca, U.: Storia della letteratura latina christiana, 1, Turin, s.j.
- Müller, A.: Lactantius de mortibus persecutorum oder die Beurteilung der Christenverfolgung im Lichte des Mailänder Tolranzreskriptes von Jahre 313, in Constantin der Grosse und seine Zeit, Gesammelte Studien hrsg. von J. Dölger, Freiburg, 1913. (p.66-85.)
- Muller, H.: Christians and pagans from Constantine to Augustine, Union Booksellers, Pretoria, 1946.
- Müller, Ioa. G. Th.: Quaestiones Lactantianae, Diss. inaug. Progr. 8, Gottingae, 1875.
- Mullers, K.: Beiträge zur Geschichte der alten Kirche, 1922.
- Mullinger, F.B.: The ancient African church: its rise, influence and decline, Hamilton, London, 1869.
- Nägelsbach, K.F.: Lateinische Stylistik, hrsg. von I. Muller, Nürnberg, 1905. (Unverändert reprographischer Nach-



- druck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
- Neumeister, C. Grundsätze der forensischen Rhetorik gezeigt an gerichtreden Ciceros in Langue et Parole 3, Max Hueber, München, 1964.
- Nicolosi, J.: L'influsso di Lucrezio su Lact., 1945.
- Nock, A.D.: Early gentile Christianity and its hellenistic background, Harper & Row, N.Y., 1964.
- Norden, E.: Aus Cicero's Werkstatt, Sitzber. der Akad. der Wissensch. in Wien, 1913.
- : Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhunderte vChr. bis in die Zeit der Renaissance, Teubner, Stuttgart, 1958.
- : Agnostos theos: Untersuchungen zur formgeschichtlichen religiöser Rede, reprint, Stuttgart, Teubner, 1956.
- : Die Geburt des Kindes, Teubner, Stuttgart, 1955.
- Nuovo, V.L.: Calvin's theology: a study of its sources in classical antiquity, Dissert., Columbia, 1964.
- Orr, J.: Neglected factors in the study of the early progress of Christianity, Hodder & Stoughton, London, 1899.
- Overbeck, F.: Über die Anfänge des patristischen Literatur, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
- Overlach, E.: Die Theologie des Lactantius, Gymn. Progr. 4, Schwerin, 1858.
- Otto, W.: Die Geist der Antike und die christliche Welt, Cohen, Bonn, 1923. (PhW 1924, 979; ThG 1925, 22; V & G 1925, 162.)

- Parker, H.M.D.: A history of the Roman world, A.D. 138 - 337, Methuen, London, 1966.
- Parks, E.P.: The Roman rhetorical schools as a preparation for the courts under the Empire, John Hopkins, Baltimore, 1945.
- Parzinger, P.: Beiträge zur Kenntnis der Entwicklung des Ciceronischen Stiles, Thomansche, Landeshut, 1910.
- Pellegrino, M.: Studi sull'antica apologetica, Roma, 1947.
- Pétre, H.: Caritas: étude sur le vocabulaire Latin de la charité chrétienne, Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense admn., 1948.
- Pichon, R.: Lactance: étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin, Paris, Librairie Hachette, 1901.
- Platnauer, M. (ed.): Fifty years (and twelve) of classical scholarship, Blackwell, Oxford, 1968.
- Plumpe, J.C.: Mater ecclesia: an inquiry into the concept of the church as mother in early Christianity, Washington, 1943.
- Pluta, A.: Fragen der Erkenntnis bei Laktanz in geistesgeschichtlicher Schau, Diss., Wien, 1954. (masch.)
- Pohlentz, M.: Die Stoa: Geschichte einer geistlichen Bewegung, Berlin, 1963.
- : De Ciceronis tusculanis disputationibus, Göttingen, Dieterich, S.J.
- : Paulus und die Stoa, Darmstadt, 1964.
- : Stoa und Stoiker, Zürich, Artemis, <sup>C</sup>1950.
- : Vom Zorne Gottes, Göttingen, 1909. (FRLANT 12).
- Pöschl, V.: Bibliographie zur antiken Bildersprache, Heidelberg, 1964.

- Preisswerk, R.: *De inventione orationum ciceronianarum*, Diss., Basel, 1905.
- Prümm, K.: *Religionsgeschichtliche Handbuch, Päpstliches Bibelinst.*, Rom, 1954.
- Quacquarelli, A.: *Le retorica antica al bivio (L'ad Nigrenum e L' ad Donatum)*, Roma, 1956.  
: *Retorica e liturgica antenicensa*, Roma, 1960.
- Quasten, J.: *Patrology*, 3 vols., Newman, Westminster Maryland, 1953.
- Ramsay, W.M.: *The church in the Roman Empire*, Hodder & Stoughton, London, 1904.
- Rauschen, G.: *Patrologie: die Schriften der Kirchenväter und ihre Lehrgehalt*, per B. Altaner, Herder, Freiburg i. Br. 1931.
- Rehm, W.: *Die Untergang Roms im abendländische Denken*, Darmstadt, 1966.
- Reichel, H.J.: *Der römische Staat und die Christentum am 11 Jahrhunderte*, Diss., Hamburg, 1962.
- Reijnders, H.F.: *Societas generis humani bei Cicero*, Groningen, 1954.
- Ritschl, O.: *Cyprian von Carthago und die Verfasser der Kirche*, Heidelberg, 1885.
- Roberts, W.R.: *Greek rhetoric and literary criticism*, Cooper Square, N.Y., 1963.
- Roller, K.: *Die Kaisergeschichte in Laktanz de mortibus persecutorum*, Giessen, München, 1927.
- Rose, H. .: *A handbook of Latin literature*, Methuen, London, 1966.
- Rostovtzeff, M.: *The social and economic history of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford, 1957.

