

'n VERGELYKENDE STUDIE TUSSEN DIE „DE OFFICIIS" VAN
CICERO EN DIE „DE OFFICIIS MINISTRORUM" VAN
AMBROSIUS.

VERHANDELING
aangebied ter verkryging van die graad

MAGISTER ARTUM

deur

CHRISTIAAN JACOBUS MAILAN

student aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT VIR CHRISTELIKE HOER ONDERWYS

1959.

IN U LIG SIE N ONS DIE LIG.

I N H O U D S O P G A W E.

HOOFSTUK 1: INLEIDEND: DIE LATYNS-CHRISTELIKE
LITERATUUR EN DIE HEIDENSE.

HOOFSTUK 2: DIE HONESTUM.

HOOFSTUK 3: DIE UTILE.

HOOFSTUK 4: DIE KONFLIK TUSSEN DIE HONESTUM EN DIE
UTILE.

HOOFSTUK 5: BESLUIT.

LITERATUURLYS.

HOOFSTUK I.

INLEIDING: DIE LATYNS-CHRISTELIKE LITERATUUR EN DIE HEIDENSE.

Die begin van die Christelike era is gekenmerk deur genadelose vervolging en bittere stryd. Hoewel die Christendom aanvanklik klein en onbeduidend in voorkoms was, het dit kragtig ontwikkeld om oor die Romeinse ryk, die toenmalige wêreld, verder te verbrei. Eers is dit as een van die vele godsdiens¹ beskou wat in die antieke wêreld op die politeïstiese en sinkretistiese teelaarde welig getier het, as 'n Joodse sekte vanweë die sterk Ou Testamentiese Godsopenbaringsinslag²; maar algou het die nuwe godsdiens met sy monoteïstiese beslag en sy eksklusieve en absolute proklamering van die soewerciniteit van Jesus Christus as Here van die wêreld, met die Romeinse staatsisteem in botsing gekom³.

As die Christendom sy intrede in die wêreld doen, vind ons 'n merkwaardige liberalisme en verdraagsaamheid in die antieke gedagtewêreld waarvan die grondbeginsel was dat die godsdiens van alle volkere hulle eie reg van bestaan het⁴. Rome het inderdaad onderdak aan talle buitelandse kultusse verleen⁵, het die religie van die Jodendom oor die algemeen getolereer⁶, en sou verdraagsaam teenoor die Christendom ook gewees het „if its practice did not conflict with the demands of the state"⁷. Aan hierdie voorwaarde kon of wou die Christendom egter nie voldoen nie. Verre van die gedagte om homself te akkommodeer aan of kompromisse te sluit met die bestaande godsdiens, het die Kerk met die absolute stelling gekom „dat zij de enige ware godsdienst bezit, en dat alles, wat verder in die wereld op de naam religie aanspraak maakt, slechts op leugen en daemonie berust"⁸. Hierdie absolute cis van die nuwe religie het die antieke kultuurmens met sy politeïstiese gedagteskoling in verset gebring⁹. Mcses Hadas karakteriseer die problematiek van die situasie soos volg:

„Rome had assimilated the bearers of many exotic cults into its body politic, but the Christians posed a new problem in that their possession of exclusive truth involved the denial of all other forms of belief and hence of the prerogatives of the state. The Christians owed complete allegiance to a power which transcended Rome, and hence there could be no other issue of the conflict between them and Rome save that one or the other must eventually yield"¹⁰.

Die lewenswyse en optrede van die Christene het ook verder bevreemding verwek. Die verlange na die hemelse en die gevolglike veragting van die wêrelde dinge; die gemeenskaplike besit van goedere en verdediging van die selibaat; die uitsluiting van nie-Christene by sekere byeenkoms¹¹; die afswering van verskillende lewensgewoontes en die selfonthouding van die baie volksfeeste wat 'n godsdienstige agtergrond gehad en dikwels met uitspattighede gepaard gegaan het; asook die weiering om op grond van hulle monoteïsme goddelike eer aan die keiser toe te bring¹², het die Christene geïsoleer van en in diskrediet gebring by die volk en aanleiding tot swaar beskuldigings gegee¹³.

Die onvermydelike gevolg was dat die Christene wreed vervolg is. Aanvanklik was die vervolging meer plaaslik en insidenteel van aard, maar toe die Christendom as staatsgevaarlik bestempel is, was die vervolgings algemeen en het volgens vaste plan verloop¹⁴. Veral toe die katolisiteit van die Kerk ooglopend na vore getree het, het die Romeinse staat 'n stryd op lewe en dood met die Christendom begin¹⁵. Hoewel die wredeste en mees geraffineerde martelpogings ontwerp is om die viriele groei en inherente lewenskrag van die Christendom te verbreek¹⁶, hoewel die belastering van die kant van die volk tot die wildste spekulasies aanleiding gegee het, waarvan ons 'n klassieke voorbeeld by Tertullianus vind: „dicimus sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde, et post convivium incesto---"¹⁷; het die Christendom in sterkte toegeneem. Die lewensbloed van die martelare het die saad van die Kerk geword.

Die triomftog van die Christendom in die antieke sfeer met sy gryse verlede behoef geen bevreemding te verwek nie. Dit was immers gebaseer op die historiese realiteit van die dood en opstanding van Jesus Christus wat gesê het: „Ek is die weg en die waarheid en die lewe"¹⁸; en het 'n skerp kontras met die bespiegelende moontlikhede van die Hellenistiese kultuurwêrelد „met haar zoeken naar uitkomst en verlossing uit die gebondenheid door magie en mysteriegodsdiens, met haar verlangen naar het geluk dat mogelijk zal komen---"¹⁹ gevorm.

Die Christendom het die potensialiteite besit om 'n universele godsdiens te word. Dit het die voordeel bo die heidendom besit „of containing a message of redemption and life for people of every class and every

age"²⁰. Die heidendom daarteenoor „lacked most of the qualities of a universal religion, --- was in reality not a religion but merely a body of cults and a great number of beliefs and superstitions"²¹.

Hoewel die Christendom bestend was vir die oorwinning kragtens sy oorsprong en sy wese, was die stryd tussen heidendom en Christendom „par excellence an age of struggle for life and death between old religious ideas which were deeply rooted in tradition and a new faith peculiarly fitted to win its converts quickly"²². Daarom kon die oorgang van die heidendom tot die Christendom, die omvorming van 'n antiek-immanente lewens- en wêreldbeskouing tot essensieel Christelik-transendente sieninge, nie anders teweeggebring word as deur vervolging, bitterheid en lyde nie.

Die sogenaamde Edik van Milaan²³ sou 'n keerpunt in die verbitterde vervolging egter teweegbring deurdat die Christendom 'n geoorloofde godsdiens geword het. Die Christene het nou die geleentheid ontvang om volgens eie keuse te aanbid: „in colendo, quod quisque dilegerit, habeat liberam facultatem"²⁴; en hulle hart op dié godsdiens te rig wat hulle vir hulleself geskik ag²⁵. Ofskoon hierdie beleid van verdraagsaamheid heilsame verademing vir die Kerk beteken het en 'n geweldige spoorslag tot die verspreiding van die Christendom was, was die stryd hierdeur geensins beëindig nie. „Religieuze hartstochten, die de krachtigste van alle zijn, willen absoluut niet beteugeld worden"²⁶, merk Boissier tereg op. Die uitwissing van die heidendom het stadig verloop²⁷. Die stryd het met wisselende sterkte voortgeduur tot aan die einde van die vyfde eeu toe die weerstand van die heidendom verbreek is²⁸.

As die stryd om die bestaansreg van die Christendom genadeloos en verbete was, nog geweldiger was die worsteling tussen die Latyns-christelike en heidense literatuur²⁹, want in dié stryd het dit gegaan om „een omzetting der geesten, om een fundamentele verandering van de basis, waarop de menselijke cultuur rust"³⁰, om die opbouing en uitbouing van 'n positiewe Christelike lewens- en wêreldbeskouing.

Kwellende vrae vir die Christelike denkers en skrywers was: wat moes hulle houding wees t.o.v. die inhoud van die heidense geskrifte waarin sedelose,

bederwende praktyke en dikwels futlose filosofiese stromings hulle neerslag gevind het? Hoe moes hulle staan teenoor die literêre vorm waarin die antieke hulle gedagtes gemodelleer het? „In how far had a Christian, who was desirous of preserving in his intellectual and moral life an entirely logical attitude, the right to take pleasure in the reading of pagan books and in making of them his favourite mental diet?”³¹. Watter elemente van die heidense beskawing kon hulle in die prinsipieel-nuwe lewenshouding inkorporeer en watter elemente moes hulle verwerp?

Hoeser die probleem aan intensiteit win, blyk uit die feit dat dit 'n vraagstuk met tweeërlei vertakkings was nl. enersyds om die Christelike dogma te vorm en die Christelike beginsels suiwer te formuleer en andersyds om die groot skatte van kulturele waarde, die eiebesit van die Griekse en Romeinse kultuur, te sif en die gocie daaruit op te neem.

Dit is die omvang van die probleem wat in sy groteske omvang en moeilike uitvoerbaarheid vandag welhaas deur ons nie begryp kan word nie. Die probleem is nog verder gekompliseer deur die volgende faktore:

In die eerste plek was die Christelike skrywers en denkers produkte van die heersende paganistiese opvoedingstelsel³². Hulle het in die tipies-antieke sfeer opgegroei. Grammatice skoling het hulle van kindsbeen van heidense grammatici ontvang; filosofiese, astronomiese en historiese kennis het hulle uit die handboeke van heidense skrywers opgediep. Homerus, Menander, Terentius, Horatius, Vergilius e.a. het die basis gevorm van die kennis wat deur letterlike eksegese en parafrasing van hulle werke verkry is³³.

Die gevolg was dat die denkkonstruksie van die Christene berus het op en bepaal is deur boeke wat 'n puur-heidense gees geadem het. Augustinus spreek met bitterheid oor die „vinum erroris, quod in eis propinabatur ab ebriis doctoribus ...”³⁴, die wyn van dwaling wat vir die jeug ingeskink is deur leermeesters wat self daarvan dronk is. Hierdie eerste indrukke sou blywond wees. Die uitgebreide letterkundige opvoeding wat uit skitterende heidense geskrifte ontvang is, die indoktrinering van eeuelange heidense geestesarbeid en -denke, het die Christene voor 'n byna onoplosbare probleem gestel. Cicero, Vergilius e.a. kon deur die nuwe godsdiens nie absoluut verdring word nie en sou 'n blywende skadubeeld werp op die denke van baie gelowiges³⁵.

In die tweede plek was die Christelike skrywers en denkers deurkneed in die retorika wat 'n tweede natuur, 'n geesteshebbelikheid by die Romeinse sprekers en skrywers geword het. Deur die natuurlike aanleg van die Griekse en Romeine vir die welsprekendheid en onder invloed van hulle politieke en maatskaplike verhoudinge, het die oratorie in die Grieks-Romeinse kultuurwêreld hoogtepunte bereik³⁶. Desgelyke ook die retorika, die wetenskap wat die teoretiese sy van die welsprekendheid behandel, wat in Griekeland sy ontstaan en ontwikkeling gehad het en wat deur die Romeine heelhartig aanvaar is³⁷. Die Romein was ten alle tye bereid „to wield the weapons which Rhetoric could furnish, and pay his tribute to the power of the spoken word, and to the spell which emotional oratory could cast upon its hearers"³⁸. Dit het die basis van die opvoeding gevorm en die Romeinse letterkunde sterk beïnvloed³⁹.

In hierdie retorika was die allergrootste deel van die intellektuele Christene geskool. Hulle het ook 'n aandeel gehad aan „het absolute vertrouwen, ja, ik kan het noemen : het bijgeloovige respect dat men toen had voor dit soort van opleiding, waaraan wij zooveel te berispen vonden"⁴⁰. Hulle kon en wou nie anders as in die retoriese trant skryf wat hulle werk tot literatuur moes maak nie⁴¹. Hulle werke is dan ook deurspekk met retoriese elemente, opgebou volgens die reëls van die retorika. Dit is juis die subtile toepassing van die retoriese reëls wat ons soms weerhou om die skoonheid daarin te bespeur.

Aan die ander kant: was dit geoorloof om die retorika so in diens van die Christendom te stel? Of moes dit eers 'n louteringsproses ondergaan en vanuit die principia van die gelowige denke opgebou word?

Veral het hierdie probleem akyut geword vanweë die vroegste Latynse vertalings van die Bybel wat beskeie, ongeleerde en onbedrewen pogings was om die inhoud van die Heilige Skrif aan dié gelowiges bekend te maak wat weinig kennis van Grieks besit het⁴². Moes die Bybel beoordeel word volgens die reëls van die antieke retorika? Was dit vir die gelowiges geoorloof om in die retoriese trant te skryf, terwyl die vertalers juis van die „sermo plebeius" gebruik gemaak het en nie van die letterkundige idiom van die toenmalige tyd nie?⁴³. Sy sterk retoriese inslag kon Augustinus aanvanklik tot geen ander insigte bring nie as dat die Heilige Skrif „visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem"⁴⁴.

Uit die voorgemelde blyk dus duidelik dat die allesbeheersende vraag vir die Christene, wat hulle literêre, kulturele en godsdienstige skoling by die heidendom ontvang het, die volgende was: wat moet die verhouding tussen die Christelike en die Klassieke t.c.v. die literatuur wees?⁴⁵.

Hierdie verhouding is van die begin af dualisties gesien. Vanaf die begin van die Christelik-Latynse letterkunde kry ons, wat ons mag noem, twee hoofstrominge. Ons kry enersyds die Afrikaanse skool waarvan Tertullianus⁴⁶ die groot voorstander was, wat in die nuwe Latyn wou skryf; en andersyds die Italiaanse skool waarvan Minucius Felix die verteenwoordiger was, wat die klassieke Latyn vir Christelike gebruik wou daarstel⁴⁷. Hierdie twee strominge het antitetics teenoor mekaar gestaan. Gedurende die derde en vierde eeu het die Afrikaanse skool die oorhand gekry. Eers teen die einde van die vierde eeu vind ons by Augustinus die sintese wanneer die twee strominge incenvloei⁴⁸. Die fluktuerende verhouding tussen die Christendom en die antieke word kernagtig deur Laistner saamgevat:

„The official attitude of the Greek and Latin Fathers to the Higher Education of their day was not uniform. While it would be an exaggeration to say of it ,quot homines tot sententiae', various shades of opinion can be observed, and any generalization which implies that all or most of them condemned pagan literature and philosophy without qualification would be completely false”⁴⁹.

Wat die voorstander van die Afrikaanse skool, Tertullianus, betref, vind ons by hom 'n uitgesproke gees van vyandigheid t.o.v. die Klassieke. Die „doctrina saecularis litteraturae" is niks anders as dwaasheid in die oë van God nie⁵⁰ en daarom moet die Christen dit verwerp. Hy fulmineer teen die heidense filosofie as die bron van dwalinge. Plato is die leweransier van allerhande ketterye aangaande die oorsprong van die siel⁵¹. Vurig roep die kerkvader uit: „Watter gemeenskap bestaan daar tussen Athene en Jerusalem, watter ooreenstemming tussen die Akademici en die Kerk? --- Weg met alle pogings om 'n gevlekte Christendom uit die Stoïsynse, Platoniese en dialektiese konstruksies saam te stel⁵². Daar bestaan geen groter geluk as om plesier te verag en die aktiwiteite van die wêreld te versmaad nie⁵³. Sy kragdadige aanval op die opvoeding en letterkunde „shows the growth of that

persecuting spirit which, as it gathered material force, destroyed ancient art and literature wherever it found them"⁵⁴.

Wanneer ons die vurige uitlatings van Tertullianus teenoor die antieke in oënskou neem, moet ons twee sake in gedagte hou. Eerstens dat die kerkvader besonder aangetrokke gevoel het tot die fanaticke Montanistiese sekte wat o.a. aangevoer het dat alles wat aan die Heidendom herinner, verwyder moes word omdat dit satanies was en waarby hy dan ook later aangesluit het⁵⁵; en tweedens dat hy in 'n periode geleef het toe die sparring tussen Christelike en heidense religies bykans breekpunt bereik het⁵⁶ en die worsteling tussen kerk en staat die laaste kritieke fase binnegegaan het⁵⁷. Hierdie uitlatings van die kerkvader "do not so much reflect the normal attitude of the believer as the spirit with which he resisted imperial persecution"⁵⁸, alhoewel dit aan die ander kant oock nie sonder betekenis is nie, aangesien dit op 'n duidelike tweespalt tussen Christendom en Klassieke oudheid wys⁵⁹.

In hierdie skerp-afwysende houding het Tertullianus egter nie alleen gestaan nie. Gedurende die eerste eeue van die Christelike era het 'n groot getal Christene vyandig teenoor die intellektuele erfenis van die ou wêreld gestaan⁶⁰. Clemens van Alexandrië⁶¹ (wat egter nie dieselfde gesindheid huldig nie) teken die houding van die Christene in sy omgewing teen die einde van die derde eeu duidelik met die woorde: "Die gewone kudde vrees die Griekse filosofie netsoos kinders spoke vrees"⁶². Hermias en Tatianus het die heidense filosofie as 'n mengelmoes van dwase teenstrydighede en huigelary bestempel⁶³. Ja, selfs baie later, in die vierde en vyfde eeue, het in Rome, in Kappadosië, in Cirenaïka tot by Konstantinopol dieselfde argwaan in die geledere van die Christene nog bestaan⁶⁴. So ver het die antipatie in die harte van sommige deurgedring, dat vraagtekens agter die belangrikheid van styl en grammatika geplaas is en dat die taalwette as konvensies bestempel is⁶⁵. Voeg hierby nog Sinodeuitsprake wat die lees van heidense boeke verbode verklaar het: "ut episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore"⁶⁶ – en dan vereenselwig ons ons met de Labriolle;

"There emerges, therefore, the fact that we can state that during the first centuries of the Empire there is hardly a Christian writer in whose case there does not intrude, or show itself more or less sincerely, more

or less diplomatically, a hostility in regard to the different forms of profane learning"⁶⁷.

Vir hierdie, by sommige meer, by ander minder antipatiese houding t.o.v. die Klassieke, vind ons genoegsame grond as ons gedagtg is aan die suggestiewe toneelopvoerings (scaenicae res); aan die brutaliteit van bloeddorstige arenaspele⁶⁸; aan die spele ter ere van heidense gode en afgestorwe mense⁶⁹; aan die circus „ubi propri furor praesidet"⁷⁰; aan die teaters met hulle losbandigheid „quod est privatum consistorium inpudicitiae"⁷¹; aan die mitologie met sy dikwels afstootlike vulgariteit; aan die wanstaltige seksuele verhoudings met die voortvloeiende perversiteit soos dit in die woorde van Augustinus verklank word: „et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari"⁷², wat hulle neerslag in die heidense geskrifte gevind het. As ons die hoë sedelike erns van die Christene in gedagte gehou, wat gegrond is op die Goddelike opdrag: „Daarom, gaan onder hulle uit en sonder julle af, spreek die Here; en raak nie aan wat onrein is nie, en Ek sal julle aanneem"⁷³ --- en as ons dit stel teenoor die genoemde wanprakteke van die toenmalige Grieks-Romeinse kultuur-wêreld, word dit vir ons duidelik waarom die Christene hulle geïsolcer het van en selfs vyandiggesind was teenoor heidense prakteke⁷⁴.

'n Verdere steen des aanstoots vir die Christene was die ou filosofie met enersyds sy aftakeling van die tradisionele heidense godsdiens en andersyds sy kritiek op die gedagte van God⁷⁵. Ons het reeds daarop gewys hoe Tertullianus vuriglik teen die heidense filosofie as bron van dwalinge gefulmineer het en die antipatie wat teen die filosofiese bespiegelings bestaan het. Veral die opkoms van die Gnostisisme, wat uit die vermenging van Oriëntalistiese religie en Hellenistiese rasionalisme ontspruit het⁷⁶ en wat met sekere stelsels van profane filosofie geassosieer is, het die afkeer in filosofie nog groter laat word⁷⁷.

'n Derde aspek wat aanstoot gegee het was die felle bespotting wat die Bybel van die kant van geleerde heidene moes ondergaan⁷⁸. Vir 'n gemeenskap wat gedrenk was in die reëls van die antieke retorika en geskoold in 'n perfeksionistiese letterkundige styl en tegnieke, was die letterlike, populêre styl van die Bybel 'n oorsaak van minagting. Bereken volgens die heersende standaard was die Bybel vir hulle in 'n minderwaardige styl geskryf. „Dit is die vernamste oorsaak", sê Lactantius⁷⁹,

"cur apud sapientes et doctos et principes huius saeculi Scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone, ut ad populum, sunt locuti, contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam inhaerere animis eorum potest, nisi quod aures blandiori sono permulcet". Hierdie onregvordige kritiek het die Christene in reaksie gebring.

As ons nou verder dink aan die vervolging van staatsweë wat die Christene tot moedeloosheid en verset gebring het; aan die herhaalde Skrifuitsprake dat die gelowiges hulle nie met die ongelowiges moet verbroeder nie^{<80>}; aan die vermanings om die wysheid van die wêreld nie na te jaag nie^{<81>}; aan die brandende verwagting van die wederkoms van Christus; aan die opvatting dat die Christen 'n burger van die nuwe Jerusalem is, sodat in hierdie wêreld niets van belang is nie behalwe dat die gelowige dit so spoedig moontlik moet verlaat: „nihil nostra refert in hoc aevu nisi de eo quam celeriter excedere ---^{<82>}; kry ons 'n rekonstruksie van die gedagtegang van baie gelowiges, wat deur Cochrane soos volg gekarakteriseer word^{<83>}:

„During the first three centuries the tendency of events had been, on the whole, to accentuate the elements of opposition between the Church and the world".

Ons het tot dusver die afsydige houding van baie Christene t.o.v. die klassieke erferis geskets. Die vraag ontstaan nou of hierdie standpunt rigoristies tot die uiterste konsekwensies deurgetrek kan word. Kon die denkkonstruksie, kuns en filosofie van die antieke beskawingsmens, alles wat op die gebied van astronomie, musiek, retorika, dialektika, grammatica^{<84>} kragtens die lig van die algemene openbaring van God totstandgebring is, met 'n enkele pennestreep deurgehaal word? Die antwoord is baie duidelik: nee! Daar moes 'n kentering kom. „De Grieksche-Romeinsche cultuur had onder de Westersche volken ook te diepe wortelen geschoten, dan dat ze zoo maar selfs door een triumfeerenden godsdienst zou kunnen worden uitgeroeid"^{<85>}.

Aan die begin het ons gestel dat die verhouding tussen die Christendom en die Klassieke van die begin van die Christelike Latynse letterkunde dualisties gesien is. Tot dusver het ons die standpunt van Tertullianus, die leidende figuur van die Afrikaanse skool, gestel. Ons wil egter ook nou die leidende figuur van die Italiaanse skool, Minucius Felix, belig, om daardeur aan te toon dat

die beskouing van Tertullianus en sy navolgers nie algemeen-geldend oor die hele linie van die Christendom was nie. „There were two schools of thought”, stel Laistner, „the one rigorist, the other more farsighted ---”⁸⁶.

Minucius verskil radikaal met Tertullianus deurdat hy daarna streef om klassiek te bly⁸⁷. Sy suiwer retories gestileerde Latyn, geskoei op die klassieke lees, steek Cicero na die kroon⁸⁸. Hy wil die oorgelewerde kunste en wetenskappe huis nie verban nie maar in diens van die Christendom stel, „een Christendom ten slotte dat het uiterlike van die oude beschaving zou respekteer en, al doen ze er dan de sappen van haar eigen nieuwcn geest door stroomen”⁸⁹. Minucius Felix en sy geesgenote wou die produk van die menslike genie diensbaar maak aan die kragte van die Evangelie. Hierdie standpunt sou geleidelik 'n keerpunt in die antagonistiese denkwyse teweegbring.

Maar ons wil 'n verdere aspek bolig wat 'n kentering in die heersende beskouings moes teweegbring. Indien die Christene slegs uit eenvoudige mense bestaan het, indien hulle slegs „homines --- deploratae, inlicitae ac desperatae ---” was, „qui de ultima faece collectis imperitoribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt---”⁹⁰, kon hulle die groot skatte van kulturele waarde sonder enige gewetenswroeging verbygegaan het, maar nou was dit nie die geval nie. Omstandighede was nou heeltemal anders as wat die geval was met die begin van die Christelike letterkunde in die Oostelike, Grickse deel van die Ryk⁹¹. Dic eerste Christelike skrywers was „as emancipated as may well be from a desire to satisfy the taste, or to charm or strike the imagination”⁹² en dit sou eers geleidelik tot hulle deurdring dat die uitdrukking van gedagtes skoonheid van vorm vereis. As die Christelike Latynse letterkunde egter 'n aanvang neem, is 'n anderhalwe eeu van aanpassing en akkommodasic reeds agter die rug en het die Christendom in sy triomftog geleerd, „men of outstanding ability and original power”⁹³, meegevoer. Hierdie manne was gedrenk in die retoriiese beginsels en wou in die retoriiese trant skryf sodat hulle werk daardeur as literatuur bestempel kon word⁹⁴. Veral toe die heidendom die skerpte van die intellek teen die grondwaardede van die Christendom begin mobiliseer het en heftige aanvalle op die gelowiges gedoen is⁹⁵, wou die geleerdees andersyds die waarheid van die Christelike leer in sy veelkleurige skoonheid daarstel, maar andersyds ook die monde van die vyande snoer „by becoming their equals

through the perfecting of their literary art and by their concern for correct language^{<96>}. In hulle poging om die ontlening aan en gebruikmaking van die Klassieke te sanksioneer, het sommige aangevoer dat die apostel Paulus profane auteurs in sy sondbriewe kwoteer wat soortgelyke kwotasis uit heidense geskrifte autoriseer^{<97>}, terwyl ander standpunt ingoneem het dat die totaliteit van die waarheid bykans in die heidense filosofiese stelsels vervat is en dat dit slegs nodig is om by die lig van die besondere openbaring 'n rekonstruksie van die verspreide waarhede te maak en hulle te verenig^{<98>}. Clemens van Alexandrië het op sy beurt weer die waarde van geometrie, astronomie en dialktiek vir die interpretasie en verdediging van die geloofswaarhede beklemtoon^{<99>}. As ons hierdie faktore in ag neem, is dit, afgesien miskien van naiewe motivering, nie bevreemdend dat ons pogings tot sintese in die problematiese verhoudings gevind het nie.

Die sintese het nie uitgebly nie. In hierdie doolhof van fluktuerende en onderling-kontradikterende beskouings, vind ons aan die einde van die vierde eeu 'n middeweg in 'n rigtinggewende traktaat van die biskop van Cesarea: „Die regte wyse om van die profane skrywers voordeel te trek"^{<100>}. Hy voer o.a. aan dat Moses sy gedagtes eers in die geleerdheid van die Egiptenare beoefen en daarna oorgegaan het tot die bepincsing van God^{<101>}; dat heidense geleerdheid nie sonder nuttigheid vir die siel is nie^{<102>}; dat die werke van digters, prosaskrywers en orators selektief gelees moet word in navolging van die bye wat nie alle blomme op gelyke wyse benader nie en ook nie alles van 'n blom wegdra nie, maar net soveel as wat vir hulle werk nodig is^{<103>}. Dit is inderdaad voordelig vir jongmense om met die profane geskrifte om te gaan^{<104>}. Hulle waarde is daarin geleë dat dit 'n voorbereiding is vir 'n betere begrip van die Ou en Nuwe Testament en dat dit die jongmense voorsien van „the beginnings of a formation of character which they will later on complete by the study of the Holy Books"^{<105>}.

'n Soortgelyke gedagte kry ons by Hiëronimus^{<106>}, die groot geleerde, wat hartstogtelik met hierdie probleem geworstel het. Hy gee dit as sy mening^{<107>} dat dit geen misdaad is om van die heidense skrywers gebruik te maak ter verdediging van die Waarheid nie. Selfs Moses en Salomo het die een en ander aan die Griekse wysheid ontleen en Paulus kwoteer verskeie van Epimenides, Menander en Aratus^{<108>}. Hy voer verder aan dat polemiese

aangleenthede dit noodsaaklik maak dat die verdedigers van die Christendom dit lees. Heidense literatuur moet en kan gelees word mits dit gereinig is van alles wat verkoord is sodat dit in diens van God gestel kan word^{<109>}. In Deuteronomium word bepaal dat die hoof en wenkbroue van 'n gevangene eers afgeskeer en haar naels geknip moet word, alvorens 'n huwelik met haar gesluit kan word. Soortgelyk moet die heidense wysheid tot Israelietin omskep word ofskoon sy nog die status van diensmaagd en slavin sou behou. 'n Gelowige moet die „sapientia saecularis" reinig van alle dwalinge, sondige vermake en afgodsdienste om dit in diens van God te stel. Hy stel homself dit so voor dat 'n vredesverdrag tussen die Klassieke oudheid en die Christendom gesluit kan word en glo dat hy beide, na sekere wysigings van die „sapientia saecularis", tot een gemeenskaplike doel sou kon gebruik^{<110>}.

Soortgelyk is die beskouing van die kerkvader Augustinus wat maar nie kan vergeet dat die „Hortensius" van Cicero verantwoordelik was vir sy liefde vir wysheid en waarheid nie^{<111>}. Sy simpatie vir die Klassieke vind ons oorvloedig in sy briewe geillustreer^{<112>}. Hy siteer weliswaar nie so dikwels as Hiëronimus nie „maar hij herinnert zich hunner altijd door"^{<113>}. Deurdat hy die hoop koester dat die saligheid ook moontlik is vir die beste van die grotes van die verlede^{<114>}, het hy geen rede om fel teen hulle op te tree nie. Sonder gewetensbeswaar kan die hand hulle toegereik word, kan mens „hun gezag ter verdediging der waarheden die zij reeds ontdekt hebben inroepen"^{<115>} en kan hulle getuenis naas dié van die Bybel aangehaal word mits dit met die Skrif korrespondeer. Volgens Augustinus is sekere elemente van die heidense kultuur so besoedel met bygeloof, dat dit geen doel dien om dit te beoefen nie. Daarenteen kan geskiedenis, astronomie, dialektyk e.s.m. beoefen word met dié voorbehoud dat gewaak moet word teen misbruiken wat met sodanige studie gepaard gaan. Die beoefening van genoemde wetenskappe kan grootliks die oksiegese van die Heilige Skrif verryk^{<116>}. Augustinus verdedig sy stellings met 'n Skrifgedeelte uit Genesis: netsoos die Israeliete in hulle vlug uit Egipte, moet die Christendom die goue en silwer vate van die vyand wegdra en dit diensbaar maak vir eie gebruik^{<117>}.

Uit die voorgaande is die geleidelike verandering wat ingetree het in die beskouing van die vorm en inhoud van die heidense erflating, duidelik waarneembaar. Onder

beskerming van sekere ouoritatiewe uitsprake kon die heidense geskrifte bestudeer word „as a kind of preliminary preparation to the profound study of the Bible”¹¹⁸. Deur die voorbehoud dat die antieke geskrifte diensbaar gestel moet word aan die geloof en vir die lees van die Bybel, word hulle dus gesien as „ancillae theologiae”, nie as doel op sigself nie maar as middel tot 'n doel.

Tenslotte, om hierdie algemene inleiding af te sluit, wil ons egter duidelik stel dat nieteenstaande openlike vyandigheid, nieteenstaande die offisiële, bewuste standpunt dat die heidense geskrifte slegs „ancillae” moet wees, slegs „auxilium interpretationis Bibliae Sacrae”, daar bewus of onbewus 'n baie groter invloed van die heidense geskrifte, sowel wat die vorm as die inhoud betref, uitgegaan het en dat die werke van die Christenskrywers 'n magtiger verstrengeling met en assimilering van heidense tegniek en gedagtes geopenbaar het as wat aanvanklik besef is¹¹⁹.

Hierdie stelling vind ons ryklik geïllustreer in die geskrifte van die Christenskrywers wat geen afstand kon doen, nog van die bewondering van die heidense Klassieke nog van die Christelike geloof wat hulle op rypore leeftyd omhels het. Ons vind dit, om slegs enkele te noem, by Tertullianus wat die kloof tussen Christendom en heidendom verbreed wou sien en die Christen van 'n wêreld wou isoleer wat met afgodediens verpes is.

