

E

BASIESE LEWENSIDEALE IN DIE ROMEINSE  
OPVOEDING

deur CHRISTIAAN JACOBUS LIEBENBERG PRETORIUS

Aangebied ter voldoening aan die vereistes vir  
die graad Doctor Educationis aan die Potchefstroomse  
Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.

Promotor: PROF. W.N. COETZEE.

Potchefstroom

1974.

## VOORWOORD

Ek is opreg dankbaar teenoor die Almagtige Vader Wié se leiding so dikwels duidelik geopenbaar is tydens die jare van studie. Net deur Sy genade was volharding altyd moontlik.

Teenoor my promotor, Professor W.N. Coetzee, vir sy persoonlike belangstelling nie net alleen ten opsigte van my studies oor die jare nie, maar ook ten opsigte van my onderwysloopbaan, spreek ek graag 'n woord van ware waardering. Sy hulp en raad by die vorming van hierdie werk, selfs gedurende tye wat hyself vele ander verpligtinge gehad het, word met dankbaarheid onthou. Onder leiding van sy kalme en logiese denke en optrede was nie net vordering moontlik nie, maar ook persoonlike vorming.

Om stof in te samel vir die proefskrif is 'n beurs van R2000,00 aan my toegestaan deur die Transvaalse Onderwysdepartement vir 'n oorsese studiereis. Vir hierdie hulp en ook vir die besondere vriendelike waardeerde behandeling wat ek steeds deur die jare ontvang het, wil ek my dank betuig teenoor die Direkteur van Onderwys as verteenwoordiger van die Departement.

My dank ook aan dié Ferdinand Postmabiblioteek vir die verskaffing van boeke en aan Mev. M. Huckschlag en Mev. H. Krüger wat soveel ure deurgebring het om die proefskrif te tik. Vir sy noukeurige nasien van die taal, baie dankie aan 'n vriend en kollega, Mnr. C.J. Esterhuyse, Vise-Hoof van die Klerksdorpse Hoërskool.

Aan my familie, veral my vrou wat my so getrou bygestaan het, my twee seuns en my skoonouers wat my kinders so liefderik versorg het tydens my verblyf oorsee, 'n woord van innige dank vir hulle liefde, geduld en ondersteuning.

## INHOUDSOPGAWE

|                                                                                      | Bls. |
|--------------------------------------------------------------------------------------|------|
| ALGEMENE INLEIDING                                                                   | 1    |
| <u>HOOFSTUK 1. MORIBUS ANTIQUIS RES STAT ROMANA VIRISQUE</u>                         | 6    |
| 1. DIE ROMEIN SE PRAKTIESE BENADERING TOT DIE LEWE BEPALEND VIR VIRTUS EN VIRTUTES   | 6    |
| 1.1 Deug bestaan in die daad as konkrete uitdrukking van 'n innerlike geesteshouding | 7    |
| 1.2 Die rede en wilskrag                                                             | 10   |
| 1.3 Plooibaarheid en elastisiteit van die Romeinse praktiese karakter                | 12   |
| 1.4 Opvoeding: Praktiese inlywing in 'n lewenswyse                                   | 13   |
| 1.5 Exemplum en die virtus-ideaal                                                    | 14   |
| 1.5.1 Opvoeding: morele waardes                                                      | 14   |
| 1.5.2 Voorbeeld van die ouers                                                        | 16   |
| 1.5.3 Voorbeelde van nasionale helde                                                 | 17   |
| 1.5.4 Die voorbeeld (exemplum) as opvoedkundige beginsel                             | 18   |
| 1.6 Die mos maiorum: Die voorouerlike tradisies en gewoontes                         | 19   |
| 1.6.1 Tradisievasheid van die Romein                                                 | 19   |
| 1.6.2 Ontwikkeling van die sedes of tradisionele gewoontes (mores)                   | 22   |
| 1.6.3 Pligsbesef (pietas) en betroubaarheid (fides) die basis vir menslike bestaan   | 25   |
| 1.6.4 Die reg, sedes en geregtigheid in die gemeenskap                               | 26   |
| 2. DIE FAMILIE. FAMILIESAKE EN BESITTINGS (RES FAMILIAS OF RES PRIVATA)              | 30   |

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
|                                                                                                                      | Bls |
| 2.1 Die familie as teelaarde van groepsideale                                                                        | 30  |
| 2.2 Die familiekultusse (sacra)                                                                                      | 32  |
| 2.2.1 Die eenheidsgevoel van die familie is die bron van gemeenskapsideale                                           | 32  |
| 2.2.2 Pligsvervulling teenoor afgestorwenes is die oorsprong van pietas en dus geregtigheid                          | 35  |
| 2.2.3 Die genius en pietas                                                                                           | 37  |
| 2.2.4 Die begrafnisfees en virtus-ideale                                                                             | 38  |
| 2.2.5 Pietas en die huwelik                                                                                          | 39  |
| 2.3 Die familie as 'n sosiaal-politiese en ekonomiese eenheid: Liefde vir eenvoud en saamwerkzaamheid                | 40  |
| 2.4 Die vader (paterfamilias) en sy gesag (patria potestas) as fasette van eerbare pligsvervulling (fides en pietas) | 44  |
| 2.4.1 Beheer                                                                                                         | 44  |
| 2.4.2 Verantwoordelikheid en pligsvervulling                                                                         | 46  |
| 3. DIE ROMEINSE GODSDIENS                                                                                            |     |
| 3.1 Romeinse godsdiens is 'n daad van deug, 'n uitdrukking van die gode se wil                                       | 50  |
| 3.2 Godsdiens se vormende waarde ten opsigte van die pietas en fides                                                 | 59  |
| 4. RES PUBLICA: DIE STAAT AS DIE WARE VELD VIR 'n DEUGSAME LEWE (VIRTUS-IDEALE)                                      | 64  |
| 4.1 Groepsgebondenheid van die Romeinse lewensideale                                                                 | 64  |
| 4.2 Die Romeinse staat is 'n konkretisering van die politiese en sosiale aspekte van die Romeinse volksaard          | 68  |

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3 Die beginsel van diens                                                          | 74  |
| <u>HOOFSTUK 2. CIVIS ROMANUS: DIE VIRTUS-IDEAAL VAN DIE VROEË PERIODE</u>           | 33  |
| 1. ROMEINSE OPVOEDING MORELE VORMING                                                | 33  |
| 1.1 Die virtus: Civis Romanus                                                       | 39  |
| 1.1.1 Ou-Romeinse virtus is 'n samevatting van die sedelike ideaal en sy eienskappe | 39  |
| 1.1.2 Eerbare en betroubare pligsvervulling is die toets vir virtus                 | 93  |
| 1.1.3 Fides                                                                         | 111 |
| 1.1.4 Pietas                                                                        | 126 |
| 1.1.5 Virtus is ook fortitudo                                                       | 132 |
| 1.1.6 Eenvoud en spaarsaamheid (simplicitas, frugalitas)                            | 136 |
| 1.1.7 Strengheid (severitas)                                                        | 139 |
| 1.1.8 Verdere kwaliteite van die virtus-lewe                                        | 142 |
| 1.1.9 Die natuurlike belonings van virtus                                           | 143 |
| 1.1.9.1 Gloria                                                                      | 143 |
| 1.1.9.2 Dignitas                                                                    | 145 |
| 1.1.9.3 Gravitas en Auctoritas                                                      | 143 |
| 2. SAMEVATTING                                                                      | 151 |
| <u>HOOFSTUK 3: DIE IDEAAL : HOMO HUMANUS</u>                                        | 154 |
| 1. OMSTANDIGHEDE WAT DIE HUMANITAS-IDEAAL LAAT ONTSTAAN HET                         | 154 |
| 1.1 Rome se ontwikkeling tot 'n wêreldstaat                                         | 154 |