- Rothfuchs, P.: Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mortibus persecutorum, Gymn.Progr. 4, Marburg, 1862.
- Sage, M.M.: Cyprian, Philadelphia Patristic Foundation, Philadelphia, 1975 (Patristic Monographs)
- Sandys, Sir J.E.(Ed.): A companion to Latin studies, Haffner, London, 1968.
- Schaff, P.: History of the church: ante-nicene Christianity A.D. 100 - 325, Clark, Edinburgh, 1884.
- Schefold, K.: Orient, Hellas und Rom, Bern, 1949.
- Schippers, J W.: De ontwikkeling der euhemeristiesche godencritiek in de Christelijke Latijnsche literatuur, Diss., Utrecht, Groningen, Djakarta, 1952.
- Schneweis, E.: Angels and demons according to Lactantius, Washington, 1943.
- Schoenach, G.: Die Kämpfe zwischen Römertum und Christentum und ihrer geschichtlicher Entwicklung von Nero bis Konstantin des Grossen, Hellmann, Breslau, 1927.
- Schoenberger, H.: Beispiele aus der Geschichte: eine rhetorische Kunstmittel in Ciceros reden, Pfeifer, Augsburg, 1911.
- Scholz, H.: Eros und caritas: die platonische Liebe im Sinne des Christentums, Niemeyer, Halle, 1929.
- Schoolland, K.: Stijl, vinding en voordracht, Haan, Groningen, 1908.
- Schulte, H.K.: Orator: Untersuchungen über das ciceronianischen Bildungsideal, Klostermann, Frankfurt am M., 1935.
- Schwartz & Rycenga, J.A.: The province of rhetoric, Ronald, N.Y., 1965.
- Schwartz, Ed.: die Ethik der Griechen, Köhler, Stuttgart, C<sup>1</sup>1951.

- Schwartz, Ed.: Gesammelte Schriften, De Cruyter, Berlin, 1938.  
 :Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, Teubner, Leipzig, 1913 (Herdruck 1969).
- Seeck, O.: Geschichte der Untergangs der antike Welt, 6 vols., Berlin, 1895.
- Sherwin - White, A.N.: Roman society and Roman law in the New Testament, Sarum Lectures, 1960, Oxford, 1963.
- Sider, R.D.: Ancient rhetoric and the art of Tertullian. O.U.P., 1971.
- Siegert, J.: Die theologie des Apologeten Laktanz und ihrer Verhältnis zur Stoa, Diss. phil., Bonn, 1919. Teil-druck, 1921.
- Sihler, E.G.: From Augustus to Augustine: essays and studies dealing with the conflict of classical paganism and Christianity, C.U.P., Cambridge, 1933, (RHE 1924, 502)
- Sittl, K.: Archiv für lateinische Lexicographie VI, 1889.
- Sizoo, A.: Geschiedenis der oud - Christelijke latijnsche letterkunde, Haarlem, De Erven F.Bohn, 1951.  
 :Christenen in de antieke wereld, Kampen, Kok, 1953.  
 : Het oudste Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur, Amsterdam, H.J.Paris, 1952.  
 : Uit de wereld van de Nieuwe Testament, Kampen, Kok, s.j.
- Smuts, F.: Die etiek van Seneca: 'n ondersoek na die verhouding van Seneca tot die oud - Stoa en die middel - Stoa ten opsigte van sy etiek, Utrecht, 1948.
- Sokolov, V.S.: Die Geschichtskonzeption des Laktantius, in Probleme der Lit. und philologische Ant., Moscou, 1966 ( pp. 330 - 345.)
- Speyer, W.: Die literarische Fälschung im Altertum, Beck, München, 1971 in Handbuch der Altertumswissenschaft.)

- Stauffer, E.: Christus und die Caesaren, Hamburg, 1964, vertaal deur G. Moorsel, De koning en de keisers, Baarn, Bosch & Keuning, s.j.
- Stelzenberger, J.: Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa: eine moraalgeschichtlichen Studie, Hueber, München, 1933.
- Sternkopff, P.: De Marci Tulli Ciceronis partitionibus oratoriis, Monasterii Guestfalorum, Etypographeo Aschendorfiano, MCMXIV.
- Stob, R.: Christianity and classical civilization, Eerdmans, Grand Rapids, 1950.
- Stock, R.: Antieke welsprekenheid, in Hellas en Rome, Antwerpen, Nederlandsche Boekhandel, 1945.
- Thierry, J.J.: Enkele opmerkingen over het aandeel van de filoloog in de studie der patristiek., Hummelen, Assen, 1957.
- Thomas, L.: Die sapientia als Schlüsselbegriff zu den Div. Inst. des Laktanz mit besondere Berücksichtigung seiner Ethik, Diss., freiburg, 1959.
- Throm, H.: Die Thesis: eine Beitrag zur ihre Entstehung und Geschichte, Diss. inaug., Schöningh, Paderborn, 1932.
- Van den Yende, D.: Les normes de l'enseignement chrétienne dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Diss., ser.2. tom. 25, Gemblouz, Louvain, 1933.
- van Rooijen - Dijkman, H.W.A.: De vita beata: het 7de boek van de Divinae Institutiones van Lactantius: analyse en bronnenonderzoek, Bibl. van Gorcumiana XVI, Van Gorcum, Assen, 1967. (GnomonXL, 1968, 721)
- Vilhelmson, K.: Laktanz und die Kosmogonie des spätantike Synkretismus, Acta Univ. Tartu, Tartu Univ., 1940.