Nieteenstaande sy tirade teen alles wat heidens is, kan hy die bekoring van die fraaie lettere, wat hy in sy jeug opgedoen het, nie van hom afskud nie, soos dit onomstootlik uit die sterk retoriiese inslag van sy werke blyk¹²⁰. Ons vind dit by 'n Hiëronimus wat kategories kan uitroep: „Wat het Horatius met die Psalms gemeen? Vergilius met die Evangelie? Cicero met die apostels?”¹²¹ — maar wie se werke intussen met heidense wysheid en kwotasies uit profane werke deurspek is. Ons vind dit by Augustinus wie se simpatie vir die Klassieke ons duidelik in sy geskrifte vind¹²². Tereg merk Boissier op: „Deze ver menging was onvermijdelijk; elkeen heeft haar, op zijne eiger wijze en in cene mate die hem geschikt voorkwam, tot stand gebracht; maar niemand heeft er zich gansch en al van kunnen onthouden”¹²³.

Hierdie bewering van Boissier geld in gelyke mate van Ambrosius wat hierdie sg. ver menging in praktyk gebring het. Ambrosius is in die jaar 339 n.C. gebore uit 'n vername Romeinse familie¹²⁴. Hy was 'n produk van die

groot wêreldstad Rome, wat geheel-en-al van die antieke beskawing deurtrek was, en het in dié atmosfeer van beskawing en humaniteit geleef. Hy was „a typical product of the secular order, schooled in the ancient disciplines of Romanitas”¹²⁵. Hier het hy so vertroud met die Klassieke cuteurs geword dat hulle 'n integrale deel van sy denkrigting gevorm het sodat hy hom onmoontlik van hulle kon distansieer. Trouens, dit skyn asof Ambrosius nie die onsekerheid van die ander kerkvaders geopenbaar het wat die heidense literatuur betref en hom nie doelbewus daarvan wou distansieer nie, aangesien ons die klassieke oudheid oral in sy werke verspreid vind. Hierdie houding van die kerkvader mag bevreemdend lyk as ons gedagtg is aan die antipatiese houding van baie t.o.v. die heidense literatuur, maar hierdie bevreemding is van korte duur as Ambrosius sy houding teenoor die Klassieke openbaar in die bewering dat dit wat die oudheid as waar en goed aanvaar het uit die Bybel afkomstig is¹²⁶. Aangesien die antieke bronne op onbekende wyse uit die Bybel ontspring, kan sonder enige gewetensbeswaar uit die bronne geskep word.

Dudden noem hierdie stelling van Ambrosius 'n „daring hypothesis”¹²⁷. Miskien sou sommige dit eerder wou kwalifieer as 'n hipotese wat in die lig van die tydsproblematick gefinaleer is. In elk geval, dit wat vir die ander kerkvaders geldend was, het ook vir Ambrosius gegeld: hy kon hom nie aan die invloed van die Klassieke ontworstel nie. Hier bied die „De Officiis Ministrorum” van die kerkvader vir ons 'n heldere illustrasie van die bewuste en onbewuste formele en materiële invloed wat hy van die heidense geskrifte, meer spesifieker van die „De Officiis” van Cicero ondergaan het. As hy bv. hierdie boek oor die Christelike moraal skryf, is hy nie instaat om dit op die Heilige Skrif alleen te baseer nie. Die hulp van die „De Officiis” van Cicero moet ingeroep word en selfs word die naam van sy boek daaraan ontleen¹²⁸. Weliswaar is sy gedagte om die heidense elemente slegs in Christelike lig te verander en sien hy sake in dieper lig en kan Bardenhewer¹²⁹ stel dat „the antithesis between the philosophical morality of the pagan and the morality of the Christian ecclesiastic is acute and striking”; weliswaar sal ons in die volgende hoofstukke aantoon hoe die kerkvader met sy transendentale siening ver bokant Cicero uitstyg en watter diepgaande en essensiële onderskeiding tussen die Christelike en heidense sisteem bestaan¹³⁰; maar tog kan

die feit nie weggedeneer word nie dat „vollständig loslösen konnte sich Ambrosius von den stoischen Elementen welche in dem Buche Ciceros ausgebreitet lagen, keineswegs“^{<131>}.

Ons taak sal dus vervolgens wees om meer in detail aan te toon watter invloed die heiden op die Christen uitgeoefen het en in watter opsig die Christen, Ambrosius, die heiden, Cicero, by verre oortref soos duidelik uit 'n vergelykende studie van hulle werke sal blyk.

HOOFSTUK 2.

DIE HONESTUM.

As ons tot 'n gedetailleerde vergelyking van die materiële konsipiëring in beide werke oorgaan, kom die vraag onmiddellik na vore; aan wie word die werke gerig?

Ambrosius skryf sy werk „ad vos informandos filios meos”^{<1>} netsoos Cicero sy boek vir die onderrig van sy seun skryf: „sicut Tullius ad erudiendum filium”^{<2>}.

Wie is egter hierdie „filios meos” van wie Ambrosius melding maak? Moet dit slegs op die geestelikes betrek word, of is dit ook vir alle Christene bestem? In die werk van Cicero is dit duidelik dat deur die partikuliere onderrig aan sy seun Markus, op wie se gewete hierdie werk 'n vurige appèl is om 'n deugdelike lewe te lei, dit ook 'n universele karakter dra^{<3>}; maar in die werk van Ambrosius is dit nie duidelik of sy doelstelling 'n uitsluitlik klerikale sisteem van morele leerstellings is of slegs 'n eenvoudig-Christelike sisteem nie^{<4>}. Saam met Sizoo glo ons dat „al richt het boek zich vooral tot die geestelijkheid, zoals ook uit die titel blijkt, toch heeft Ambrosius het ook bedoeld als bestemd voor alle Christenen”^{<5>}. Hierdie onduidelijkheid in onderskeiding is verantwoordelik vir 'n tweeslagtigheid asook gebrek aan helderheid en eenheid, al sou ons saam met de Labriolle versagende omstandighede wou vind dat „his hesitation is sometimes excusable”^{<6>}.

'n Verdere aspek wat ons in albei werke opval is die gebrek aan logiese orde en wetenskaplike konsepsie.

Cicero het sy boek temidde van die chaos van die sterwende „respublica” „as a means of occupation and diversion”^{<7>} geskryf. Die gevolg is dat dit haastig opgestel is en dikwels 'n gebrek aan logiese orde toon wat veral in die derde boek waarneembaar is. In die eerste twee boeke neem hy as basis vir bespreking van die pligte die $\pi\epsilon\rho\iota$ τοῦ καθήκοντος van Panaetius^{<8>}, met die gevolg dat ons 'n taamlik logiese rangskikking en verdeling van die onderwerp aantref. In die derde boek waar hy eiehandig die konflik tussen die „honestum” en die „utile” probeer uitbeeld, as gevolg waarvan sy werk 'n meer onafhanklike karakter vertoon^{<9>}, is die gebrek aan sistematiese behandeling egter meer ooglopend.

Sy werk toon onmiskenbaar die skitterende styl van die meester maar verraai tog die tekens van 'n haastige samestelling^{<10>}. Oor die vraag of Cicero 'n filosoof genoem kan word en oor die kwaliteit van sy filosofiese werke, is die beoordeling legio^{<11>}. Die heersende

gedagtegang by sommige kritici is dat sy filosofiese of semi-filosofiese geskrifte nie 'n enkele oorspronklike gedagte bevat nie^{<12>}. Cicero erken self dat sy geskrifte slegs bewerkings vanuit die Griekse bronne is^{<13>}. Sy afhanklikheid van die Griekse bronne wat hy vir sy werk benut het, is grootliks te wyte aan die korte tydsbestek wat hy tot beskikking van sy filosofiese aktiwiteit gehad het^{<14>}. Nieteenstaande die tydsbelemmering en in weerwil van die skerp-afbrekende kritiek wil ons egter saam met Cochrane die „pre-eminance of Cicero both as thinker and writer“ beklemtoon^{<15>}. „It is in his selection and presentation that Cicero performs his great service,“ vel Hadas ook sy oordeel. „Not only did he transform the dry and knotty treatises of the Greeks into lucid and delightful and witty essays, but by his very selection and distribution of emphasis he informed the whole of his work with his own characteristic outlook“^{<16>}. Hierdie opmerkings geld in besonder die „De Officiis“ waar Cicero die filosofie van Panaetius bevatlik vir die Romeinse donkwyse wil stel deur illustrasies uit die ryke Romeinse volksverlede in sy werk te verweef.

Dieselbde toestand tref ons in die werk van Ambrosius aan: nêrens tref ons hom as wetenskaplike denker aan wat 'n „summa“ van morele beginsels wil gee nie. Hy soek slegs die mees beskeie „formulae“. Die boek is 'n eenvoudige bespreking van morele vraagstukke soos Ambrosius dit tewens self erken: „qui non sermonum supollectilem, neque artem dicendi, sed simplicem rerum exquirunt gratiam“^{<17>}. Hy wil die heidense gedagte in Christelike lig stel en as korrektief op die heersende paganistiese praktyke dien.

As gevolg van voortdurende bedrywighede was sy motief tot skrywe prakties, allermins stilisties, as gevolg waarvan hierdie werk nie deur logiese gedagtegang of deur literêre kunswaarde kan imponeer nie^{<18>}. Volgens Schanz „muss scharf im Auge behalten werden, dass die Schriftstellerei des Ambrosius im engsten Zusammenhang mit seiner praktischen Wirksamkeit steht und gleichsam ihren Niederschlag bildet“^{<19>}.

Ewald karakteriseer albei skrywers treffend as hy stel dat alhoewel albei met praktiese verstand begaafd was en op praktiese gebied, veral in die openbare redevoering, op hulle sterkste vertoon het, „beide fruchtbare Schriftsteller haben sie doch als solche auf wissenschaftlichem Gebiete wenig Originales geschaffen“^{<20>}.

Met hierdie enkele formele aspekte kan ons nou.

volstaan om oor te gaan tot 'n meer besondere vergelyking van die formele en materiële aspekte soos ons dit in boeke 1-3 van beide skrywers vind. Aangesien Ambrosius hom streg aan die hoofindeling van Cicero hou, maak dit ons taak makliker om in hierdie hoofstuk 'n vergelyking insake die „honestum" te tref, in 'n volgende hoofstuk 'n vergelyking insake die „utile", om in die daaropvolgende hoofstuk die konflik tussen die „honestum" en „utile" onder oë te neem.

As Cicero in die inleiding van sy eerste boek stel dat „nulla enim vitae pars --- vacare officio potest"²¹, openbaar hy die praktiese sin en aanleg van die Romeinse volk. Die Romein was nie filosofies aangelê nie en het geen smaak vir filosofiese spekulasië geopenbaar nie²². Vir hulle het die doel van filosofie nie primêr in die kennis gelê nie maar in die daad. Daarom kon slegs etiek die gedagte van die Romein aangryp²³.

Cicero was nie 'n uitsondering op die reël nie. Nadat hy Epikureïsme onder Phaedrus bestudeer het²⁴, Stoïsisme onder Diodotus en Posidonius²⁵ en die leerstellings van die Akademici onder Carneades²⁶, het hy hom by laasgenoemde aangesluit vanweë hulle onverskilligheid t.o.v. die eerste beginsels en die rekbaarheid van hulle leerstellings²⁷. „One of the strongest objections", stel Cochrane, „which Cicero had to Epicureanism was its intensely dogmatic character; --- the same objection applied with hardly less force to the rival system of the Stoics, whose rigid and inflexible tenets he subjected to ridicule in the „Pro Murena" ---. To Cicero himself nothing was more evident than the uncertainty of all speculation"²⁸. Die Skeptisisme wat verklaar het dat dit onmoontlik is om absolute kennis te verkry, terwyl die verkryging van waarskynlike kennis wel moontlik is, was die moes passende vir Cicero wat gekant was teen die stelligheid van dogmatisme en wie se doelstelling was „to keep clear of the arrogance of maintaining any position with a conviction of its irrefragable truth and absolute certainty"²⁹.

Ons sal egter aan Cicero nie reg laat geskied as ons die indruk wek dat hy 'n konsekente skeptis was nie. Ofskoon hy enersyds gesag as vyand van die waarheid beskou en aanvoer dat die rede die mens hoogstens tot die „verisimile" kan bring³⁰, vind ons dat hy andersyds sekere en gewisse kennis aksiomaties aanvaar wanneer hy bv. grondliggende religieuse en sedelike leerstellings

bespreek³¹. Ons vind 'n mooi sintese by Henry waar sy stel dat „on the intellectual side, he uses his reason keenly and severely to discover truth and detect error, but, where intellect fails, he dares to believe, without logical proof, that which best serves the deep needs of humanity”³². Nadat sy dan die verhouding tussen die Ciceroniaanse dogmatisme en skeptisme grondig in sy werke ondersoek het³³, kom sy tot die gevolgtrekking dat Cicero nie so 'n inkonsekwente denker is as wat kritici wil voorgee nie³⁴ en dat „even in the speculative treatises, he always manifests the spirit of a believer rather than that of a sceptic”³⁵.

Dit is sonder twyfel die onbewimpelde eklektiese karakter van die spekulasies van Cicero wat vir die veelsydige kritiek op sy werke verantwoordelik is. Uit die „De Officiis” sowel as uit sy ander filosofiese geskrifte blyk dit nl. duidelik dat Cicero nie soseer skeptisis as eklektisis is nie, wat „e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur”³⁶ sy kennis opdiep. Hoe langer Cicero egter geleef en studeer het, hoe meer het hy Stoïsyn in sy etiek geword soos hy ook duidelik stel: „Sequemur --- hac in quaestione potissimum Stoicos---”³⁷. Tereg merk Ewald op: „er bleibt immerhin Eklektiker, aber er nimmt eben in der Moral, und besonders in den Ausführungen der Officien, stoische Gedanken auf”³⁸. Selfs sy kritiek op sekere beginseluitsprake van die Stoïsyne³⁹, kon Cicero nie beweeg om van die Stoïsynse gedagtes af te sien nie, aangesien die grondstellings van die Stoïsyne: die bestaan van God en die oppergesag van deug, die grondslag van sy etiese filosofie vorm⁴⁰. Waar hy „con amore” praat, „schlägt der stoische Standpunkt immer wieder durch”⁴¹.

Dit lê nie op die weg van die verhandeling om 'n sistematiese uiteensetting van die Stoïsynse leerstellings te gee nie. In die bespreking van die boeke sal dit wel na vore kom. Tog is dit nodig dat ons aandag aan die verhouding van die „indifferentia” tot die einddoel of „summum bonum” moet gee, aangesien dit beweer word dat Panaetius op hierdie punt van die tradisionele Stoïsynse opvatting afgewyk en dat Cicero hom daarin nagevolg het.

Die Stoïsyne het die „summum bonum” gekarakteriseer as die enige en absolute wat om homself alleen bestaan en geen verdere of hoër doel erken nie, „terwille waarvan alle handeling plaasvind, maar wat self vir geen ander

doel werk nie"⁴². Hierdie hoogste doel is gelykgestel met die deugsame en gelukkige lewe⁴³. Dit was 'n ongemengde goed, het geen byvoeging geduld soos bv. genot of die goeie dinge van die lewe nie⁴⁴, het die sedelik-goeie alleen tot inhoud gehad⁴⁵ en was op sigself alleen dus genoegsaam tot deug en geluk.

Die gemeenskaplike doelformule by die Stoïsyne was die karakteristieke „convenienter naturae vivere"⁴⁶, lewe volgens die natuur. Aangesien die rede egter 'n kenmerkende eienskap van die mens is, beteken „lewe volgens die natuur" inderdaad „lewe volgens die rede"⁴⁷.

Dourdat die mens nou met sy ware natuur, die rede, ooreenstem, kan hy 'n innerlik harmoniese en konsekwente lewe bereik. Hierdie ooreenstemming bestaan dus vir die Stoïsyne in 'n innerlike lewenshouding waarin die deugsame en ware gelukkige lewe vir die mens bestaan⁴⁸.

Hierdie innerlike lewenshouding staan geheel-en-al onafhanklik van en onverskillig teenoor uiterlike geluksgoedere, die sg. „indifferentia", aangesien dit op sigself alleen genoegsaam tot deug en geluk is. Hierdie rigoristies-konsekwente stellingname van die onafhanklikheid van die geluksaligheid t.o.v. die uiterlike geluksgoedere, behoef geen bevreesding te verwek nie, as ons slegs die wisselende karakter van die uiterlike geluksgoedere in gedagte hou. Aangesien die „indifferentia" soos bv. lewe en dood, rykdom, gesondheid, roem en onoor ons. buite die mag van die mens lê en maklik weggeneem kan word, sodat die mens dus geen beheer daaroor kan uitoefen nie, moet die wyse onverskillig daarteenoor staan, aangesien sy geluk daardeur versteur kan word⁴⁹.

Volgens hierdie beskouing word die geluk van die wyse dus heeltemal geïsoldeer van dit wat die leek as geluk beskou, en skyn dit asof die wyse eerder 'n negatiewe wêreldmyding as positiewe wêreldaanvaarding moet openbaar. Om hierdie moeilikheid te oorbrug het Zeno 'n keuse onder die „indifferentia" toegelaat en die uitocfening van so 'n keuse 'n καθηκον, officium genoem⁵⁰. Hierdeur is die sedelike handeling moontlik gemaak. Volgens die Stoï verkies die mens sekere dinge omdat hulle volgens die natuur is en waarde het, en vermy hy sekere dinge omdat hulle teen die natuur is en negatiewe waarde het⁵¹. Die verkieslike dinge noem hulle προτίμες en die onverkieslike dinge οποτρόπημενα⁵². Hierdie προτίμες, d.w.s. die keuse van die καθηκον en die vermyding van die οποτρόπημενα, vorm dus die „wat" of die inhoud van die handeling⁵³.

Die Stoas aanvaar dus 'n keuse onder die "indifferentia" soos dit tot dusver duidelik blyk. Dit moet egter duidelik verstaan word dat hierdie keuse onder die "indifferentia" niks tot die sedelike waarde van die handeling bydra nie en heeltemal onverskillig is t.o.v. deug en geluk. Die Stoas wou nooit toegee dat die verkieslike dinge 'n bydrac tot die gelukkige lewe kan lewer nie. Die eindwaarde en werklike goed word slegs deur die mens se natuur as redelike wese bepaal. Dit is die ooreenstemming met die natuur, die rede, wat die "hoe" van 'n handeling bepaal. Aangesien die "hoe" 'n konstante begrip is word die waarde van 'n handeling daardeur bepaal.⁵⁴.

Volgens die Stoas lê die formeel-sedelike karakter van pligsvervulling dus in die innerlike gesindheid. Die goeie handeling met die goeie mening, in bewuste ooreenstemming met die natuur, soos dit deur die wyse verrig word, is deur die Stoas κατορθόμενος, καθηγούμενος genoem, en moes dan ook van die goeie handeling, die louter-materiële pligsvervulling van die gewone mens (wat hulle καθηγούμενος noem) onderskei word⁵⁵.

Uit die voorgaande sien ons die duidelike onderskeidings wat die Stoas tussen μέσον en τέλος καθηγούμενος of κατορθωμένος (medium officium en perfectum officium) maak⁵⁶. Twee handelinge kan identies wees, maar tog sal die gesindheid die karakter van die handeling bepaal. Die wyse man sal bv. die handeling volmaak uitvoer deurdat sy gesindheid in volmaakte ooreenstemming met die natuur is, terwyl die deursneemens dieselfde handeling slegs as louter materiële pligsvervulling sal volvoer. Dit is dus die "hoe", die innerlike gesindheid wat 'n handeling as "perfectum" kwalifiseer en nie die blote verrigting van die daad, die "wat" nie.

Hierdie dubbele waardebepaling van die Stoas, asook die strikte leerstelling dat die verkieslike dinge geen bydrae tot 'n gelukkige lewe kan lewer nie, het veel kritiek uitgelok⁵⁷. Die problematice verhouding van die "indifferentia" t.o.v. die "summum bonum" het by baie die gedagte laat posvat dat die onbuigbare en onverdunde Stoïsisme van Zeno deur latere volgelinge gewysig is⁵⁸. Panaetius⁵⁹ staan veral in hierdie opsig in die brandpunt van kritiek; en aangesien Panaetius se werk juis die model van Cicero se "De Officiis" is, is dit nodig dat ons die posisie van Panaetius t.o.v. die oud-Stoa duidelik bepaal: of hy afgewyk het en, indien so, in hoeverre hy afgewyk het.

Nadat sy werk aan tegniese ontrafeling blootgestel is, kom Smuts, Pohlenz, Margaret Recor, van Straaten, Reijnders tot die eenstemmige uitspraak dat Panaetius wel van die oud-Stoa afgewyk het⁶⁰. Sonder om die kritiese detaillering weer te gee, kan ons die kritiek in die uitspraak van Smuts saamvat: „Dit is duidelik dat Panaetius op Stoïsynse bodem bly maar nie die uiterste konsekvensies van die oud-Stoa toepas vir sy doel nie. --- Panaetius het hom meer aangepas by die mense van die alledaagse samlewing ---“⁶¹.

Kidd⁶² is egter daarteenoor van mening dat Panaetius geensins die tradisionele rigorisme van die Stoïsyne deurbreek het nie. Hy skryf die Babelse spraakverwarring toe aan die feit dat τὸ κατὰ φύσιν nie helder omlond is nie⁶³. Ná deeglike beoordeling kom hy tot die gevolgtrekking dat Panaetius geensins sy posisie as oud-Stoa prysgee nie. In die „De Officiis“ (wat algemeen aanvaar word as bron van die afwykings van Panaetius⁶⁴), volgens Kidd, erken Cicero in 'n gedcelte waar Panaetius se naam aan die begin genoem word, dat „honestum solum bonum est“⁶⁵, maar dat die onderwerp vir bespreking in die „De Officiis“ nie „perfectum honestum“ is nie maar „similitudines honesti“⁶⁶. Hierdie „officia“ is „secunda quaedam honesta“, 'n soort tweederangse sedelike goedheid⁶⁷.

Volgens Kidd het ons in die „De Officiis“ te doen met Panaetius se beskouings oor die καθηκόντα officia en nie oor die καταρθητα honestum nie. Selfs die naam van die boek wys in die rigting. In die „De Officiis“ word die onderskeiding tussen „honestum“ en „similitudines honesti“ betrek op „sapientes“ en „ii, in quibus sapientia perfecta non est“⁶⁸. Wat die „sapientes“ betref, het hulle geen „praecepta“ nodig nie, aangesien hulle nie volgens uitwendige reëls handel nie, maar volgens die inwendige „logos“. Die laasgenoemde groep („ii, in quibus sapientia perfecta non est“) het egter „praecepta“ nodig wat rigting en leiding kan skenk. Omdat ons nou in die „De Officiis“ met laasgenoemde groep te doen het, het ons ook met „praecepta“ te doen⁶⁹.

As dit nou uit die voorgaande blyk dat die Stoïsyne tweerlei doeleinades aanvaar het nl. vir die „sapientes“ en „ii, in quibus sapientia perfecta non est“ --- iets wat die Stoïsyne egter heftig ontken het⁷⁰ ---, stel Kidd hom die filosofiese denkkonstruksie so voor dat die ware einddoel by wyse van verskeie fasces bereik word. Ons kry eers die fase van die kind, daarna die fase van die

aspirant-wyse, in wie die wysheid nog nie tot volmaaktheid gekom het nie, en tenslotte die fase van die wyse^{<71>}.

Panaetius het hom met die tweede groep besig gehou, die aspirant-wyse^{<72>}, sonder om die rigoristiese beginsels van die Stoïsyne enigsins daardeur te wysig. Indien Panaetius hom met die „sapientes” besig gehou het, sou die kritiek van toepassing gewees het, maar nou is dit nie steekhoudend nie en is die indruk asof hy milder as sy voorgangers is, slegs skyn.

Tot sover dan die verhouding van Panaetius t.o.v. die oud-Stoa. Hierdie posisiestellings was nodig, aangesien die verhandeling van Panaetius die „fons primarius” van Cicero se werk oor die pligte is: „quem nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus”^{<73>}. Ofskoon Cicero eksplisiet stel dat hy nie vertaler van die oorspronklike is nie: „non ut interpretes”^{<74>}, volg hy veral in boek I Panaetius nougeset, nie alleenlik in die algemene inrigting van die onderwerp nie maar ook in die uitwerking daarvan, in die keuse van voorbeeldc en dikwels selfs in die uitdrukkings,

Ná 'n kort inleiding oor die belangrikheid om Griekse en Latynse studies te kombineer, die verhouding van die Ciceronicaanse filosofie t.o.v. die Griekse filosofie, die wisselbetrekking tussen filosofie en welsprakondheid, kom Cicero tot die onderwerp van bespreking nl. die pligte, aangesien „nulla enim vitae pars --- vacare officio potest”^{<75>}. Die konstatering van die onderwerp is tegelykertyd vir ons 'n openbaring van Cicero se lewensbeskouing wat uit 'n reeks verpligtinge bestaan wat hy teenoor homself en andere moet nakom. Deur die verrigting van hierdie verpligtinge kom die moontlikhede, wat in die wese van die mens opgesluit lê, tot volle selfverwesenliking^{<76>}. Die mees fundamentele van hierdie verpligtinge is dié wat deur die „honestum” voorgeskryf word^{<77>}. 'n Tweede groep verpligtinge word deur die „utile”, deur die vereistes van dit wat nuttig is, neergelê^{<78>}. 'n Ander klassifikasie van pligte vind ons, volgens Cicero, in die onderskeiding tussen „medium officium” en „perfectum officium”. Die „perfectum officium” is gelykstaande aan die Griekse *κατόρθωσις*, terwyl „medium officium” met die Griekse *καθόλος* korrespondeer. Uit die definisie blyk dat „rectum quod sit, id officium perfectum esse”, terwyl „medium officium” gedefinieer word as „id, quod cur factum sit, ratio probabilis redi possit”^{<79>}. Volgens Cicero word egter

nog 'n verdere klassifikasic verkry wanneer die eise wat die „utile" stel oënskynlik in konflik met die eise van die „honestum" kom; of wanneer 'n waardevergelyking in die kader van die „honestum" of die „utile" getref moet word⁸⁰. Deur hierdie klassifisering verkry Cicero vyf hoofde waaronder die verpligtings as geheel kan ressorteer.

Wat hierdie spesifieke pligte nou betref wat onder hierdie klassindelings ontstaan, meen Cicero dat hierdie vraagstuk opgelos kan word deur na die natuur te verwys. Daarom bied hy 'n oorsig aan van die menslike natuur wat aangewese is om die impulse en begerte te openbaar wat fundamenteel vir die menslike geslag is⁸¹.

Die eerste van hierdie impulse en begerte is die instink tot selfbehoud en die telende instink wat eie is aan alle lewende wesens. Cicero kom egter tot 'n wesentlike onderskeid tussen mens en dier, wat daarin bestaan dat die mens met rede begiftig is; en op grond van die rede, wat eie aan die mens is, onderskei hy sekere begerte wat kenmerkend en uitsluitlik menslik is⁸².

Die eerste begerde is die neiging tot gesellige verkeer wat „conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem" en wat die dryfkrag vir die bereiking van sukses vorm⁸³. Die tweede is die „veri inquisitio atque investigatio", die strewe en ondersoek na kennis⁸⁴. Die derde is die begerde om jouself te onderskei: „appetitio quaedam principatus"⁸⁵; en die vierde is die liefde vir orde en reëlmaat en 'n sin vir welvoeglikheid, wat lei tot gematigdheid in woord en in daad⁸⁶.

Op grond van hierdie oorsig van die menslike natuur, kom Cicero nou tot die volgende skematische ontwerppling vir sy etiek, wat met die vier tradisionele kardinale deugde ooreenstem nl.: die lewe van wysheid, van geregtigheid en woldadigheid, moed en gematigdheid⁸⁷.

As Ambrosius 'n aanvang met sy werk oor die pligte neem, bly hy getrou aan sy uitgangspunt om die heidense gedagtes in Skriflig te stel. Terwyl hy in beprensing versonke was oor Psalm 39, het die gedagte by hom posgevat om sy „De Officiis Ministrorum" saam te stel⁸⁸. Ofskoon Panaetius en Cicero reeds oor die onderwerp geskryf het, het hy dit tog goed gevind om ook daaroor te skryf⁸⁹. Hy neem Psalm 39 as uitgangspunt en fundeer sy werk nie op die praktiese sin van die Romein of op filosofiese bespiegelinge nie, maar op die

onwrikbare Woord van God. Selfs die gebruik van die woord "officium" regverdig hy op grond van Lukas I:23: „Factum est ut impleti sunt dies Officii eius, abiit in domum suam"⁹⁰.

Deurdat Ambrosius Psalm 39 as uitgangspunt neem, waarin enersyds oor swye gehandel word, andersins oor spraak, kry ons sy meer gemoedelike as logies-verantwoordelike inleiding waar hy die deug van die stilswye aantoon. Formeel sou hierdie eerste inleidende ses hoofstukke beter tuisgebring kon word onder die besprekking van die "temperantia"⁹¹.

In sy materiële eksposisie handhaaf hy die Ciceroniaanse klassifikasie⁹², maar verskil radikaal met die immancente siening van sy model deur alles in transcendentie lig te beskou. Hy verklaar dat die „honestum" van die Stoïsynse filosowe met die maatstaf van die toekomstige gemeet moet word: „nos autem nihil omnino nisi quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam praesentium metimus formula"⁹³; on dat niks nuttig (utile) is as dit ons nie kan help om die seëninge van die ewige lewe te verkry nie: „nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae proposita gratiam definimus"⁹⁴. Hierdeur koppel hy die aards-betrekklike aan die ewige.

In die verdere uiteensetting van die pligte beroep Ambrosius hom op die bekende stelreël: „naturam imitemur: eius effigies formula disciplinae, forma honestatis est"⁹⁵. As ons dit vreemd vind „to find in this Christian moralist, who elsewhere lays stress on the disorder of Nature, such relics of the old pagan glorification of the natural"⁹⁶, moet ons in gedagte hou dat Ambrosius plig sien as die verpligting om die wet of wil van 'n persoonlike God te gchoorsaam, wat in opklimmende orde in die natuur, die rede en gewete en in die Skriftuur geopenbaar word⁹⁷. Op grond van die feit dus dat die wil van God in die natuur geopenbaar word, kom Ambrosius tot hierdie stelreël. Wanneer die natuur en Skriftuur egter in noue wisselbetrekking tot mekaar te staan kom, laat Ambrosius geen onsekere geluid hoor wat die ouoritatiewe gesagsbron is waarop plig berus nie. Die gesag vir plig is die Woord van God⁹⁸. Die lewe van die Bybelheiliges bied vir ons 'n „disciplinac speculum"⁹⁹, 'n spiegelbeeld van dissipline, aan; maar primêr vir ons sedelike doen en late is die lering en voorbeeld van onse Here Jesus Christus¹⁰⁰.

Ambrosius handhaaf die verdere onderskieding in „officium perfectum" en „officium medium"¹⁰¹. Vir

hierdie Stoïsynse indeling probeer hy grond vind in die Woord van God. Die woorde van Jesus aan die ryk jongman in Mattheus 19: 17-19 bied grond vir die gemiddelde pligte, terwyl vss. 20 en 21 die grond vir die absolute pligte aanbied¹⁰².

Volgens Dudden¹⁰³ het Ambrosius hierdie onderskeiding nie reg begryp nie. Volgens hom stem die onderskeiding in pligte ooreen met die meer bekende onderskeiding tussen voorskrifte en raadgewings¹⁰⁴. Die gevolg is dat Ambrosius 'n dubbele standaard vir plig aanvaar nl. 'n laer en 'n hoër sedelikheid. Hierdie beskouing van Ambrosius lê die grondstene vir die verkeerde gedagte wat ons later in die Middelouue sou aantref nl. die beskouing van die oorbodige goeie werke¹⁰⁵. Tereg merk Workman op: „a doctrine later developed into the mediaeval works of supererogation"¹⁰⁶. Dudden wil egter versagtende omstandighede vir hierdie dubbele onderskeiding van Ambrosius vind, insoverre as wat dit hom instaat gestel het „to include in his scheme the more commonplace virtues of antiquity, while subordinating them to the more rare and elevated virtues of Christianity"¹⁰⁷.