|                                                                                                             |      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
|                                                                                                             | Bls. |
| 1.1.1 Politiek: Res Publica word professioneel                                                              | 155  |
| 1.1.2 Ekonomiese woelinge                                                                                   | 159  |
| 1.1.3 Sosiaal-politiese gevolge                                                                             | 162  |
| 1.2 Griekse denke en geleerdheid                                                                            | 167  |
| 1.3 Die Stoa                                                                                                | 173  |
| 2. DIE NUWE IDEEAL (DIE CIVIS ROMANUS AS HOMO HUMANUS)                                                      | 184  |
| 2.1 Algemene inleiding                                                                                      | 184  |
| 2.2 Die Stoa se Ius Natura en die Romeinse staat                                                            | 186  |
| 2.3 Aktiwiteit in die staatsbelange is die essensie van virtus of ware beoefening van deugde                | 195  |
| 2.4 Humanitas: Selfbepaling of virtus-lewe is enige eerbare aktiwiteit eie aan die mens in sy groepsverband | 198  |
| 2.5 Die Civis Romanus of tradisionele virtus-ideaal en humanitas                                            | 205  |
| 2.5.1 Politieke selfbepaling                                                                                | 205  |
| 2.6 Intellektuele selfbepaling                                                                              | 210  |
| 2.6.1 Letterkundige aktiwiteit en filosofie as virtus                                                       | 210  |
| 2.7 Ingenium en virtus: Aktiwiteit van die gees is die ware virtus                                          | 220  |
| 2.8 Samevatting: Die versoening tussen virtus en humanitas                                                  | 224  |
| 2.8.1 Sapientia                                                                                             | 230  |
| 2.8.2 Iustitia                                                                                              | 234  |

|                                                                                                                  |      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
|                                                                                                                  | Bls. |
| 2.8.3. Fortitudo                                                                                                 | 240  |
| 2.8.4 Gematigheid, Selfbeheersing, Beskeidenheid, Fatsoenlikheid<br>(Moderatio, Temperantia, Modestia, Decorum). | 246  |
| 3. DIE HOMO HUMANUS                                                                                              | 255  |
| <u>HOOFSTUK 4</u> DIE AUGUSTYNSE IDEAAAL: DIE HOMO<br>ROMANUS, DIE GEWONE LOJALE MENS                            | 258  |
| 1. SOSIALE EN POLITIEKE OMSTANDIGHEDE WAT AAN-<br>LEIDING GEGEE HET TOT DIE PIETAS-IDEAAL                        | 258  |
| 2. DIE PIETAS-HUMANITAS-IDEAAL                                                                                   | 268  |
| 2.1 Ontwikkeling van die pietas-begrip:<br>Mens en sy gode                                                       | 263  |
| 2.2 Die Pax Augusta: Pietas: Mens tot Mens,<br>die familie-konsep                                                | 273  |
| 2.3 Pietas die oorsprong van alle waarhede                                                                       | 284  |
| 2.3.1 Virtus en pietas, die deugde<br>(virtutes) en die gelukkige lewe<br>(Vita Beata)                           | 289  |
| 2.3.2 Doelgerigte vasberadenheid of<br>Fortitudo                                                                 | 297  |
| 2.3.3 Geregtigheid of Iustitia                                                                                   | 302  |
| 2.3.4 Sapientia                                                                                                  | 314  |
| 2.3.5 Decorum en Moderatio<br>(Natuurlikheid en Gematigheid)                                                     | 321  |
| 3. OPSOMMING                                                                                                     | 329  |
| <u>HOOFSTUK 5.</u> HOMO ROMANUS: INTELLEKTUELE<br>HUMANITAS                                                      | 331  |

|                                                                                        |      |
|----------------------------------------------------------------------------------------|------|
|                                                                                        | Bls. |
| 1. VERANDERING IN STAATSVORM : INVLOED OP<br>POLITIEKE LEWE EN GEREGETELIKE AKTIWITEIT | 332  |
| 2. RYKDOM EN WEELEDE                                                                   | 340  |
| 3. FILOSOFIE EN GODSDIENS                                                              | 342  |
| 4. DIE IDEAAAL : HOMO ROMANUS: INTELLEKTUELE OF<br>AKADEMIESE HUMANISME                | 348  |
| 4.1 Sapientia of wysheid                                                               | 353  |
| 4.1.1 Sapientia en Intellektuele self-<br>bepaling                                     | 365  |
| 4.2 Fortitudo                                                                          | 373  |
| 4.2 Iustitia                                                                           | 374  |
| 4.4 Moderatio                                                                          | 388  |
| 4.5 Opsomming                                                                          | 395  |
| <u>HOOFSTUK 6:</u> DIE SINKRETISME: DIE IDEAAAL: CIVIS<br>CHRISTIANUS                  | 400  |
| 1. FAKTORE WAT DIE OPVOEDKUNDIGE IDEALE BEIVLOED<br>HET                                | 400  |
| 2. DIE CHRISTENDOM EN KLASSIEKE HUMANISME                                              | 407  |
| 3. CHRISTENDOM AANVAAR INTELLEKTUELE VORMING AS 'n<br>CHRISTELIKE IDEAAAL              | 416  |
| 4. DIE CHRISTELIKE IDEAAAL                                                             | 440  |
| 4.1 Die virtutes                                                                       | 442  |
| 4.1.1 Iustitia                                                                         | 466  |
| 4.1.2 Sapientia                                                                        | 478  |
| 4.1.3 Fortitudo                                                                        | 432  |
| 4.1.4 Temperantia of Moderatio                                                         | 436  |
| SLOTBESKOUING                                                                          | 495  |
| BIBLIOGRAFIE                                                                           | 515  |



## ALGEMENE INLEIDING

Opvoeding is 'n doelbewuste daad of werksaamheid van mense met mense<sup>1</sup>, 'n proses wat dwarsdeur die lewe van die individu kan voortgaan. Dit beoog die vorming van die onvolwasse mens tot geestelike volwassenheid<sup>2</sup>, en in hierdie vorming het die huis, skool en kerk deel.

Dit is verder 'n situasie waar die mens sy lewe gerig voel nie net tot die medemens alleen nie, maar ook tot sy materiële omgewing of wêreld en sy God<sup>3</sup>. Vanuit hierdie relasies ontstaan die waardes en ideale waarvolgens die mens homself fisies en geestelik moet inrig om tot individuele selfbepaling te kom as mens in sy wêreldlike, God-gerigte bestaan.