- Volgt, G.: Die Wiederbelebung des classischen Altertums, 1<sup>2</sup>,  
1880.
- Von Dobschütz, E.: Christian life in the primitive church;  
vertaal deur Bremner, G., Williams & Norgate, London,  
1904.
- Walsh, W.H.: The death of the persecutors: Lactantius, Diss.,  
Cath. Univ. of Am. Press, Washington, 1968. (Sum-  
mary D.A. XXIX, 1969, 4099A.)
- Waszink, J.H.: Some observations on the appreciation of the  
philosophy of the barbarian in early Christian litera-  
ture, in Melanges Mohrmann, 41 - 56.  
: (Ed.) Het oudste Christendom en de antieke cultuur,  
Tjeenk Willink, Haarlem, 1951. 2 vols.
- Watson, E.W.: The style and Language of St. Cyprian, in  
Studia biblica et ecclesiastica 14, Oxford, 1896.
- Wehrli, F.: L. Caelius Firmianus Lactantius über die Geschichte  
des wahren Gottesglaubens in Philomathes, Studies in  
memory of P. Merlan, Ed. by Palmer & Hamerton-Kelly,  
Nijhoff, Den Haag, 1971.
- Weidner, B.: Ciceros Verhältniss zur griechisch-römischen  
Schulrhetorik seiner Zeit, Junge, Erlangen, 1925.
- Wendland, P.: Quaestiones rhetoricae, Kaistner, Gottingae,  
1914.  
: Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen, Mohr,  
1912.
- Wetzel, M. De consecutione temporum ciceroniana, Diss., Teub-  
ner, Lipsiae, 1877.
- Wilder, A.N.: The language of the Gospel: early Christian  
rhetoric, N.Y., 1964.
- Williams, R.R.: A guide to the teachings of the early church  
fathers, Grand Rapids, Eerdmans, 1960.

- Wlosok, A.: Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg, Carl Winters, 1960.  
 : Zur Gottesvorstellung bei Laktanz in Festschrift Regenbogen, 129 - 147.  
 : Rom und die Christen, Klatt, 1970.  
 : Zur Bedeutung der nicht cyprianische Bibelzitate bei Laktanz in Stud.Patr. 4,1961, 234 - 250.
- Wojtczak, J.: De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore, Comm. for Anc. Culture of the Polish Acad. of Science, Philol. and Arch., Ossolineum, Warszawa, 1969.
- Woltjer, W.: Latijnsche Grammatika, Wolters, Groningen, 1924.
- Wytzes, J.: Stoa in Christelijke Encyclopaedie, 1961, 6, 267 - 268.
- Zeller, E.: The Stoics, Epicureans and Sceptics, trsl. by Reichel, O.J., London, Longmans Green, 1880.  
 : A history of eclecticism in Greek philosophy, London, Longmans Green, 1883.
- Ziegler, L.: Die lateinische Bibelübersetzung vor Hieronymus, ein Beitrag zur Geschichte der Heiligen Schrift, München, Riedel, 1879.
- Zielinski, Th.: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Teubner, Leipzig, 1908.

## 8.5 TYDSKRIFTE, ARTIKELS EN MICROFICHES.

- Aland, K.: The relation between church and state in early times - a reinterpretation, JThS XIX, 1968, 115 - 127.
- Alban, : The conscious rôle of Lactantius, CW XXXVII, 1943 - 44, 79 - 81.
- Agahd, R.: Res divinae Varros, Fleckeisens Jahresber., 24, Leipzig, 1898.



- Alföldi. A.: Zu den Christenverfolgung in der Mitte des 3  
Jahrhunderts, *Klio* 31, 1938, 326 e.v.  
: The crisis of the third century as seen by contemporaries, *Gr, Rom. & Byz. Studies* 15, 1974.
- Alfonsi, L.: Lattanzio e Giustino: *Rendiconti dell'Instituto, Lombardo* 82, 1949, 19-27.  
: Ovidio nelle *Divinae Institutiones de Lattanzio*, *VChr* 1960, 170 - 176.
- Anderson, F.D.: Aristotle's doctrine of the mean and its relationship to rhetoric, *South, Sp. J.*, 34 (2), 100 - 107.
- Allgayer,,: Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart, *ThQ* 1868, 65 - 85; 1869, 434 - 453.
- Bailey, D.R.S.: *Lactantiana*, *VChr* 1960, 165 - 169.
- Baley, M.T.: Ciceronian metrics and clausulae, *CJ* 33, 1937 - 38, 336 - 50.
- Barnes, W. E.: A reconstruction of early Christian history, (Resensie van Eisler, R. se tesis) *JThS* 1930, 31, 364 - 372.
- Barnes, T.D. : *Lactantius and Constantine*, *JRS* LXIII, 1973, 29 - 46.
- Barwick, K.: Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, *Abh. der Sächs. Akad. der Wissensch.*, Akademie Verlag, Berlin, 1957.  
: Quintilianus Stellung zu den Problem sprachlicher Neuschöpfungen, *Philologus* 91, 1936, 59 - 113.
- Bauer, J.B.: Tacitus und die Christen *Gymn.* 6, 64, 497 - 503.
- Bickel, E.: Zur Orakelliteratur bei Laktanz, *RhM* 1930, 279 --302.