Wat nou betrek, verklaar Ambrosius in noue aansluiting by die Stoa, dat dit een onverdeelbaar is, sodat die besit van een deug ook die besit van ander deugde impliseer¹⁰⁸. Aan die ander kant het elke deug natuurlik weer sy besondere eiesoortigheid wat behoorlik afgebakon moet word. In sy definisie handhaaf Ambrosius die ou Sokratiese klassifikasie van die vier kardinale deugde (virtutes principales) nl. wysheid (prudentia), goregtigheid (iustitia), moed (fortitudo) en matigheid (temperantia)¹⁰⁹. Waar Cicero egter op logiese en gemotiveerde wyse tot sy deugdestruktuur kom¹¹⁰, bring Ambrosius sy deugde-klassifikasie eerls in die vier-en-twintigste hoofstuk na vore, en dit nadat hy reeds onderafdelings van die deugde bespreek het. As redc vir hierdie sonderlinge indeling motiveer hy dat dit kunsmatig sou wees om 'n definisie aan die begin te gee: „sed hoc artis est, ut primo officium definiatur"¹¹¹, en dat hy „das ‚Kunstmässige‘ ausdrücklich perhorroscierte"¹¹² op voetspoor van die voorvaders: „nos autem artem fugimus, exempla maiorum proponimus"¹¹³. Hieruit blyk genoegsaam die g'improviseerdheid van sy werk.

Wat die klassifikasie betrek, is dit wesenlik Stoïsyns en „essentially faulty as it leaves no place for humility, a grace unrecognized by pagan writers, and

which Ambrose has difficulty in bringing in¹¹⁴. Aan die ander kant wil ons weer stel dat hierdie vier deugde in die uiteensetting in sodanige Christelike lig getransponeer word (soos ons duidelik in die bespreking sal aantoon), dat dit bykans nie herkenbaar is as die oudheidense deugdeleer nie¹¹⁵.

Vervolgens word die eerste deug, die „prudentia” besprek¹¹⁶. Cicero wy 'n kort bespreking aan die boesemsondes van wysheid nl. om 'n haastige oordeel te vel: „ne incognita pro cognitis habeamus iisque temere assentiamur”; en die vermorsing van tyd in doellose en onprofytlike studie: „nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias”¹¹⁷. Die gedagteinhoud van die kerkvader is aanvanklik feitlik identies met dié van Cicero: wysheid word beoefen in die ondersoek na waarheid¹¹⁸. Die redebesit verhef die mens bo alle kreature¹¹⁹; in elke mens is, ooreenkomsdig die aard van die menslike natuur, die begeerte aanwesig om die waarheid te soek¹²⁰.

Geleidelik sien ons egter dat die kerkvader in sy bespiegelings oor die wysheid hoër uitsytyg deur sy stellings dat in sy socktog die mens valsheid nie bo die waarheid moet verkies soos die heiden wat 'n houtvoorwerp aanbid nie¹²¹. Hy stem volmondig saam dat die onbekende nie te maklik as die bekende behandel en aanvaar moet word nie¹²² en dat nie te veel aandag aan dit wat nutteloos is geskenk moet word nie¹²³. Hy verwyt hulle dat hulle dit wel doen om sodoende hulle beginsels te verkrug¹²⁴.

Ambrosius kwalifieer die ondersoek na en kennis van die waarheid heeltemal anders as wat met die filosowe die goval is. Dit gaan vir hom gladnie om filosofiese bespiegeling nie¹²⁵. Dit gaan vir hom om God: „nihil est enim quo magis homo ceteris animantibus praestet, quam quod rationis est particeps, causas rerum requirit, genbris sui auctorem investigandum putat”¹²⁶. Niemand is wys wat God nie ken nie: „nemo enim prudens, qui Deum nescit”; daarom is Godloënaars, heidene en ketters van sodanige wysheid ontdaan, omdat hulle óf die bestaan van God ontken, óf die leerstellings aangaande God vervals¹²⁷.

Wat baat kennis egter as dit nie in dade omgesit word nie? Daarom eis Ambrosius dat die kennis van God na buite in toepaslike optrede geopenbaar moet word¹²⁸. Wysheid kan as kennis van God gedefinieer word wat in

praktiese vroomheid geopenbaar word^{<129>}. Daarom verklaar Ambrosius dat „pictas enim in Deum initium intellectus“^{<130>} en beskou hy vroomheid as die fondament van alle deugde^{<131>}.

Uit die voorgaande blyk dus duidelik in watter mate die kerkvader die immanente heidense wysheidsbeskouing finaal deurbreek met die Skriftuurlike fundering dat „initium enim sapientiae timor Domini“^{<132>}. Ambrosius bring die wysheid hier in verband met die religie en karakteriseer dit Skriftuurlik-reg as die juiste insig hoe die mens teenoor God moet staan en teenoor Hom moet handel.

Uit die bron van wysheid vloei die geregtigheid voort want „neque enim potest iustitia sine prudentia esse“^{<133>}. Geregtigheid, wat die grondslag van menslike verhouding vorm en wat in 'n besondere sin die Romeinse deug is^{<134>}, word baie breedvoeriger as die vorige deug bespreek.

Geregtigheid is „ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur“^{<135>}, het betrekking op die bewaring van die georganiseerde samelewing. Cicero trek 'n onderskeiding tussen „iustitia“ en „beneficentia“, geregtigheid en weldadigheid. Wat die begrip „iustitia“ betref, kan die inhoud in twee formules saamgevat word nl.: „ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria; en „ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis“^{<136>}. Die menslike gemeenskap bestaan dus, volgens Cicero, vir die tweedelige doel nl. die herstelling van skade en die handhawing van regte, waarvan die moes fundamentale dié van besitting is^{<137>}.

Volgens Cicero kan van nature geen sprake wees van privaatciendom nie^{<138>}. In dieselfde asem stel hy egter dat private eienaarskap wel kan bestaan deur langdurige bewoning (vetere occupatione), deur oorwinning (victoria) of deur regsgeding, ooreenkoms, aankoop of toekenning (aut lege, pactio, condicione, sorte) en dat elkeen dit moet besit wat sy deel geword het: „quod cuique obtigit, id quisque teneat“^{<139>}. Volgens hierdie wyse van eiendomsverkryging konkludeer Cicero dat eiendomsbesit 'n reg skop wat die historiese staat mag en moet handhaaf. Indien die staat dit nie doen nie, verbreek hy een van die mees fundamentale regte van die menslike samelewing en handel hy in stryd met die reg van die „humana societas“^{<140>}.

Die moontlikheid van 'n konflik tussen private en

sosiale besit bestaan blykbaar nie vir Cicero nie. Reijnders sê: „Het ware voor Cicero de moeite waard geweest niet alleen het begrip eigendom, doch ook het begrip bezitspreiding, zoals deze werd voorgestaan door de revolutie, te toetsen aan de „societas generis humani”¹⁴¹. Indien die moontlikheid van 'n konflik vir Cicero wel bestaan, bied hy geen wyse tot versoening aan en stel ook nie waaraan prioriteit verleent moet word ingeval van 'n botsing nie. Tereg merk Hunt op: „But there is no precise discussion of the possibility of conflict between them nor any clear attempt to state a criterion supposing the question of priority should arise”¹⁴².

Geregtigheid behels ook verder die wederkerige bewys van onderlinge hulpbetoon: „communes utilitates in medium afferre mutatione officiorum, dando accipiendo”¹⁴³. Daarom is die fondament van geregtigheid „fides”, trou en eerlikheid t.o.v. beloftes en ooreenkomste. Waar geregtigheid nie heers nie, kry ons daarteenoor twee soorte ongeregtigheid nl. 'n aktiewe en 'n passiewe ongeregtigheid¹⁴⁴. Onreg word dikwels uit vrees bedryf, maar merendeel uit selfsug, gierigheid en die strewe na mag, soos die imperialisme van Crassus en Caesar duidelik aantoon¹⁴⁵. Die motiewe vir passiewe ongeregtigheid, nl. die pligsversuim om 'n onreg te verhoed, kan ons toeskryf aan onverskilligheid, luiheid, onvermoë of aan ciebelang¹⁴⁶. Genoemde gevare moet ons die gulde reël laat onthou dat ons niks moet doen wanneer daar twyfel bestaan of dit reg of verkced is nie¹⁴⁷. Aan die ander kant moet dit egter in gedagte gehou word dat dit soms kan gebeur dat 'n betaamlike plig nie nagekom mag word nie, wanneer dit tot nadeel van 'n bepaalde persoon sou strek¹⁴⁸. Andersins moet die deug van geregtigheid in alle fasette van die lewenspraktyk tot openbaring kom, selfs in oorlogstyd in alle onderhandelings met die vyand.

Wat oorlogsvoering betref, eis Cicero dat die beginsels van geregtigheid ook hier rigtinggewend moet wees. Hy verklaar uitdruklik dat mense hulle verskille onderling nie met fisiese krag nie maar met beraadslaging moet besleg; en dat die toevalug tot geweld genocom moet word, slegs wanneer dit blyk dat beraadslaging vrugtelos is¹⁴⁹. Die enigste rede vir oorlogvoering is „ut sine iniuria in pace vivatur”¹⁵⁰. Uitgaande van hierdie standpunt, ontken Cicero die wettigheid van oorlog „nisi quod aut robis repetitis geratur aut

denuntiatum ante sit et indictum"¹⁵¹. Hy pleit vir geregtighheid ten tye van oorlogsvoering sowel as ná die oorlog teenoor die oorwonnens¹⁵². Hy stel dit doktrinêr dat die verpligtinge van individue nie ophou om te bestaan wanneer die gemeenskappe, waartoe hulle behoort, in staat van oorlog verkeer nie¹⁵³. Geneenskappe sowel as individue moet in tye van oorlog hulle beloftes nakom¹⁵⁴.

Vervolgens eis Cicero dat geregtighheid ook teenoor slawe moet geskied. Uit die vlugtige wyse waarop hy die kwessie van slawerny aanraak, blyk duidelik sy goedkeuring van die bestaande Romeinse praktyk. Trouens, die formule: „ita uti ut mercennariis: operam exigendam, iusta praebenda"¹⁵⁵ is 'n duidelike illustrasie van Cicero se houding t.o.v. die slawe.

Wanneer ons Ambrosius se uiteensetting van die deug van geregtigheid nagaan, vind ons ondersyds dat dit gegrond is op dié van Cicero maar andersyds dat hy tot 'n heel ander konklusie kom. Hy definieer geregtigheid as die deug wat „suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aquitatem custodiat"¹⁵⁶. Dit is die band wat die menslike gemeenskap saambind¹⁵⁷. Dit word eerstens teenoor God beoefen, tweedens teenoor die vaderland, dordens teenoor ouers en laastens teenoor almal¹⁵⁸. Ambrosius onderskei ook 'n tweeledige geregtigheid nl. „iustitia" en „beneficentia"¹⁵⁹. In die verdere uitbouing van die begrip „geregtigheid" verskil Ambrosius egter radikaal met Cicero in tweelei aspekte:

Eerstens wat die weerwraakgedagte betref: Cicero stel nl. dat dit die eerste taak van geregtigheid is „ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria"¹⁶⁰ (ofskoon Cicero ook duidelik stel dat daar 'n grens vir vergelding moet wees: „ulciscendi et puniendi modus"¹⁶¹). Teenoor die vergoldingsgedagte van die heiden stel die kerkvader die gnadegedagte op grond van Lukas 9:56: „ut sit in nobis spiritus Filii hominis, qui venit conferre gratiam, non inferre iniuriam"¹⁶². Weerwraak word verbied deur die Christelike Wet on is ook strydig met die Natuurwet¹⁶³. Ambrosius distansieer hom inderdaad so ver van die retribusiegdedagte, dat hy in 'n ander uiterste verval as hy beweer dat die Christen hom selfs nie teen 'n gewapende rower mag verdedig nie¹⁶⁴. Alhoewel die kerkvader op grond van 'n letterlike eksegese van die Bergrede in 'n ander uiterste verval, blyk tog duidelik hoeveel hoër hy met sy

soteriologiese siening staan as die heiden met sy dominante vergeldingsgedagte.

Tweedens verskil hy net Cicero oor die ciebesitgedagte: „ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis”^{<165>}. Privaatbesit word deur Ambrosius as onvereenigbaar met die ordinansies van God en die natuurwet beskou. Op grond van die feit dat „natura enim omnia omnibus in commune profudit”^{<166>}, maar dat gierigheid dit die uitsluitlike voorreg van 'n paar gemaak het: „usurpatio ius fecit privatum”^{<167>}, stel hy hom so pertinent teen Cicero dat Workman melding maak van „his loanings to monasticism in his declaration that private property is ,usurpatio,”^{<168>}.

Ambrosius is egter nie standhoudend in hierdie rigoristics-sosialistiese beskouings aangaande privaatbesit nie. Hy vertoon dieselfde inkonsekwensie as Cicero wanneer hy tog grondbesit sanksioneer op grond van die voorbeeld van Nabot wat geweier het om die erfdeel van sy vaders aan Agab te verkoop^{<169>}. Dieselfde inkonsekwensie tref ons by hom aan in sy beskouing oor die rykdom: Enersyds veroordeel hy rykdom as onvoordelig^{<170>} en demoraliserend^{<171>}, maar andersyds prys hy landbou aan as die enigste geoorloofde wyse om rykdom te bekom^{<172>} en erken hy dat rykdom in die bestryding van armoede tot groot nut kan wees^{<173>}. Die rede vir hierdie negatiewe standpunt van Ambrosius moet ons in die tydsomstandighede vind waarin die kerkvader geleef het. Dudden motiveer dit gepas:

„He had before him the spectacle of the rich men of his own time, who were singularly greedy, luxurious, and unscrupulous; and he could see little good in the wealth that was responsible for the production of people of this odious type”^{<174>}.

Ná hierdie markante verskil borduur Ambrosius voort op die Ciceroniaanse patroon. Hy sluit ten nouste by die broederskapsgedagte aan dat die mens terwille van die mens gebore is sodat hulle mekaar onderling tot hulp kan wees^{<175>}. Hierdie broederskapsideaal van die Stoïsyne verkry egter deur die glans van die Woord van God waarop Ambrosius dit baseer, die cachet van die egte begrip van naastelikfde soos Christus die voorbeeld aan ons gestel het. Die Stoïsynse leerstelling van die natuurlike verbintenis van alle menslike belang „is elevated to the full height and intensity of evangelical philanthropy”^{<176>}. Die gelowiges word daarvan herinner dat die aarde deur God gemaak is as gemeenskaplike besitting van almal; en

hulle word versock om hulle gawes tot voordeel van almal aan te wend^{<177>}.

Daar bestaan egter verskeie gevare wat die krag van die geregtigheid verminder en wat gevvolglik gevaar inhoud vir die broedcrskapsideaal bv. gierigheid^{<178>} en die strewe na mag^{<179>}.

Ambrosius plaat netsoos Cicero dat geregtigheid in oorlogstyd teenoor die vyand moet geskied^{<180>}. Dit doen enigsins vreemd aan dat Ambrosius oorlogsvoering regverdig, terwyl hy stel dat 'n Christen hom nie mag verdedig nie^{<181>}. Hierdie inkonsekvensie vind sy verklaring in die feit dat Israel 'n oorlogvoerende volk was en die spesifieke opdrag ontvang het om Kanaän te verower^{<182>}, net die gevolg dat hy die roeping van die soldaat nie kan afkeur nie. In elk geval, deurdat oorlogvoering noodwendig moet plaasvind, plaat hy met Cicero dat geregtigheid daarin bietou moet vier. Groter weerwrack moet op vyande geneem word wat meer kwaad berokken het, maar hulle wat nie bloeddorstig en barbaars in hulle oorlogsvoering was nie, moet gespaar word^{<183>}. Die helde van die Bybel het hulle vyande regverdig behandel en hulle beloftes teenoor hulle nagkom^{<184>}. Beide skrywers illustreer ryklik met voorbeeld: Cicero met kwotering uit die Romeinse geskiedenis, Ambrosius deur Moes en Elia as voorbeeld te stel. Die kerkvader is egter kind van sy tyd as hy stel dat die heidene die naam „hostis“ uit die terminologie van die Hebreërs geneem het^{<185>}.

Oor die kwessie van slawerny laat Ambrosius, in die „De Officiis Ministrorum“ altans, netsoos Cicero, weinig van hom hoor. Ons hoor geen woord wat daarop gericig is dat slawerny afgeskaf moet word nie. Inteendeel, slawerny is dringlik omdat dit die geleentheid bied vir die beoefening van sekere voortreflike deugde^{<186>}. Ook in hierdie opsig is Ambrosius kind van sy tyd.

Die bespreking van die geregtigheid (in enger sin) word afgesluit deur dit op die geloof te fundeer: „fundamentum autem est iustitiae fides“^{<187>}. Cicero se definisie van geloof as „dictorum conventorumque constantia et veritas“^{<188>}, is die hoogste waartoe die heiden kragtens die lig van die algemene openbaring kan geraak en vorm 'n skrille kontras met die geloof waarvan Ambrosius spreek, wat gevorm is by die lig van die besondere openbaring en wat die konnotasie van geloof in Jesus Christus verkry: „fides enim omnium Christus“^{<189>}.

Vervolgens word die „beneficentia“ bespreek wat uit

geregtigheid voortvloeい¹⁹⁰. Cicero verdeel die begrip „beneficentia” verder in „beneficentia” en „liberalitas”¹⁹¹. Wat ons dade van weldadigheid betref, moet dit deur drie leidende beginsels beheers word: dit mag nie skadelik wees vir die voorwerp van ons weldadigheid nie, wat bv. gebeur wanneer iets van 'n persoon afgepers word om dit aan iemand anders te gee¹⁹²; dit mag nie bokant die persoon se vermoë wees nie anders kan dit maklik tot spoggerigheid aanleiding gee¹⁹³; ons weldadigheid moet in verhouding wees met die waardigheid van die ontvanger¹⁹⁴. Die motiewe vir die beoefening van weldadigheid is: liefde¹⁹⁵, vergelding, aangesien: „nullum officium referenda gratia magis necessarium est¹⁹⁶; selfbelang¹⁹⁷ en bloedverwantskap¹⁹⁸.

Volgens Cicero sal die belang van die gemeenskap met sy gemeenskaplike verpligtinge op sy beste bewaar word, as weldadigheid aan elke individu bewys word volgens die grade van bloedverwantskap¹⁹⁹. Dit is die bande van gemeenskaplike bloed wat die mense in 'n gees van welwillendheid en toegeneentheid saambind: „sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines et caritate”²⁰⁰. Volgens Cicero vind die „caritas” sy oorsprong in die vereniging van man en vrou, in hulle liefde vir hulle kinders, en „slaat dan breder om zich heen om los van die bloedverwantschap, onder leiding van de ratio zich te verliezen in de grenzen van het mensdom”²⁰¹. Wanneer ons 'n vergelyking moet tref om vas te stel aan wie ons die hoogste sedelike verpligting verskuldig is, stel Cicero dit in dié volgorde: vaderland, ouers, kinders, hele familie, bloedverwante²⁰².

Wat die begrip „caritas” betref, meen Reijnders dat onder alle vorme van die „honestum” dit die eerste plek inneem. Die „caritas” word as natuurstrewing die basis van die hele etiese sisteem by Cicero, die grondslag van die „ius”, die bron van die „honestum”, die dryfkrag van die „virtus” en in besonder van die „iustitia” en die oorsaak van die geluk²⁰³.

Die begrip „beneficentia” neem 'n besondere plek in in die eksposisie van Ambrosius. Volgens hom is die wese van geregtigheid goedheid, altruïsme, onselfsugtige liefde. „Magnus itaque iustitiae splendor”, roep hy uit, „quae aliis potius nata quam sibi, communitatem et societatem nostram adiuvat, excelsitatem tenet”²⁰⁴. „Beneficentia” word onderverdeel in „benevolentia” en

"liberalitas", welwillendheid en woldadigheid.

Welwillendheid is die bron van en staan hoër as woldadigheid^{<205>}. Daarsonder kan geen ware woldadigheid beoefen word nie^{<206>}. Ambrosius lê besonder klem op die bedoeling agter die daad, soos hy tewens dwarsdeur sy etiese onderwysings „insists upon the necessity of a proper intention on the part of the subject"^{<207>}. Welwillendheid kan sonder woldadigheid bestaan: „ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet"^{<208>}. Netsoos Cicero stel Ambrosius dat welwillendheid by die huisgesin begin om daarna geleidelik tot sy universele bestemming uit te rimpel^{<209>}. Dit word ontvou en ryklik versterk in die gemeenskap van die Kerk^{<210>}.

Woldadigheid mag nie skadelik vir die voorwerp wees aan wie woldadigheid bewys word nie^{<211>}. Tweedens mag dit nie bokant icmand se vermoë wees nie, anders kan dit maklik aanleiding tot spoggerigheid gee^{<212>}. Daar bestaan 'n tweevoudige woldadigheid nl. geldelike geskenke en persoonlike hulpverlening^{<213>}. Christelike woldadigheid word hoofsaaklik aan die armes bctoon wat Christus se verteenwoordigers op aarde is^{<214>}. Dit is egter nie die enigste vorm van woldadigheid nie: alle ontvange woldade behoort oorvloedig terugbetaal te word^{<215>}.

Ambrosius openbaar egter 'n essensiële verkeerde beskouing as hy beweer: „sed ut vitam tibi perpetuam fructu boni operis adquiras, et pretio miserationis peccata redimas tua"^{<216>}. As ons hierdie uitspraak met 'n dergelike uitspraak in sy „de Elia et ieiunio"^{<217>} en sy „Sermo de Eleemosynis"^{<218>} combineer, waar hy duidelik stel dat woldadigheid beskou moet word as die gedeceltelike vereffening van kwaad en assodanig instaat om sonde te kanselleer, sien ons duidelik die dwaling van die kerkvader met sy antroposentries-gefundeerde beskouing.

As ons Cicero en Ambrosius se gedagtegang oor die begrippe „welwillendheid" en „woldadigheid" nagaan, is die korrelasie in die beskouings ooglopend. Cicero is in sy uiteensetting die strikte navolger van die Stoïsyne in wie se leerstellings ons die eerste eksplisiële erkenning van die „benevolentia" vind. Hulle beskrywing van die mensdom as 'n organisme, hulle benadrukking van die waarde van die mens as mens, hulle benadrukking van die plig van die mens om onbeperkte hulp te verleen, hulle woldadige invloed op sosiale hervormingsbewegings en die Romeinse regsgelcoördheid^{<219>}, vind sy onmiskenbare

neerslag in die uiteensetting van Cicero wat hulpverlening aan ander as 'n hoofdepartement van sosiale plig stel^{<220>}. Dicselfde neerslag vind ons by Ambrosius wat Cicero as basis gebruik vir die eksposisie van hierdie begrippe. Aan die ander kant wil ons egter duidelik stel dat Ambrosius nie tot dieselfde slotsom geraak as Cicero nie. Ons vind by die kerkvader 'n belangrike aksentverlegging. Die „benificentia" wat, strik genome, slegs 'n onderdeel van geregtigheid is, word so sterk beklemtoon dat dit inderdaad die plk van die geregtigheid inneem. „Justice is no longer merely an exact and conscientious balancing of rights and duties; it is now ,caritas quae alios sibi praefert, non quaerens quae sua sunt". Justice, in short, is transfigured into altruism, charity"^{<221>}. Ons vind dus by Ambrosius die proklamering en handhawing van die triomf van die Christelike barmhartigheid wat by verre die abstrakte en onrealistiese Stoïsynse kosmopolitanisme oortref deurdat dit die liefde die somtotaal en dinamiek van die deugde gemaak en die emosionele sy van die menslike natuur geheilig het^{<222>}.

Ná die bespreking van die geregtigheid volg die bespreking van die derde deug, die „fortitudo", aangesien moed die deug is wat die saak van die reg verdedig: „cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro acquitate"^{<223>}. As moed met geregtigheid gepaard gaan is dit „excelsior ceteris"^{<224>}, daarsonder is dit 'n bron van ongeregtigheid: „alioquin fortitudo sine iustitia iniquitatis materia est"^{<225>}.

Cicero en Ambrosius verdoel die moed verder in 'n passiewe doel wat geleë is in 'n indifferente houding t.o.v. uitwendige dinge; en in 'n aktiewe doel wat in die onderneming van groot dade bestaan^{<226>}.

Wat die passiewe deel betref, bestaan moed daarin dat die aandrifte rigoristies gesubordineer moet word aan die eise van die rede: „vacandum autem omni est animi perturbatione"^{<227>}; en dat die mens homself moet oorwin deur 'n onverskillige houding t.o.v. uiterlike sake te openbaar. Vir Ambrosius bestaan die wese van moed in die „magnitudo animi" wat geopenbaar word in die onderwerping van die emosies aan die rede^{<228>}. Dit is moed: „quando unusquisque se ipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur atque inflectitur, non adversis perturbatur, non extollitur secundis, et quasi vento quodam, variarum rerum circumfertur

mutatione"²²⁹. Uit hierdie definisie blyk genoegsaam die wesenlike Stoïsynse inslag via Cicero by die kerkvader wat hierdie dcug betref.

Wat die aktiewe deel betref, stel Cicero dat die gode man inderdaad mag en rykdom as indifferent moet behandel, maar dat hy berisping verdien as hy as gevolg daarvan die openbare lewe vermy om sodende burgerlike en militêre pligte in die hande van ander te laat²³⁰. Moed mag soms voorskryf dat iemand hom van die aktiewe lewe weens swak gesondheid of om een of ander grondige rede moet onttrek, maar origens vereis dit die nougesette nakoming van burgerlike verpligtinge²³¹. Moed moet egter syds in die behartiging van staatsake geopenbaar word²³², andersyds in oorlogsvoering sodat vrede verkry kan word²³³. Die aanroering van die tema: behartiging van staatsake, bied vir Cicero 'n gulde geleentheid om hierop voort te borduur: hy wat burgerlike pligte op hom neem, moet verseker wees dat hy die vermoë tot sukses besit²³⁴; hy moet waak teen die euwels van partydigheid, cibbelang, wraakgierigheid en toorn en moet as riglyn die woordo neem: „quanto superiores simus, tanto nos geramus summissius"²³⁵.

Ons moet verder daarop wys dat die aanroering van hierdie tema 'n gulde geleentheid vir die Romein, Cicero, kon bied om die dapperheid in die oorlog te besing. Hy bly egter getrou aan sy uitgangspunt dat „res urbanae maiores clarioresque quam bellicae"²³⁶ is en dat die roem van moed as deug op morele en nie op fisiese krag berus nie²³⁷.

By Ambrosius vind ons reeds in die inleiding tot die bespreking van die „fortitudo" die konstatering dat die onderwerp verdeel kan word in „res bellicae et domesticae"²³⁸, maar dat die aard van sy boek hom noop om moed in vredesgelegenhede te bespreek. Ook sy uitgangspunt wat identies met dié van Cicero is nl. dat die roem van moed „non igitur in viribus corporis et lacertis tantummodo" geleë is nie maar „magis in virtute animi"²³⁹, moet noodwendig sy uiteensetting in die rigting van „res domesticae" kanaliseer. Tog vind die kerkvader speling vir bespreking van die „res bellicae" op grond van die feit dat sommige reken dat moed alleenlik in oorlogstye gevind word²⁴⁰. Wat meer is: „Military courage, however, involves contempt of death, which so typical a Roman as Ambrose could not but regard as a virtue"²⁴¹. Twee hoofstukke word daarom gewy aan oorlogshelds soos Josua, Gideon en die Makkabœrs.

Hierdie afwyking bring hom daartoe om die moed van die martelare, wat vir hulle geloof sterf, in gepassioneerde taal te besing. Hy wy breedvoerig uit oor die lydseamheid wat deur die Christelike martelare geopenbaar is. Die kerkvader is 'n vurige ondersteuner van die martelaarskultus. Wanneer 'n geleenthoid vir die martelaarskap hom voordeen, moet dit onmiddellik aangegryp word: „laudabilis mortis cum occasio datur, rapienda est illico"²⁴². Hy wys egter daarop dat die geloofsmoed nie misbruik moet word om die gees van die heiden onnodig in opstand te bring deur die groot verlange na roem in die martelaarskap nie²⁴³.

Konkluderend kan ons stel dat Cicero en Ambrosius albei eksponente is van hierdie deug wat 'n karakteristieke eiebesit van die Stoïsynse leerstellings is. Tog vind ons by Ambrosius, ook wat hierdie deug betref, sodanige begripsverlegging dat dit 'n Christelike vorm aanneem. Waar hierdie deug by Cicero sy volmaakte vergestalting in die staatsman vind wat geen eiebelang soek nie, maar die belang van al sy onderscate²⁴⁴; vind hierdie deug by Ambrosius sy kulminering in die atlant van Christus „qui, nisi legitimo certamine, non coronatur"²⁴⁵, wat temidde van die ongetye van die lewe 'n standvastige gemoed openbaar²⁴⁶, wat moedig die verleiding tot sonde kan weerstaan²⁴⁷. In Christelike lig getransponeer is moed vir Ambrosius „unwavering patience of soul"²⁴⁸ en voorts „essentially firmness in withstanding the seductions of good and evil fortune, resoluteness in the conflict perpetually waged against wickedness without carnal weapons --- though Ambrose, with the Old Testament in his hand, will not quite relinquish the ordinary martial application of the term"²⁴⁹.

In die besprekking van die vierde deug „temperantia", wil ons die formele opmerking maak dat die uitconsetting van Ambrosius nie 'n logiese gedagtegang vertoon nie. Dit bestaan uit los gedagtes, geskoci op Ciceronicaanse model. O.i. kon hy sekere hoofstukke²⁵⁰ met meer vrug onder hierdie deug ingewerk het wat dan nie so karig sou vertoon het nie.

Dic begrip „temperantia" omsluit die begrip „decorum" of gepastheid wat na sy algemene inhoudsbepaling gedefinieer kan word as: „id, quod consentaneum sit hominis excellentiæ in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat"; en na sy besondere inhoudsbepaling as: „id quod ita naturæ consentaneum

sit"²⁵¹. Hierdie decorum „pertinet quidem ad omnem honestatem"²⁵². Die voorgeskreve pligte van gepastheid is eerstens: om die leiding van die Natuur te volg; en tweedens om die emosies binne perke te hou²⁵³.

Cicero lê vervolgens besondere klem daarop dat die aandrifte die teuels van die rede moet gechoorsaam²⁵⁴. Tewens alle aandrifte moet gekontroleer word; en verder moet gowaak word om niks impulsief of blindweg te doen nie²⁵⁵. Ons moet 'n streng selfkontrole in ons drifte, ons vermaakklikhede, ons skerts en ons ontspanning openbaar²⁵⁶. Indien ons die adel van ons natuur in gedagte hou, sal ons besef „quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie"²⁵⁷.

Cicero onderskei verder vir elke mens 'n tweërlei karakter nl. 'n universele, waarin hy gemeenskaplik met alle rasionalle wesens deel, en 'n individuele²⁵⁸. Ons gedraging moet in ooreenstemming met ons individuele begaafdhede wees. Cicero stel die wisselbetrekking tussen universele en individuele karakter soos volg: „sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur"²⁵⁹.

Uit die voorgaande onderskeiding vloeи die noodsaaklikheid nou voort om in duidelike oorweging te neem „quid quisque habeant sui, caque moderari nec velle experiri, quam se aliena deceant"²⁶⁰. Elke mens moet 'n gepaste waardering van sy natuurlike vermoëns maak om daardeur sy loopbaan te bepaal²⁶¹. Die aard van die keuse kan beïnvloed word deur oorverwing, eie keuse, populêre mening of deur natuurlike neiging²⁶².

Aangesien Natura en Fortuna egter ook sterk faktore in die keuse van 'n loopbaan is, moet weldegelyk met hulle rekening gehou word. Waar die Natuur, vanweë sy bestendigheid, egter meer aandag van ons verg, moet elkeen sy loopbaan in ooreenstemming met sy eie individuele natuur kies en dit konsekwent navolg, behalwe as hy later sou uitvind dat hy 'n fout begaan het en desgevolg van beroep moet verander²⁶³.

Aangesien die saak van gepastheid dus duidelik die probleem van „my station and its duties"²⁶⁴ behels, varieer die verpligtinge van jonk en oud, magistraat en onderdaan en vreemdeling volgens die respektiewe verhoudings. Wat die jeug betref, is dit voordeilig dat onervarendheid met die praktiese wysheid van die ouderdom gekombineer word. Wat die ouderdom betref, moet die

liggaamlike aktiwiteite verminder en die geestelike vermeerder, terwyl ernstig teen luiheid gewaak moet word^{<265>}. Die magistraat moet in sy verteenwoordigende hoedanigheid die wette van die staat handhaaf en toepas en die waardigheid van die staat beskerm^{<266>}. Die private burger moet op 'n eerlike en gelyke vlak met sy medeburgers beweeg en geregtigheid en vrede vir die gemeenskap nastreef^{<267>}. Die vrouemdeling moet hom by sy eie sake bepaal^{<268>}.

"Decorum" sluit vervolgens ook "vereundia", ingetoënhed in^{<269>}. As gevolg van die feit dat die natuur die leermeester van ingetoënhed is^{<270>} en dat dit in woord en daad gesien word, moet daar gepastheid in ons bewegings wees^{<271>}, in ons spraak^{<272>} en in die huis wat ons bewoer^{<273>}.