Die mens as God-geskepe wese is ook na sy natuur aangewys op opvoeding<sup>4</sup> wat moontlik en noodsaaklik by hom is. Dit is noodsaaklik dat die psigiese werkinge van die mens rigting gegee word deur hom doelbewus en opsetlik te konfronteer met daardie kultuurwaardes en lewensideale uit sy

1. Coetzee, J. Chris. Inleiding tot die Algemene Teoretiese Opvoedkunde. J.L. van Schaik, Beperk, Pretoria, 1965. p.65.
2. Gunter, C.F.G. Aspekte van die teoretiese opvoedkunde. Stellenbosch/Grahamstad, Universiteits-Uitgewers, 1965. p.11.
3. Ib. p. 28.
4. Ib. p. 37.

historiese verlede wat alreeds die toets van die tyd weerstaan het. Die mens is trouens 'n kultuurwese<sup>5</sup> wat beteken dat hy die moontlikheid het om deur opvoeding en onderwys die draer te word van die tradisies van sy gemeenskap en deur persoonlike ontwikkeling by te dra tot die voortplanting en uitbouing van daardie tradisies van die gemeenskap waaraan hy deel het<sup>6</sup>. As mens soek hy selfbepaling en identifikasie tussen mense en daarom is die groei van die individu en die voortbestaan van die gemeenskap onafskeidbaar verbonde. Waar die gemeenskap of groep in 'n sterk mate 'n gebroke karakter vertoon, sal die breuk hom ook by die individu voordoen want daar is 'n tekort aan leiding vir hom<sup>7</sup>. Opvoeding is dan die vorming van die individu volgens sy besondere maar veral ook volgens sy algemeen menslike ideale.

Die algemeen menslike ideale is daardie basiese lewensideale - „common identity of interests, desires and ambitions”<sup>8</sup> - waardeur die mens sy volle mensheid kan uitlewe. Hulle is nie apriori waardes waarvolgens die individu sy persoonlikheid moet inrig nie, maar die kristallisering van menslike ondervinding van wat die mens behoort te wees volgens sy relasies tot sy God, sy medemens en sy materiële wêreld. Dit handhaaf dus die beginsel dat die ontplooiing van die mensheid alleenlik plaasvind as die mens deelgenoot

5. Ib. p. 28.

6. Mallinson, V. An Introduction to the Study of Comparative Education. London, Heinemann, 1964. p. 7.

7. Boerwinkel, p. 50.

8. Mallinson, op. cit., p.4.

is aan 'n lewende gemeenskap. So deur eie ervaring onder die vormende inwerking van die omgewing groei hy op tot 'n bepaalde soort mens om verstandelik en sedelik selfstandig te wees, om sy lewenstaak met moed aan te pak en aan die eise van die behoortlikheid te beantwoord<sup>9</sup>.

In die wêreldlike omgewing van die mens is daar gedurige groei en ontwikkeling wat veranderinge in die kulturele patroon genoem word<sup>10</sup>. Mallinson<sup>11</sup> gaan sover om te sê dat ou ideale stadig vervang moet word „by newer ones in strict accord with the inevitability of human change and progress". Of tegnologiese groei en ontwikkeling in die natuurlike omgewing die basiese lewensideale van die mens kan verander en dus sy mensheid verander, moet besleg word. Die mens kom tot ontplooiing van sy menslike natuur deur die uitlewing van genoemde ideale en verandering in hulle impliseer veranderlikheid van die menslike natuur self, 'n gevaarlike gevolgtrekking met verpletterende gevolge vir die mens en die opvoeding.

Dit is die doel van hierdie studie om eerstens te beslis watter ideale en kultuurwaardes deur die menslike gemeenskap in een van die fases van sy genesis ontwikkel is, nl in die Romeinse staat waar daar geen apriorieë oor

9. Gunter, op. cit., p.11.

10. Kandel, I.L. The new era in Education, a comparative study. London, Harrap & Co., 1966. p. 49.

11. Mallinson, op. cit., p. 4.

menslike bestaan gehandhaaf is nie. Ontwikkeling en verandering in die omgewing sal nagegaan word asook die invloed daarvan op die waardes wat deur die gemeenskap nagestreef is om te beslis watter verandering ingetree het in daardie ideale wat die lewensontplooiing van die mens ten grondslag gehad het. Daar moet nie alleen 'n bepaling van genoemde ideale wees nie, maar daar moet ook beslis word wat met hierdie ideale gebeur het in die geskiedenis van die westerse mens.

Die studie dek 'n periode van bykans een duisend jaar in die geskiedenis van die Weste en onderskei vyf periodes in die ontwikkeling van daardie basiese lewensideale waaraan die eerbare mens (die bonus vir) geken is. Daar is eerstens ou agrariese Rome, die stadstaat, wat geboorte gegee het aan die virtus-ideaal, die ideaal van die civis Romanus, die Romeinse burger. Dit word gevolg deur 'n periode waarin Rome se omgewing verander vanaf die van 'n stad tot die van 'n wêreldstaat met sy nuwe invloede. Vanuit hierdie wyer belewenis word nou die ideale van die homo humanus, die algemeen menslike, versoen met die van die civis Romanus. Die eeu van Keiser Augustus sien die vaslegging van die ideaal van die homo Romanus in die gewone eerbare mens en sy ideale. Die eeu wat volg, die sogenaamde Silwerperiode in die Romeinse geskiedenis, is die eeu van die akademiese humanitas waardeur die mens selfbepaling soek deur groter konsentrasie op die vervolmaking van die innerlike om daardeur die innerlike vrede te vind waarvan Kohnstamm<sup>12</sup> praat.

12. Kohnstamm Ph. Persoonlikheid in Wording. Willink, Haarlem, 1929. Soos aangehaal deur Coetzee, op. cit..  
p. 63.

In die laaste periode van hulle ontwikkeling word die basiese lewensideale van die bonus vir onderwerp aan die invloed van die Christelike godsdiens en uit hierdie eeu van sinkretisme tree die ideale in finale vorm na vore.

## HOOFSTUK 1.

### MORIBUS ANTIQUIS RES STAT ROMANA VIRISQUE.

#### 1. DIE ROMEIN SE PRAKTIESE BENADERING TOT DIE LEWE BEPALEND VIR VIRTUS EN VIRTUTES.

Die ontstaan, ontwikkeling en voortbestaan van Romanitas of Romeinse volksaard kan alleen begryp word in die lig van dié eienskap of kenmerk in die volkskarakter wat bepalend was in alle vraagstukke waarmee die Romein gekonfronteer is. Greene<sup>1</sup> sê: "we have learned little of the Roman character if we suppose that the Romans began with a theory and applied it to facts," en hierin moet die basis van Romein wees

1. Greene, W.C. The achievement of Rome. A chapter in civilization. Cambridge, Harvard University Press, 1953. p. 187.

cf. Lindsay J. The Ancient World. Manners and morals. London Weidenfeld and Nicholson, 1963. p. 68: "It is this that is the great Roman fact, a mixture of tolerance and hardness, of constructive practicality and conservative patience".

cf. Rand, E.K. The Building of Eternal Rome. Cambridge, Harvard University Press, 1943. p. 13: "Now Polybius finds that exactly what Lycurgus had thought out the Romans discovered by dint of experience, of many struggles and hardships". cf. Polybius VI. 10, 12-14. Vergilius, Aeneis I, 204: "per varios casus per tot discrimina rerum tendimus in Latium".

cf. Meister, K. Die Tugenden der Römer. (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. p.6: "Eigentumlich dem Altrömer ist schliesslich die nüchterne Sachlichkeit, die seine Haltung zu den Göttern, zum Staat und zu seinen Mitmenschen bestimmt".

gesoek word. Dit is hierdie eienskap, die praktyk bo die teorie, wat die Romeinse volk 'n wêreldmag, en Romanitas 'n lewensideaal gemaak het. Hier lê sy vermoë tot aanpassing, assimilasië en verdieping van sy ideaal, maar ook die oorsaak van krag van Romanitas wat wel deur baie invloede geraak is maar nooit anders as eg Romeins was nie, hoewel nuwe dimensies altyd tot die ideaal toegevoeg is. Sy praxis gee die Romein sy elasticiteit, sy plooibaarheid.