- Bleek, Fr.: Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns im 8  
Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel, ThZBer.  
1819, 1, 160 ev.; 11, 172 e.v.
- Blumenberg, H. Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der  
Patristik: Strukturanalysen zu einer Morphologie der  
Tradition, Stud, Gen.XII 1959, 485 --497.
- Bolhuis, A.: Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung  
der Heiligen und Lactantius Div. Inst., VChr. 10, 1956,  
25 - 32.
- Borleffs, J. P. G.: An scripserit Lactantius libellum qui est  
de mortibus persecutorum, Mnemosyne 1930, 223 - 292.  
: Lactantiana, VChr 1953, 253 - 6.  
: De Lactantio in Epitome Minucii imitatore, Mnemosyne  
1929, 415 - 426.
- Bower, E. W. : Efodos and insinuatio in Greek and Latin rhetoric,  
CQ 52, 1958, 224 - 230.
- Brandt, S.: Laktantius, N.Jahrb. für Philol und Päd., Abt.1.  
Phil. Kl. 37, 1891, 225 - 259.  
: Laktanz und Lukrez, N.Jahrb. für Philol und Päd.,  
Abt. 1.
- Büchner, W.: Über den Begriff eironeia, Hermes 76, 1941, 339-358.
- Burghardt, W. J.: The literature of Christian antiquity, ThS  
XXIV, 1963, 437 - 463.
- Canter, H.V.: Digressio in the orations of Cicero, SJPh52, 1931,  
351 - 61.  
: Irony in the orations of Cicero, SJPh 57, 1936, 457 - 63.
- Clark, D. L.: Imitation: theory and practice, QJSp 37, 1951, 11-22-
- Clark, M.L.: Ciceronian oratory, G & R 14, 1945, 72- 81.  
: The thesis in : the Roman rhetorical schools of the  
Republic.
- Coetzee, W. N.: Die Christendom en die Klassieke, Inouguerele rede,

- Koers 22, 1954, 131 - 150.
- Colson, H. F.: Two examples of literary and rhetorical criticism in the fathers, *JThs* 1924, 364 - 377.
- Cook, J. D. : Euhemerism - a medieval interpretation of classical paganism, *Speculum*, 1927, 396 - 410.
- Corsen, P.: Die Christen als Tertium genus, *NJb* 1915, 158 e.v.
- Croix, G.E.M.DE STE: Why were the Christians persecuted , past and present, 26, 1963, 9 - 38.
- Davies, J. C. Molon's influence on Cicero, *CQ* 18 (2), 1968, 303 - 314.  
 : Phrasal abundantia in Cicero's speeches, *CQ* 18, 1968, 142 - 49.
- Deferrari, R. J.: Early ecclesiastical literature and its relation to the literature of classical and mediaeval times, *PhQ* 6, 1927, 102 - 110. (RFIC 1930, 109 - 110.)
- De Lacy, P. H. & E. A. : Ancient rhetoric and the empirical method, *Sophia* 6, 1938, 523 - 30.  
 : Limit and variation in the Epicurean philosophy, *Phoenix* 23, 1969, 1 e.v.  
 : Stoic categories as methodological principles, *TAPhA* 1945, 246 - 63.
- Den Boer, W.: Hermeneutic problems in early Christian literature *VChr.*1, 1958, 150 - 167.
- Dieter, O.A.L.: *Stasis*, *Sp. Mon.* 1958, 345 - 369.
- Dietrich, B. C.: The triumph of barbarism and religion: the early Christians and the Roman world, *AClas* 18, 1975, 71 - 97.
- Dräger, A. : Zu Lactantius *Epit.* 25.4, *Philologus* 27, 1868, 149.
- Duncan, A. R. C.: The Stoic view of life, *PHoenix*, 6, 1952, 123 - 138.
- Egger, C.: De Caecilio Firmiano Lactantio Cicerone Christiano, *Latinitas* 1, 1953, 38 - 53.

- Ehrhardt, A.A.T.: *Cyprian: father of Western Christianity*,  
ChQR 133, 1941 - 42.
- Ferrini, C.: *Die juristische Kenntnisse des Arnobius und des Lactantius*, Ztschr. der Savignystg. für Rechtsgesch., Rom. Abt. 15, 1894, 343 - 352.
- Ferry, J.: *The art of Cicero*, CJ 63, 1968, 201 - 204.
- Forti, G.: *La concezione pedagogica in Lattanzio*, Helikon, 1, 1961, 622 - 644.
- Fuchs, H.: *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung*, Die antike 1929, 107 - 119.
- Gawlick, G.: *Cicero in der Patristik*, Studia Patristica, Vol. 1X, 111, 57 - 62.
- Gigon, O.: *Die Zsenerie des ciceronischen Hortensius*, Philologus CV1, 1962, 222 - 245.
- Görres, Fr.: *Zur Kritik des Eusebius und des Laktantius*, Philologus 36, 1877, 597 - 614.
- Grant, M.: *Patristica*, VChr 1949, 225 - 229.
- Grislis, E.: *Calvin's use of Cicero in the institutes*, 1, 1 - 5; Archiv für Reformations Geschichte 62 (1) 5 - 37, 1971.
- Croix, G. E. M.: *de Ste.: Why were the Christians persecuted?* Past and Present 26, 1963, 9 e.v.
- Heinze, R.: *Fides*, Hermes, 64 (1929), 140 - 166.
- Hendrickson, G. L.: *The origin and meaning of the ancient characters of style*, AmJPh 26/3, 1905.
- Holtmark, E.B.: *Quintilian on status: a progymnasma*, Hermes 96 (3), 1968.
- Hommel, H.: *Cicero und die Peripatos*, Gymn. 62, 1955, 319 - 334.
- Hommes, N. J.: *Christendom en antieke cultuur in Cultuurgesch. van het Christendom*, 1957, 1. 399 e.v.
- Hudson-Williams, A.: *Orientius and Lactantius*, VChr. 1949, 237 -- 243.
- Jennrich, W. A.: *Classical rhetoric in the New Testament*, CJ 44, 1948, 30 - 32.