Vervolgens behandel Cicero die saak van "modestia" wat die Stoïsyne definieer: "ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum"^{<274>}. Hieronder verstaan Cicero dat alles in ons lewensgang 'n harmoniese gehoor moet vorm^{<275>}. Om ons nie foute te korrigeer moet ons die optrede van ons medemens en die kritiek van die wyse as gepaste maatstaf neem^{<276>}.

Cicero vind dit nodig om ook 'n bespreking aan die beroepe te wy wat vir 'n heer betaamlik is. Hy verwerp die beroepe van: belastinggaarders, wockeraars, handearbeiders, kleinhandelaars wat by groothandelaars aankope doen, werktuigmakkers, parfumurders, dansers, "corps de ballet" en provianderders vir sinnelike genietinge; terwyl hy daarteenoor die beroepe wat te doen het met medisyne, argitektuur, onderwys en veral landbou ten sterkste aanbeveel^{<277>}. Met hierdie gedagtes sluit hy die besprkking van die vierde deug nou af.

Wat die uitbouing van hierdie konmerkende leerstelling van die "decorum" betref, wil ons met Arnold saamstem dat "Cicero's treatment of 'decorum' is so full of good sense that his 'de Officiis' was the most widely-known textbook of Greco-Roman ethics in medieval schools, and has retained its importance in the classical public schools of the present day"^{<280>}.

Vir Ambrosius is "temperantia" die deug "quae modum ordinemque servat omnium, quae vel agenda vel dicenda arbitramur"^{<281>}. Dit omvat twee pligte: eerstens dat ons onself sal ken om sodende ons lewenstaak te onderken^{<282>}; en tweedens: dat ons ons by diogene met rype lewensorvinding moet voeg^{<283>}.

Die berip „temperantia” omsluit ook die berip „decorum”, gepastheid, wat deur Ambrosius gedefinieer word as: „decorum est secundum naturam vivere”⁽²⁸⁴⁾. Ons kry twee soorte gepastheid: 'n algemene en 'n besondere⁽²⁸⁵⁾. In die wêreld en in die menslike liggaam ontdek ons twee soorte skoonheid: 'n skoonheid van die geheel en van elke individuele deel⁽²⁸⁶⁾. Hy stel dat daar onderskeid tussen die begrippe „honestum” en „decorum” is, maar dat dit ondenkbaar is om die twee begrippe uitmekaar te hou⁽²⁸⁷⁾.

Ambrosius lê ook, netsoos Cicero, besondere klem daarop dat die aandrifte deur die rede beheer moet word: „sed primum illud quasi fundamentum est omnium, ut appetitus rationi parcat”⁽²⁸⁸⁾. Hierdie onderskeiding tussen rede en aandrif is 'n essensiële Stoïsynse onderskeiding wat via Cicero in die werk van die kerkvader opgeneem is. Tog verskil hy ook weer met die Stoïsyne insoverre as wat hy nie van gevoele is dat die natuurlike instinkte en aandrifte uitgeroei moet word nie. Hulle kan funksioneer met dié voorbehoud dat dit onder leiding van die rede sal plaasvind. Die aandrif van woede moet bv. gedurig gekontroleer maar nie uit die menslike bodem ontwortel word nie⁽²⁸⁹⁾.

Uitgaande van die natuurlike gawe van die individu, waarvolgens „unusquisque igitur suum ingenium noverit, et ad id se applicet, quod sibi aptum elegerit”⁽²⁹⁰⁾, stel Ambrosius dat die pricster met die besondere geestesgawes rekening moet hou in die aanwysing van partikuliere pligte. Waar Cicero egter stel dat die voorbeeld van die vader dikwels die keuse van die seun beïnvloed⁽²⁹¹⁾, tref ons by die geestelikhed die teenoorgestelde aan weens die moeilikhede wat aan die amp verbonden is en weens gebrek aan selfbeheersing wat by baie aanwesig is⁽²⁹²⁾. Ook beklemtoon hy dat dit voordelig is dat die onervarendheid met die praktiese wysheid van die ouderdom gekombineer word⁽²⁹³⁾.

In besonder word „decorum” in ingetoënheid, verecundia, vertoon. Dit blyk daaruit dat daardie dele van die liggaam wat die natuur verberg het, bedek gehou word; dat hulle in die gehem funksioneer en dat die platvloerse melding daarvan onbetaamlik is⁽²⁹⁴⁾. Ambrosius fundeer sy gedagtes op I Kor. 12:22,23.

As gevolg van die feit dat die natuur die leermeeester van ingetoënheid is: „ipsa natura est magistra verecundiae”⁽²⁹⁵⁾, en dat dit in woord en daad gesien word⁽²⁹⁶⁾, vloei die volgende daaruit voort:

Eerstens moet daar ingetoönheid in spraak wees^{<297>}. In die bespreking van die wolvoglikheid in die gesprak, wyk Ambrosius noodwendigerwys van Cicero se reëls vir die redenaarskuns af om wenke te gee i.v.m. die gesprek by die geestelikheid.

Tweedens moet ons bewegings ingetoönheid vertoon aangesien „habitus mentis in corporis statu cernitur"^{<298>}. Sommige boots die gebare van aktieurs na, of beweeg asof hulle draers in prosessie is, instede dat hulle volgens die natuur handel^{<299>}.

Derdens wys Ambrosius op ingetoönheid wat die swye betref: „Silentium --- maximus actus verecundiae est"^{<300>}. Die eerste ses hoofstukke van sy werk word aan die deugdolikhed van stilswye gewy. Dit verbaas tog enigsins dat Cicero geen besondere klem op hierdie aspek lê nie.

Waarop, vierdens, Cicero sowel as Ambrosius besondere klem lê, is die kwessie van die „ira"^{<301>}. Op voetspoor van die Stoïsyne wat toorn as 'n kwaad beskou het wat uitgeroei moet word, stel Cicero dat „prohibenda autem maxime cst ira in puniendo"^{<302>} en „ira procul absit"^{<303>}. Ambrosius begin met die waarskuwing dat 'n mens vir die toorn moet oppas^{<304>}; maar stel onmiddellik dat „si praecaveri non potest"^{<305>}, moet dit bedwing word. Toorn is 'n „naturalis affectus"^{<306>} en as 'n „motus infixus naturae ac moribus"^{<307>} onvermydelik. Hy bly die ideaal stel dat dit beter is om te soen as om te vervloek^{<308>}, maar siteer ook met voorliefde die woord: „Irascimini, et nolite peccare"^{<309>}. Ons kry hier by die kerkvader 'n afwyking van die Stoïsynse denkwyse, wat in die bewering van Migne sy uitdrukking vind: „hic porro dissidet a Cicerone noster Ambrosius; quandoquidem ille virtutem more Stoicorum in affectuum vacuitate, hic autem ex Christianorum scitis in moderatione constituit"^{<310>}.

Wat Ambrosius se uiteensetting van die vierde deug betref, kan ons stel dat „temperantia" by die kerkvader die Ciceroniaanse betekenis van ,die in agname van gepaste maatstaf' behou. Die benadrukking van die estetiese aspek van die deug is ontenseglik leengodere van die Griekse filosofie^{<311>}. Volgens Dudden is dit „somewhat startling to find the ascetic Christian bishop exerting all his ingenuity to effect a reconciliation between the austere morality of Christianity and the elegant virtue of the Greeks"^{<312>}. Aan die ander kant wil ons egter daarop wys dat die Christelike konnotasie van sedelike skoonheid verskillend is as dié van die

heidense. Die skone karaktertrek wat deur Ambrosius bewonder word, bestaan uit: „tranquillitas animi, studium mansuetudinis, moderationis gratia, honesti cura, decoris consideratio”^{<313>}. Hierdie deug word ook uitgelig uit die aardsbetreklike verhouding waarin die heiden dit stel en teologies gefundeer waar Ambrosius stel: „dives est modestia, quia portio Dei est”^{<314>}. Waar matigheid by die natuurlike mens dikwels voortvloei uit die sug om deugsaam te lewe, of ook uit eieliefde en 'n verkeerde egoïsme, betrek die kerkvader hierdie deug op God en verkry dit 'n absolute karakter.

Cicero sluit sy eerste boek af deur 'n hiérargie van pligte te formuleer, deur onafhanklik van Panaetius die moontlikheid van 'n konflik en vergelyking tussen dade wat sedelik reg is, daar te stel. Waar hy egter sy model verbygaan om eichandig sy gedagtes te konstruer, is hy verwarrend en moeilik-interpreteerbaar. Cicero beweer nl. dat die pligte wat op die sosiale instink berus, nader aan die natuur is as dié wat op kennis berus^{<315>}. Daarvolgens moet aan die pligte wat deur die geregtigheid voorgeskryf word, voorkeur bo die navolging van kennis verleen word: „studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae”^{<316>}. Wysheid staan in diens van geregtigheid^{<317>}.

Geregtigheid is daarom van meer waarde as wysheid en moed^{<318>}, alhoewel dit nie altoos voorkeur bo gematigdheid moet verkry nie^{<319>}. Indien 'n konflik tussen die pligte sou ontstaan, konkludeer Cicero dat „id genus officiorum excellere, quod teneatur hominum societate”^{<320>}. Ingeval 'n konflik in die sosiale verband ontstaan, is die skematisering van pligte soos volg: eerstens die cise van die religie; tweedens patriotisme; derdens huislike verpligtinge en vierdens die ander^{<321>}.

Wat Ambrosius betref is dit moeilik om te begryp hoe hy die gedagtegang van Cicero interpreteer, aangesien hy bloot objektief stel: „sed communitatis superiorem ordinem quam sapientiae iudicaverunt”^{<322>}. Wat sy sienswyse betref, stel hy egter duidelik dat wysheid die fondament is en geregtigheid die gebou wat sonder die fondament nie kan bestaan nie. Deur ten besluite Christus as die Fondament te verklaar: „fundamentum autem Christus est”^{<323>}, en deur te stel dat die vrees van die Here die beginsel van alle kennis is: „initium sapientiae timor Domini”^{<324>}, stel hy die deugdestruktuur in transondente

lig, deurdat hy die wysheid as fondament op God betrek, dit in verband met die religie bring en dit op die geloof grond^{<325>}. Ingeval konflik in die sosiale verband voorkom, stem hy saam met Cicero dat ons eerste plig teenoor God is, daarna teenoor ons land, ouers ons.

Ambrosius besluit sy eerste boek deur die geestelikes op die Leviete te wys wat van alle aardse begortes vry moes wees. Ofskoon die kerkvader se uitgangspunt hier verkeerd is deur die Leviete met die Ou Testamentiese skaduweedicons aan hulle as voorbeeld voor te hou, vind ons tog hier 'n mooi afsluiting van die eerste boek, deurdat hy hulle op die skone lewenswandel wys wat hulle in die diens van God moet nakom.

HOOFSTUK 3.

DIE UTILE.

Met die aanvang van sy tweede boek kom Cicero dadelik tot die onderwerp van bespreking nl. „haec officiorum genera --- quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultatem, ad opes, ad copias”¹. In hierdie verband is die vraagstuk: „quid utile, quid inutile, tum ex utilibus quid utilius aut quid maxime utile”².

Nadat Cicero redes verstrek het waarom hy hom aan filosofie wy³, die waarde van filosofie beklemtoon⁴ en sy filosofiese dispositie uiteengesit het⁵, stel hy kategories dat „honestum” identies met die „utile” is en dat die konsepsie van die „utile” nie van die konsepsie van die „honestum” geskei kan word nie⁶.

Elemente wat essensieel is vir die onderhouding van die menslike lewe, kan geklassifiseer word in lewclose dinge soos bv. goud en silwer en die opbrengs van die aarde; in besielde wesens waarvan sommige irrasioneel soos die diere is en ander rasioneel soos bv. die gode en die mense⁷. In hierdie opsig beklee die mens as rasionale wese 'n baie belangrike posisie, want sonder die menslike kragsinspanning sou daar geen „valetudinis curatio neque navigatio neque agri cultura neque frugum fructuumque ---”⁸ gewees het nie. Aangesien die menslike prestasies nie soscer op die wisselvallighede van die geluk of van die omstandighede berus nie maar op die onderlinge hulpverlening tussen mens en mens, is onderlinge hulp die sleutel tot die beskawing en kan gevolglik nijs bereik word „nisi communis vita ab hominibus harum rerum auxilia petere didicisset”⁹.

Deurdat die mens die grootste hulpbron vir die mens is, vloei hieruit voort dat dit die besondere verrigting van deug is „conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere”¹⁰. Vervolgens gaan Cicero voort om aan te toon hoe die samewerking onderling verkry en die toegeneentheid van die medemens behou kan word, sodat die res van die boek die cachet van 'n oorsig van sosiale gedraginge verkry¹¹.

Aan die begin van sy tweede boek wy Ambrosius breedvoerig uit oor die leer van die hoogste goed en van die geluksaligheid (die genieting van die hoogste goed), 'n onderwerp wat 'n kalcidoskoop van bespicgelinge aan die heidense filosowe ontlok het¹². Wat Cicero betref, het ons reeds daarop gewys¹³ dat hy in sy etiek sterk

aangetrokke gevoel het tot die Stoïsyne vanweë hulle grondstellings van die bestaan van God en die oppergesag van die deug. Hierdie leerstellings vorm die grondslag van sy etiese filosofie, vir die individu sowel as vir die staat^{<14>}. Op voetspoor van die Stoïsync dus wat verklaar het dat deug die hoogste goed is en dat 'n geluksalige lewe uit 'n deugsame lewe bestaan^{<15>}, stel Cicero: „necessse est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum"^{<16>}, en interpreteer hy die Stoïsynse stelreël: „convenicenter naturae vivere" as „cum virtute congruere semper"^{<17>}.

By Ambrosius tref ons tweërlei beskouing aan oor die leer van die hoogste goed en die geluksaligheid. Wat die eerste beskouing betref, beskryf hy die geluksaligheid as die „vita aeterna": „Scriptura vitam aeternam appellavit eam, quae sit beata"^{<18>}. In sy ander geskrifte stel hy dit duidelik dat God die Hoogste Goed is^{<19>}. Deur hierdie beskrywing van die geluksaligheid as die ewige lewe, verplaas Ambrosius die hoogste goed na die Jenseits. Hierdie transcendentie siening van die hoogste goed bring ons by „ein eminent religiöses Moment in der Ethik unsres Vaters"^{<20>}, waardeur hy die ondermaanse siening van die Stoïsynse prinsipieel met die hiernamaalsc deurbreek. Verdere uitsprake: „rihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam definimus"^{<21>}, waar ons 'n fundamentele onderskeid kry tussen die Christelike en heidense wêreldbeskouings; en „qui autem a Doo, habet vitam aeternam"^{<22>}, waarin gestel word dat slegs die „auctor aeternitatis" die ware loon kan verleen, versterk die mening dat Ambrosius geen invloed van die Stoa of van Cicero in hierdie verband ondergaan het nie.

Hierdie mening is slegs aanvanklik, want spoedig tref ons 'n tweede beskouing aan wat onteenseglik sterk Stoïsynse invloed vertoon. Volgens hierdie tweede beskouing is deug die hoogste goed en word die geluksalige lewe (wat nou onderskei word van ewige lewe) met die deugsame lewe vereenselwig. Ambrosius stel: „certum est solum et summum bonum esse virtutem, eamque abundare solam ad vitae fructum beatae"^{<23>}. Sy beredenering dat die „vita beata", waardeur die ewige lewe verkry word, slegs op die „virtus sola"^{<24>} berus, is „ganz äußerlich an die von der Stoa herüber genommene Bestimmung des höchsten Gutes als der mit der Tugend gegebenen Glückseligkeit angeschweisst"^{<25>}.

Ambrosius se verdere eksposisie van die geluksalige

lewe hou sterk verband met die Stoïsynse terminologie. Sy bewering dat die geluksalige lewe 'n produk is van die „tranquillitas conscientiae“ en „securitas innocentiae“, is niks anders as wat die Stoïsyne bedoel met die bevrediging, vrolikheid en gemoedsrus wat met deugoeefening verbond is²⁶. Ook die bewering dat „innocentia“ en „scientia“ 'n mens gelukkig maak, beweeg in die antiek-filosofiese bane²⁷.

Aan die ander kant wil ons egter duidelik stel dat die deug- en kennisbegrip, wat vir Ambrosius die konstituerende elemente in die verkryging van geluksaligheid is, hoesoor dit met die heidense gedagte verstrengel is, by die kerkvader 'n verskillende inhoud verkry²⁸. Nadat hy die beskouings van die filosowe opgenoem het²⁹, hoer ons reeds die nuwe klank in die bewering: „scriptura autom divina vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis, et fructu bonae operationis“³⁰, waar hy duidelik stel dat kennis spesifiek kennis van God beteken. Die „bona operatio“ fundeer hy op Mattheus 19:29³¹. As Ambrosius die geluksalige lewe verder kwalifiseer met die geloofsbegrip: „habet ergo vitam aeternam fides, quia fundamentum est bonum; habent et bona facta, quia vir iustus et dictis et rebus probatur“³², distansieer hy hom tot so 'n mate van Cicero en die Stoïsyne, dat Dudden tereg kan opmerk: „Thus the ethical conceptions of knowledge and virtue are transmuted into the theological conceptions of faith and good works. The blessed life, according to the Christian moralist, is the life of faith and good works“³³.

Hierdie geluksalige lewe, volgens Ambrosius, is heeltemal onafhanklik van uiterlike omstandighede. 'n Geluksalige lewe, verklaar hy, berus nie op uiterlike voordele nie, maar slegs op deug³⁴. En verder: „Nihil enim bonum Scriptura nisi quod honestum asserit, virtutemque in omni rerum statu beatam iudicat, quae neque augeatur bonis corporis vel externis, neque minuatur adversis“³⁵. Hierdie bewering van die kerkvader is natuurlik niks anders nie as die proklamering van die rigoristics-konsekwente Stoïsynse stellingname van die onafhanklikheid van die geluksaligheid t.o.v. uiterlike geluksgoedore³⁶.

Tog beluister ons in hierdie uitcensetting van die kerkvader weer 'n nuwe klank waar hy stel dat teëspoed bevorderlik vir die geluksalige lewe is³⁷, terwyl voorspoed nadelig daarop inwerk³⁸. Dit is meer as wat

die Stoïsynse filosowe kon sê. Veral die bewering:
„est ergo et in dolore virtus, quae sibi bonae
suavitatem exhibet conscientiae”³⁹, bewys ont邦nseeglik
dat „the Christian moralist realizes a truth which was
less adequately grasped by his pagan predecessors ---
namely, that suffering is of value for the discipline
of character, and so becomes the way to victory, reward
and glory (De Officiis i.59-62). The Stoic could say
that suffering does no harm to a good man. The Christian
affirms that it positively benefits him”⁴⁰.

So tref ons twee onafhanklike beskouings oor die
leer van die hoogste goed en die geluksaligheid by
Ambrosius aan. Volgens die eerste beskouing is God en
sy eer die Hoogste Goed en is geluksaligheid die
genieting van God in die ewige lewe; volgens die tweede
is deug die hoogste goed en word die geluksaligheid met
’n deugsame lewe vereenselwig wat in geloof en goeie
werke tot uiting kom⁴¹.

Waarom Ambrosius beide beskouings in hierdie werk
na vore bring sonder om hulle te korreleer, is nie
duidelik nie. In elk geval is die tweede beskouing vir
ons ’n heldere illustrasie van die formele en materiële
invloed wat Cicero en die Stoïsync op die kerkvader
uitgeoefen het. Ofskoon hy die heidense gedagtes in
Skriftuurlike lig stel, soos ons sopas aangetoon het,
is die tweede beskouing van Ambrosius niks anders nie
as die voorabsolitering van ’n immanente gegewe nl. die
deug as die hoogste goed en daarom essensiell
verkoerd⁴².

Nadat Ambrosius dit wat die mens gewoonlik as nuttig
beskou, geskei het van dit wat hy as nuttig beskou en
die verhouding van die nuttige t.o.v. die godsaligheid⁴³
en die geregtigheid⁴⁴ bepaal het, kom hy tot die
identiese uitspraak van Cicero dat: „liquet igitur quod
honestum est, utile esse; et quod utile, honestum”⁴⁵.
Daarna gaan hy verder met die bespreking van die nuttige.
„Niks”, so begin hy, „is so nuttig as om bemin te word
nie, niks so nutteloos as om nie bemin te word nie”⁴⁶.
Vir Ambrosius is dit dus nuttig om die toegeneenthed
van jou medemens te win. „Popularis enim et grata est
omnibus bonitas, nihilque quod tam facile illabatur
humanis sensibus”⁴⁷, is sy uitspraak. Vir Ambrosius
gaan dit dus ook om die koöperasie van mense onderling
in hulle samewningsverband en die verwerwing van die
toegeneentheid van jou medemens⁴⁸.

Die onderlinge hulp van mense wat ons posisie kan versterk, kan ons op verskillende wyse verkry nl. d.m.v. welgesindheid (*benivolentia*), eerbied (*honor*), vertroue (*fides*), vrees (*motus*), verwagting op materiële gebied (*a quibus aliquid exspectant*) of deur geld en beloning (*pretium ac merces*)^{<49>}.

Voordat Cicero die genoemde faktore verder bespreek, wys hy op die deurslaggewende faktor van die liefde om hierdie onderlinge samewerking te verkry, waarvan haat die antipode vorm^{<50>}. Terwyl Cicero die begrip van die liefde meer negatief uitbou deur op die liefdeloosheid te wys, op tirannie, vrees en despotisme, waardeur hy geleentheid vind om sy beskouing oor die ou „*Respublica*“ en die nuwe despotisme^{<51>} te gee, bou Ambrosius meer positief die begrip van die liefde uit^{<52>}. Ons vind by Ambrosius 'n meer gepassioneerde bespreking van die liefde as by Cicero, wat waarskynlik sy oorsaak hierin vind dat lg. 'n breedvoerige bespreking aan die liefde in een van sy ander werke gewy het^{<53>}. Beide kom tot die eenderse konklusie dat welwillendheid en liefde die sterkste motiewe is om toegeneentheid en onderlinge samewerking te verkry^{<54>}.

Ná hierdie kort uitweiding raak Cicero die probleem van die „*gloria*“ aan. Die konstituerende elemente vir die „*summa et perfecta gloria*“ is welgesindheid of liefde, vertroue en eerbied^{<55>}. Waar Cicero dus ses faktore opgenoem het vir die verkryging van onderlinge hulp^{<56>}, gaan hy die laaste drie faktore verby^{<57>} en beklemtoon hy die eerste drie as voorwaarde vir die „*summa et perfecta gloria*“^{<58>}.

Cicero gaan vervolgens oor tot 'n ontleding van die drie faktore: Welgesindheid, „*bonivoltia*“ verkry ons d.m.v. „*beneficia*“ of deur die gesindheid om „*beneficia*“ te verrig. Ook voel die mens van nature aangetrokke tot die sosiale deugde van „*liberalitas*, *beneficentia*, *iustitia*, *fides*“^{<59>}.

Die vertroue, „*fides*“, van die menigte word verkry deur die openbaring van praktiese wysheid wat met geregtigheid gekombineer word. Veral het die mens vertroue in 'n regverdige mens^{<60>}. In sy betoog dat „*ad fidem faciendum iustitia plus pollet*“^{<61>}, bring Cicero die prioriteitsgedagte van die geregtigheid weersens na vore, hoewel hy duidelijk stel dat hy populariteitsonthalwe 'n skeiding in die deugde maak, aangesien dit sy uitgesproke gedagte is dat „*qui unam haberet, omnes habere virtutes*“^{<62>}.

Die derde essensiële vereiste vir roem, nl. eerbied, word deur diegene verwerf „qui anteire ceteris virtute putantur et cum omni carere dedecore, tum vero iis vitiis, quibus alii non facile possunt obsistere”⁶³. Ook hier bied die „iustitia”, netsoos by die „benivolentia” en die „fides”, die vervolmaking aan⁶⁴.

So is geregtighoid die beste wysc waarop die „adiumenta hominum” verkry kan word. Dit verbrei hom oor die netwerk van die lewe en dring in al die vertakkinge in⁶⁵. Selfs nie eers diegene wat ongeregtighheid beoefen kan sonder 'n klein element van geregtighheid bestaan nie⁶⁶. Konings word met die oog op geregtighheid gekies⁶⁷. Daarom moet geregtighheid op elke manier gehandhaaf word, om sy selfs ontwil, maar ook „propter amplificationem honoris et gloriae”⁶⁸. Die weg na roem is dus geregtighheid. Hierdie weg na roem kan egter nog nader omskrywe word aan die hand van 'n uitlating van Sokrates, wat Cicero in die volgende woorde weergee: „si quis id ageret, ut, qualis haberit vellet, talis esset”⁶⁹. Indien ons dan 'n vraagteken agter die wisselbetrekking tussen roem en geregtighheid sou plaas, stel Cicero die verhouding sodanig: „qui igitur adipisci veram gloriam volet, iustitiae fungatur officiis”⁷⁰. Leeman konkludeer: „De roem tenslotte schept de voorwaarden voor een onbelemmerde ontplooiing van de deugden. Weliswaar is de „iustitia” zelf weer de onontbeerlike voorwaarde voor de „vera gloria”, maar dan moet deze ook tot haar recht kunnen komen”⁷¹.

Die bereiking van roem is makliker vir diegene wat uit 'n beroemde familie gebore word as vir diegene „quorum autem prima aetas propter humilitatem et obscuritatem in hominum ignoratione versatur”⁷². Ig. sal van die begin af hul uiterste bes moet doen om hulle roemryke ideale te realiseer. Die weg tot roem kan gebaan word deur 'n militêre loopbaan te volg, deur persoonlike geaardheid, deur assosiering met vername persone, deur welsprekendheid en deur diens aan vriende in die geregshewe⁷³.

Ons het tot dusver die heersende rol probeer aantoon wat die begrip „gloria” in die tweede boek van Cicero inneem. Wat Ambrosius betref sou 'n mens reken dat hy antipatiek t.o.v. die roem sou staan⁷⁴. Tog staan hy nie onvriendelik daarteenoor nie. Weliswaar neem dit nie so 'n kardinale, sentrale plek by hom in soos by Cicero nie⁷⁵, maar ons vind dit tog. Trouens, Ambrosius kon

dit nie nalaat nie omdat die selfaanbeveling van die een mens by die ander die grondmotief van die tweede boek en die norm van sedelikheid vorm⁷⁶. Ewald voor verder aan: „aber das möchten wir doch constatieren, dass auch unser christlicher Ethiker nicht blind ist für jene von seinem römischen Vorbild in's Feld gestellten Autoritäten"⁷⁷, hoewel dit vanselfsprekend is dat hierdie roem nie op die Romeinse nie, maar op die Kerk, die „ecclesia", betrek word. Die Kerk kom in die plek van die Romeinse voorbeeld: „Gratia enim Ecclesiae laus doctoris est"⁷⁸. Spreek hy oor die roem as: „gloriae caveat appetitiam"⁷⁹, is dit nie 'n ontkenning van sy gedagtes oor die roem nie, maar moet ons dit laat slaan op die „immoderatus expetere" of „usurpare gloriam"⁸⁰.

Uitgaande van die selfaanbeveling van die een mens by die ander, in noue aansluiting by Cicero, stel Ambrosius dat die onderlinge hulp van mense verkry kan word deur liefde⁸¹, vertroue⁸² en deur oerbied⁸³ (die konstituerende clemente vir die „summa et perfecta gloria" by Cicero).

Wat die liefde betref is niks so nuttig as om bomin te word en niks so nutteloos as om nie bomin te word nie⁸⁴. Met Moses en Dawid as voorbeeld, kom Ambrosius tot die uitspraak: „prima ergo ad commendationem nostri est caritas. Bonum est ergo testimonium habere de plurimorum dilectione"⁸⁵.

Uit die liefde vloei vertroue voort⁸⁶. Vertroue word verkry deur die openbaring van praktiese wysheid wat op die pilare van „prudentia" en „iustitia" gebaseer word⁸⁷. Desgelyks handhaaf hy ook die prioriteit van die geregtigheid as hy stel dat ons onself meer geredelik aan 'n regvordige as aan 'n wyse man toevertrou⁸⁸. Hy handhaaf ook die wesenscenheid van geregtigheid en wysheid wat hy op die Woord van God fundeer⁸⁹. Die uitspraak van Salomo⁹⁰ is 'n bewys van die kombinasie wysheid-geregtighed. Daniël is 'n voorbeeld waar hy met wysheid die leuen weerlê en met geregtighed die skuldiges oorges ongestraf te word⁹¹. Wat die derde faktor, oerbied, betref, vind ons dit veral in Moses, Daniël en Joscf geopenbaar⁹².

Ná hierdie duidelike korrelasie in gedagtegang word voorts die deugde van „beneficentia ac liberalitas"⁹³ bespreek. Uitgaande van sy stelling dat geregtigheid op elke wyse beoefen en gehandhaaf moet word „cum ipsa personae, tum propter amplificationem honoris et gloriae"⁹⁴,

het Cicero vir die jongmanne in besonder voorskrifte gegee hoe om roem te verwerf⁹⁵; maar nou wil hy ook verder voorligting gee hoe om die roem te handhaaf. Die betrokke middele wat die roem kan bestendig en verstewig is juis „beneficentia ac liberalitas". Op soortgelyke wyse behou Ambrosius 'n mooi eenheid in sy werk deur die bewering „quod si ab his sobrium gerere animum laudabile est, quanto illud praestantius si dilectionem multitudinis liberalitate acquiras"⁹⁶. Liefde, waardour menslike samewerking verkry kan word, word ook verkry deur „liberalitas".

Daar bestaan 'n tweevoudige „liberalitas": „est enim duplex liberalitas"⁹⁷, nl. geldelike geskenke en persoonlike, aktiewe hulpverlening. Lg. is „splendidior et viro forti claroque dignior"⁹⁸. Geldelike hulp bereik gou versadigingspunt maar persoonlike hulp en advies is onuitputlik⁹⁹.

Waar egter wel geldelike hulp verleen moet word, moet matigheid heers, „liberalitatis modus"¹⁰⁰, sodat die weldadigheid nie waardeloos word nie. Cicero kritiseer die buitensporige vermorsing van geld op die spele vir die volk, omdat die genot tegelykertyd met die beëindiging van die bevrediging wegsterf. Geldelike geskenke kan slegs geregtigwording word deur „necessitas" of „utilitas" en selfs dan moet die „modicritatis regula" gehandhaaf word¹⁰¹.

Ambrosius se kritiek daarteenoor word teen die gulsgie bedelaars gerig wat met bedrog die geldelike hulpbronne tap¹⁰². Ook word die vermorsing van geld op die feeste, om daardeur die guns van mense te win, onder die soeklig gestel. Op sodanige wyse mag die geestelikes nooit guns probeer win nie¹⁰³. Die priesters moet matigheid bewaar om nie in pronkery te verval nie.

Wat die werklike behoeftige egter betref, moet ryklik volgens behoeftte gegee word volgens die reël van barmhartigheid. Vir Ambrosius is Josef vir die geestelikes 'n voorbeeld van 'n metodiese opgaarder en verspreider en 'n magtige prototipe van Aratus van Sicyon wat deur Cicero as „o virum magnum" begroet word¹⁰⁴.

Vervolgens word persoonlike, aktiewe hulpverlening as essensiële deel van die „liberalitas" bespreek. Die besondere kwaliteit van weldadigheid word in die losslating van gevangenes¹⁰⁵ en veral in „hospitalitas"¹⁰⁶, die gasvrye ontvangs van die vreemdeling, geopenbaar. In die besprkking van

laasgenoemde staan Ambrosius hoër in siening as Cicero wie se stelling dat die „domus hominum illustrium” vir „hospitibus illustribus”^{<107>} moet oopstaan, 'n te veel selektiewe karakter vertoon teenoor die stelling van die kerkvader dat „est enim publica species humanitatis ut peregrinus hospitio non egeat”^{<108>}. Die gasvryheid van Abraham en Lot is navolgenswaardige voorbeeld.

Die uitgangspunt vir die betoning van persoonlike diens moet die karakter van die persoon wees en nie vermoë nie. Die ryke benodig nie jou dienste nie, maar die arme voel dat die bewese diens nie terwille van sy besittings is nie maar van homself. Daarom kom Cicero tot die konklusie dat „melius apud bonos quam apud fortunatos beneficium collocari”^{<109>}. Waar Cicero meer klem op die dankbaarheid van die arme lê as vergoeding vir bewese dienste^{<110>}, lê Ambrosius bo en bhalwe die dankbaarheid besondere klem op die vergoeding wat ons van Christus sal ontvang:
„remunerationem speramus a Domino Iesu”^{<111>}.