Gedurende die 1000 jaar waarin die Romein sy Ryk gebou het, het hy feitlik nooit 'n verreikende beleid met bewustelike waardering van motiewe en doelstelling gehad nie. Slegs die onmiddellike in alle vraagstukke was van belang. Thiel<sup>2</sup> som dit soos volg op: "Het Romeinsche volkskarakter is voor alles practisch, het word gekenmerk door een volkomen absorbering in het practische leven, in landbouw en oorlog, in staatsdienst en recht".

1.1 Deug bestaan in die daad as konkrete uitdrukking van 'n innerlike geesteshouding.

Die praktiese benadering van die lewe beteken vir

2. Thiel J.H. De rol der persoonlijkheid in de geschiedenis der Romeinsche republiek. Rede, Groningen, 1930. p.5.

/die

die Romein dat die daad waardebepalend is. Cicero<sup>3</sup> se stelling dat deug se volle glorie in handeling bestaan is die Romein se lewensfilosofie. Dit is primêr vir sy denke oor die lewe, want dit is die beginsel waarvolgens hy die waarde van alle lewensvraagstukke bepaal het. Alles in die lewe se waarde in verhouding slegs eweredig tot menslike dae of optrede. Quintilianus<sup>4</sup> stel dit baie duidelik: die lof wat tot omstandighede of voordele buite die mens toegeswaai word, hang nie van die besondere fenomeen af nie, maar van die eerbare gebruik daarvan. Virtus is 'n besondere kenmerk van die daad, of, in die Romein se denke: virtus is 'n manlike daad, want sonder die daad verloor die begrip sy inhoud<sup>5</sup>. Vanuit die situasie, die aktuele belewenis en verhoudings, ontstaan die waardes waarvolgens die lewe georden moet word. Om te doen, om te handel, om op te tree is primêr.

Omdat deug aksie veronderstel, sal die mens wat roem (gloria) of waardigheid (dignitas) of enige ander deug wil bekom, moet deelneem aan die lewe soos dit uitdrukking

3. Cicero, de Off. I. vi, 19: "Virtutis enim laus omnis in actione consistit".
4. Quintilianus, Inst. Orat., III, 7. 13: "Sed omnia, quae extra nos bona sunt quaeque hominibus forte obtigerunt non ideo laudantur, quod habuerit quis ea, sed quod honeste sit usus".
5. Cicero, de Rep., I, 2: "virtus in usu sui tota posita est".

/vind



vind in sy omgewing. Die ware burger tree op. Die goeie mens (optimus quisque) verkies om te doen (facere) eerder as om te praat (dicere)<sup>6</sup>. Dit is kenmerkend van die Romein om "die beste" (optimus) met "te doen" (facere) te verbind. Die realiteit van die daad behoort dus beskou te word as 'n deug van die eerbare mens (die bonus of optimus). Die deug is dus 'n waarde omdat die menslike daad dit as sodanig bewys het.

Vir die Romeinse deug (virtus) bly konkrete uitdrukking en handeling te alle tye 'n kardinale beginsel. Daarom sien die Romein sy ideaal (virtus) van die eerbare mens (bonus vir) beter in die orator of soldaat beliggaam, as in die filosoof (die sapiens)<sup>7</sup>. Die Romeinse lewens-ideaal is dus primêr 'n lewenswyse<sup>8</sup>.

6. Sallustius. Catalina, VIII: "Optimus quisque facere quam dicere malebat".
7. Quintilianus. Inst. Orat., I, Pr. 14-16: Quintilianus druk hier die Romein se afkeurige houding teenoor die abstrakte denke en lewe van die filosoof duidelik uit. cf. Tacitus. Dialogus, 5: Die welsprekenheid bring alle deugde waarvoor die Romeinse ideaal gestaan het. cf. Litman, A. Cicero's doctrine of nature and man. New York, Columbia University, 1930: "A temperament like that of the Romans always described in terms of gravitas, dignitas, and severitas, would, by its very make-up, lend itself more to oratory than to poetry". cf. Cicero. Tusc. Disp., I, 2, 3. Cicero noem dat digwerk oorspronklik nie hoog geag is nie.
8. Greene, op. cit., p. 148-149: "Rome's most characteristic achievement consists in her practical work of social and legal organization, a work of slow accommodation and compromise, based on a sober sense of reality and immediate need, and related so intimately to the social expression of man". cf. Ferreiro, G. The ruin of the Ancient Civilization and the triumph of Christianity. London, Litman's, 1921. p.31.

Menslike dade en deugde is vir die Romein egter alleen aanvaarbaar as hulle sedelik goed<sup>9</sup> is, as hulle uitdrukking is van die eerbare (honestas)<sup>10</sup> en die voordelige (utilitas).

Tacitus<sup>11</sup> wil dat alle planne en dade tot 'n voordelige lewe herlei moet word. en Quintilianus<sup>12</sup> se denke is nugter en prakties wanneer hy handhaaf dat goeie kinders 'n eer vir hulle ouers is, en stede vir hulle stigters, wetten vir die opstellers, kunste vir die uitvinders daarvan en instellings vir die persone wat daarvoor aanspreeklik is. Roem of eer is die gevolg van eerbare optrede.

## 1.2 Die rede en wilskrag.

Deur sy prakties-geestelike begaafdhede ken die Romein aan die rede en wilskrag 'n leidende rol toe bo die emosies<sup>13</sup>. Hierdie rede is instinktief. Dit is die

9. cf. Meister K. Die Tugenden der Römer (1930). (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.) p. 13.
10. Cicero, de Off.. III, 30, 110: "Est enim nihil utile, quod idem non honestum".
11. Tacitus. Dialogus, 5.
12. Quintilianus. Inst. Orat., III, 7, 18.
13. cf. Pohlenz, M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht, 1948. p. 257.