- Keresztes, P.: Tertullian's Apologeticum: a historical and literary study *Latomus* 25, 1966, 124 - 133.
- Kidd, I. G.: The relation of Stoic intermediates to the summum bonum with reference to change in the Stoa, *CQ* 5, 1955.
- Köstermann, E.: 'Status' als politische Terminus in der Antike, *RhM* 86, 1937, 232 e.v.
- Knapp, C.: A phase in the development of prose-writing among the Romans, *CPh* 13, 1918, 138 - 54.
- Knoche, U.: Römischer Ruhmesgedanke, *Gymn. Beiheft* 2, 1962, 13 e.v.
- Koch, K.: Zu Lactantius, *Philologus* 80, 437 e.v.
- Kornhardt, H.: Summum ius summa iniuria, *Hermes* 81, 1953, 77 - 85-
- Kowalski, G.: De arte rhetorica I, *Acta seminarii philologica* 11, Leopoli, Polonorum, 1937.
- Kroll, W.: Cicero und die Rhetorik, *NJb* 1 (10), 1903, 681 - 689.
- Kurfess, A.: Laktanz und Plato, *Philologus* 78, 1922, 381 - 392.
- Lacandia, R.: Forme sensenziose in Lattanzio, *VChr* 14, 1967, 73 - 83.
- Laughton, E.: Cicero and the Greek orators, *AJPhA* 82, 1961, 27 - 49.
- Lebek, W.D.: Zur rhetorischen Theorie des Archaismus, *Hermes* 97 (1) 1969, 57 - 78.
- Lieberg, G.: Der Begriff 'structura' in der lateinische Literatur, *Hermes* 84, 1956, 455 - 477.
- Mancini, A.: De Varro Lactantii Auctore, *Studii storici* 5, 1896, 229 - 239.
- Martens, J.: Das dualistische System des Laktanz, *Religions-phil. Stud. der Beweis des Glaubens N.F.* 9, 1888, 14 - 25; 48 - 70; 114 - 119; 138 - 153; 181 --193.
- Matthes, D.: Hermagoras von Temnos 1904 - 1955, *Lustrum*, 1958, 3.e.v.
- MacBurney, J. H.: The place of the enthymeme in rhetorical theory, *SpMon.* 111, 1936, 49 - 74.

- McKinlay, A.P.: Cicero's conception of literary art, *CJ* 21, 1926.
- Michel, A.: Cicéron et les sectes philosophiques: sens et valeur de l'eclectisme académique, *Eos* LVII, 1967 - 68, Fasc. 1.
- Mohler, S.L.: The iuvenes and Roman education, *TAPhA* 68, 1937, 442 - 479.
- Mohrmann, Chr.: Problèmes stylistique dans la littérature latine chrétienne, *VChr* 9, 1955, 222 - 246; 1, 1947, 84 e.v.  
: Linguistic problems in the early church, *VChr.* 9, 1957 11 - 36.
- Morawski, C.: De M. Iuunii Bruti genere dicendi et Philippica decima Ciceronis, *Eos* 16, 1910.  
: De metaphoris Tullianis observationes, *Eos* 17, 1911.
- Nadeau, R.: Classical systems of stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes, *Gr. Rom. & Byz. Stud.* 11, 1959, 53 - 71.  
: Hermogenes on stases, *SpMon* 31, 1964, 361 - 424.
- Nesselhauf, H.: Das Toleranzgezet des Licinius, *HJ* 74, 1955, 44 - 61.
- North, H.: The use of poetry in the training of the ancient orator, *Traditio* 8, 1952.
- Oroz, J.: El de doctrina cristiana o la retorica cristiana, *Estudios classicos t. lll*, 1956, 452 - 459.
- Pietrusinsky, D.: Quid Lactantius de ethnicorum philosophia litteris eloquentia iudicaverit, *Latinitas* 12, 1964, 274 - 279.
- Plankl, W.: Wirtschaftliche Hintergrunde der Christenverfolgung in Bythinien, *Gymn.*, 1953, 54 e.v.
- Prindle, L. M.: Toleration and persecution in the age of Constantine, tradition, fact and theory, *TAPhA* 1924, XXVI.
- Pringsheim, F.: Bonum et aequum, *Ztschr. der Savignystg. fur Rechtsgesch. Röm. Abt.* 52, 1932, 78 - 155.
- Prete, S.: Der geschichtliche Hintergründe zu den Werken des