Die beskouing van die dienste aan die arm man lei vervolgens tot 'n bespreking van die euwel van geld. Cicero verwys goedkeurend na die advies van Themistocles, Ambrosius waarskuwend op die voorbeeld van Agan^{<112>}.

Ná die eenvormige veroordeling van die rykdom, behandel Cicero die diens wat die staat as geheel raak, terwyl Ambrosius die diens van die geestelikes bespreek.

Cicero bespreek agtereenvolgens die dienste van die staatsman in sake van praktiese beleid soos bv. belastings, landbouwette en privaatbesit, waardeur hy as gevolg van goeie administrasie diens aan die staat kan bewys. Die groot doelstelling wat in die staatsadministrasie nastreef moet word, is die vermyding van enige suspisie van ciebelang^{<113>}. Ampsintegriteit is 'n verciste wat lynreg teenoor „avaritia” moet staan. Deur sy veroordeling van die landbouwette wat wettige eienaars uit hulle huise uitdryf of wat neerlê dat geleende geld kwytgeskeld moet word, en deur die aanprysing van Aratus van Sicyon^{<114>}, sien ons die klem wat Cicero op privaatbesit lê en ondervind ons weer eens die leemte in hierdie werk deurdat hy nie 'n heldere wisselbetrekking tussen private en algemene besit daarstel nie.

Hierdie tot dusver behandelde beskouings van Cicero vind nou sy kulminasiepunt in dié deel wat oor die pligte van die staatsman handel. Nadat hy die plig

van die rogoerders gckwalifiseer het om d.m.v. die masjinerie van wetgewing sorg te dra dat elkeen dit wat hy besit sal behou, dat die arme nie onderdruk en die ryke nie van sy weelde beroof sal word nie, dat die staat in mag, gebied en inkomste vooruitgang sal maak¹¹⁵, vat Cicero die pligte van die staatsman saam:

"Haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persequuntur, cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscentur et gratiam et gloriam"¹¹⁶. Hierdie woorde waarmee Cicero die "praecepta" vir die verkryging en handhawing van roem afsluit "tonen hoezeer hij deze als Romeinse actualiteit zag"¹¹⁷.

Cicero besluit sy tweede boek deur kortliks die kwessie van "valetudinis curatio et pecuniae"¹¹⁸ --- sake wat deur Panaetius oor die hoof gesien is --- te bespreek en om verder 'n vergelyking van nuttighede te oorweeg aangesien dit sy weloorwoë mening is dat "utilitatum comparationes fieri solere, recteque hoc adiunctum esse quartum exquirendorum officiorum genus"¹¹⁹.

Deur die opset van sy werk word Ambrosius tot die bespreking van die pligte van die geestelikes gelci. Hy stel dat in die kerk bevordering slegs verkry moet word op grond van goeie dade. Daar moet onder die geestelikes geen "resupina arrogantia, remissa negligentia, turpis affectatio" of "indecora ambitio"¹²⁰ bestaan nie. Daar moet gewaak word teen despotisme maar ook teen lafhartige optrede. Geestelikes, wat 'n ondergeskikte posisie beklee, moet nie die aansien van 'n biskop ondergrawe deur voorgewendheid nie. Ook moet die biskop nie met jaloersie vervul wees teenoor 'n ondergeskikte nie¹²¹.

Biskoppe en geestelikes moet rykdom verag want "pecuniae contemptus" is "iustitiae forma"¹²². Ekskommunikasic moet na sorgvuldige oorweging eers toegepas word volgens die reël van Filippense 2:4 dat elkeen nie na sy cie belang moet omsien nie, maar ook na die ander s'n. Die geestelikes moet deur barmhartigheid teenoor almal gedryf word. Die besittings van weduwees en van alle gelowiges wat aan die Kerk toevertrou is, moet selfs in gevaar verdedig word¹²³. Die biskoppe mag nie dit wat aan die kerk toevertrou is oorhandig nie¹²⁴.

Die vermaning van die kerkvader aan die geestelikes om barmhartig te wees, gee hom die geleentheid om besondere nadruk op barmhartigheid te lê: „hoc maximum incentivum misericordiae”¹²⁵. Hy het hierdie deug reeds in sy eerste boek terloops gemeld: „bona etiam misericordia”¹²⁶, wat hy op God betrek het: „quia imitatur perfectum Patrem”¹²⁷. Dit behoeft ons nie te verwonder dat Ambrosius aan die einde van sy tweede boek hierdie deug eers pertinet noem nie. Dit is intendeel innig met die tweede boek vervleg. As ons in gedagte hou dat boek twee hom besig hou met die middels ter verkryging van liefde en onderlinge samewerking; as ons daaraan dink hoe die „caritas” – begrip, wat die sterkste stimulans is tot die verkryging van koöperatiewe hulpverlening, Ambrosius se tweede boek deurweef¹²⁸; vind ons dat die „misericordia”, wat die siel van die Christen so kostelik versier, pragtig inpas by en 'n sluitsteen van die gehoel vorm.

In die vermaning aan die geestelikes het Ambrosius 'n sentrale Christelike deug aangeraak wat tot dusver nog nie onder bespreking was nie. Dit is nl. die deug van die „humilitas”¹²⁹. Workman¹³⁰ is van mening dat Ambrosius hierdie deug met moeite ingevoer het deurdat hy die deugdestruktuur van die heiden, wat nie die deug van nederigheid erken nie, as basis vir sy bespreking geneem het. Weliswaar bring Cicero ook die nederigheidsgedagte na vore in sy eenmalige kwotering: „quanto superiores simus, tanto nos geramus summissius”¹³¹, maar dit staan ver benede die begrip van Christelike nederigheid. Ons moet nooit uit die oog verloor nie dat die heidendom in sy wese nie nederig kon wees nie, omdat die ware God vir hulle slegs 'n naam was. Die hele lewe en gedagte van die heidenwêreld was gevvolglik natuurlikerwys op hoogmoed en op 'n ongekende selfhandhawing gebaseer¹³². Dieselfde geld vir die Stoïsisme. Ottley¹³³ kwoteer 'n insiggewende aanhaling van Lecky in dié verband:

„In the later Stoicism self-reliance reaches its climax in the deification of human virtue, the total absence of all sense of sin, the proud stubborn will that deemed humiliation the worst of stains”¹³⁴.

Nietoenstaande Ambrosius die heidense deugdestruktuur, wat nie die deug van nederigheid erken nie, as basis vir sy bespreking oorgeneem het, vind hy tog geleentheid om die „humilitas”-begrip te bepaal, waardeur hy nog verder bo die heidense egoïsme uitstyg. „Haec est enim

humilitas", so betoog hy, „si nihil sibi quis arroget, et inferiorem se esse existimet"¹³⁵. Ware nederigheid het 'n grondige selfkennis as grondslag. Die woorde van die apostel Paulus in Filippense 4:12: „Ek weet om verneder te word ---", is 'n duidelike kwalifisering van die begrip¹³⁶. Josef is 'n treffende voorbeeld van nederigheid¹³⁷. Nederigheid word teenoor God en die medemens beoefen. In verhouding tot God neem nederigheid die vorm van gelatenheid en gehoorsaamheid aan, waarvolgens hy „ca quae divinitus imperantur, aequanimiter quasi servulus ferenda arbitrabatur"¹³⁸. Met betrekking tot die medemens noem dit die vorm van selfverloëning aan: „cur enim te potiorem altero iudices, cum viri sit christiani praeferre sibi alterum, nihil sibi arrogare, nullum sibi honorem adsumere, non vindicare meriti sui pretium?"¹³⁹. Voorwaar 'n voortreflike deug waarmee Ambrosius die tweede deel van sy werk afrond.

HOOFSTUK 4.

DIE KONFLIK TUSSEN DIE HONESTUM EN DIE UTILE.

In die eerste boek het Cicero reeds gestel dat hy die drievoudige klassifikasie van Panaetius aanvaar nl. die vraagstuk van die „honestum”, die „utile” en die moontlikheid van 'n konflik tussen beide¹. Aangesien Panaetius egter om een of ander onverklaarbare rede hierdie konflik nooit behandel het nie, is Cicero genoodsaak om onafhanklik die probleem aan te pak. Hy beroem hom daarom op sy groter onafhanklikheid: „hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro"², hoewel dit nie noodsaaklike wyls uit hierdie stelling volg dat hy gecensins van bronne gebruik gemaak het nie³. Dit blyk egter uit hierdie werk dat hy hulle nie so nougeset gevvolg het soos wat hy Panaetius in die eerste twee boeke gevvolg het nie⁴.

Tog moet ons stel dat, as gevvolg van sy onafhanklikheid, Cicero se derde boek nie dieselfde eenheid as die twee vorige boeke vertoon nie. Waar hy in die eerste en tweede boeke nie onverskillig teenoor die behoorlike rangskikking van sy onderwerp in verskillende hoof- en subindolings staan nie, vind ons in die derde boek 'n ooglopende gebrek aan sistematico behandeling⁵.

Ná die gewone inleiding wat sy persoonlike houding betref en wat niks met die inhoud van die boek te doen het nie, stel hy in die tweede hoofstuk vas in watter betrekking Panaetius tot die onderwerp staan en vervolgens hoedanige konflik tussen die „honestum” en die „utile” moontlik is. Vervolgens stel hy die algemene maatstaf vir die beoordeling van dusdanige gevallen en illustreer hy met voorbeeld⁶. Hierdie besprekings wek die indruk asof Cicero met die materiële konsipiëring van sy werk besig is, maar die aanvangswoorde van par. 33: „cius modi igitur credo res Panaetium persecutum fuisse, nisi aliqui casus aut occupatio cius consilium peremissit"⁷, laat duidelik blyk dat die voorafgaande slags inleidend was en dat die werklike verhandeling nou eers volg asof dit nie reeds behoorlik behandel is nie. Vanaf par. 33 wil Cicero nou die essensiële uitbou sonder enige poging tot rangskikking of logiese gedagtegang. Eers in par. 96 kry ons 'n indeling waar hy stel dat die vier kardinale deugde die basis van besprekking vorm en dat die eerste twee deugde: wysheid en goregtighed reeds behandel is⁸.

Wat Ambrosius betref vertoon sy derde boek ook die karakteristiek van geïmproviseerdheid. Met die kenmerkende losse gedagtegang volg hy Cicero in hoofsaak met veelvuldige kwotering uit die Heilige Skrif. Die oorvloed van voorbeeld, by Cicero uit die Romeinse geskiedenis en by Ambrosius uit die gewyde geskiedenis, is genoegsame bewys dat beide skrywers die bespreking van die sedelikheid nie slegs as filosofiese oefening beskou het nie maar as 'n saak van praktiese toepassing. Die Christianiserende tendens wat ons ook in hierdie boek bemerk, is 'n bewys dat die skrywer nog getrou aan sy uitgangspunt bly om die heidense gedagtes in Skriflig te stel, alhoewel hy in die uitwerking grotendeels die nougesette nabootser van sy model bly.

In die analisering van die gedagtegang het ons reeds op die inleiding van Cicero gevys wat nie juis met die onderwerp verband hou nie. Dit bestaan uit 'n kwotering van Scipio: „numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset”⁹.

Ambrosius begin sy inleiding soortgelyk, maar toon Moscs as die prototipe van Scipio, in wie se gedagtes hierdie woorde reeds bestaan het toe hy in stilswye uitgroep en rustend gevleg het. Hy toon verder aan watter glorieryke dade die heilige profete verrig het in tye van eensaamheid; en verder dat 'n regverdige man nooit alleen in moeilikhede is nie, want: „quando ergo iustus solus est, qui cum Deo semper est?”¹⁰.

Ná die inleiding kom die stelling van die probleem: Cicero bespreek die rede waarom Panaetius nie 'n boek oor die konflik tussen die „honestum” en die „utile” geskryf het nie on stel dat hy hom op die skynbaarheid van die konflik gaan konsentreer. Hy lê besondere nadruk op die skynbaarheid van die konflik aangesien „dubitandum non est, quin numquam possit utilitas cum honestate contendere”¹¹. Hierdeur vereenvoudig hy hom volkome met die Stoïsynse standpunt dat „quicquid honestum esset, id utile esse censerent nec utile quicquam, quod non honestum”¹².

Aangesien volgens Stoïsynse terminologie die regte plig „perfectum atque absolutum” en slegs deur die wyse man bereikbaar is: „nec praeter sapientem cadere in quemquam potest”¹³, is die taak Cicero opgelê om voorskrifte vir gedraginge aan mense van onvolmaakte begrip te gee, d.w.s. mense wat nie as wyse

geklassifiseer kan word nie, maar wat 'n natuurlike aanleg tot deug besit: „in quibus est virtutis indoles“¹⁴. Die volvoering van hierdie pligte word deur die Stoïsyne beskryf as „secunda quacdam honesta --- non sapientium modo propria, sed cum omni hominum genere communia“¹⁵.

Onder die gewone mense in wie die natuurlike aanleg tot deug latent is, kan nasionale helde soos die Dccii genoem word, wat provisioneel as dapper beskou maar volgens Stoïsynse maatstaf nie aanvaar kan word as volmaakte toonbeelde van moed nie¹⁶. Vir sodanige mense moet 'n hoogstaande standaard gevind word, wat natuurlik nie volmaak kan wees nie, maar tog so suiwer moontlik om as rigsnoor te kan dien. Daarom stel Cicero hom ten doel om vir sodanige mense algemene reëls neer te lê sodat sonder foutering 'n beslissing gevel kan word wanneer die „honestum“ en die „utile“ skynbaar bots¹⁷.

Uitgaande van die stelreël: „nec utile quicquam, quod non honestum“¹⁸, stel Cicero dat diens die lewenswet is¹⁹. Om dus jou eie voordeel ten koste van die geluk van jou medemens na te jaag is tegelykertyd verbreking van die deelgenootskap aan die menslike geslag²⁰. Die mens moet die reël van die Natuur volg wat aan niemand die reg om te lewe ontsê nie, maar wat stel dat die mens nie van die verlies van sy naaste moet profiteer nie, aangesien dit die bande van die gemeenskap verbreek wat „maxime secundum naturam“²¹ is. Dic mens kan homself slegs as lid van 'n goeie gemeenskap verwesenlik - 'n gedagte wat in die liggaamsdele verbeeld word: netsoos een deel van die liggaam nie die pligte of kragte van ander dele straffeloos kan absorbeer nie, so ook nie die individu dié van die gemeenskap nie²². Dit is egter nie die wette van die Natuur alleenlik wat bepaal dat die mens as essensiële sosiale kreatuur nie sy naaste moet benadeel nie; ook die wette van nasies, die instellings van besondere gemeenskappe, maar bo alles die rede „quae est lex divina et humana“²³, is rigtinggewend met dieselfde bepalings.

Uit die voorgaande volg dus aksiomatis dat dit die doelstelling van almal moet wees dat „eadem sit utilitas unius cuiusque et universorum“²⁴. Dit is die proklamasie van 'n besonder hoë standaard van gedraging wat op 'n suiwer geloof in die universele broederskap van die mensdom gebaseer is²⁵.

Cicero se geloof in die universele broederskap van die mensdom hou sterk verband met die kosmopolitiese idee van die Stoïsync, wat die mensheid as een universele suiwer menslike gemeenskap en die mens as medeburger van een allesomvattende wêreldryk sien^{<26>}. Tog vind ons by Cicero 'n andersoortige kwalifisering van die Stoïsynse begrip van die kosmopolis, wat deur Reijnders^{<27>} soos volg saamgevat word: „Wanneer Cicero het stoïsche cosmopolitisme hanteert, mogen we niet verwachten, dat hij het zo uitwerkt, dat het een conflict levert met zijn romeinse burgerschap. Daarnaast mogen we ook niet verwachten, dat hij alle consequenties aanvaardt, die de grickse auteur beoogt. Werkend met het stoïsche cosmopolitisme bedoelt hij alleen de eenheid van het mensdom zonder aan de cosmopolis te denken"^{<28>}.

Ambrosius voel hom soortgelyk genoodsaak om die konflik tussen die „honestum" en die „utile" te behandel „ne haec inter se velut compugnantia inducere videamur, quae iam supra unum esse ostendimus"^{<29>}. Eintlik gaan hierdie vergelyking vir die Christene nie op nie omdat „nec honestum esse posse, nisi quod utile: nec utile, nisi quod honestum"^{<30>}. Waar die „utile" vir die heiden egter in horizontale vlak beweeg, besit dit vir die kerkvader vertikale doelgerigtheid daardat dit moet die maatstaf van die toekomende en nie van die wêrelde geneoot moet word nie.

Hy onderskei vervolgens ook soos Cicero tussen „perfectum et absolutum officium" en die „commune officium"^{<31>}, wat hy vorder so kwalifieer dat die gewone pligte op die tydelike en die absolute op die hiernamaalsc betrek kan word. Alhoewel Ambrosius hierdie onderskeiding nie reg begryp het nie^{<32>}, plaas hy tog die redenasie van Cicero op hoër Christelike niveau met sy Skriffundering^{<33>}.

Die kerkvader gaan soortgelyk van die broederskapsgedagte uit wat hy primêr op die voorbeeld van Christus grond, wat Homself ontledig het deur die gestalte van 'n dienskneg aan te neem en in die gelykonis van mense te kom^{<34>}. Hieruit blyk genoegsaam dat ons ons naaste nie mag benadeel nie^{<35>}. Hierdie Christologiese fundering is 'n verdere prinsipiële deurbreking van en fundamentele onderskeid tussen die kerkvader en sy antieke voorgangers wie se broederskapsideaal leeg en onrealiseerbaar was omdat dit niks meer as 'n „formal unity of men as beings possessed

of reason"³⁶ was nie. Die broederskapsideaal, wat voortvloei uit die Wet van God, is hog en stewig op die voorbeeld van Jesus Christus gegrondves.

Voorts vloeи die broederskapsgedagte voort uit die voorbeeld van die aarde wat vrylik vir almal gee³⁷; uit die werking van die liggaamsdele wat die ander ledemate nie mag benadeel nie³⁸; uit die gawes wat ons ontvang het en wat ons bo alle lewende skepsele verhef; uit die siviele wette³⁹; uit die werking van die gewete⁴⁰ - waaruit samenvattend volg dat „qui secundum naturae formatus est directionem --- nocere non possit alteri"⁴¹.

Die uitspraak van Ambrosius: „eadem singulorum sit utilitas, quae sit universorum"⁴², waar hy die identiteit van die belang van die individu en die gemeenskap beklemtoon, is vir hom die rigsnoer in die spitsvondigheid van 'n Hokaton⁴³. Hy stel dat dié vraagstuk vir die Christen geen betekenis het nie, aangesien 'n Christen sy lewe nie mag red deur die dood van iemand anders te veroorsaak nie. Die kerkvader trek sy konklusie egter te rigoristies daar as hy stel dat die Christen hom teen 'n gewapende rower nie mag verdedig nie⁴⁴.

Die restant van die twee boeke word deur die bespreking van skynbare konflikte tussen die „utile" en die „honestum" in die alledaagse lewe opgeneem. Soos ons reeds gemeld het, vertoon die besprekings 'n losse gedagtegang en derhalwe sal dit ons taak wees om 'n rekonstruksie van die gedagtes te maak en dit onder die vier kardinale deugde te subordineer wat blykbaar die bedoeling van Cicero ook was. Die goue draad wat die besprekings beheers is die positiewe beginsel dat „quicquid honestum, id utile"⁴⁵ en die negatiewe dat „ubi turpitudo sit, ibi utilitatem esse non posse"⁴⁶.

Voordat Cicero tot 'n bespreking van die skynbare konflik van die „utile" in die gebiedsgrens van die deug van die wysheid kom, stel hy oers, uitgaande van die leerstelling dat jy jou naaste nie mag benadeel nie, dat daar geen kameraadskap met tiranne kan bestaan nie, wat hy as „ista in figura hominis feritas et immanitas beluae"⁴⁷ beskryf. Sodanige „genus pestiferum atque impium" moet uit die gemeenskap uitgewis word⁴⁸.

Cicero stel vervolgens dat die wyse man nikс mag doen wat nie openlik en sonder bedrog kan geskied nie; dat hy geen kwaad mag doen nie, selfs al sou dit verborge

kon bly⁴⁹. Die storie van Gyges wat 'n ring bekom het waardeur hy onsigbaar geword en as gevolg daarvan koning van Lydië geword het, dien as klassieke voorbeeld van ondeugdelike handelwyse en as stelrcël dat „honesta enim bonis viris, non occulta queruntur"⁵⁰.

Soortgelyk stel Ambrosius dat die wyse man geen kwaad mag doen nie, al sou dit verborge kon bly⁵¹. Tenoor die storie van Gyges wat hy breedvoerig aanhaal, stel die kerkvader toestellend die ryke voorbeeld wat die Heilige Skrif bied: Dawid wat die laer van die slapende koning Saul betree en nogtans nie die koning doodmaak nie; Johannes die Doper wat nie tenoor koning Herodes geswyg het nie, is onomstootlike bewyse van die waarheid dat 'n wyse man niks verkeerds mag doen nie al sou dit ook verborge bly. Met sy oksigntiese vernuf bereik Ambrosius 'n pragtige klimaks as hy stel dat die wyse hom nie moet verberg deur 'n ring te dra nie, maar deur Christus aan te neem en saam met Hom verborge te wees⁵².

Die bespreking van die konflikte tussen die „utilit" en die „honestum" binne die gebiedsgrens van die geregtigheid, beslaan 'n groot deel van die boek en word deur velerlei voorbeeldc geïllustreer.

Eerstens word die konflik insake die vriendskap bespreek. Ambrosius stem saam met Cicero dat 'n deugdelike vriendskap bo die sug na weelde, eer en mag verkies moet word en dat vriendskap „honestati vero praeferri non solet, sed honestatem sequi"⁵³. Hoe groot die deugdelikhed van vriendskap egter ook al mag wees, behoort dit nie 'n groter plek as godsdiens of naastelicfde in te neem nie: „at neque contra rem publicam neque contra ius iurandum ac fidem amici causa vir bonus faciet"⁵⁴. Dit mag selfs nodig wees om getuigenis teen 'n vriend te lewer.

Ambrosius vind 'n gulde geleenthed om veral in sy afslutingshoofstuk breedvoerig oor die deugde van vriendskap uit te wei. Uit die ryke kwotering van gedagtes uit 'n werk van Cicero⁵⁵, vind ons 'n duidelike bewys van die materiële invloed wat die kerkvader van die heiden ondergaan het⁵⁶. Alhoewel die vriendskapsinching van die kerkvader bo die vriendskapsbeskouing van die heidendom uitstyg⁵⁷, wat vriendskap as die sodelike deug beskou het waarop die persoonlik-gesellige verkeer gerus het en wat in die ou wêreld selfs hoër as die liefde tussen man en vrou⁵⁸

geskat is, vind ons tog dat Ambrosius hierdie ou heidense deug besonder benadruk, --- 'n feit wat dour Dudden in die volgende woorde treffend getypeer word:

"In the early days of Christianity the special intimacy of friends was, to a great extent, superseded by an all-embracing charity. In modern Christendom love has taken the place anciently occupied by friendship. Ambrose, however, speaks of frienldship with something of the old pre-Christian enthusiasm"⁵⁹.

Tweedens word die konflik insake die plig teenoor die mensdom bespreek. Cicero wys daarop dat geen wredeheid nuttig kan wees nie: „sed nihil, quod crudele, utile"⁶⁰. Daarom moet die vernietiging van Korinthe afgekeur word; ook die daad van die Athener wat die duime van die Aogenitane afgesny het om hulle behendigheid in seevaart en hulle kommersiële wedywering te beëindig. Ook belig hy die aspek van vreemdelinge wat nie uitgesluit mag word van die voordele van die stad nie, aangesien dit teen die wette van menslikheid indruis: „usu vero urbis prohibere peregrinos sanc inhumanum est"⁶¹. Oor laasgenoemde saak wy Ambrosius instemmend meer uit deur te verhaal hoe wyslik die „praefectus urbis", wat 'n Christen was, gehandel het tydens 'n hongersnood deurdat hy die vreemdelinge nie verdryf het nie, teenoor die skandelike daad wat in Rome begaan is toe vreemdelinge geban is. Eersgenoemde daad word op dit wat nuttig en deugdelik is betrek, terwyl laasgenoemde daad op geeneen betrekking het nie⁶². In die klassieke voorbeeld van die Griek wat nie die Spartaanse vloot aan die brand wou steek nie omdat dit wel nuttig maar tog onseidelik sou wees, vind Cicero 'n bewys van die identiteit van die „honestum" on die „utile"⁶³ --- 'n voorval wat Ambrosius ook kwoteer, maar daarteenoor die geval van die profect Elisa stel wat die leër van Sirië beskerm het toe die koning van Israel hulle wou verslaan⁶⁴.

Dordens word die konflik in besighcidstransaksies bespreek. Die bespreking sentreer hier in die probleem of weerhouding van die waarheid onseidelik is. 'n Oplossing van die probleem is noodsaaklik omdat kullery in besighheid die bande van die gemeenskap verbreek. Oor die vraag of 'n eerbare koringverkoper in tye van hongersnood sy koring teen die hoogste prys mag verkoop as hy weet dat die koringverkopers in aantog is, gee Cicero die uitsluitsel: „non igitur videtur nec frumentarius ille Rhodios --- celare emptores

decbuisse⁶⁵. Getrou aan sy uitgangspunt dat die aarde vir almal gelyklik voortbring, kom Ambrosius tot dieselfde slotsom dat „quia pretiorum captare incrementa non simplicitatis, sed versutiae ost"⁶⁶. Die fundering van hierdie standpunt is Sprouke xi.26.

'n Soortgelyke maatstaf moet aangelê word in die verkoop van 'n huis⁶⁷. Dic verkoper moet eerlik teenoor die koper wees en geen inligting weerhou nie⁶⁸.

Ambrosius regverdig sy standpunt op grond van die voorbeeld van Raguel wat die foute van sy dogter aan Tobit geopenbaar het voordat hy met haar sou trou. As in 'n huweliksverbintenis soveel sorg bestee word sodat die „utile" nie met die „honestum" in botsing kom nie, hoeveel te meer in besighheidstransaksies⁶⁹.

'n Dergelike probleem, slegs vanuit 'n ander oogpunt besien, is die vraag of hulle veroordel moet word wat valse dinge stel: „qui orationis vanitatem adhibuerunt"⁷⁰. Die gevval van Gaius Canius wat deur 'n sekere Pythius in die verkoop van landgoed gekul is, word deur beide skrywers breedvoerig bespreek. Hierdie aangeleenthed bied vir Cicero met sy juridiese inslag geleenthed om oor kriminele bedrog uit te wei, die wette van die Twaalf Tafels, oor die siviele wet wat nie noodwendig die universele wet is nie, terwyl omgekeerd die universele wet die siviele wet behoort vas te stel⁷¹; waarna hy konkludcer dat, aangesien die Natuur die bron van die reg is, dit nie daarmee in ooreenstemming is dat iemand voordeel van die onwetendheid van sy naaste trek nie, aangesien, „nec ulla pernicies vitae maior inveniri potest quam in malitia simulatio intellegentiae"⁷². Die Natuurwet dien dikwols tot korreksie van die siviele wet volgens dic stelreg van Scaevola: „ut inter bonos bene agier oportet et sine fraudatione"⁷³.

Ambrosius wy drie hoofstukke aan die ondeug van bedrog. 'n Goëie man mag nie van die waarheid wyk, niemand onregverdig benadeel, nie bedrieglik handel of aan enige bedrog deelneem nie⁷⁴. Besondere woorde van waarskuwing word aan die adres van die geestelikes gerig, dat hulle niks met geldelike aangeleenthede te doen moet hê nie on dat kullery gehcel-en-al ongeoorloof is. Dit is hulle plig om diensbaar teenoor almal en skadelik vir niemand te wees nie. Ananias word as Skrifvoorbeeld van bedrog voorgehou⁷⁵.

Vierdens word die konflik insake beloftes bespreek. Cicero stel dat beloftes nagekom moet word, maar dat dit

nie bindend is wanneer lewe of gesondheid op die spel is nie⁷⁶, wanneer jou reputasie op die spel is⁷⁷, of wannoor dit nie tot nut van die persoon strek aan wie die belofte gemaak is nie⁷⁸. Ook kan dit gebeur dat wat in pand gegee is, nie altyd teruggegee moet word nie: „neque semper deposita reddenda"⁷⁹. Wat die eed betref wat aan 'n vyand gegee word: dit moet nagekom word, want om ede te verbreek sou dit vir volke onmoontlik maak om in wedersydse respekte saam te leef.

Wat Ambrosius betref, stel hy dat die mens geen oncerbare beloftes moet maak nie. As hy dit wel gedoen het, moet dit nie nagekom word nie⁸⁰. Herodes is hier 'n voorbeeld van iemand wat sy belofte nagekom terwyl hy dit moes verbreek het. Ook Jeftha word vir sy onbesonne belofte veroordeel. In elk geval is die voorbeeld wat Jeftha stel om sy dogter te offer meer glorieryk en ouer as die voorbeeld van Damon en Phintias⁸¹. Wat die saak van pande betref, het Ambrosius dit reeds in die eerste boek aangeroer toe hy gestel het dat dit ons plig is om toevertroude pande terug te gee, behalwe as 'n verandering van tyd en omstandighede dit verpligtend maak om dit nie terug te gee nie⁸².

Vyfden word die konflik insake roem bespreek, wat Cicero ryklik illustreer met voorbeeld aan die Romeinse geskiedenis ontleen bv. Marius, Gratiianus, Pompeius, Caesar, asook die geval van die droster wat aan Fabricius die voorstel gedoen het dat hy Pyrrhus sou vergiftig terwille van 'n beloning. Vir Fabricius het egter geen konflik tussen die „honestum" en die „utile" insake die verkryging van roem bestaan nie, want hy het die man aan Pyrrhus uitgelewer. Die stelreël bly gehandhaaf dat ook in die geval van roem „honestate igitur dirigenda utilitas est"⁸³. Soortgelyk betuig Ambrosius sy instemming met die daad omdat „et revera praeclarum --- nolle fraude vincere"⁸⁴. Moscs se dade was egter groter.

Ná die uitgebreide bespreking van die moontlike dissonans tussen geregtighoid en nuttigheid, word die derde deug in oënskou geneem waarmee die nuttigheid in konflik kan kom nl. moed. Die daad van Ulysses om hom kranksinnig voor te doen om sodoende verpligte militêre diens vry te spring, word veroordeel⁸⁵, terwyl die voorbeeld van Regulus hoog aangeprys word. Marcus Atilius Regulus wat as gyselaar na Rome gestuur is

terwille van die loslating van sekere Kartaagsc edeles, maar wat self gepleit het dat die gevangenes nie uitgelewer moet word nie, is vir Cicero die bewys van „magnitudo animi et fortitudo”⁸⁶. Die pro en contra van hierdie daad word bespreek, sowel as die eed wat vir hom 'n „affirmatio religiosa" was⁸⁷. Regulus is geleei deur die regte beginsel dat ede aan vyande bindend is en dat die belang van die staat hoër is as persoonlike belang, sodat duidelik blyk dat dade wat met 'n lafhartige moed verrig word, nie nuttig is nie omdat hulle onsedelik is. Tot hierdie slotsom kom Ambrosius nl. dat roem wat glans „inter eversae patriae cineres et favillas”⁸⁸, nooit met die „honestum" in botsing kan kom nie, nadat hy Moses se dapperheid teenoor die koning van Egipte besing en die deugdelike en glorieryke daad van die voorvaders verhaal het toe hulle in die geheim die vuur, wat van die altaar van die Here weggenem is, begrawe het. Ook beklemtoon hy die heiligeheid van die eed soos dit uit die onderhandeling van Josua met die Gibeoniete blyk⁸⁹.

In die bespreking van die nuttigheid t.o.v. die vierde deug nl. dié van matigheid, kry Cicero geleentheid om teen die stellinge van die Epikureërs te velde te trek, aangesien dit sy oortuiging is dat „omnem voluptatem dicimus honestati esse contrarium”⁹⁰. Wie plesier met sedelike goedheid koppel, kombineer „tamquam cum homine pecudem”⁹¹. Verder is hy sowel as Ambrosius karig in hulle besprekings. Behalwe dat Ambrosius ook met die Epikureërs verskil⁹², bestaan sy argumentasie verder meer uit illustrerende voorbeelde soos bv. die misdaad wat deur die inwoners van Gibeon begaan is⁹³, die daaropvolgende optrede van die volk wat die bewys vorm van 'n deugdelike houding teenoor die „intemperantia" van die inwoners van Gibeon; asook die melaatses wat op die leë vyandelike kamp afgekom en besluit het om hulle vonds ook aan die volk mee te deel⁹⁴, wat eweens 'n bewys is van die triomf van die deug van „temperantia" bo die ondeug van die aandrifte.