/natuurwet

natuurwet (ius naturae)<sup>14</sup> wat deur 'n sekere mag in die natuur (quaedam in natura vis) aan die mens gegee is. Hierdie ius naturae sluit die volgende in: die vrees en aanbidding van die gode (religio), pligsbesef (officium conservare) teenoor bloedverwante (pietas), dankbaarheid om vriendskap en gunste deur andere betoon (gratia), en die instink tot selfbehoud en wraak wanneer kwaadwillige magte dreig. Hierby voeg Cicero ook eerbied (observantia) en (veritas) waarheid. Deur redelike instink volgens natuur (secundum naturam) leer die Romein om altyd reg op te tree en hy ontwikkel 'n lewenswyse waarby die Middel Stoa in bv. Polybius en Panaetius aansluiting vind. Die nugtere denke bring vir die Romein ook 'n rationele konsep-sie van menseverhoudinge en van Rome se verhouding tot die res van die wêreld<sup>15</sup>. Romanitas word eindelik 'n wêreld-ideaal: "Eigentumlich dem Altrömer ist schliesslich die

14. Cicero. de Inv., II, 53, 161.

15. Meister, K. Die Tugenden den Römer. p. 7. (In Opperman H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.)  
cf. Heinze, R. Vom Geist des Römertums. Stuttgart. Teubner, 1960. p.10.  
cf. Thiel, op. cit., p.7. Thiel tipeer die karakter van die Romein soos volg: "Maar wil ek er op wijzen, hoe sterk tegenstrijdige eigenschappen die Romeinsche Volksaard sich vereenig toont. Hij heeft een Janus-gezicht; opportunisme, sterk common sense, realisme aan de eene zijde, conservatisme, formalisme, traditioneele groepsverbondenheid, aan de andere; het eene oogenblik waant men zich bij een primitieven volkstam, in groepsdwang verstaar, het volgende oogenblik staat men onder den indruk van het soepel expansievermogen van een volk. dat de wereld gaat veroveren ----- En toch vormt dit alles een eenheid ja, het ligt misschien juist het geheim van Romes imperium; stabiliteit, weerstandsvermogen-expansiviteit, aanpassingsvermogen".

nüchterne Sachlichkeit, die seine Haltung zu den Göttern, zum Staat und zu seinen Mitmenschen bestimmt".

### 1.3 Plooibaarheid en elastisiteit van die Romeinse praktiese karakter.

Die Romeinse staatstruktuur was nooit 'n volmaakte, wettige geskrewe dokument opgestel onder invloed van 'n besondere filosofie of beweging nie, maar dit was die gevolg van 'n opeenvolging van voorbeelde, rewolusies, kompromieë en aanpassings. Betekenisse is verbreed en verdiep en nuwe nuanses gegee om nuwe omstandighede in te sluit. Wettige denkbeelde is geskep, maar daar was natuurlik ook veel ongerymdhede. So 'n lewensfilosofie kweek en vereis 'n sterk gesonde verstand en 'n opportunistiese plooibaarheid in die praktiese politiek, die familielewe, die regstoepassing binne die familie deur die vader (paterfamilias) kragtens sy gesag (patria potestas), en in die gemeenskap met sy wette wat maar die gevolg van gewoonte (mos) en gebruik (usus) was.

Die uitbreiding van die respublica was nie toevallig of 'n saamgeforseerde versameling van veelsoortige dele nie, "but an organism instinct with life,"<sup>16</sup> 'n lewende proses van groei en assimilasie. Sy protoplasma was die familie en sy ontwikkeling die gevolg van "heerschucht en agrarische belangen"<sup>17</sup>.

16. Showerman, G. Rome and the Romans. New York, MacMillan, 1931. p. 59.

17. Thiel, op. cit., p. 5.

#### 1.4 Opvoeding: Praktiese inlywing in 'n lewenswyse.

Die Romein se opvoeding was praktiese inlywing in 'n lewenswyse (in die vroeë tyd)<sup>18</sup> en dit moes die onvolwassene opvoed en toerus vir sy taak. Alle opvoeding wat nie dadelik nuttige gevolge gehad het nie, is as onwaardig beskou<sup>19</sup>. Showerman sê van die opvoeding: "The only education that counted with him was that which taught his sons to ride, to wield the weapons of war, to swim, to endure hardships and toil, to read and write and cipher, and to stand on his feet and deliver with effect his thoughts on the welfare of the state"<sup>20</sup>. Die jeug is deur die ouers opgevoed deur voorbeeld en volgens tradisie (exemplum en mos). Die seun vergesel sy vader en sien wat van hom verwag word. Daarna deurloop hy 'n leerling-skap, 'n tirocinium. Deur diens in die kamp word hy geleer dat om te kan beveel afhang van bereidwilligheid om te kan gehoorsaam, en dat die volgeling in sy gehoorsaamheid die kiem vir leierskap ontwikkel. In die senaatshuis leer hy deur praktiese voorbeeld hoe politieke- en wetsake behartig word. In sy opvoeding is die Romein gemotiveer deur sy beleving van die leerproses<sup>21</sup>. Die staat was 'n

18. cf. Tacitus. Dialogus, 23.

Hy wil 'n terugkeer hê na die praktiese weë van die vroeë Romein.

19. Ovidius, Tristia, IV, 10, 1:

"Saepe pater dixit". "Studium quid inutile temptas?"

20. Showerman, op cit., p. 35.

21. cf. Plinius, Ep, VIII, 14. Hierin gee Plinius 'n beknopte opsomming van die ou praktiese opvoeding.

uitbreiding van die huis<sup>22</sup> en net soos die seun die familie tradisies van die land by sy vader geleer het en met die doel opgegroeï het om bv. die familie besittings te behou en self ook uit te bou, leer die jongman ook van die roem (gloria) van die republiek (respublica) deur middel van 'n vakleerlingskap om sodoende die politieke eenheid waaraan hy behoort. te behou deurdat hy ook die majesteit van sy staat dien en waar moontlik roem (gloria) daaraan toevoeg.

Omdat waardes wat reeds getoets is vir die Romein altyd die kriteria vir sy optrede gebly het, is dit dus secundum naturam dat die voorbeeld (exemplum) en die voorouerlike tradisies en gebruike (mos maiorum) bepalende faktore was in die vorming en ontwikkeling van ideale.

#### 1.5 Exemplum- en die virtus - ideaal.

Die behoud van 'n gemeenskap hang van die identifisering daarvan af. Dit beteken dat daar binne 'n gemeenskap 'n ideaal sal bestaan waardeur die individu self-uitlewing en selfbepaling kan vind. Die krag van die gemeenskap lê verder in die waardes of norme van gedrag wat gestel word, en dit impliseer dat sulke waardes slegs die beste moet wees.

##### 1.5.1. Opvoeding: Morele waardes.

Die Romein se opvoeding was basies opvoeding in

22. cf. Clarke, M.L. The Roman mind. Cambridge University Press. 1956. Inleiding, p. 4.

morele waardes: "The education of the young was essentially one of moral values, and the examples were taken from the national past"<sup>23</sup>. Omdat die virtus-ideaal 'n lewenswyse was, is gedragskodes by die Romein nie vasgelê deur opvoedkundige denkers nie, maar deur mense die beste daartoe bevoeg. Hulle was die mense wat deur hulle manlike of eerbare optrede (virtus) praktiese leiding gegee het in familiesake (res privata) en publieke sake (res publica). Daarom is die Romeinse ideaal 'n sosio-politieke ideaal wat deur exemplum leiding gee<sup>24</sup>. In die opvoeding het die exemplum 'n belangrike rol: "Als vorbildliche Einzelhandlung und praktische anweisung, und Gegensatz zur Theorie un zur Vorschrift. spiele das exemplum, und zwar auch das virtutis exemplum, eine beträchliche Rolle in der Römischen Erziehung"<sup>25</sup>. Die beste opvoeders of voorbeelde (exempla) van eerbare optrede (virtus) was die ouers in die eerste plek en die

23. Ehrenberg, V. Society and civilization in Greece and Rome. Massachusetts, University Press, 1964 p.76.

24. cf. Marrou, H.I. History of Education in antiquity. New York, 1956, p.236:

"Greek Education was an imitation of heroes in the Homeric style; Roman education was an imitation of one's ancestors".

cf. Cicero. de Off, II. 13, 46. Deur beroemde manne as voorbeeld te neem kan die jongman die virtus ideaal verwesenlik.