- Laktanz, übertragen von Haas, H.: *Gymn.* 68, 1956, 365 - 382; 486 - 509.
- Ragsdale, D. J.: *Brevity in classical rhetoric*, *SoSpJ* 31(1), 1965, 20 - 27.
- Ramage, E. S.: *Urbanitas: Cicero and Quintilian: a contrast in attitudes*, *AJPh* 84, 1963, 390 - 414.
- Rapisarda, C.: *L'Epicureismo nei primi scrittori latini cristiani*, *Antiquitas* 1, 1946, 49 - 54.
- Raubitschek, A. E.: *Die genera dicendi bis Plinius die Jungere*, *Wiener Stud.* 71, 1959, 55 - 115.
- Richard, G.: *Freedom of conscience*, *Revue des études anciennes*, Bordeaux 1940, 498 - 507.
- Rijswijcka A.: *De waardering voor de Klassieke bij de vroeg-Christelijke schrijvers*, *Hermeneus* 20, 1948/49, 1 - 5.
- Roensch, H.: *Beiträge zur patristischer Textgestalt und Latinität* 11, *Aus Lactantius*, *Ztschr. für das hist. Theol.* XL1, 1871, 531 - 629.
- Ritter, Fr.: *Die ersten christlichen Schriftsteller Afrikas*, *Ztschr. für Phil. und kath. Theol.* Heft 8, 1833, Köln.
- Ruhbach, G.: *Zum Begriff ἀντίθεος in der alte Kirche*, *StudPatr.* 7, 1, 372 - 384.
- Schäfer, M.: *Panaitios bei Cicero und Gellius*, *Gymn.* 62, 1955, 334 e.v.
- Schmid, W.: *Bericht über die Literatur aus den Jahren 1894 - 1900 zur zweiten Sophistik, rednerische Epideiktik, Belletristik*, *Bursians Jahresber.* 108, 1901, 212 - 279.
- Schmidt, M.: *Zu Lactantius Firmianus*, *RhM NF* 6, 1848, 318 - 320.
- Schackleton-Bailey, D.R.: *Lactantiana*, *VChr* 14, 1960, 165 - 169.
- Schönberger, O.: *Ueber die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum*, *Gymn.* 64, 1957, 335 - 340.
- ShIPLEY, F.W.: *The heroic clausula in Cicero and Quintilian*, *CPh* 6, 1911, 410 - 418.

- : The treatment of dactylic words in the rhythmic prose of Cicero with special reference to the sense pauses, APhA 41, 1910, 139 - 156.
- Showermann, G.: Cicero the stylist: an appreciation, CJ 8, 1913, 180 - 92.
- Siniscalco, P.: Ermete Trismegisto: profeta pagano della rivelazione cristiana: la fortuna di un passo ermetico nell'interpretazione de scrittori cristiani, AAT 101, 1966, 83 - 113.
- Sittl, K.: Jahresber. fur Altertumswissensch. LIX, 1889, 19 e.v.
- Sizoo, A.: Studia patristica, Mnemosyne XI, 1958, 318.
- Solmsen, F.: Cicero's first speeches: a rhetorical analyses, APhA 69, 1938, 542 - 556.
- : The Aristotelian tradition in ancient rhetoric, APhA 62, 1941, 35 - 190.
- Spiegel, J.: Zum Kirchenbegriff des Laktanz, RQA LXV, 1970, 15 - 28.
- : Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, Freiburg.
- Stahelin, G.: Christentum und Antike, Pädg. Hochsch. 1930, 11, 175 - 98.
- Stangl, Th.: Lactantiana, RhM 1915, 224 - 253.
- Stäusler, R.: Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltersvergleichs, Hermes 9, 1964, 338 e.v.
- Steinhausen, J.: Hieronymus und Laktanz, Trier Ztschr. 20, 195 e.v.
- Steinwenter, A.: Rhetorik und römische Zivilprocess, Ztschr. der Savignystg fur Rechtsgesch, Röm Abt, 65, 1947, 69 - 120.
- Stevenson, J.: The life and literary activity of Lactantius, Stud, Patr. 1, 1, 661 - 677.
- : The Epitome of Lactantius's Divine Institute, Stud.



- Patr. 7, 1966, 291 - 298.
- : Aspects of the relation between Lactantius and the Classics, Stud. Patr. 4, 11, 497 - 509.
- Swift, L. J.: Lactantius and the golden age, *AJPh* 1968, 144 - 156.
- : Arnobius and Lactantius, *TAPhA* XCVI, 1965, 439 - 448.
- Urch, E. J.: Early Roman understanding of Christianity, *CJ* XXVII, 1932, 255 - 262.
- Usher, S.: Occultatio in Cicero's speeches, *AJPh* 86, 1965, 175 - 192.
- Swoboda, : Epicureae doctrinae de deorum natura beatudine, aeternitateque apud Ciceronem: de natura deorum 1.19.49 eqs interpretatio, *Eos* LVI, 1966, Fasc. 2.
- Valentini, R.: De Fulvio Ursino Lactantii emendatore, *Didaskaleion* 1, 1912, 373 - 388.
- van der Leeuw, G.: De botsing tusschen heidendom en Christendom in de eerste vier eeuwen, *Mededelingen van de Vlaamsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 9, 1949, 53 - 79.
- Verheijen, M.: Resensie Quacquarelli La retorica al bivio, *Mnemosyne*, 11, 1958, 86 - 87.
- Volkman, H.: Griechische Rhetorik oder römische Politik, *Hermes* 82, 465 - 476.
- Vonglis, B.: Droit romain et rhetorique, *Tijdschrift voor Rechts-gesch. Revue d' Histoire du Droit*, 37, 1969, 247-256.
- von Wilamowitz-Möllendorff, U.: Asianismus und Atticismus, *Hermes* XXXV, 1900, 1 - 52.
- Walter, F.: Zu Lactantius, *Philologus* LXXX, 437 e.v.
- Wesel, U.: Zur Deutung und Bedeutung des status scriptum et sententia, *Tijdschrift voor Rechtsgesch. Revue d' Histoire du Droit*, 38, 1970, 343 - 366.
- Witt, R.E.: The importance of Isis for the fathers, *Stud. Patr.*

8, 1966, 135 - 145.