Samenvattend kan ons stel dat deur albei skrywers benadruk word dat in die alledaagse, praktiese lewe van mense wat nie volmaakte kennis besit nie, enige pleidooi dat die nuttigheid bo dit wat sedelik reg is gestel moet word, foutief is. Die grondslag is die

telkens terugkerende refrein: „numquam igitur est utile peccare, quia semper est turpe, et, quia semper est honestum virum bonum esse, semper est utile”⁹⁵.

Dic oorvloedighoid van Romeinse voorbeeld aan die kant van Cicero en Bybelse voorbeeld aan die kant van Ambrosius, is 'n bewys dat die doelstelling by beide daarin geleë was dat die bespreking van die sedelikheid nie slegs 'n bespiegelende, filosofiese verhandeling moes wees nie, maar 'n verhandeling met 'n doelgerigte praktiese toepassing.

Hunt sê van Cicero: „In his solution of the various problems one can detect constantly the reference to the principle of refraining from harmful and selfish conduct and this principle is sanctioned by the acceptance of the essential goodness of humanity which implies the brotherhood of men”⁹⁶.

Wat Ambrosius betrif kry ons die selfde altruïstiese beginsel wat as grondslag vir die oplossing van die verskillende probleme dien, wat herleibaar is tot en voortvloei uit die voorbeeld wat Jesus Christus gestel het toe Hy die gestalte van 'n dienskneg aangeneem en in die gelykenis van mense gekom het⁹⁷. Dit spreek vanself dat die werk van Cicero, weens gebrek aan die besondere openbaringsinslag, humanistics-antroposentries gefundeer is en daarom 'n skerp kontras met die werk van Ambrosius vorm, wat, uitgaande van die normatiewe Woord van God, teologies gefundeer en Christosentries besien word. Tegenoor die relatiewe karakter wat die werk van die heiden daarom openbaar, staan die absolute karakter van die werk van die kerkvader sterk op die voorgrond.

BESLUIT.

Die kerkvader, Ambrosius, het in 'n periode in die geskiedenis van die Wes-Europese beskawing geleef waartydens 'n verbete worsteling tussen Heidendom en Christendom plaasgevind het¹. Ons het die problematiese situasie, waarvoor die kerkvaders - en in besonder Ambrosius - te staan gekom het, probeer skets². Wat sy afkoms, betrekings en gewoontes betref, staan Ambrosius in noue wisselbetrekking tot die ou beskawing³, wat sy geloof en amp betref is hy uitsluitlik op die Christendom aangewys.

Weens sy enigsins naïewe teorie dat die goede en ware van die Heidendom uit die Bybel afkomstig is⁴, kom Ambrosius gemaklik daartoe om die klassieke oudheid by sy Christelike onderwerpe aan te pas. Kragtens sy uitgangspunt het hy geen gewetensbeswaar om as 'n skakel, as 'n soort trait d'union tussen die Christendom en Heidendom diens te doen nie⁵. Boissier gee 'n treffende karakterisering: „Bij dezen bisschop, in wiens geest het Verleden bijna evenveel plaats innam als het Heden, kwam de entente cordiale tusschen die twee grootmachten vanzelf en terstond tot stand⁶.” Hierdie middeposisie van die kerkvader is duidelik in sy „De Officiis Ministrorum” wat op die „De Officiis” van Cicero gebaseer is. Daarom wil ons nou ten besluite andersyds die korrelasie in gedagtegang tussen die Christen en heiden weergee, maar andersyds ook aantoon waarin die kerkvader met Cicero, as verteenwoordiger van die Heidendom, prinsipieel verskil:

1. Wat die „summum bonum” betref:

Op voetspoor van die Stoïsyne wat verklaar het dat deug die hoogste goed is en dat 'n geluksalige lewe uit 'n deugsame lewe bestaan⁷, verklaar Cicero: „necessum est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum”⁸ en interpreteer hy die Stoïsynse stelreël: „convenienter naturae vivere” as „cum virtute congruere semper”⁹.

By Ambrosius tref ons twoërlei beskouing aan oor die leer van die hoogste goed en die geluksaligheid. Wat die eerste beskouing betref is God die Hoogste Goed en die geluksaligheid die „vita aeterna”¹⁰; wat die tweede beskouing betref is deug die hoogste goed en word die geluksalige lewe (wat nou onderskei word van die ewige lewe) met die deugsame lewe vereenselwig¹¹.

So plaas Ambrosius twee beskouings naas mekaar sonder om hulle te korreleer. Die tweede beskouing bied genoegsame bewys van die formele en materiële invloed wat die Stoïsyne via Cicero op die kerkvader uitgeoefen het¹². Hierdie beskouing is essensiëel verkeerd omdat dit die verabsolutering van 'n immanente gegewe beteken¹³. Die eerste beskouing is egter weer illustrerend hoe Ambrosius die relatiewe siening van die Stoïsyne met sy transendentale beskouing prinsipieel en radikaal deurbreek¹⁴.

2. Wat die „honestum" betref:

a) Plig:

Volgens Cicero bestaan die lewe uit 'n reeks verpligte teenoor jouself en ander, deur die verrigting waarvan die moontlikhede in die mens tot volle selfverwesenliking kom¹⁵. Die mees fundamentele van hierdie verpligte is dié wat deur die „honestum" voorgeskryf word, terwyl 'n tweede groep deur die vereistes van die nuttigheid neergelê word¹⁶. Verdere klassifisering word verkry wanneer die eise van die „utile" in skynbare konflik met die eise van die „honestum" kom, of wanneer 'n waardevergelyking in die kader van die „honestum" of „utile" getref moet word¹⁷.

Cicero handhaaf ook die Stoïsynse onderskeiding in „perfectum officium" ($\mu\alpha\tau\omega\varphi\omega\mu\lambda$) en „medium officium" ($\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omega\gamma$), wat hy respektiewelik definieer as „rectum quod sit, id officium perfectum esse" en „id, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit"¹⁸.

Die spesifieke pligte wat onder hierdie klasseindelings ontstaan, word deur verwysing na die natuur verkry. Daarom bied hy 'n oorsig van die menslike natuur aan wat aangewese is om die impulse en begeertes te openbaar wat fundamenteel vir die menslike geslag is¹⁹. Op grond daarvan kom Cicero dan tot die skematiese ontwerp vir sy etiek wat met die vier tradisionele kardinale deugde ooreenstem nl. die lewe van wysheid, van geregtigheid en weldadigheid, moed en gematigdheid²⁰.

Wat Ambrosius betref, kry ons noue aansluiting by die gedagtes van Cicero. In sy materiële eksposisie handhaaf hy die Ciceroniaanse klassifikasie²¹. Hy beroep hom op die bekende stelregel: „naturam imitemur: eius effigies formula disciplinae, forma honestatis est" en plaas hom onteenseglik op die oud-heidense verheerliking van die natuur²². Hy handhaaf die onderskeiding in „perfectum officium" en „medium

"officium"²³, asook die ou Sokratiese klassifikasie van die vier kardinale deugde²⁴.

In netsoveel opsigte verskil hy egter ook van Cicero: Al word die natuur so deur hom beklemtoon, moet ons in gedagte hou dat Ambrosius plig sien as die verpligting om die wet of wil van God te gehoorsaam, wat in opklimmende orde in die natuur, die rede en gewete en in die Skriftuur tot openbaring kom. Hy aanvaar die Stoïsynse stelreël alleenlik op grond van die feit dat die wil van God in die natuur geopenbaar word. In die laaste instansie is die Woord van God egter die gesagsbron waarop plig berus, wat primêr die lering en voorbeeld van Christus en sekondêr die lewe van die Bybelheiliges as spieëlbeeld aan ons voorhou²⁵.

Waar Ambrosius die onderskeiding in „perfectum officium“ en „medium officium“ in 'n Christelike gees transponeer, begaan hy egter 'n fout as hy dit op die meer bekende onderskeiding tussen voorskrifte en raadgewings laat slaan. Die gevolg is dat hy 'n dubbele standaard vir plig aanvaar, wat later wel in die verkeerde beskouing van die oorbodige goeie werke ontwikkel, maar hom in hierdie werk instaat gestel het om die deugde van die oudheid te behou en ondergeskik aan die besondere deugde van die Christendom te stel²⁶.

Weliswaar behou Ambrosius die ou Sokratiese klassifikasie van die vier kardinale deugde en is dit onvolledig en foutief omdat die begrip „humilitas“ daarin nie opgeneem is nie²⁷, ná analisering en vergelyking van begrippe vind ons egter dat die inhoud van die deugde sodanige kwalifisering ontvang, dat die oud-heidense deugde bykans nie meer herkenbaar is nie²⁸.

b) Die deug van wysheid:

Cicero wy 'n karge bespreking aan die deug van wysheid, die „prudentia“. Wysheid word in die ondersoek na waarheid bcoefen. In elke mens is, ooreenkomsdig die aard van die menslike natuur, die begeerte aanwesig om die waarheid te soek²⁹.

Ambrosius kwalifieer die ondersoek na en kennis van die waarheid egter heeltemal anders as Cicero en die filosowe. Dit gaan vir hom nie om filosofiese bespiegeling nie maar om God. Niemand is wys wat God nie ken nie. Die kennis van God moet egter na buite in praktiese vroomheid geopenbaar word. Deurdat Ambrosius die wysheid in verband met die religie bring en dit Skriftuurlik-reg karakteriseer as die juiste insig hoe die mens

teenoor God moet staan, deurbreek hy prinsipiéel die immanente heidense wysheidsbeskouing^{<30>}.

c) Die deug van geregtigheid.

Cicero lê besondere klem op hierdie Romeinse deug. Geregtigheid het betrekking op die bewaring van die georganiseerde samelewing. Hy trek 'n onderskeiding tussen „iustitia" en „beneficentia". Die begrip „iustitia" kan in twee formules saamgevat word: i. „ne cui quis noceat nisi lacesitus iniuria"; ii. „ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis". Die menslike gemeenskap bestaan dus vir die herstelling van skade en die handhawing van regte, waarvan die mees fundamentele dié van besitting is^{<31>}.

Volgens hom kan van nature geen sprake van privaateiendom wees nie, maar tog aanvaar hy private eiendaarskap a.g.v. bewoning, oorwinning, regsgeding, ooreenkoms, aankoop of toekenning. Die historiese staat moet eiendomsbesit handhaaf as hy nie een van die mees fundamentele regte van die samelewing wil verbreek nie. Die feit dat Cicero egter nie 'n heldere wisselbetrekking tussen private en algemene besit daarstel nie, openbaar 'n leemte in sy werk^{<32>}.

Geregtigheid behels verder die wederkerige bewys van onderlinge hulpbetoon. Daarom is die fondament van geregtigheid „fides", trou en eerlikheid t.o.v. beloftes en ooreenkomste. Die deug van geregtigheid moet in alle fasette van die lewenspraktyk tot openbaring kom; ook in onderhandeling met die vyand en behandeling van slawe^{<33>}.

Wat die begrip „beneficentia" betref, verdeel Cicero dit verder in „beneficentia" en „liberalitas". Na bespreking van die leidende beginsels en motiewe vir die beoefening van weldadigheid, stel Cicero dat die belang van die gemeenskap op sy beste bewaar word as weldadigheid volgens die grade van bloedverwantskap bewys word. Cicero is in sy uiteensetting van die „benevolentia" die strikte navolger van die Stoïsyne, in wie se leerstellings ons die eerste eksplisiële erkenning van hierdie deug vind. Volgens Reijnders neem die „caritas" by Cicero onder alle vorme van die „honestum" die eerste plek in^{<34>}.

Wanneer ons Ambrosius se uiteensetting van die deug van geregtigheid nagaan, vind ons dat hy twee Stoïsynse beginsels radikaal verworp nl. die dominante vergeldingsgedagte asook die eiebesitgedagte. Teenoor die vergeldingsgedagte stel die kerkvader die genadegedagte op grond van Lukas 9:56 en beweer hy dat

weerwraak deur die Christelike Wet maar ook die Natuurwet verbied word, ofskoon hy in 'n ander uiterste verval as hy beweer dat die Christen hom selfs teen 'n gewapende röwer nie mag verdedig nie^{<35>}.

Tenoor die eiebesitgedagte stel Ambrosius dat privaatbesit onverenigbaar met die ordinansies van God en die Natuurwet is. Die Natuur het alles vir almal gemeenskaplik geskenk maar gierigheid het dit die uitsluitlike voorreg van 'n paar gemaak. Waar hy egter grondbesit tog sanksioneer op grond van die voorbeeld van Nabot wat geweier het om die erfdeel van sy vaders te verkoop; en waar hy enersyds rykdom veroordeel maar andersyds landbou as die enigste geoorloofde wyse beskou om rykdom te verkry, vind ons dieselfde inkonsekvensie as wat ons by Cicero gevind het^{<36>}.

Ná hierdie markante verskil borduur Ambrosius op die patroon van Cicero voort. Geregtigheid moet in oorlogstyd geskied. Oor die kwessie van slawerny laat hy eweneens weinig van hom hoor. Waar hy geregtigheid egter op geloof baseer, en geloof die konnotasie van geloof in Jesus Christus verkry, sien ons hoeveel hoër Ambrosius in sy Christelike siening staan^{<37>}.

Dit is egter die eksposisie van die deug van "beneficentia" wat die etiek van Ambrosius op heel ander vlak as dié van Cicero of van die Stoë stel. Die "beneficentia" wat, strik genome, slegs 'n onderdeel van geregtigheid is, word so sterk beklemtoon en verkry so 'n prominente plek in die werk van Ambrosius, dat dit inderdaad die plek van die geregtigheid inneem. Terog merk Dudden op: "This was really a new virtue. Stoic charity was little more than refined egoism or self-love --- Christian charity, on the other hand, effaces itself, puts every one else before itself. And it is this virtue, unknown to Stoicism, of supreme self-giving, that is accorded the central, overwhelmingly predominant, place in Ambrose's system"^{<38>}.

d) Die deug van moed:

Volgens Cicero is moed die deug wat die saak van die reg verdedig. Dit word in 'n passiewe en aktiewe deel verdeel. Wat die passiewe deel betref, bestaan moed daarin dat die aandrifte aan die eise van die rede gesubordineer moet word, en dat die mens homself moet oorwin deur 'n onverskillige houding t.o.v. uiterlike sake te openbaar. Wat die aktiewe deel betref, moet moed enersyds in behartiging van staatsake, andersyds in oorlogsvoering openbaar word^{<39>}.

Volgens Ambrosius bestaan die wese van moed in die „magnitudo, virtus animi“ wat in die onderwerping van die emosies aan die rede geopenbaar word. Sy beskrywing van moed as „quando unusquisque se ipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur atque inflectitur, non adversis perturbatur, non extollitur secundis, et quasi vento quodam, varicrum rerum circumfertur mutatione“⁴⁰ is genoegsame bewys van die wesenlike Stoïsynse inslag via Cicero by die kerkvader⁴¹.

Tog vind ons ook by hierdie deug sodanige begripsverlegging dat dit 'n Christelike vorm gaan neem. Waar hierdie deug by Cicero sy volmackte vergestalting in die staatsman vind wat geen ciebelang soek nie, vind dit by Ambrosius sy vergestelting in die stleet van Christus wat temidde van die ongelyke van die lewe 'n standvastige gemoed openbaar. In Christelike lig getransponeer is moed „unwavering patience of soul“ en „essentially firmness in withstanding the seductions of good and evil fortune ---“⁴².

e) Die deug van gematigdheid:

Volgens Cicero omsluit „temperantia“ die begrip „decorum“ of gepastheid, waarvan die voorgeskrewe pligte is om die leiding van die Natuur te volg en om die emosies binne perke te hou. Cicero lê besondere klem daarop dat die aandrifte die teucls van die rede moet gehoorsaam. Ons gedraginge moet in ooreenstemming met ons individuele begaafdhede wees. „Decorum“ sluit ook „vercundia“ en „modestia“ in⁴³.

Vir Ambrosius omsluit „temperantia“ ook die begrip „decorum“. Die klem wat hy daarop lê dat die aandrifte deur die rede beheer moet word, is Stoïsynse leengoed, ofskoon hy ook weer van hulle verskil in sy bewering dat die natuurlike instinkte nie uitgeroei moet word nie maar slegs gekontroleer moet word⁴⁴.

„Temperantia“ behou by Ambrosius die Ciceroniaanse konnotasie van „die in agname van gepaste maatstaf“. Die Grieks-filosofiese invloed is sterk waarneembaar in die klem wat Ambrosius op die estetiese aspek van hierdie deug lê. Tog kwalifiseer die kerkvader sedelike skoonheid verskillend as die heiden, insoverre as wat die skone karaktertrek wat deur hom bewonder word, uit „tranquillitas animi, studium mansuetudinis, moderationis gratia, honesti cura, decoris consideratio“ bestaan. As hy die deug op God betrek, verkry dit 'n absolute karakter⁴⁵.

3. Wat die „utile” betref:

Volgens Cicero is die besondere verrigting van deug „conciliare animos hominum et ad usus suos adiungens”. Aangesien onderlinge hulpverlening die sleutel tot die beskawing is, wil Cicero aantoon hoe die samewerking onderling verkry en die toegeneentheid van die medemens behou kan word⁴⁶.

Die bespreking van die „gloria”, met welgesindheid, vertroue en eerbied as konstituerende elemente, neem 'n sentrale plek in die tweede boek in. Nie alleenlik word voorskrifte gegee hoe om roem te verwerf nie maar ook hoe om die roem te handhaaf. Die betrokke middelle wat roem kan bestendig en verstewig is „beneficentia ac liberalitas”. Die „praecepta” vir die verkryging en handhawing van roem vind sy kulminasiepunt in dié deel wat oor die pligte van die staatsman handel⁴⁷. Cicero lê besondere klem op die geregtigheid wat vir hom die weg na roem is⁴⁸.

Soortgelyk gaan dit vir Ambrosius in die tweede boek om die verwerwing van die toegeneentheid van jou medemens. Hy benadruk die liefdesgesindheid besonderlik. Omdat die selfcanbeveling van die een mens by die ander die grondmotief van die tweede boek en die norm van sedelikheid vorm⁴⁹, moet Ambrosius die roem-aspek beklemtoon, hoewel dit nie so 'n sentrale plek by hom inneem as by Cicero nie. Die konstituerende elemente van die roem: liefde, vertroue en eerbied, word vervolgens geanalyseer. Die prominente plek wat Ambrosius aan die „liberalitas” wy as middel waardeur menslike samewerking verkry kan word, aksentueer wêreens die woorde van Dudden: „And it is this virtue, unknown to Stoicism, of supreme selfgiving, that is accorded the central, overwhelmingly predominant, place in Ambroses system. This alone is sufficient to impart to his ethics a colouring totally different from that of Stoicism”⁵⁰. Voeg daarby die nadruk wat hy op die deug van barmhartigheid lê in sy vermaning aan die geestelikes, asook op die deug van nederigheid – en dan ondervind ons hoeveel hoër in siening die tweede boek van Ambrosius bo dié van Cicero staan.

4. Wat die konflik tussen die „honestum” en die „utile” betref:

Cicero stel duidelik dat hierdie konflik slegs skynbaar is aangesien „dubitandum non est, quin numquam possit utilitas cum honestate contendere”⁵¹. Hy stel hom egter ten doel om vir mense van onvolmaakte begrip

algemene reëls neer te lê sodat 'n beslissing gevel kan word wanneer die „honestum" en „utile" skynbaar bots. Aangesien jy nie jou eie voordeel ten koste van jou medemens mag najaag nie, moet die doelstelling wees: „eadem sit utilitas unius cuiusque et universorum". Hierdie doelstelling berus op 'n suiwer geloof in die universele broederskap van die mensdom^{<52>}.

Eweens beklemtoon Ambrosius die identiteit van die belang van die individu en die gemeenskap. Ook vir hom is die konflik slegs skynbaar. Die broederskapsideaal van die Stoïsyne verkry egter by Ambrosius die begrip van egte naasteliefde soos Christus die voorbeeld aan ons gestel het. Volgens sy voorbeeld blyk genoegsaam dat ons ons naaste nie mag benadeel nie.

Cicero en Ambrosius kom dus tot identiese uitspraak: jy mag nie jou eie voordeel ten koste van jou medemens najaag nie. Dit is die leidende beginsel in die skynbare konflikte waarmee die res van die boek hulle besig hou. Oënskynlik lyk dit asof Cicero en Ambrosius in hierdie boek op gemeenskaplike vlak beweeg. Ons sou egter 'n algemene bewering van Dudden op hierdie boek van toepassing wou maak: „Between a system of ethics founded upon faith in Christ and every pagan system there is, and always must be, a profound and essential distinction"^{<53>}. Dit is die geloof in Jesus Christus wat ook hierdie boek radikaal van die werk van Cicero onderskei en die oplossing van die verskillende behandelde probleme op 'n suiwer altruïstiese grondslag plaas.

Die middepositie van Ambrosius word duidelik in sy „De Officiis Ministrorum" geïllustreer. Ons vind in hierdie werk twee stelle gedagtes, 'n Christelike en 'n Stoïsynse, wat naas mekaar bestaan en kan bestaan omdat Ambrosius geen poging aanwend om hulle te korreleer en ook omdat dit geen verwarrende indruk skep nie. Die indruk is nie verwarrend nie, omdat die skrywer ons geensins in die duister laat aan watter stel gedagtes prioriteit verleen moet word nie. „Ambrose is a Stoic now and then, but a Christian first and last and always. Whatever foreign features he may introduce into his ethical structure, the structure is Christian, and the foundation is Christ"^{<54>}.

So het ons aan die einde van ons vergelykende studie gekom. Graag wil ons sê dat, nieteenstaande swakhede en gebreke wat ons in die werke aangetoon het, beide die

toets van die tyd op magistrale wyses deurstaan het. Cicero se „De Officiis" was die mees bekende handboek van die Grieks-Romeinse etiek in die Middeleeuse skole en behou vandag nog sy waarde. Soortgelyk het die „De Officiis Ministrorum" van Ambrosius tot diep in die Middeleeue sy gesag uitgeoefen. Van hom kan ons sê dat „his service was not so much perhaps to the intellectual, as to the communal and institutional life of the Church"⁵⁵. Hierin vind ons die bekroning van die sukses van hulle werk.

AANTEKENINGS BY HOOFTUK I.

1. A. Sizoo: Geschiedenis der Oud-christelijke Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, pag. I.
2. N.J. Hommes: Christendom en Antieke Cultuur, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, deel 2, Amsterdam, 1949, pag. 6.
3. Christelijke Encyclopedie, Kampen, 1957, 2de ed. deel 2, pag. 188.
4. J.L. Koole, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, deel I, Amsterdam 1949, pag. 446.
5. Moses Hadas, A History of Latin Literature, New York, MCMLII, pag. 414.
6. A.E.R. Boak, A History of Rome to 565 A.D., New York, 1947, 3de cd, pag. 394: "The privileged status which the Jews had enjoyed in the Hellenistic states was recognized by the Romans---".
7. Moses Hadas, op. cit., pag. 414.
8. J.L. Koole, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, deel I, Amsterdam, 1949, pag. 446.
9. N.J. Hommes, in: Cultuurgeschiedenis van het Christendom, deel 2, Amsterdam, 1949, pag. 12.
10. Moses Hadas, op. cit., pag. 360-61. Sien ook: The Church in the New Testament Period, Adolf Schlatter, vertaal deur Paul P. Levertoff, London, 1955: "entry into the Church involved the complete abandonment of pagan rites", pag. 130-1; A.E.R. Boak, op. cit., pag. 397: "It was the obstinate refusal of the Christians to conform to the requirements of the political religion of the state that confirmed in the minds of the Roman officials the view that they were public enemies, hostile to society in general and to the Empire in particular".
11. A.E.R. Boak: op. cit., pag. 395.
12. Christelijke Encyclopedie, Kampen, 1957, 2de ed. deel 2, pag. 188.
13. Gaston Boissier: La fin du paganisme, (Het Stervend Heidendom - Vert. deur H. Bakels), N.V. Uitgeverij "De Torentrans" - Zeist, pag. 335: "In de eerste plaats beschuldigde men dus de Christenen, de goddelijke majestet te beleedigen; maar in de tweede plaats de keizerlijke. En dat verwijt was nog veel erger ---". Sien ook A.E.R. Boak: op. cit., pag. 396: "The Romans --- considered a refusal to share in such worship as treason (maiestas)".
14. Christelijke Enc., Kampen, 1957, 2de ed. deel 2, pag. 188.
15. A.E.R. Boak: op. cit., pag. 413.
16. Tertullianus: Apol. XII.3,4,5, Loeb-uitgawe: "crucibus et stipitibus inponitis Christianos --- unguulis deraditis latera Christianorum --- ad

- bestias impellimur --- ignibus urimur ---".
17. Apol. VII.i, Loeb-uitgawe; Minucius Felix: Octavius, IX.5, Loeb-uitgawe; „infans --- vulneribus occiditur --- sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiant ---".
 18. Joh. 14:6.
 19. G.J.D. Aaldors: Paulus en de Antieke Cultuurwereld, Kampen, 1951, pag. 72.
 20. H. Muller: Christians and Pagans from Constantine to Augustine, Pretoria, 1946, deel I, pag. 138.
 21. H. Muller: op. cit., pag. 138.
 22. H. Muller: op.cit., pag. 137.
 23. Ons spreek van die sogenaamde Edik van Milaan, omdat die bestaan van sodanige Edik twyfelagtig is. Ná die dood van Maximinus het die hele Ryk onder die regoermag van Konstantyn en Licinius gekom. In die winter van 313 n.C. het die keisers 'n konferensie te Milaan belê waar hulle 'n vrien skapsverbond gesluit en 'n beleid van universele godsdienstvryheid aanvaar het. (Eusebius: Historia Ecclesiastica, IX.9.12-13, volgens H. Muller: op. cit., pag. 10). Die oorspronklike teks van die ooreenkoms bestaan nie meer nie, maar twee dokumente het bewaar gebly in die geskrifte van Eusebius en Lactantius (Eus. H.E. X.5; Lact. De Mort. Pers. volgens H. Muller,: op.cit, pag. 10) waarin die nuwe beleid beskryf word. Lactantius meld:

„Licinius --- Constantino atque ipso ter consilibus, de restituenda ecclesia huiusmodi litteras, ad praevidem datas, proponi iussit", en dan volg 'n beskrywing van die ooreenkoms (De Mort. Pers. 48, opgeneem in: Lucii Coelii sive Caecilii Lactantii Firmiani opera omnia quae exstant, Christophorus Cellarius rec. et adn. illustravit, Lipsiae, pag. 735).

Hierdie dokumente is vroeger beskou as kopieë van 'n wet, die sg. Edik van Milaan, maar Otto Seeck het duidelik getoon dat dit onmoontlik is om te bewys dat die twee keisers hulle ooreenkoms gepubliseer het in die vorm van 'n edik (O. Seeck: „Zeitschrift für Kirchengeschichte", XII, 1891, pags. 381-6, volgens H. Muller: op. cit., pag 10.) Hierdie mening word ook gehuldig deur N.H. Baynes: Constantine the Great and the Christian Church, Proceedings of the British Academy, vol. XV, 1929, pag. 412: „I should agree with Seeck that there never was an Edict of Milan". Ook C.N. Cochrane: Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940, pag. 178, noot I benadruk Baynes se konklusie.

Die mening word gehuldig dat die edik waarin Galerius sy beleid van vordraagsaamheid in 311 n.C. aangekondig het, in 313 n.C. steeds van krag was. Die twee dokumente van Eusebius en Lactantius word dan beskou as twee onafhanklike berigte van die ooreenkoms tussen Konstantyn en Licinius, sodat „although the so-called "Edict of Milan" may be a fiction, the fact for which the term stood need not be called in question" (volgens H. Muller: op. cit.,

pag. II; sien N.H. Baynes: op. cit., pag. 349, wat deur Muller aangstaal word).

24. Lactantius: De Mort. Pers. 48.6.
25. Eusebius' Kerkelike Geschiedenis, vert, deur P. Dr. Desiderius Franses, Bussum, 1946, X.v.4.
26. Gaston Boissier: La fin du paganisme (Het Stervend Heidendom - soos vertaal deur H. Bakels), N.V. Uitgeverij "De Torentrans" - Zeist, pag. 43.
27. A.E.R. Boak, op. cit., pag. 439: "---- the extinction of paganism was by no means rapid".
28. Theodosius II laat in 423 n.C. die volgende hoor: "Paganos qui supersunt, quanquam iam nullos esse credamus ---" (cf. Cod. Theod. XVI.10.22, volgens H. Muller: op. cit., pag 140). Sien ook: A. Sizoo: Geschiedenis der Oud-chr. Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, pag. 2: "we mogen wellicht zeggen, dat omstreeks het jaar 500 de gehole wereld gechristianiseerd was".
29. H. Muller: op. cit., pag. 145: "It may rightly be said that paganism had its last stronghold in literature".
30. A. Sizoo: Gesch. der Oud-Chr. Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, pag. 232.
31. Pierre de Labriolle: Histoire de la Littérature Latine Chrétienne, vertaal deur Herbert Wilson: History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius, London, 1924, pag. 13.
32. Die opvoeding het drie verskillende fases beslaan wat respc. waargeneem is deur die "litterator", "grammaticus" en "rhetor". Sien vir verdere besonderhede J. Wight Duff: A Literary History of Rome in the Silver Age from Tiberius to Hadrian, T. Fisher Unwin Ltd., 1927, hoofstuk 2: Roman Education under the Empire. Vgl. ook: M.L.W. Laistner: Christianity and Pagan Culture, New York, 1951, pags. 8-24; A.E.R. Boak: A History of Rome, New York, 1947, 3de ed., pag. 382.
33. P. de Labriolle: op. cit., pag. 6.
34. Augustinus: Confessiones I.xvi. (Teks in "The Loeb Classical Library").
35. M.L.W. Laistner: Christianity and Pagan Culture, New York, 1951, pag. 51: "The established system of education was based on the study of Greek and Latin literature, and it is hard to see what alternative, at least for the Christian laity, could have been substituted. The leaders of the Church were for the most part practical men who accepted what they could not change but warned against its dangers in varying degrees. So the Christian small boy in the fourth century was, like his gentile fellows, copying out the names of the pagan gods and learning to read from the same old authors".

Dit is verrassend dat die Christendom, wat die gevare van die heidense opleidingsysteem terdeë ingesien het, weinig gedoen het om homself moediger van die onderwys te maak. Boissier (op. cit.,

pag. 194) wy 'n breedvoerige bespreking hieraan en spreek sy verwondering uit dat, nadat die Kerk heeltemal oorwin het, „heeft ze nog geen enkel middel gezocht om zich, al was 't dan maar ten deele, van het onderwijs meester te maken; ze heeft niet eens beproefd of den geest van te wijzigen, of er hare ideeën en hare kerkelijke schrijvers te doen invoeren, en het alzoo minder gevvaarlijk voor de jugd te maken". Die gevolg is dat byna die gehele Heidense oudheid die Christendom binngedring het.

Muller (op. cit., pag. 146) wys op dieselfde probleem. Alhoewel die skole en universiteite druk besoek is deur Christene en Christene nie uitgesluit was van die onderwysprofessie nie, „the traditional pagan system was officially maintained until the sixth century" (tot 529 toe Justinianus die Akademie gesluit het). Selfs nadat die Akademie gesluit is, was dit onmoontlik om met alle heidense invloede te broek.

M.L. Clarke: Rhetoric at Rome, a historical survey, Cohen & West Ltd., 1953, pag. 155, vul aan: „We have to pass on to the very end of ancient civilisation before we find any attempt made to found a Christian system of education".