25. Kornhardt, H. Exemplum. Eine dedeutungsgeschichtliche Studie. Rede, Göttingen, 1936. p. 26.

nasionale leiers wat deur hulle handeling. nie denke nie die gemeenskapsideale konkrete vorm gegee het.

### 1.5.2 Voorbeeld van die ouers.

Die ouer-kind-verhouding was by die Romein 'n opvoedingsverhouding volgens voorbeeld (exemplum). Die krag van die Romeinse staat het in die sterk konstitusie van die Romeinse familie gelê, die gesag in die hande van die paterfamilias, diep respek vir die materfamilias. Maar om werklik te kan opvoed moet die ouer self goed opgevoed wees, sê Quintilianus,<sup>26</sup> want deur die voorbeeld word die kind ingelei in die ideale van die sosio-politieke struktuur. Die Gracchi het byvoorbeeld baie van hulle wel-sprekenheid (eloquentia) te danke aan hulle moeder, Cornelia. Dit is die ouer se toewyding, sy ywer (diligentia) wat deurslaggewend is. Horatius<sup>27</sup> het sy opvoeding en onderwys aan die persoonlike sorg van sy vader te danke.

Cicero, Cato Maior en Aemilius Paulus<sup>28</sup> het hulle seuns persoonlik opgevoed en hulle is voorbeelde van ouerlike deug (virtus) in die uitvoering van hulle

26. Quintilianus, Inst. Orat. I,I, 6-3.

27. Horatius, Sermones I, 6.

28. Cicero. ad Atticum, VIII, 4.

Plutarchus, Cato Maior, XX.

Plutarchus. Aemilius Paulus, VI.



opvoedingswerk. Marcus Aurelius<sup>29</sup> sê dat sy grootvader Verus hom goedhartigheid en selfbeheersing geleer het. sy vader kuisheid en manlikheid en sy moeder vrygewigheid en die Vrese van God. Sy het hom nie alleen geleer om nie kwaad te doen nie, maar ook om nie eers die kwade te dink nie, en om 'n eenvoudige lewe te lei ver weg van die gewoontes van rykes af. Ware deug (virtus) lê vir die Romein in opvoeding deur ouers en in toewyding.

### 1.5.3 Voorbeelde van Nasionale Helde

So belangrik as wat die ouer was in die huislike lewe (res privata) en in 'n mate in die republiek (res publica) so was die toonaangewende burgers in publieke sake wat veral voorbeelde (exempla) moet wees van eerbare en glorieryke optrede (virtus). Livius<sup>30</sup> se doelstelling was om vas te stel wat die lewe en sedes in die Romeinse staat was, want die waarneming van sulke besondere voorbeelde is voordelig en heilsaam vir die mens in sy lewensontploffing, en bewuswording van sy omgewing. En hieruit kan die mens vir homself kies wat om na te volg. Geen staat was vir Livius ryker aan voorbeelde (ditior exemplis) nie as 'n staat waar veral eenvoud (simplicitas) en spaarsaamheid (parsimonia) tot 'n ware deug (honos) verhef is.

29. Marcus Aurelius Antoninus, Liber, I, 1.

30. Livius. Liber I, Praefatio: "Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri".

#### 1.5.4 Die voorbeeld (exemplum) as opvoedkundige beginsel.

Die mens leer beter deur te sien as deur te hoor, want die weg wat volgens voorskrifte is, is lank, terwyl die een wat volgens voorbeelde is, kort en doelgerig is.<sup>31</sup> Daarom behoort enige jongman wat in die lewe vinnig vordering wil maak homself te vereenselwig met wyse en beroemde manne wat in die republiek (respublica) tot die staat se voordeel handel.<sup>32</sup> Deur sulke manne te besoek as voorbeelde en na te volg, sal 'n jongman ontwikkel soos sy beskermheer. Die (voorbeeld) exemplum is vir Plinius<sup>33</sup> die ware opvoeder. Hy skryf aan Genialis en spreek sy genoeë uit dat die jongman sy gepubliseerde toesprake gelees het. Dit sal Genialis help in sy vordering deur te leer van 'n lewende persoon wát om te bewonder en wát om te verwerk. Genialis is geseënd dat hy iemand het om te volg: 'n lewende voorbeeld wat nie alleen die beste is nie, maar ook nog 'n familielid, die persoon wat die natuur wil hê hy veral moet naboots.

31. Seneca, Epist. ad Luc, VI, 5: "longum iter est per praecepta. breve et efficax per exempla".

32. Cicero, de Off., II, 13, 46.

33. Plinius, Ep. VIII, 13.

/Exemplum

Exemplum is vir die Romein sinoniem met die daad en die daad is die deug (virtus). Vele voorbeelde word dikwels genoem van nasionale figure wat deur hulle optrede die virtus-ideale en die sedelike norme uitgeleef het. Regulus<sup>34</sup> is 'n voorbeeld van fides: getrouheid aan 'n eed of 'n woord van eer, 'n uitstaande Romeinse deug. Romeinse strengheid<sup>35</sup> (severitas) is die deug wat bestaan in die behandeling van Titus Veturius en Spurius Postumius nadat hulle die slag te Caudium verloor het en hulle optrede on-eer aan die populus Romanus gebring het. Livius veral gee vele voorbeelde want sy doel was om Augustus te help in sy strewe om morele herstel in die Romeinse staat. Die voorbeeld (exemplum) is die daad, die lewende eerbare optrede (virtus) en die kortpad (breve iter) tot 'n deugsame lewe.

#### 1.6 Die mos maiorum: Die voorouerlike tradisies en gewoontes.

"Die Romeinse staat berus op antieke gewoontes en op ware manne". (Ennius)

MORIBUS ANTIQUIS RES STAT ROMANA VIRISQUE<sup>36</sup>

##### 1.6.1 Tradisievasheid van die Romein

Ennius se uitspraak is kenmerkend van die Romein

34. Cicero, de Off., III, 26, 99-100.

35. Cicero, de Off., III 30. 109.

36. Cicero, de Rep., V. I.

wat na sy aard en volgens sy bestaan 'n instinktiëwe be-  
waarder was van tradisies en gebruike (usus en mos) van  
sy volk.

Die Romeine was in hulle vroegste bestaan 'n  
plattelandse volk met die eenvoud en grofheid eie aan so  
'n gemeenskap. Sy belange was beperk tot sy onmiddellike  
omgewing. Hulle was 'n ernstige en geharde volk, nie  
sonder kulturele ideale nie, en sterk in beide gees en  
liggaam deur hulle gedurige oorlogvoering; die omstandig-  
hede wat veral gestalte gegee het aan die virtusideaal:  
die stryd om te bestaan. Hulle was ware meesters t.o.v.  
die beheer van die mens en van menslike sake, want eeue van  
harde werk en gevaar het die noodsaaklikheid van eenheid en  
ook uniformiteit geleer, asook die wyse waarop dit verkry  
kon word. Die familie was 'n eenheid, die "gens" 'n groter  
en die staat die grootste eenheid. Leiers het absolute  
mag gehad en strenge eerbied vir gesag was die basis van  
die gemeenskapsbestaan; gevolglik was dit nie 'n gemeenskap  
waar onverantwoordelikheid vrylik kon rondswaef of waar  
vryheid onderdruk is nie, want waar daar nog nie wet was  
nie, het ander magte reeds in werking gekom. Hierdie  
tipe gemeenskap bestaan voort in die lig van sy ervaring  
wat konkrete uitdrukking vind in menslike dade. Omdat hy  
voortbestaan in die lig van sy ervaring is die Romein eng  
en konserwatief en onwrikbaar teenoor nuwe installings.  
Veranderings, res novae, was as rewolusionêr beskou en  
dikwels gelykgestel met morele verval; letterlik die verval

/van

verval van ou gebruike. en mos maiorum die gebruike en tradisies van die voorouers, was vir hom die hoogste gesag t.o.v. sedes, godsdiens en politiek in die openbare lewe sowel as in privaatsake.