Wlosok, A.: Zur Bedeutung der nicht Cyprianischen Bibelzitate  
bei Laktanz, Stud.Patr. 4, 1961, 234 - 250.

- - - o o o O o o o - - -

AN ANALYSIS OF THE  
DIVINAE INSTITUTIONES  
OF  
LACTANTIUS.

ABSTRACT.

Lactantius (c.250 - 325) was born from pagan parentage in one of the most, if not the most turbulent period in Christian history. In fact, one of the most outstanding personalities in the early history of the church, Cyprianus, was decapitated some 8 years after Lactantius' birth. But paradoxically, despite the severest persecution Lactantius was privileged to see the *doctrina Christiana* triumph over paganism and being accepted as a *religio licita* during the reign of Constantine the Great on whom he probably exerted an influence far greater than that which he is credited with. This paradox is further strengthened by the fact that three seemingly different currents in the history of civilization, namely that of the Christian, the Roman and the Judaic, converge in his personality.

North African by birth he was educated by Arnobius in *Africa*

*Proconsularis*, a completely Romanized province, and in Circa he was thoroughly imbued with Roman traditions. Indeed, in the mastery of rhetoric he excelled to such an extent that he was summoned by Diocletianus in c.290 as professor of rhetoric to Nicomedia in Bithynia which he intended to establish as the new capital of the Roman Empire. Lactantius' outstanding abilities are further attested to by Jerome who stated that he was *omnium suo tempore facundissimus* and *eandem ob causam eo honore affectus fuit ut a posteris cognominatus sit Cicero Christianus*. (Kotze.)

Jerome's statement is further corroborated by the fact that Lactantius was subsequently summoned by Constantine to Gaul to undertake the education of his son Crispus. In a country teeming with very accomplished rhetoricians, this was no mean feat and commonplace derogatory evaluations of his genius should be reconsidered in the light of this outstanding achievement.

Lactantius probably made his first acquaintance with Christianity in North Africa. His works show an intimate knowledge of his Christian African predecessors. But, there can be little doubt that he was converted to Christianity during his stay in Nicomedia. Here he was deeply impressed with the stolid *patientia* the Christians exhibited during the bitterest persecution. This no doubt led to his conversion and resulted in his subsequent poverty mentioned by Jerome. According to a clause in the second Edict of persecution Christians were obliged to relinquish public positions on sufferance of death. Lactantius accordingly had to resign as professor of rhetoric. His poverty thus dates between the years 303 and 316. He devoted his time during this enforced *otium* to writing the *Divinae Institutiones* which was completed in

311. Direct cause of his writing this work was the fact that he was compelled to listen to the acrimonious invective of an *antistes philosophiae* and a *praeses persecutionis*, the last probably Hierocles. A superficial scrutiny of their invective led to the conclusion that a continuous apologetic on behalf of paganism emanated from philosophers. This is an aspect which merits further study.

A second publication of the *Divinae Institutiones* followed after 320 and in this was included what Brandt preferred to call 'dualistischen Zusätze und Kaiseranreden.'

Stevenson contended that the *Divinae Institutiones* were 'Tracts for the Times': 'Thus we may conclude that Lactantius prompted by a pagan literary offensive against Christianity, began to write Tracts for the Times. As his work progressed, he developed the idea of writing a complete apology, covering the same grounds as earlier apologists, but embodying his own contributions.' We endeavoured to show that Lactantius in fact clearly indicated his intention of writing a *disputatio integra* against the philosophers in which he intended to dispute their claims to superiority *suis armis*. Furthermore, from an *obiter dictum* about the workmanship of God, in which he asserts that no one will ever undertake a task of some magnitude *sine consilio et ratione*, we concluded that a similar *consilium et ratio* is discernible in the *Divinae Institutiones* and that he in fact intended the 7 books as an *integra disputatio*. Additional evidence was adduced from the fact that he attaches exceptionally great importance to the number 7 - the *legitimus ac plenus numerus* incorrectly derived from the *dies sabbati*. Similar importance is attached to the number 7 in his elaborate chiliastic scheme of things to come.

A careful analysis of the content of the *Divinae Institutiones* led to the conclusion that the rhetorical *dispositio* shows careful planning - the first trilogy being a *refutatio*, the second a *confirmatio* and the seventh book a *peroratio*. By the careful insertion of aspects of Christian faith, he builds the case for Christianity by gradually diminishing his exposé of pagan belief. An analysis of the rhetorical *inventio* confirmed the conclusion that the *Divinae Institutiones* were in fact diligently planned and executed to such an extent that a cogent pyramidal structure is discernible.