36. Chr. Enc., Kampen, 1ste ed. vierde deel, pag. 736.
37. M.L. Clarke: Rhetoric at Rome, Cohen & West Ltd., 1953, pags. I en 158.
38. J.F. D'Alton: Roman Literary Theory and Criticism, Longmans, Green & Co., 1931, pag. 438. Sien ook: F.J.E. Raby: A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, 2 vols., 2de ed., Oxford, 1957, vol. I pag. 26: „Rhetoric became the vehicle of Roman education"; M.L.W. Laistner: Christianity and Pagan Culture, New York, 1951, pag. 15; Cicero: de Oratore II.I87 (Loeb Classical Library): „sed tantam vim habet illa, quae recte a bona poeta dicta est ,flexamina atque omnium regina rerum, oratio ---".
39. M.L. Clarke: op. cit., pag. 158.
40. Boissier: op. cit., pag. 172.
41. A. Sizoo: op. cit., pag. 5.
42. P. de Labriolle: op. cit., pag 5.
43. M.L.W. Laistner: op. cit., pag 27.
44. Augustinus: Confessiones, III.v (Loeb Classical Library).
45. Gilbert Highet: The Classical Tradition, Oxford, 1949, pag. 547: „should it be totally rejected, or should it be accepted and transformed for our use?"
46. Quintus Septimius Florens Tertullianus, gebore te Kartago omstreeds 155-60 n.C. (E.J. Goodspeed: A History of Early Chr. Lit., Chicago, 1942). „Tertullian --- one of the greatest, if not the greatest, of Roman orators", F.A. Wright & T.A. Sinclair: A History of Later Latin Literature,

- London, 1931, pag. 4.
47. G. Highet: *The Classical Tradition*, Oxford, 1949, pag. 559, noot II: "Some of the Christian propagandists, like Lactantius and Minucius Felix, wrote elegant classical Latin. Others, such as Tertullian and Cyprian, are deliberately non-classical".
48. J.W. MacKail: *Latin Literature*, London, 1902, pags. 248-9. Sien ook: Winkler Prins: *Encyclopaedie*, Amsterdam, 1951, sesde druk, deel 12, pag. 570: "De taal der Christelijke literatuur wordt bepaald door de kouze, welke iedere schrijver deed tussen literaire taal, Christelijk idioom en volkstaal, en door de traditie, die zich geleidelijk vormde".
49. M.L.W. Laistner: *Christianity and Pagan Culture*, New York, 1951, pag. 49.
50. "si et doctrinam saccularis litteraturae ut stultitiae apud decum deputatam aspernamur, satis praescribitur nobis et de illis speciebus spectaculorum, quae sacculari litteratura lusoriam vol agonisticam scaenam dispungunt" - *de Spectaculis*, par. xvii, Loeb-uitgawe, p.277.
51. "Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum" - *de Anima* xxiii, Ante-Nicene Christian Library, pag. 463.
52. *De Praescriptione Haereticorum*, Ante-Nicene Christian Library, pag. 9. Sien ook: E.J. Tinsley: *Mysticism - Neoplatonic and Christian*, in: *The Hibbert Journal*, vol. LIII, Okt. 1954, pags. 43-50.
53. "Quae maior voluptas quam fastidium ipsius voluptatis, quam saeculi totius contemptus ----?" - *de Spect. XXIX*, opgename in Loeb-uitgawe.
54. J.W. MacKail: *Latin Literature*, London, 1902, pag. 253. Sien ook: C.N. Cochrane: op. cit., Oxford, 1940, pag. 227: "To Tertullian the errors of the heretics served to illustrate the dangers of 'speculation'. Accordingly his answer to them was to reassert in the most vigorous and emphatic terms the breach between 'science' and 'faith'. For him this breach was absolute, and it involved an irreconcilable opposition between the claims of Christ and those of the World. It thus pointed to a criticism of secular values which included every possible aspect of secularism". Vir verdere kritiek op die sekulêre waardes sien:
Tertullianus: *Apol. xxxviii*: "nec ulla magis res alicui quam publica ---"; *apol. xxxviii.4*; *de Pallio*, 5; *de Idol.*, 19: "non potest una anima duobus deberi"; *de Spect.* 28-9; *de Corona* 14; *ad Mart.*, 3; *de Praescr.* 7 (ook opgename in Cochrane: op. cit., pag. 177).
55. *Christelijke Encyclopaedie*, Kampen, 1ste ed. deel IV, pag. 255. Ook: H.J. Rose: *Handbook of Latin Literature*, 3de ed., London, pag. 471.
56. J.W. MacKail: op. cit., pag. 251.
57. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 214.
58. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 214.

59. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 214.
60. Pierre de Labriolle: op. cit., pag. 17.
61. "the great apostle of close relations between philosophy and theology" - E.J. Tinsley: *Mysticism* - Neoplatonic and Christian: *The Hibbert Journal*, vol. LIII, Okt., 1954, pag. 44.
62. Strom. VI.lxxx.5, opgeneem in de Labriolle: op. cit., pag. 17.
63. Hermias: *Irrisio Gent. Phil.*; Tatianus: *Orasie aan die Gricke*, cc. I-3, volgens Smith & Wace: *Dictionary of Christian Biography*, John Murray, 1877, pag. 143.
64. de Labriolle: op. cit., pag. 18. Hy verwys na Gregorius van Nazianze (*Funeral Oration of St. Basil*) XI,i; *Patrologie grecque* deur J.P. Migne: XXXVI. 508.
65. de Labriolle: op. cit., pag. 19. Arnobius het bv. gestel dat die geloof nie behoefté aan tegnick het nie en dat 'n regte of slegte vorm nie bestaan nie - adv. *Nationes*: I.lix (Reifferscheid in C.V., vol. IV, pag. 40), opgeneem in de Labriolle, op. cit., pag. 20.
66. Uitspraak van die Sinode van Kartago, Canon XVI. Sien Const. apost. I.vi (Funk I, 1905, pag. 13), opgeneem in de Labriolle: op. cit., pag. 21, noot I. Ook H. Muller: *Christians and Pagans from Constantine to Augustine*, deel I, Pretoria, 1946, pag. 146.
67. de Labriolle: op. cit., pag. 18.
68. Augustinus: *Confessiones*, III.ii.; ook VI.viii.
69. Tertullianus: *de Spectac.* VI: "sacri et funebres id est deis nationum et mortuis".
70. Tert.: *de Spect.*, XVI; ook IX.
71. Tert.: *de Spect.*, XVII; ook X: "theatra --- de lascivia".
72. Augustinus: *Conf.* I.xiii; ook opgeneem in de Labriolle, op. cit., pag. 14, noot 2.
73. II Korinthiërs 6:17.
74. P. de Labriolle: op. cit., pag. 14. Ook: M.L.W. Laistner: *Christianity and Pagan Culture*, New York, 1951, pag. 7: "The theater, the circus, the athletic and gladiatorial shows appealed to all classes of society ---". Ook pag. 49: "Prose and poetry were inescapably filled with allusions to polytheism, and many of its aspects were far from edifying."
75. P. de Labriolle: op. cit., pag. 15.
76. *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, Amsterdam, 1949, deel II, pag. 95.
77. P. de Labriolle: op. cit., pag. 15.
78. P. de Labriolle: op. cit., pag. 16.

79. Instit. div. V.I.I5.
80. II Kor. 6: 14-16.
81. I Kor. I:20; Rom. I:22.
82. Tert.: Apol. 41 (Loeb-uitgawe).
83. Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940, pag. 175. Vgl. ook M.L.W. Laistner: Christianity and Pagan Culture, New York, 1951, pag. 50: "So one is not surprised to find the opinion expressed very early that it is better for a Christian to be pious but unlearned, and the Church Orders recommend that all books of the heathen be avoided (Didascalia Apostolorum 12)."
84. P. de Labriolle: op. cit., pags. 21,22.
85. Boissier, Gaston: op. cit., pag. 785. Vgl. M.L.W. Laistner: op. cit., pag. 51: "----but, as Christian controversialists knew perfectly well, simple piety was not enough because one must be able to confute the enemies of Christianity by reasoned argument".
86. M.L.W. Laistner: op. cit., pag. 28. Vgl. J.W. Duff: A Literary History of Rome in the Silver Age from Tiberius to Hadrian, T. Fisher Unwin Ltd., 1927, pag. 654: "Even among Christian writers two lines of literary influence are discernible ----".
87. Boissier, Gaston: op. cit., pag. 256, noot I; vgl. J.W. MacKail: Latin Literature, London, 1902, pag. 248.
88. J.W. MacKail: op. cit., pag. 249; P. de Labriolle: op. cit., pag. 5.
89. Gaston Boissier: op. cit., pag. 262.
90. Minucius Felix: Octavius, VIII.4 (Loeb-uitgawe).
91. E.J. Goodspeed: A History of Early Christian Literature, Chicago, 1942, pag. 5: "Its beginnings were in the Greek world". Sien ook: A. Sizoo: Gesch. der Oud-chr. Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, pag. 2.
92. M. Maurice Croiset: Hist. de la Litt. grecque, V. 326, opgenameem in: de Labriolle: op. cit., pags: 4 en 5.
93. F.J.E. Raby: A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, Oxford, 1957, 2de ed., 2 vols., pag. 48 (vol. I). Verder: "To speak only of the West - Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Arnobius, and Lactantius were all steeped in the rhetorical tradition of the schools".
94. A. Sizoo: op. cit., pag. 5.
95. Cultuurgeschiedenis van het Christendom, Amsterdam, 1949, 2de deel, pag. 32. Sien ook: Augustinus: Enarr. in Ps. XXXIV,VIII: "Ubi cumque invenerunt christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare insulsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiae".

96. P. de Labriolle: op. cit., pag. 23.
97. P. de Labriolle: op.cit., pag. 23.
98. P. de Labriolle: op. cit., pag. 24.
99. Strom. VI.xi (vertaling in „Ante-Nicene Chr. Library, vol. XII). Ook: de Labriolle: op. cit., pag. 24.
100. St. Basilius: opgeneem in: „The Loeb Classical Library”, vol. IV. pags. 379-435. Sien ook: M.L.W. Laistner: Christianity and Pagan Culture, New York, 1951, pag. 52: „What became the normal and, given the changing conditions of the times, the reasonable approach to the problem amounted to an acceptance of the pagan educational system, coupled with the warning that it was to be merely a means to an end and should not be unduly prolonged. This is the position of Basil the Great”. --- „Basil's address, which has often been praised, is really a very slight performance. It omits to point out that pagan culture alone at that date could train the mind and inculcate breadth of view and depth of perception”.
101. Basilius: op. cit., III.
102. Basilius: IV.
103. Basilius: IV.
104. Basilius: V.
105. de Labriolle: op. cit., pag. 25.
106. Gebore plusminus 348 n.C. te Stridon, Dalmasië. Oorlede 30 Sept. 420.
107. Ep. lxx.
108. Gaston Boissier: op. cit., pag. 305.
109. de Labriolle: op. cit., pag. 25 - 26.
110. Gaston Boissier: op. cit., pag. 305; de Labriolle: op. cit., pag. 26.
111. Augustinus: Confessiones, III.iv (Loeb-uitgawe).
112. Briewe 130, 155, 164 - opgeneem in Gaston Boissier: op. cit., pag. 310.
113. Gaston Boissier: op. cit., pag. 310.
114. Sien brief 164.
115. Gaston Boissier: op. cit., pag. 311.
116. de Labriolle: op. cit., pag. 27.
117. De doctr. christiana II.xl, opgeneem in: Boissier: op. cit., pag. 311 en de Labriolle: op. cit., pag. 27.
118. de Labriolle: op. cit., pag. 27.
119. de Labriolle: op. cit., pag. 31.

120. Gaston Boissier: op. cit., pag. 231; J.W. MacKail: Latin Literature, London, 1902, pag. 254.
121. Ep. XXII.29, Gaston Boissier: op. cit., pag. 301.
Vgl. F.H. Dudden: The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 2 vols, pag. 9, vol. I.: "even Jerome, though for conscience' sake he gave up the classics for fifteen years (Comm. in Gal. III Praef.), could not bring himself to abandon them permanently, and actually defended the use of profane literature in a celebrated letter to the Roman rhetorician Magnus, Ep. 70".
122. Vgl. bv. sy brieve: 130, 155, 164 - Boissier: op. cit., pag. 310.
123. Gaston Boissier: op. cit., pag. 786.
124. F.H. Dudden: The life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 2 vols., pag. 2, vol. I; Moses Hadas: A History of Latin Literature, New York, MCMLII, pag. 425 e.v.; Paulinus: Vita Sancti Ambrosii.
125. C.N. Cochrane: Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940, pag. 373.
126. F.H. Dudden: The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 2 vols., pag. 15, vol. I.: "But that he might not be under the necessity of attributing merit to pagan thinkers, he availed himself of the daring hypothesis that all that is best in their teaching was plagiarized from the Sacred Scriptures". En verder: "Ambrose is fanatical in his refusal to allow merit to pagan thinkers. When he cannot trace or invent a direct connexion between their words and those of the Scriptures, he affirms that, at any rate, the principles expressed had been already illustrated by Scriptural characters" - pag. 16, noot I.
127. F.H. Dudden: op. cit., vol. I, pag. 15.
128. de Labriolle: op. cit., pag. 31.
129. The Catholic Enc., Caxton Publishing Co., vol. I, pag. 387.
130. Martin Schanz: Geschichte der Römischen Litteratur, München, 1914, vol. VIII.iv.I, pag. 339: "Der Satz, dass das höchste Gut der Menschen im ewigen Leben liege, führte das transscendentale Moment in die Moral ein". Vgl. ook: F.H. Dudden: op. cit., pag. 553, vol. 2.
131. Martin Schanz: Geschichte der Römischen Litteratur, München, 1914, vol. VIII.iv.I, pag. 339.

AANTEKENINGS BY HOOFSTUK II.

1. De Off. Min. I.vii.24.
2. De Off. I.i.I; de Off. Min. I.vii.24.
3. J. Wight Duff: The Literary History of Rome from the Origins to the Close of the Golden Age, London,

- 1953, pag. 286: "Cicero had a similar aim - to exhort a son. He produced a handbook for a Roman gentleman in his daily occupation".
4. de Labriolle, Pierre: op. cit., pag. 278.
 5. A. Sizoo: Geschiedenis der Oud-Chr. Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, pag. 70. Sien ook: W.C. van Unnik: Christelijke Encyclopedie, Kampen, 1956, 2de ed, deel I, pag. 162: "Dit boek was wel vnl. voor de geestelijken, maar bevat toch ook leringen voor de leken".
 6. P. de Labriolle: op. cit., pag. 278.
 7. W. Miller: in die inleiding van sy boek: Cicero: De Officiis: The Loeb Classical Library, London, MCMXXXVIII, pag. xii.
 8. De Off. III.ii.7; Panactius: omstr. 180- 109/108 - F. Sassen: Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen, Philosophische Bibliotheek, Antwerpen, 1949, pag. 136).
 9. De Off. III.vii.34.
 10. Moses Hadas: A History of Latin Literature, New York, MCMLII, pag. 135: "For all its brilliant style, De Officiis shows signs of the haste with which it was written. There are repetitions and illogicalities in order, and there are misplaced rhetorical flourishes ---".
 11. H.F. Reijnders: Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954, pag. I, "Cicero is geen philosoof van professie geweest". Moses Hadas: op. cit., pag. 124: "No one could maintain that Cicero is a giant in speculative philosophy or that he created systems of thought". Sien ook pags. 125-6: "---- if political vicissitudes had not interrupted his public career he would not have written philosophy at all".
 12. C.N. Cochrane: Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940, pag. 38.
 13. Ad Atticum 12.52, volgens M. Hadas: op. cit., pag. 124.
 14. H.F. Reijnders: Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954, pag. 20: "Breed genomen, valt zijn philosophische activiteit tussen de jaren 55-52 en 46-44. In verhouding tot het belang van de kwesties, die hij hierin ter sprake brengt, is de tijd te kort geweest om origineel werk te kunnen leveren. In hoge mate is hij dan ook afhankelijk van de grickse bronnen, die hij voor zijn werk heeft benut".
 15. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 39.
 16. Moses Hadas: op. cit., pag. 124.
 17. De Off. Min. I. ix. 29.
 18. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 373.
 19. Martin Schanz: Geschichte der Römischen Litteratur, München, 1914, vol. VIII.iv.I, pag. 318.
 20. Paul Ewald: Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen

Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig, 1881, pag. 16.

21. De Off. I.ii.4.
22. C.N. Cochrane: op.cit., pag. 148: "Moreover, among the Romans, the spirit of inquiry was never very strong. Even Lucretius was concerned with knowledge mainly as a basis for action and --- Cicero was deeply suspicious of the investigation of truth for its own sake". Vgl. ook: Tacitus: Agricola, cap. IV.
23. Vgl. Walter Miller: Inleiding tot Cicero: De Officiis (Loeb-uitgawe), pag. x; Vgl. ook: George Howe & G.A. Harrer: Roman Literature in Translation, London, pag. 149; Tenney Frank: Life and Literature in the Roman Republic, California, 1930, pag. 228.
24. Vgl. De nat. deorum: I.93.
25. Vgl. Ad. Att. II.20.6; ad. Fam. XIII.16.4; Acad. Pr. 115; Tusc. Disp. V.II3; Brut. 315. e.v.
26. Carneades van Circene, omstr. 214-129 - F. Sassen: Geschiedenis van de Wijsbegoochte der Grieken en Romeinen, Phil. Bibliotheek, 1949, pag. 142.
27. Vgl. Acad. Pr. II, 17,18,32-6,99,103; Tusc. Disput. V.4.II - volgens Cochrane: op. cit., pag. 41 en noot 5.
28. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 41.
29. H.A. Holden: Introduction: Cicero: De Officiis, Cambridge, 1915, pag. XVI. Vgl. ook: Cicero: Tusc. Disp. IV.iv.7: "quid sit in quaque re maxime probabile semper requiremus. Ook: De Off. II.ii.7-8.
30. Margaret Y. Henry: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol.XX, no. 10, Jan. 3, 1927, pag. 75.
31. Henry: op.cit., pag. 75; Cochrane: op. cit., pag. 42.
32. Henry: op. cit. pag. 75.
33. The Relation of Dogmatism and Scepticism in the Philosophical Treatises of Cicero, Geneva, New York, 1925.
34. Bv. Eduard Zeller: "As soon as the doubt in the inquiries of the Academy has had space to express itself, the Highest Good and duties are treated in a wholly dogmatic tone". En weer: "As soon as his practical interests come in conflict with doubt, he makes a retreat, and had rather content himself with a bad expedient than admit the inevitable consequences of his own sceptical statements". - Die Philosophie der Griechen, III.I.655 en I.657; sien E. Zeller: A History of Eclecticism in Greek Philosophy, vertaal deur S.F. Alleyne, London, 1883, opgeneem in: Henry: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX, no. 10, Jan 3, 1927, pag. 75.
35. Henry: The faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX, no. 10, Jan. 3. 1927,

- pag. 75.
36. De Off. I.ii.6. Vgl. ook: W. Miller: Inleiding tot Cicero: De Officiis, (Loeb-uitgawe), pag. xi.
37. De Off. I.ii.6. Vgl. ook: M. Hadas: A History of Latin Literature, New York, MCMLII, pag. 134: "As Cicero grew older his affinity with Stoicism seems to have deepened". Ook: J. Wight Duff: The Literary History of Rome from the origins to the close of the Golden Age, London, 1953, pag. 285: "---- it must be remembered that Cicero on moral and theological problems sympathised largely with the Stoics".
38. Ewald: Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig, 1881, pag. 9.
39. Bv. de Finibus 4.27, pro Murena 60, de Natura Deorum 3.10, de Divinatione 2.41, opgeneem in Henry: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX. no. 10, Jan 3, 1927, pags. 76 en 78.
40. Henry: op. cit., pag. 79.
41. Ewald: op. cit., pag. 10.
42. Von Arnim, H.: Stoicorum Veterum Fragmenta, Lipsiae, 1903-1924, aangehaal deur F. Smuts: Die Etiek van Seneca, Utrecht, 1948, pag. I.
43. S.V.F., 3.16; vgl. I.I80 volgens Smuts: op. cit., pag. I.
44. S.V.F. I.I88; I.I86 volgens Smuts: op. cit., pag. I; Sen. Ep. 66.9: "honestum nullam accessionem recipit", volgens E.V. Arnold: Roman Stoicism, Cambridge, 1911, pag. 292.
45. S.V.F. I.181; 3.30, 39,41 volgens Smuts: op. cit., pag. 1.
46. Vgl. Cicero: Fin. III.9.31; Seneca: Ep. 50.8, volgens E.V. Arnold: op. cit., pag. 282. Met hierdie doelformule: "lewe volgens die natuur", het die Stoïsyne sowel die algemene as die individueel-menslike natuur bedoel. Hierdeur word egter nie twee begrippe verkry wat mekaar uitsluit nie, aangesien ons nature deeltjies van die natuur van die heelal is. Die beskouing was dat wat goed is vir die geheel goed is vir die deel, en dat die deel volgens die al-natuur leef, as hy volgens sy eie natuur leef - volgens Smuts: op. cit., pag. 3.
47. E.V. Arnold: Roman Stoicism, Cambridge, 1911, pag. 288: "To the Stoics virtue is but one expression of that universal reason which is equally at work in the universe and in the human mind".
48. S.V.F. I.I84, volgens Smuts: op. cit., pag. 2. Vg. Cic.: Fin. III.6.21, volgens Arnold: op. cit., pag. 71.
49. S.V.F. I.179, volgens Smuts: op. cit., pag. 2.
50. Smuts: op. cit., pag. 2.

51. Smuts: op. cit., pag. 6. Ook Cicero: Ac. I.10.36: "cetera autem, ctsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat (Zeno), alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat - volgens E.V. Arnold: op. cit., pag. 290.
52. Cicero: Fin. III.15.51 en III.16.52 - volgens Arnold: op. cit., pag. 290.
53. Smuts: op. cit., pag. 7.
54. Smuts: op. cit., pag. 6 e.v.
55. F. Sassen: Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen, Phil. Bibliotheek, 1949, pag. 122.
56. Smuts: op. cit., pag. 8.
57. E.V. Arnold: Roman Stoicism, Cambridge, 1911, pag. 288: "The critics of Stoicism, both ancient and modern, regard this doctrine (nl. van die verkieslike dinge) as an afterthought".
58. I.G. Kidd: The Classical Quarterly, vol. 5, 1955, pags. 181-2.
59. Ob. 112 v.C., volgens H.A. Holden: Inleiding tot Cicero: De Officiis, boek III, Cambridge, 1915, pag. xviii.
60. Smuts: op. cit., pag. 10.
Pohlenz: Die Stoa: I.189, volgens I.G. Kidd: The Classical Quarterly, vol. 5, 1955, p. 182:
Panaetius is die denker wat "unbekümmert um die bishergen Versuche, neue Wege einschlug".
Margaret Reesor: The Indifferents in the Old and Middle Stoa, volgens Kidd: op. cit., pag 182:
"Panactius was the first of the Stoic philosophers to argue that virtue was not sufficient for happiness", pag. 109.
M. van Straaten: Panátius, Amsterdam, 1946, volgens Kidd: op. cit., pag 183.
H.F. Reijnders: Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954, pag. 17: "Panactius ziet af van het ideaal van de absolute volmaaktheid en verheft de algemene humanitaire liefde tot wet en geeft daarmede aan de idee humanitas haar vèrstrekende betekenis".
61. Smuts: op. cit., pag. 14.
62. Vgl. sy artikel in: The Classical Quarterly, vol. 5, 1955, pags. 181-194.
63. Cicero gee 'n drievoudige spesifikasie van τὰ κατὰ φύσιν in de fin. 4.39: "naturalom enim appetitionem, quam vocant ἔργη, itemque officium, ipsam etiam virtutem volunt (sc. Stoici) esse carum rerum quae secundum naturam sunt" - volgens Kidd: op. cit., pag. 184.
64. Smuts: op. cit., pag. II.
65. De Off. III.iii.II e.v.
66. De Off. III.iii.13 en 14. Vgl. ook: I.xv.46.

67. De Off. III.iv.15: „Haec igitur officia --- quasi secunda quacdam honesta ---“.
68. De Off. III.iii.II c.v., I.xv.46.
69. I.G. Kidd: op. cit: „I suggest then that we have here a type of educative moral teaching not directed towards the sapiens but to the προκοπων - pag. 193.
70. Cicero: de Fin. 3.22, volgens I.G. Kidd: op. cit., pag 193.
71. I.G. Kidd: op. cit., pag. 193.
72. I.G. Kidd: op. cit., pag. 193: --- „while Panactius was more interested in the second“.
73. De Off. III.ii.7.
74. De Off. I.ii.6.
75. De Off. I.ii.4.
76. C.N. Cochrane: op. cit.,, pags. 46-47.
77. De Off. I.iii.7; II.i.I.
78. De Off. I.iii.7; II.i.I.
79. De Off. I.iii.8.
80. De Off. I.iii.9,10.
81. C.N. Cochrane: op. cit.,, pags. 46-48.
82. De Off. I.iv.II.
83. De Off. I.iv.12.
84. De Off. I.iv.13.
85. De Off. I.iv.13.
86. De Off. I.iv.14.
87. De Off. I.v.15.
88. De Off. Min. I.vii.23.
89. De Off. Min. I.vii.24.
90. De Off. Min. I.viii.25.
91. De Off. Min. I.xliii e.v.
92. De Off. Min. I.ix.27; de Off. I.iii.7. c.v.
93. De Off. Min. I.ix.28.
94. De Off. Min. I.ix.28.
95. De Off. Min. I.xix.84. Sien verder: I.xlvi.223.
96. F.H. Dudden: The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 2 vols., pag. 520, vol. 2.
97. F.H. Dudden: op. cit., pag. 520.

98. De Off. Min. I.xxxii.165, volgens F.H. Dudden: op. cit., pag. 521.
99. Do Off. Min. I.xxv.116, volgens Dudden: op. cit., pag. 521.
100. De Off. Min. I.xxx.151, Dudden: op. cit., pag. 521.
101. De Off. Min. I.xi.36; de Off. I.iii.8.
102. De Off. Min. I.xi.36.
103. F.H. Dudden: op. cit., pag. 521-2.
104. De Off. Min. I.xi.36,37.
105. Die dogma van die Rooms-Katolieke kerk nl. die "consilia evangelica" d.w.s. die voorskrifte van die Here waardeur die mens hom na 'n hoër vlak van die sedelikheid kan verhef, berus op hierdie onderskeiding van Ambrosius.
106. Enc. of Religion & Ethics, T.& T. Clark, 1908, pag. 375, vol. I.
107. F.H. Dudden: op. cit., pag. 522.
108. De Off. Min. II.viii.43, F.H. Dudden: op. cit., pag. 522.
109. De Off. Min. I.xxiv.115. Vgl. De Off. I.v.15, Dudden: op. cit., pag. 522.
110. Sien De Off. I.iv.II e.v.
111. De Off. Min. I.xxv.116.
112. Paul Ewald: Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig, 1881, pag. 20.
113. De Off. Min. I.xxv.116.
114. Workman: Enc. of Religion & Ethics. T.& T. Clark, 1908, vol. I. pag. 375.
115. F.H. Dudden: op. cit., pag. 522.
116. De Off. I.vi.18; de Off. Min. I.xxv.117 e.v.
117. De Off. I.vi.18-19.
118. De Off. Min. I.xxiv.115; de Off. I.vi.18.
119. De Off. Min. I.xxvi.124; de Off. I.iv.II.
120. De Off. Min. I.xxvi.125; de Off. I.iv.13.
121. De Off. Min. I.xxvi.122.
122. De Off. Min. I.xxvi.122; de Off. I.vi.18.
123. De Off. Min. I.xxvi.122; de Off. I.vi.19.
124. De Off. Min. I.xxvi.122.
125. F.H. Dudden: op. cit., pag. 523. Vgl. ook: Ambros. De Fide: i.42, I.85, volgens Dudden: op. cit., pag. 14, vol. I.

126. De Off. Min. I.xxvi.124, volgens Dudden: op. cit., pag. 523.
127. De Off. Min. I.xxv.117, volgens Dudden: op. cit., pag. 523.
128. De Off. Min. I.xxvi.125.
129. F.H. Dudden: op. cit., pag. 523.
130. De Off. Min. I.xxvii.126.
131. De Off. Min. I.xxvii.126: „pietas fundamentum est omnium virtutum”.
132. De Off. Min. I.xxv.117.
133. De Off. Min. I.xxvii.126.
134. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48.
135. De Off. I.vii. 20.
136. De Off. I.vii. 20.
137. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48.
138. De Off. I.vii.21: „sunt autem privata nulla natura”.
139. Ibid.
140. H.F. Reijnders: Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954, pag. 60; C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48 e.v.; De Off. I.vii.21: „e quo si quis sibi appetet, violabit ius humanae societatis; II.xxi.73: „ut suum quisque tencat neque de bonis privatorum publice deminutio fiat”.
141. H.F. Reijnders: op. cit., pag. 60.
142. H.A.K. Hunt: The Humanism of Cicero, Melbourne, 1954, pag. 166.
143. De Off. I.vii.22, vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48 e.v.
144. De Off. I.vii.23.
145. De Off. I.vii.24 e.v.
146. De Off. I.ix.28-29.
147. De Off. I.ix.30.
148. De Off. I.x.31-32.
149. De Off. I.xi.34-35.
150. De Off. I.xi.35.
151. De Off. I.xi.36.
152. De Off. I.xii.38, I.xi.35.
153. De Off. I.xi.37, I.xiii.39-40.
154. De Off. I.xii.38, I.xiii.39.

155. De Off. I.xiii.41.
156. De Off. Min. I.xxiv.115.
157. De Off. Min. I.xxviii.130.
158. De Off. Min. I.xxvii.127.
159. De Off. Min. I.xxviii.130; Vgl. De Off. I.vii.20.
160. De Off. I.vii.20.
161. De Off. I.xi.33.
162. De Off. Min. I.xxviii.131.
163. De Off. Min. I.xxviii.131, III.iii.23, vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 524.
164. De Off. Min. III.iv.27.
165. De Off. I.vii.20.
166. De Off. Min. I.xxviii.132.
167. De Off. Min. I.xxviii.132.
168. Enc. of Religion & Ethics, T.& T. Clark, 1908, vl. I., pag. 376.
169. De Off. Min. II.v.17, vgl. I Konings 21:3.
170. De Off. Min. I.xlix.241-4, vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 546 e.v.
171. De Off. Min. II.xxvi.132, vgl. Dudden: op. cit., pag. 547.
172. De Off. Min. III.vi.38-40, vgl. Dudden: op. cit., pag. 550.
173. Vgl. De Off. Min. I.xi.39, Ambros. Ep.2.II, Id. Expos. ev. Luc. viii.13, volgens Dudden: op. cit., pag. 548.
174. F.H. Dudden: op. cit., pag. 547. Vgl. ook pag. 461 e.v.
175. De Off. Min. I.xxviii.134: „hominem quoque hominis causa generatum esse”; de Off. I.vii.22: „ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent”.
176. Enc. Britannica, IIde ed., 1910, Cambridge, vol. IX pag. 823.
177. De Off. Min. I.xxviii.132.
178. De Off. Min. I.xxviii.137. Vgl. de Off. I.vii.24.
179. De Off. Min. I.xxviii.138. Vgl. de Off. I.viii.26.
180. De Off. Min. I.xxix.139 e.v.
181. De Off. Min. III.iv.27.
182. De Off. Min. III.viii.54-6.
183. De Off. Min. I.xxix.139. Vgl. de Off. I.xi.35.