As 'n ideaal 'n lewenswyse is, is dit natuurlik dat die voorbeeld van die voorouers op alle lewensterreine. waar die ideaal tot uitdrukking kom: die optrede, die daad. die eerbare handeling (virtutes) sal bepaal. Opvoeding het berus op tradisie: "it was an initiation into a traditional way of life. Its great watchword was mos maiorum". En mos maiorum "was the foundation of Rome's society. the sum of all the customs. practices, training and education by which the Roman character had been developed, and to the maintenance of the ethos of Roman society the nobles paid particular attention".<sup>38</sup> Met sy praktiese sin vir orde. dissipline en wetmatigheid het die Romein nie net 'n formele reg vir menslike bestaan geskep nie. maar ook 'n informele wetskode wat gelykmatig as die formele wet die lewe inrig. Dit was naamlik die etiese tradisie, die mos maiorum, waarvolgens die individu moes leef om die ideaal van volkommenheid te kon verwesenlik.<sup>39</sup>

37. Barclay, W. Educational ideals in the Ancient World. London, Collins, 1961. p. 146.

38. Smith, R.E. The failure of the Roman Republic. Cambridge. University, 1955. p. 11.

39. Pohlenz, Die Stoa, op. cit., p. 257

#### /1.6.2 Ontwikkeling

### 1.6.2 Ontwikkeling van die sedes of tradisionele gewoontes (mores).

Romeinse skrywers praat van *mores maiorum*, *veteres mores* (Plautus); *mores antiqui* (Ennius); *vetus mos* (Cicero); *mos antiquus* (Livius); *mores populi* (Cicero); *mores civitatis* (Sallustius); *vetus disciplina* (Cicero); *antiquum officium* (Cicero).

Die tradisies en gewoontes (*mores maiorum*) het hulle oorsprong gehad in gewone gedragsskodes soos die Romein daaglik die voordelige dinge beleef het. Sommige van hierdie *mores* is as ongeskrewe wette neergelê soos dit in die lewenservaring vorm aangeneem het (*consuetudo*) en sommige is wel as wette geformuleer. Die wet uit die Twaalf Tafels waarvolgens 'n spandabelrige persoon verbied is om sy besittings te administreer is volgens voorouerlike gebruik ingestel. So 'n persoon se optrede was teenstrydig met die eerbare pligsvervulling (*fides* en *pietas*) van 'n eerbare man (*bonus vir*).<sup>40</sup>

Mos *maiorum* was in werklikheid wet vir die Romein.<sup>41</sup>  
Antieke gebruike en gewoontes waardeur die menslike natuur

40. cf. XII Tabulae: Ulpianus Dig. XXVII. 20, 2 pr:  
"Lege duodecim Tabularum interdicatur bonorum  
suorum administratio, quod moribus (ie. moribus  
maiorum) quidem ab initio introductum est".

41. Cicero, de Leg. X, 23: "... in more maiorum, qui  
tum ut lex valebat".  
/self

self na vore getree het, het iets goddeliks gehad: 'n ou gewoonte is heilig en, hoe ouer, hoe heiliger, en daarom is daar ook dikwels 'n goddelike oorsprong aan die wet of gewoonte gekoppel. Die wat by die voorvaders oorgeërf is, was heilig en het 'n innerlike bindende krag. Dit het te doen met pietas, 'n gevoelsplig.<sup>42</sup> Die volle gevoelswaarde van plig soos deur die pietas bepaal, lê in tradisies en wette opgesluit. Gebruike (mores) soos met die verloop van tyd gevind en eindelik as gemeenskapsvereistes erken, het nie alleen alle aspekte van openbare publieke lewe beheer nie, maar ook die gedrag en gebruike van die burger binne en buite die familie. Die gebruike (mores) word dan eerbare optredes (virtutes). Alle dade wat bewys lewer van wat reg en goed is, word nou sedelike standaarde. Hulle word self sedelike pligte (officiorum regulae) in teenstelling met pligte soos deur die wet bepaal (iuris regulae).

Die sedes of mores-beginsels vir virtus-gedrag wat so vanuit die Romeinse familielewe (res privata) en openbare lewe (respublica) gegroei het, het dus niks met wet (ius) of goddelike wet (fas) te make gehad nie, nie die

42. cf. Westrup, C.W. Introduction to early Roman Law. London, University Press, 1944. dl.3, p. 137.

/sekulêre

sekulêre ius civile nie asook nie die ius sacrum nie.<sup>43</sup>

"They were later summed up under the term officia, and referred to honestum, the domain of morals".<sup>44</sup> Dit was die ongeskrewe wette waardeur die eerbare mens sy familie en staat kon dien. Dit was die norm vir ware manlikheid (virtus).

Fides en pietas, d.w.s. getrouheid aan 'n woord van eer en die individu se pligsbesef teenoor sy verpligtinge (ook bepaal as verpligting teenoor gode en veral teenoor familieleden) was die prominentste morele faktore. Hulle is slegs teen die einde van die Republikeinse periode en die begin van die imperiale periode onder invloed van Griekse filosofiese idees oor die mens die onderwerp van teoretiese kennis en spekulاسie gemaak.<sup>45</sup>

43. Ius civile is die individu se erkenning van elkeen se proporsionele vryheid binne 'n lewende gemeenskap. Dit is 'n erkenning van eie vryheid gemeet in terme van die vryheid van andere. cf. Westrup C.W., op. cit., dl.3, p. 17: "By virtue of a social law of necessity individual liberty is limited by the equal liberty of others; the right of the individual by the equal right of others". Hierdie beginsel is die oorsprong van regverdigheid (aequitas): "ius est ars boni et aequi". (Celsus in Ulpianus Dig. I,1, pr; cf. Auctor ad Herenn. II, 13.20. Aequitas het vorm gegee aan mores, want die subjektiewe bewuste erkenning van proporsionele gelykheid is die kern van die wese van wet. Die doel van mores antiqui sowel as wet is om 'n balans te bring tussen regte (aequum) sodat daar algemene voorspoed kan wees (bonum).

44. Westrup, op. cit., dl.2. p. 174.

45. cf. Cicero. de Off., I. 7,23.