Directing our investigation to the formal aspects of his work, we concluded that he used the philosophical diatribe as the vehicle of his convictions. This form of *disputatio* - 'keine Literaturgattung' - was developed since Bion of Borysthenes invented it to popularize his philosophical views. In this form of philosophical discussion Lactantius had ample opportunity of using every possible rhetorical technique in which he was well versed and extremely experienced as has been shown.

Lactantius directed his attack against polytheism and pagan philosophy. This is no mere 'rhetorical technique' as Casey saw fit to label it. Lactantius dissected the ills of society and came to the conclusion that *indocti* were badly in need of the *religio vera* and *docti* of the *sapientia vera*. *Docti* and *indocti* thus being his *corona*, he intended to transmit the *modus recte vivendi* with a *claritas ac nitor sermonis*.

By the use of acknowledged rhetorical categories he shows pagan religion to have been *vanitas* on the grounds that it provided mankind with no moral norm by which he could measure his personal actions. Continuing the well-known Euhemeristic criticism of the pagan gods, he sets out to show that

illustrious achievements or ingenious inventions caused ordinary men to be elevated in the minds of fellowmen to the state of gods. Hence they were sung as heroes in pagan mythology which in the hands of the great masters of the Latin language such as Vergil and Ovid became the principal cause of their belief in the pantheon. Lactantius' efforts were directed to 'demythologize' these myths and legends and to strip the pagan gods of divinity.

It seems to have been a general tendency in classical education for the upper crust of intellectuals to have taken refuge in philosophy which provided satisfaction for their intellects if not for their souls. By a rather superficial discussion of current philosophical trends and sects, Lactantius endeavoured to substantiate his claim that although every one of these sects offered a *vita beata* through a *summum bonum* which substantially differed from one sect to the other, not a single one of them founded their ethics on a religious base. Indeed, not one of the philosophical schools included a transcendental religious element in their teachings.

The basis of Lactantius' apology thus is situated in the thesis that pagan polytheism provided no ethical norm, and pagan philosophy no religious norm for life. To our mind this is a much more creditable apologetic approach than either that of Tertullianus or Cyprianus whose apologetic method Lactantius in fact criticises severely.

In the course of his discussion of the *errores* of pagan religious thought and the *falsitas* of their philosophy Lactantius skilfully included aspects of a Christian life and world view. This is especially the content of what may be termed the *pars adstruens*, viz. books 4 to 7 in which he tries to

establish a Christian moral code *ut sciamus quomodo nos oporteat vivere*. From the fourth book onwards Lactantius gives the *principia*, the *rudimenta* of a Christian life and world view. This he builds on three prerequisites, namely a clear conception of God as Creator of the universe (with emphasis on only two persons; although he mentions the Holy Spirit, he does not include it into the dogmatically accepted view of the Trinity); of the universe and of mankind, both as creations of God. In this he includes Christ - the Word which emanated from God's mouth - His *prima nativitas*. Subsequently, during the reign of Augustus, He was born in the flesh - His *secunda nativitas* - to serve as an example of the way in which the commandments of God may be fulfilled. Lactantius' error is evident - Christ came in the flesh not as Redeemer, but as an example.

Satan - Lactantius uses Vergil's *machinator omnium malorum* as an apt description - he avers, was himself created by God, but being disloyal, he defected from heaven. From this Lactantius builds an extensive dualism in which he contrasts heaven and earth, light and darkness, East and West; this leads to the separation of man into heavenly - *anima* - and earthly - *corpuselements*. If the deceased had led a virtuous exemplary life in the body, his *merces caeli* would be *immortalitas* after the separation of the heavenly and earthly elements upon death. Even during life in the body, in spite of cruel torment, poverty, illness, or affliction, the Christian enjoys the *vita beata* after the *lavacrum caeleste*, i.e. baptism. At the final judgement *iusti* are promoted to the *vita aeterna*.

A similar fate awaits the universe. On completion of a cycle of 7000 years the world will be governed by a king from the East. On this Lactantius builds an equally elaborate chiliastic



doctrine which eventuates in the everlasting reign of Christ. An admirably competent study of this aspect of Lactantius' thought has been made by Fàbrega.

The virtuous exemplary life consists in the obedience to the commandment of love towards God and the neighbour. *Pietas* denotes the relation of man towards God and *humanitas* towards his fellowmen. Both elements constitute *iustitia* - here *divina* as opposed to *humana*. These ideas formed a fairly general part of Roman judicial and religious thought and serve as a good example of how Lactantius uses but transcends classical thought.

The fact that Migne mentions no less than 94 doctrinal controversies *caute a Catholicis legendae* gives a clear indication of some deficiencies in Lactantius' concept of the *doctrina Christiana* which he so sincerely and ardently wished to transmit. It must be conceded that he does not have a clear understanding of the doctrine of the Trinity, and even his catechetical knowledge of Christ is faulty. The fact that he was catechised in the East under teachers who made use of the Didache may explain the origin of some of his erroneous views; the extremely difficult circumstances under which he was compelled to write the *Divinae Institutiones* may explain the origin of others, e.g. the *ira Dei*. After all, he did not enjoy the patronage of a Maecenas. Fact is that he wrote the first Christian Institute and without a doubt this paved the way for the *Institutio Christianae Religionis* of Calvin whose work reveals the same educational purpose: *rudimenta quaedam tradere quibus formarentur ad veram pietatem.* (1.1)

- - - 0 0 0 0 0 0 0 - - -