184. De Off. Min. II.vii.33; III.x.67 e.v.
185. De Off. Min. I.xxix.141; de Off. I.xii.37.
186. De Off. Min. II.xvi.84, xvii.87. Vgl. ook v.20,
volgens Dudden: op. cit., pag. 545.
187. De Off. I.vii.23. De Off. Min. I.xxix.142.
188. De Off. I.vii.23.
189. De Off. Min. I.xxix.142.
190. De Off. I.vii.20, de Off. Min. I.xxviii.130.
191. De Off. I.xiv.42.
192. De Off. I.xiv.43, de Off. Min. I.xxx.145.
193. De Off. I.xiv.44, de Off. Min. I.xxx.147.
194. De Off. I.xiv.45.
195. De Off. I.xv.47.
196. De Off. I.xv.47, 48.
197. De Off. I.xv.49.
198. De Off. I.xvi.50.
199. De Off. I.xvi.50.
200. De Off. I.xvii.55.
201. H.F. Reijnders: Societas Generis Humani bij Cicero,
Groningen, 1954, pag. 63. Vgl. De Off. I.xvii.54
e.v.
202. De Off. I.xvii.58.
203. H.F. Reijnders: op. cit., pag. 64.
204. De Off. Min. I.xxviii.136, F.H. Dudden: op. cit.,
pag. 525.
205. De Off. Min. I.xxxii.166, 167.
206. De Off. Min. I.xxx.143.
207. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 375.
208. De Off. Min. I.xxxii.167.
209. De Off. Min. I.xxxii.169.
210. De Off. Min. I.xxxiii.170, Vgl. de Off. I.xvii.55:
„eisdem uti sacris ---”,
211. De Off. Min. I.xxx.145.
212. De Off. Min. I.xxx.147.
213. De Off. Min. II.xv.73.
214. De Off. Min. I.xi.38, II.xxviii.140, volgens F.H.
Dudden: op. cit., pag. 526.
215. De Off. Min. I.xxxi.160: „Quid enim tam contra

- officium, quam non reddere quod acceperis? Nec mensura pari, sed uberiorc reddendum arbitror ---".
216. De Off. Min. I.xxx.150.
217. c. 20.
218. 30,31.
219. Vgl. H.A.K. Hunt: The Humanism of Cicero, Melbourne, 1954, pag. 192.
220. Vgl. Enc. of Religion & Ethics, T.& T. Clark, 1908, vol. 2. pag. 476.
221. F.H. Dudden: op. cit., pag. 527.
222. Vgl. Enc. of Religion & Ethics, T.& T. Clark, 1908, vol. 2, pag. 476: Ook: H.G. Stoker: Dic Grond van die Scdclike, Stellenbosch, 1941, pag. 27.
223. De Off. I.xix.62.
224. De Off. Min. I.xxxv.176, dc Off. I.xviii.61.
225. De Off. Min. I.xxxv.176, de Off. I.xix.62.
226. De Off. I.xx.66, de Off. Min. I.xxxvi.182.
227. De Off. I.xx.69.
228. De Off. Min. I.xxxv.178, volgens Dudden: op. cit., pag.527.
229. De Off. Min. I.xxxvi.181, vgl. de Off. I.xx.67.
230. De Off. I.xxi.70-71.
231. De Off. I.xxi.71.
232. De Off. I.xxvi.92.
233. De Off. I.xxiii.80.
234. De Off. I.xxi.73: "sed etiam ut habeat efficiendi facultatem".
235. De Off. I.xxvi.90.
236. De Off. I.xxii.74.
237. De Off. I.xxiii.79.
238. De Off. Min. I.xxxv.175.
239. De Off. Min. I.xxxvi.179.
240. De Off. Min. I.xl.196: "ut putent solam esse praeliarem fortitudinem".
241. F.H. Dudden: op. cit., pag. 527. Vgl. De Off. Min. I.xli.200 e.v.
242. De Off. Min. II,xxx.153.
243. De Off. Min. I.xlii.208.
244. De Off. I.xxv.85.

245. De Off. Min. I.xxxvi.183.
246. Ibid.
247. De Off. Min. I.xxxix.193: „dura aduersus illecebras
---- avaritiam fugiat”.
248. F.H. Dudden: op. cit., pag. 528.
249. H.H.W.: Enc. Britannica, IIde ed., Cambridge, 1910,
vol. IX, pag. 823.
250. Bv. 2,3,4,5,6,10,12,17,18,19,20,21,22,23 on 24.
251. De Off. I.xxvii.96.
252. De Off. I.xxvii.95.
253. De Off. I.xxviii.100-101.
254. De Off. I.xxix.102.
255. De Off. I.xxix.103.
256. De Off. I.xxix.102 e.v.
257. De Off. I.xxx.106.
258. De Off. I.xxx.107.
259. De Off. I.xxxi.110.
260. De Off. I.xxxi.113.
261. De Off. I.xxxi.114.
262. De Off. I.xxxii.116 e.v.
263. De Off. I.xxxiii.120.
264. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pags. 51 e.v.
265. De Off. I.xxxiv. 122,123.
266. De Off. I.xxxiv.124.
267. De Off. I.xxxiv.124.
268. De Off. I.xxxiv.125.
269. De Off. I.xxxv.127.
270. De Off. I.xxxv. 128: „nos autem naturam sequamur”.
271. De Off. I.xxxv.128.
272. De Off. I.xxxv.129.
273. De Off. I.xxxix.138.
274. De Off. I.xl.142.
275. De Off. I.xl.144.
276. De Off. I.xli.146,147.
277. De Off. I.xlii.150 e.v.
280. E.V. Arnold: Roman Stoicism, Cambridge, 1911, pag. 313.

281. De Off. Min. I.xxiv.115.
282. De Off. Min. I.xliv.215.
283. De Off. Min. I.xliii.212.
284. De Off. Min. I.xlvi.223.
285. De Off. Min. I.xlvi.222.
286. De Off. Min. I.xlvi.224.
287. De Off. Min. I.xlv.219.
288. De Off. Min. I.xxiv.106. Vgl. ook: I.xlvii.228,
229. Vgl.: de Off. I.xxix.102.
289. De Off. Min. I.xxi.90,96, Vgl. F.H. Dudden: op. cit.,
pag. 509.
290. De Off. Min. I.xliv.215.
291. De Off. I.xxxii.116.
292. De Off. Min. I.xliv.218.
293. De Off. Min. I.xvii.65. Vgl. de Off. I.xxxiv.122.
294. De Off. Min. I.xviii.77. Vgl. de Off. I.xxxv.127.
295. De Off. Min. I.xviii.78. Vgl. de Off. I.xxxv.128.
296. De Off. Min. I.xviii.67.
297. De Off. Min. I.xix.84. Vgl. de Off. I.xxxv.129,
298. De Off. Min. I.xviii.71.
299. De Off. Min. I.xviii.73,75.
300. De Off. Min. I.xviii.68.
301. De Off. I.xxv.89, de Off. Min. I.xxi.90.
302. De Off. I.xxv.89.
303. De Off. I.xxxviii.136.
304. De Off. Min. I.xxi.90.
305. De Off. Min. I.xxi.90.
306. De Off. Min. I.xxi.96.
307. De Off. Min. I.xxi.90.
308. De Off. Min. I.xlviii.234,235.
309. De Off. Min. I.xxi.96.
310. P. Ewald: op. cit., pag. 51. Vgl. ook: F.H. Dudden:
op. cit., pag. 509.
311. F.H. Dudden: op. cit., pag. 529,530.
312. Ibid.

313. De Off. Min. I.xliii.210.
314. De Off. Min. I.xviii.70.
315. De Off. I.xliii.153.
316. De Off. I.xliii.155. Wat dié stelling betref, is Miller se uitspraak (Walter Miller: Cicero: de Officiis, voetnoot pag.156) "Cicero is guilty of a curicus fallacy" en suggerer hy dat Cicero 'n konflik tussen wysheid en geregtigheid voorsien. Meer behoudend en aanneemlik is die uitspraak van Hunt (op. cit. pag.172) egter dat Cicero hier met wysheid spekulatiewe kennis in gedagte het en geensins die bedoeling het om die oppergesag van die wysheid te misken nie.
317. De Off. I.xliv.
318. De Off. I.xliv.157.
319. De Off. I.xlv.159.
320. De Off. I.xlv.160.
321. De Off. I.xlv.160.
322. De Off. Min. I.l.252.
323. De Off. Min. I.l.252.
324. De Off. Min. I.l.253.
325. De Off. Min. I.l.253: "prima ergo fides, quae est sapientiae".

AANTEKENINGS BY HOOFSTUK 3.

1. De Off. II.i.I.
2. Ibid.
3. De Off. II.i.2-4.
4. De Off. II.ii.5,6.
5. De Off. II.ii.7,8.
6. De Off. II.iii.9,10.
7. De Off. II.iii.II. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 52 e.v., H.A.K. Hunt: op. cit., pag.175 e.v.
8. De Off. II.iii.12,13.
9. De Off. II.iv.14.
10. De Off. II.v.17.
11. De Off. II.vi.19; H.A.K. Hunt: op. cit., pag. 176.
12. De Off. Min. II.ii.4.
13. Sien pag. 19.

14. M.Y. Henry: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX, no. 10, Jan. 3, 1927, pag. 79.
15. Vgl. De Off. Min. II.ii.4: "Zenon Stoicus solum et summum bonum quod honestum est"; Smuts: Die Etiek van Seneca, Utrecht, 1948, pags. I,2; F.H. Dudden: op. cit., pag. 516.
16. De Off. III.viii.35.
17. De Off. III.iii.13.
18. De Off. Min. II.i.3. Vgl. ook: I.ix.28.
19. Vgl. De Isaac 78,79; de Fuga 36; de Bono Mortis 55, volgens F.H. Dudden: op. cit., pag. 514.
20. P. Ewald: op. cit., pag. 24.
21. De Off. Min. I.ix.28.
22. De Off. Min. II.i.3.
23. De Off. Min. II.v.18.
24. Ibid.
25. P. Ewald: op. cit., pag. 26.
26. De Off. Min. II.i.I. Vgl. P. Ewald: op. cit., pag. 29.
27. De Off. Min. II.iii.9. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 516.
28. F.H. Dudden: op. cit., pag. 517.
29. De Off. Min. II.ii.4.
30. De Off. Min. II.ii.5.
31. Ibid.
32. De Off. Min. II.ii.7.
33. F.H. Dudden: op. cit., pag. 517.
34. De Off. Min. II.v.18.
35. De Off. Min. II.iii.8, volgens: F.H. Dudden: op. cit., pag. 517.
36. Vgl. Smuts: op. cit., pag. 2.
37. De Off. Min. II.iv.15.
38. De Off. Min. II.v.16.
39. De Off. Min. II.iv.12.
40. F.H. Dudden: op. cit., pag. 518.
41. F.H. Dudden: op. cit., pag. 519.
42. Vgl. H.G. Stoker: Die Grond van die Sedelike, Stellenbosch, 1941, pag. 8 e.v.
43. De Off. Min. II.vi.23.

44. De Off. Min. II.vi.24.
45. De Off. Min. II.vi.25.
46. De Off. Min. II.vii.29.
47. De Off. Min. II.vii.29.
48. De Off. Min. II.vii.29, de Off. II.vi.19.
49. De Off. II.vi.21.
50. De Off. II.vii.23, de Off. Min. II.vii.29.
51. De Off. II.viii.27 e.v.
52. De Off. Min. II.viii.29 e.v.
53. "Laelius". Vir tipering van die Christelike liefde vgl. A. Nygren: *Agape and Eros* (vert. deur P.S. Watson), London, 1954, pags. 726-733.
54. De Off. II.viii.29, de Off. Min. II.vii.39.
55. De Off. II.ix.31.
56. De Off. II.vi.21.
57. Vgl. A.D. Leeman: *Gloria*, Rotterdam, pag. 41: "De laatste drie zijn alle minder of meer verwerpelijk".
58. Ibid.
59. De Off. II.ix.32, vgl. A.D. Leeman: op. cit., pag. 41.
60. De Off. II.ix.33.
61. De Off. II.ix.34.
62. De Off. II.x.35.
63. De Off. II.x.37.
64. A.D. Leeman: op. cit., pag. 41, vgl. de Off. II.xi.38.
65. De Off. II.xi.39.
66. De Off. II.xi.40.
67. De Off. II.xii.41.
68. De Off. II.xii.42. Vgl. A.D. Leeman: op. cit., pag. 41, 42.
69. De Off. II.xii.43.
70. De Off. II.xiii.44.
71. A.D. Leeman: op. cit., pag. 42.
72. De Off. II.xiii.44, 45.
73. De Off. II.xiii.45 - xiv.51.
74. Vgl. bv. De Off. Min. II.i.2, 3.

75. Vgl. P. Ewald: op. cit., pag. 59.
76. Ibid.
77. Ibid.
78. De Off. Min. II.xxiv.122. Vgl. Ewald: op. cit., pag. 59 e.v.
79. De Off. Min. I.xxxix.194.
80. P. Ewald: op. cit., pag. 59 e.v.
81. De Off. Min. II.vii.29.
82. De Off. Min. II.vii.39.
83. De Off. Min. II.xi.56.
84. De Off. Min. II.vii.29.
85. De Off. Min. II.vii.39.
86. De Off. Min. II.vii.39.
87. De Off. Min. II.viii.41.
88. De Off. Min. II.viii.43.
89. De Off. Min. II.ix.48.
90. Vgl. I. Kon. 3:16 e.v., de Off. Min. II.viii.44 e.v.
91. Vgl. Bel on die Draak v.44, de Off. Min. II.ix.48.
92. De Off. Min. II.xi.56 e.v.
93. De Off. II.xv.52, de Off. Min. II.xv.68.
94. De Off. II.xii.42.
95. De Off. II.xiii.44 e.v. Vgl. A.D. Leeman: op. cit., pag. 43.
96. De Off. Min. II.xv.68.
97. De Off. Min. II.xv.73, de Off. II.xv.52.
98. De Off. II.xv.52.
99. De Off. II.xv.53, 54; de Off. Min. II.xv.75.
100. De Off. Min. II.xvi.76, de Off. II.xv.55.
101. De Off. II.xvii.59.
102. De Off. Min. II.xvi.76: "aviditas petitionis".
103. De Off. Min. II.xxi.III.
104. De Off. II.xxiii.83, de Off. Min. II.xvi.81.
105. De Off. II.xvi.56, xviii.63; de Off. Min. II.xv.70, 71.
106. De Off. II.xviii.64, de Off. Min. II.xxi.103.
107. De Off. II.xviii.64.

108. De Off. Min. II.xxi.103.
109. De Off. II.xx.71.
110. De Off. II.xx.70.
111. De Off. II.xxv.126.
112. De Off. II.xx.71, de Off. Min. II.xxvi.129.
113. De Off. II.xxi.75.
114. De Off. II.xxiii.81 e,v.
115. De Off. II.xxiv.85.
116. De Off. II.xxiv.85. Vgl. A.D. Leeman: op. cit., pag.43.
117. A.D. Leeman: op. cit., pag.157.
118. De Off. II.xxiv.86,87.
119. De Off. II.xxv.89.
120. De Off. Min. II.xxiv.119.
121. Vgl. de Off. Min. II.xxiv.
122. De Off. Min. II.xxvii.133.
123. De Off. Min. II.xxviii.
124. De Off. Min. II.xxix.149-151.
125. De Off. Min. II.xxviii.136.
126. De Off. Min. I.xi.38.
127. De Off. Min. I.xi.38.
128. F.H. Dudden: op. cit., pag. 531.
129. De Off. Min. II.xxvii.134.
130. Enc. of Religion & Ethics, T. & T. Clark, 1908, vol. I, pag. 375.
131. De Off. I.xxvi.90.
132. R.L. Ottley in: Enc. of Religion & Ethics, T. & T. Clark, 1908, vol. 6, pag. 870.
133. Ibid.
134. History of Europ. Morals, London, 1869, I.223.
Vgl. ook: F.H. Dudden: op. cit., pag.531 (g);,
C.N. Cochrane: Christianity and Classical Culture,
Oxford, 1940, pag. 505.
135. De Off. Min. II.xxvii.134.
136. De Off. Min. II.xvii.90, vgl. F.H. Dudden: op. cit.,
pag. 531.
137. De Off. Min. II.xvii.87.
138. De Off. Min. I.xlviii.237.
139. De Off. Min. III.iv.28.

AANTEKENINGS BY HOOFSTUK 4.

1. De Off. I.iii.9.
2. De Off. III.vii.34.
3. Pos idonius ii.8; Hekaton van Rhodes xv.63 en xxiii.89; Diogenes van Babilon, Antipater van Tarsus xii.51 - 55 en xxiii.91.
4. H.A. Holden: Cicero: de Officiis, Cambridge, 1915, inleiding, pag.xx.
5. H.A. Holden: Cicero: de Officiis, Cambridge, 1915, inleiding, pag.xxii.
6. Vgl. par. 19 - par. 32.
7. De Off. III.vii.33.
8. H.A. Holden: Cicero: de Officiis, Cambridge, 1915, inleiding, pag.xxii.
9. De Off. III.i.I.
10. De Off. Min. III.i.7.
11. De Off. III.iii.II.
12. De Off. III.iii.II.
13. De Off. III.iii.15.
14. De Off. III.iv.16.
15. De Off. III.iv.16. Vgl. I.G. Kidd: The Classical Quarterly, vol. 5, 1955, pages. 181-194.
16. Ibid.
17. De Off. III.iv.20. Vgl. M.Y. Henry: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX, no. 10, Jan. 3, 1927, pag. 75.
18. De Off. III.iii.II.
19. De Off. III.v.25: "Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponit". Vgl. C.N. Cochrane: Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940, pag. 55.
20. De Off. III.v.21.
21. De Off. III.v.21.
22. De Off. III.v.22.
23. De Off. III.v.23.
24. De Off. III.vi.26.
25. De Off. III.vi.28: "communis humani generis societas".
26. Vgl. de Off. I.xvi.50. Vgl. H. Last: voorwoord vir G.H. Poyser: Selections from Cicero De Re Publica, Cambridge, 1948, pag. xii e.v.
27. Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954,

pag. I.

28. Vgl. verder Reijnders: op. cit., pag. 85: "Men mag hieruit concluderen dat Cicero de stoische eenheid van het mensdom heeft verrijkt met deze gedachte: dat de eenheid van het menselijk geslacht slechts bestaan kan in een geordende veelheid, niet alleen van individuen, doch ook van staten, dat hij de organische plaats van de staat heeft aangewezen in een eenheid---". Vgl. ook: S.H. Mellone: Leaders of Early Christian Thought, London, 1954, pag. 21.
29. De Off. Min. III.ii.9.
30. Ibid.
31. De Off. Min. III.ii.13, III.ii.10.
32. Vgl. F.H. Dudden: The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, pags. 521-2.
33. Mattheus 5:48, Filippense 3:12 e.v., vgl. De Off. Min. III.ii.11.
34. Filippense 2:6,7, vgl. de Off. Min. III.iii.15.
35. De Off. Min. III.iii.15.
36. T.B. Kilpatrick: Enc. of Religion & Ethics, T. & T. Clark, 1908, pag. 476, vol. 2.
37. De Off. Min. III.iii.16.
38. De Off. Min. III.iii.17,18,19. Vgl. de Off. III.v.22.
39. De Off. Min. III.iii.21.
40. De Off. Min. III.iv.24. Wat die kwessie van die gewete by Ambrosius betref, vergelyk I.xii.44: "sed secundum interiorem conscientiam, quae innocentium et flagitiosorum merita discernit, vera atque incorrupta poenarum praemiorumque arbitra". Vgl. ook: II.i.I.
41. De Off. Min. III.iv.24.
42. De Off. Min. III.iv.25.
43. De Off. III.xxiii.89-92.
44. De Off. Min. III.iv.27. Hierdie uiterste beskouing verkry die kerkvader op grond van 'n letterlike eksegese van die Bergrede.
45. De Off. III.viii.35, de Off. Min. III.v.29.
46. Ibid.
47. De Off. III.vi.32. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 55 e.v.
48. De Off. III.vi.32.
49. De Off. III.viii.37.
50. De Off. III.ix.38.

51. De Off. Min. III.v.29.
52. Kol. 3:3, vgl. de Off. Min. III.v.36.
53. De Off. III.x.43, de Off. Min. III.xxi.125.
54. De Off. III.x.43, de Off. Min. III.xxii.127:
"numquid praeponderare debet amicitia religioni,
praeponderare caritati civium".
55. de Amicitia.
56. Bv.: Vriendskap behoort standvastig te wees, de
Amic. 19.67; vriendskap tussen uiteenlopende
karakters kan nie bestaan nie, ib. 14.50;
vriendskap is nie as bron van inkomste bedoel nie,
ib. 15.51 ens.
57. Bv. uitdrukings soos: "hy kan nie 'n vriend vir
'n mens wees wat ontroo teenoor God is nie (de Off.
III.xxii.133); God self maak ons vriende instede
van slawe (ib. xxii.136); Hy wat die wil van God
doen, is sy vriend (ib. xxii.137) ens. wat bewyse
van veel dieper en heerliker siening is.
58. Chr. Enc., Kampen, Iste ed., deel 5, pag. 656.
59. F.H. Dudden: op. cit., deel 2, pags. 532,533.
60. De Off. III.xi.46.
61. De Off. III.xi.47.
62. De Off. Min. III.vii.52.
63. De Off. III.xi.49.
64. De Off. Min. III.xiv. Vgl. 2 Kon.vi.20 e.v.
65. De Off. III.xiii.57.
66. De Off. Min. III.vi.37.
67. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pag.56.
68. De Off. III.xiii.57.
69. De Off. Min. III.xvi.97.
70. De Off. III.xiv.58.
71. De Off. III.xvii.69.
72. De Off. III.xvii.72.
73. De Off. III.xvii.70.
74. De Off. Min. III.xi.73.
75. De Off. Min. III.xi.74.
76. De Off. III.xxiv.92.
77. De Off. III.xxiv.93.
78. De Off. III.xxv.94.95.
79. De Off. III.xxv.95.

80. De Off. Min. III.xii.76, de Off. III.xxiv.93.
81. De Off. III.x.45, de Off. Min. III.xii.78 e.v.
82. De Off. Min. I.l.254.
83. De Off. III.xxi.83.
84. De Off. Min. III.xv.91.
85. De Off. III.xxvi.97,98.
86. De Off. III.xxvi.99.
87. De Off. III.xxix.104.
88. De Off. Min. III.xvii.98.
89. Tos. ix:3 e.v. Vgl. de Off. Min. III.x.66 e.v.
90. De Off. III.xxxiii.119.
91. De Off. III.xxxiii.119.
92. De Off. Min. II.ii.4.
93. Rijters xix. Vgl. de Off. Min. III.xix.
94. 2 Kon. 7. Vgl. de Off. Min. III.xx.122.
95. De Off. III.xv.64.
96. H.A.K. Hunt: The Humanism of Cicero, Melbourne, 1954, pag. 183,
97. Fil. 2: 6.7.

AANTEKENINGS BY HOOFSTUK 5.

1. Vgl. H. Muller: op. cit., pag. 145.
2. Vgl. Hoofstuk I: Die Latyns-Christelike literatuur en die heidense.
3. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 8 e.v.
4. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 15.
5. Vgl. standpunt van M. Felix, G. Boissier: op. cit., pag. 256, noot I.
6. G. Boissier: op. cit., pag. 312.
7. Vgl. Smuts: op. cit., pags. 1,2; F.H. Dudden: op. cit., pag. 516.
8. De Off. III.viii.35.
9. De Off. III.iii.13.
10. Vgl. De Off. Min. II.i.3, I.ix.28; F.H. Dudden: op. cit., pag. 514.
11. Vgl. De Off. Min. II.v.18.
12. Vgl. P. Ewald: op. cit., pag. 26.

13. Vgl. H.G. Stoker: Die Grond van die Sedelike, Stellenbosch, 1941, veral pag. 8.
14. Vgl. P. Ewald: op. cit., pag. 24.
15. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pags. 46-47.
16. Vgl. De Off. I.iii.7, II.i.I.
17. Vgl. De Off. I.iii.9,10.
18. De Off. I.iii.8.
19. Vgl. C.N. Cochrane: op. cit., pags. 46-48.
20. Vgl. De Off. I.v.15.
21. Vgl. De Off. Min. I.ix.27.
22. De Off. Min. I.xix.84, I.xlvi.223; vgl. veral F.H. Dudden: op. cit., pag. 520.
23. Vgl. De Off. Min. I.xi.36.
24. Vgl. De Off. Min. I.xxiv.115; veral F.H. Dudden: op. cit., pag. 522.
25. Vgl. De Off. Min. I.xxxii.165, I.xxv.116, I.xxx.151; F.H. Dudden: op. cit., pags. 520-I.
26. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 522.
27. Vgl. artikel van Workman in: Enc. of Religion & Ethics, T. & T. Clark, 1908, vol. I, pag. 375.
28. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pag. 522, ook pag. 552.
29. Vgl. De Off. I.vi.18 e.v.
30. Vgl. De Off. Min. I.xxv. e.v.; F.H. Dudden: op. cit., pag. 523, ook pag. 551 e.v.
31. Vgl. De Off. I.vii.20 e.v.; C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48.
32. Vgl. H.A.K. Hunt: op. cit., pag. 166.
33. Vgl. De Off. I.vii.22 e.v.; C.N. Cochrane: op. cit., pag. 48 e.v.
34. Vgl. De Off. I.xiv. e.v.; H.F. Reijnders: op. cit., pag. 64.
35. Vgl. De Off. Min. I.xxviii.131, III.iii.23.
36. Vgl. De Off. Min. I.xxviii.132, II.v.17; F.H. Dudden: op. cit., pags. 546 e.v.
37. Vgl. De Off. Min. I.xxix.142.
38. F.H. Dudden: op. cit., pags. 552-3.
39. Vgl. De Off. I.xviii.61 e.v.
40. De Off. Min. I.xxxvi.181.
41. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pags. 527-8
42. Vgl. Enc. Britannica, IIde ed., Cambridge, 1910, vol. IX, pag. 823.

43. Vgl. De Off. I.xxvii e.v.
44. Vgl. De Off. Min. I.xliii. e.v.; F.H. Dudden: op. cit., pag. 509.
45. Vgl. F.H. Dudden: op. cit., pages. 529,530.
46. Vgl. De Off. II.v.17; H.A.K. Hunt: op. cit., pag. 176; C.N. Cochrane: op. cit., pag. 52 e.v.
47. Vgl. De Off. II.ix.31 e.v., xxiv.85. Veral A.D. Leeman: op. cit., pages. 43,157.
48. Vgl. De Off. II.xi.38.
49. Vgl. P. Ewald: op. cit., pag. 59.
50. F.H. Dudden: op. cit., pag. 553.
51. De Off. III.iii.II.
52. Vgl. De Off. III.vi.28; H.F. Reijnders: op. cit., pag. 85.
53. F.H. Dudden: op. cit., pags. 553,4.
54. F.H. Dudden: op. cit., r-3. 554. Vgl. ook pag. 553. Vgl. ook C.N. Cochrane: op. cit., pag. 374: "In form the De Officiis is consciously and deliberately Ciceronian; yet it differs in two essential respects from the ethics of humanism.

The first is that, in the Catholic arché, it has a fixed and definite starting-point; thus, for it, piety, devotion to, and reverence for God, rather than self-realization or adjustment to social demands, constitutes the spring of conduct and the source of duty.

In the second place, it involves a recognition of the part played by divine grace in determining the will of believers. It is this fact, rather than any disposition to compromise with secularism, which accounts for the existence of a so-called 'double standard' of morality in Ambrosian ethics. In this connexion it may be observed that the double standard is not final; for, throughout, grace is depicted, not as a denial of nature, but as its fulfilment".

55. C.N. Cochrane: op. cit., pag. 373.

LITERATUURLYS.

A. ENSIKLOPEDIEE.

Catholic Encyclopaedia, Caxton Publishing Co.

Chambers Encyclopaedia, George Newnes Ltd, (new ed.).

Christelike Encyclopaedie, Kampen, 1925, 1ste ed.; 1956, 2de ed.

Dictionary of Christian Biography, Smith & Wace, John Murray, 1877.

Encyclopaedia Britannica, Cambridge, 1910, 11de ed.

Enc. of Religion & Ethics, T. & T. Clark, 1908.

New International Enc., Dodd, Mead & Co., 1925, 2de ed.

New Schaff-Herzog Enc. of Religious Knowledge, Funk & Wagnalls Co., gebaseer op die derde ed. van die Realencyklopädie.

Paulys Real-encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung, Herausgegeben von Georg Wissowa, Stuttgart, 1893.

Winkler Prins Encyclopaedie, Amsterdam, Elsevier, Brussel, 1951, 12de deel, 6de druk.

B. LATYNSE WERKE:

Ambrosius: De Officiis Ministrorum, opgeneem in: Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta, Societa Editrice Internazionale, MCMXXXVIII.

AUGUSTINUS: Confessiones, opgeneem in: The Loeb Classical Library, London, MCML, 2 vols.

Cicero: De Officiis, opgeneem in: The Loeb Classical Library, London, MCMXXXVIII.

Cicero: De Oratore, opgeneem in: The Loeb Classical Library, London.

Lactantius: De Mort. Pers. 48, opgeneem in: Lucii Coelii sive Caecilii Lactantii Firmiani opera omnia quae exstant, Christophorus Cellarius rec. et adn. illustravit, Lipsiae.

Minucius Felix: Octavius, opgeneem in: The Loeb Classical Library, London.

St. Basilius: Briewe; Adres aan Jongmanne oor die lees van Griekse Literatuur, opgeneem in: The Loeb Classical Library, London, MCMXXXIV, vol. IV.

Tertullianus: Apol., opgeneem in: The Loeb Classical Library, London; de Spectaculis, id.

C. VERTALINGS:

Eusebius' Kerkelijke Geschiedenis, vert. deur P. Dr. Desiderius Franses. Paul Brand - Bussum, 1946.

Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Oxford, MDCCXCVI, 2de ed.

Ante-Nicene Christian Library, Translations of the Writings of the Fathers, Edinburgh, MDCCCLXIX.

D. ANDER:

Aalders, G.J.D.: Paulus en de Antieke Cultuurwereld, Kampen, 1951.

Arnold, E.V.: Roman Stoicism, Cambridge, 1911.

Baynes, N.H.: Constantine the Great and the Christian Church, Proc. of the British Acad., vol. XV, 1929.

Boak, A.E.R.: A History of Rome to 565 A.D., New York, 1947, 3de ed.

Boissier, Gaston: La Fin du Paganisme, vert. deur H. Bakels: Het Stervend Heidendom, N.V. Uitgeverij "De Torentrans" - Zeist.

Clarke, M.L.: Rhetoric at Rome, a Historical Survey, Cohen & West Ltd., 1953.

Cochrane, C.N.: Christianity and Classical Culture, Oxford, 1940.

Cultuurgeschiedenis van het Christendom, Amsterdam, 1948, deel I.

Cultuurgeschiedenis van het Christendom, Amsterdam, 1948, deel 2.

D'Alton, J.F.: Roman Literary Theory and Criticism, Longmans, Green & Co., 1931.

de Labriolle: Piére: Histoire de la Littérature Latine Chrétienne, vert. deur Herbert Wilson: History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius, London, 1924.

de Romestin, H.: Introduction: Nicene & Post-Nicene Fathers of the Chr. Church, Oxford, MDCCXCVI, 2de serie.

Dudden, F.H.: The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 2 vols.

Duff, J.W.: The Literary History of Rome from the origins to the close of the Golden Age, London, 1953. A Literary History of Rome in the Silver Age from Tiberius to Hadrian, T. Fisher Unwin Ltd., 1927.

Ewald, Paul: Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig, Druck von Föschel & Trepte, 1881.

Frank, Tenney: Life and Literature in the Roman Republic, California, 1930.

Goodspeed, E.J.: A History of Early Christian Literature, Chicago, 1942.

Hadas, M.: A History of Latin Literature, New York, MCMLII.

Henry, M.Y.: The Faith of a Humanistic Philosopher, The Classical Weekly, vol. XX, no. 10, Jan. 3. 1927.

Highet, G.: The Classical Tradition - Greek and Roman Influences on Western Literature, Oxford, 1949.

Holden, H.A.: Introduction: Cicero: De Officiis, Cambridge, 1915.

- Howe, G & Harrer, G.A.: Roman Literature in Translation, selected and edited by Howe-Harrer, London.
- Hunt, H.A.K.: The Humanism of Cicero, Melbourne Univ. Press, 1954.
- Kidd, I.G.: The relation of Stoic intermediates to the 'summum bonum' with reference to change in the Stoa, Classical Quarterly, vol. 5, 1955.
- Laistner, M.L.W.: Christianity and Pagan Culture in the later Roman Empire, New York, 1951.
- Leeman, A.D.: Gloria, Rotterdam.
- MacKail, J.W.: Latin Literature, London, 1902.
- Mantinband, J.H.: Dictionary of Latin Literature, New York.
- Mellone, S.H.: Leaders of Early Christian Thought, London, 1954.
- Muller, H.: Christians and Pagans from Constantine to Augustine, Pretoria, 1946, deel I.
- Nygren, A.: Agape and Eros (vert. deur P.S. Watson), London, 1954.
- Poyser, G.H.: Selections from Cicero De Re Publica, Cambridge, 1948.
- Raby, F.J.E.: A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, Oxford, 1957, 2de ed., 2 vols.
- Reijnders, H.F.: Societas Generis Humani bij Cicero, Groningen, 1954.
- Richards, G.C.: Cicero: A Study, Chatto & Windus, 1935.
- Rose, H.J.: A Handbook of Latin Literature, London, 3de ed.
- Sassen, F.: Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen, Antwerpen, 1949, 4de hersiene druk.
- Schanz, M.: Geschichte der Römischen Litteratur, München, 1914, deel VIII.iv.I.
- Schlatter, A.: The Church in the New Testament Period, vert. deur P.P. Levertoff, London, 1955.
- Sizoo, A.: Geschiedenis der Oud-Christelijke Latijnse Letterkunde, Haarlem.
- Smuts: 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.
- Tinsley, E.J.: Mysticism - Neoplatonic and Christian, The Hibbert Journal, vl. LIII, Oct. 1954.
- Wright, F.A. & Sinclair, T.A.: A History of Later Latin Literature, from the Middle of the Fourth to the end of the Seventeenth Century, London, 1931.