In latere tye was die boni mores nie net die morele voorreg van Romeinse burgers alleen nie, maar basiese sedereëls vir enigene wat 'n eerlike lewe wou lei: "But fides and pietas, about which Livy says that it was they that gave Rome her greatness were - according to their elementary content - the expression of certain simple socially necessary rules of conduct which from early times were a powerful historical reality".<sup>46</sup>

"Mos", is nog in die tyd van Cicero die term wat gebruik is vir die algemeen aanvaarbare beginsels van optrede en gedrag volgens die gewoontes van voorouers (mos patrius). Die voorouerlike tradisies. sê Cicero, het besondere manne voortgebring, en vooraanstaande leiers het die gewoontes en instelling van die voorouers behou.<sup>47</sup>

### 1.6.3 Pligsbesef (pietas) en betroubaarheid (fides) die basis vir menslike bestaan.

Fides en pietas was vir die Romein godsdienslike beginsels omdat die gemeenskaplike gevoel van geregtigheid

46. Westrup, op. cit., dl. 3, p. 174.  
cf. Livius XLVI, 1, 11: "sed omnium (virtutum) maxime atque praecipue fidem coluit sanctamque habuit tam privatim quam publice".  
cf. Gellius, XX, 1, 39.
47. Cicero de Rep., V, 1: "Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri".

vereis het dat hierdie sedes in die naam van die godheid altyd met nougesette sorg nagevolg moes word. Die hele veld van menslike optrede word deur hierdie mores behels. Betroubaarheid en pligsbesef teenoor die medemens is in alles die primêre vereiste, in die godsdienstige, politieke-sosiale en ekonomiese lewe. Maar hulle was nie net 'n vereiste nie. Hulle was prakties van krag. Betroubare pligsvervulling was nie alleen in publieke ondernemings van krag nie, maar ook in private ooreenkomste.<sup>43</sup> Enige persoon wat hierdie fundamentele beginsels verontagsaam het, het teen die gemeenskap en gode gewerk en was skuldig aan morele verval en aan verwaarlosing van mores antiqui.

#### 1.6.4 Die reg, sedes en geregtigheid in die Gemeenskap.

Die reg self was 'n natuurlike uitvloeisel van die vroeë bestaan, selfontwikkel binne die familieband volgens gebruik (usus): "Law has in the main been formed by the customs that have arisen within the family and been sanctioned by the concrete judicial decisions of the pater-familias".<sup>49</sup> Die Twaalf Tafels was alleen die gevolg van

48. Gellius, XX, 1, 41: "Hanc autem fidem maiores nostri non modo in officiorum vicibus, sed in negotiorum quoque contractibus sanxerunt".

49. Westrup, op. cit., dl. I, p. 20.

/die

die klassestryd, nie 'n vereiste gestel deur die pater-familias nie, want familie organisasie was so dat wet nie nodig was nie. Dit beklemtoon uitdruklik die belangrikheid van die Romeinse familielewe en die krag van die antieke gewoontes wat aangekweek moes word. Die positiewe reg is slegs ingestel om menseregte in die algemene maatskaplike lewe te beskerm. Dit moes veral dien om die plebs se posisie te verstewig deur sosiale en siviele gelykheid daar te stel en om die vryheid van elke persoon te beskerm. 'n vryheid naamlik gebaseer op die geregtelike gelykheid van almal voor die reg.

Alhoewel die skeiding tussen reg en sedes relatief vroeg by die Romein voorgekom het, soos die Twaalf Tafels bewys, is die wettige orde wat geskep is deur die praktiese eise van die lewe gedeeltelik deur wettige norme gedomineer, maar grotendeels deur die sedes (mores). Dit was dikwels moeilik om die grens tussen wet (ius) en plig (officium), te trek, nie alleen in die algemene lewe nie, maar ook ten opsigte van die nuwe regspleging.<sup>50</sup>

50. cf. Westrup, op. cit., dl.3, p. 179: "Not only in their common organic rise, their origin in the social needs, but also by virtue of their common social function, for the securing of an ordered community, to express the social demands on the individual, they were closely related in their appearance and content".

/Dit

Dit is duidelik dat die bestaan primêr van gehoorsaamheid aan die mores of sedewette afgehang het en nie van die geskrewe wet nie. Goeie gedrag is die gevolg van die bestaan van innerlike magte asook inlywing in die antieke gewoontes (mores antiqui), en nie die gevolg van wet en straf nie. Romeinse reg was in sy oorsprong ook in wese tradisionele reg. Dit was eenvoudig net gebruike wat vir die sosiale lewe algemeen aanvaarbaar was.<sup>51</sup>

Mores is werklik en het meer te make met ordelike bestaan as die geskrewe positiewe reg: die mens lewe goed volgens 'n lewenswyse wat hy leer deur dit te beleef, nie deur reëls wat in geskrewe vorm neergelê word nie. Tradisies (mores antiqui) het vir die Romein te maak met konkrete bestaan, met die daad of lewe self. Waar nie wette bestaan wat straf vir oortredings of onvanpaste gedrag neerlê nie, is dit noodsaaklik dat daar sekere instellings moet wees om gehoorsaamheid aan en respek vir sedes (mores) te verseker. Dit is eerstens verseker deur die volk se gesamentlike reaksie teenoor wanpraktyke.<sup>52</sup>

51. cf. Westrup, op. cit., dl. 1, p. 15.

52. cf. Westrup, op. cit., dl. 1, p. 139: "And in early Rome the respect for the norms of conduct which were regarded as a social necessity, as the very foundation of the existence of the commonwealth, the maintenance of the ancestral traditions (mores antiqui), was insured by the people's own vigorous reaction to assaults and offences by the popular collective condemnation, infamia".

Na die instelling van sensorskap het hierdie taak op die skouers van (magisterium morum) sensors meegebring dat hulle saam met die algemene afkeurigheid teenoor skandelikheid (infamia) kontrole moet uitoefen om die sedes van die mense te beheer ter wille van die voorspoed van die staat. Beide vorms van sosiale afkeur het respek vir die tradisionele sedewette (mores antiqui) beoog.

Die persoon wat deur die sensors gebrandmerk is, het sy goeie naam verloor (ignominia) en dit het beteken dat sy status in die samelewing aangetas is: hy was nie meer betroubaar nie. Enige vader wat in vroeë Rome skuldig daaraan was dat hy byvoorbeeld nie sy landerye behoorlik bewerk het nie of familiebesttings verkwis het, het ignominia op homself gehaal.<sup>53</sup> Pietas en fides het eerstens uitdrukking gevind in 'n man se dade teenoor homself, en die persoon wat dit nie in die opsig kon bewys nie, kon ook nie vertrou word buite sy familiesake (res familia) nie.

In 'n gemeenskap waar 'n lewensfilosofie slegs bestaan in die praktiese uitdrukking van die lewe en van krag deur menslike handeling, is die handhawing van die status quo van die eerbare tradisionele gewoontes (boni of antiqui mores) van belang, want hulle is die lewensfilosofie of lewenswyse. Belangriker nog as die publieke infamia was die vader (paterfamilias) en sy vaderlike gesag (patria potestas). Morele

53. Gellius, IV, 12: Plinius. Hist. Nat. XVIII, 3,2; Quintilianus. Inst. Orat., III, 11, 13-: "Qui bona paterna consumpserit, ne contionetur."

voorskrifte het ook binne die familie gewerk en dit het van die patria potestas 'n sosiaal-soewereine gesag gemaak om beheer uit te oefen. Self is dit weer deur tradisies (mores) beheer, d.w.s. die paterfamilias se mag is deur gebruik neergelê en enige buitensporige optrede sou teenstrydig met pietas of fides wees. Vaderlike gesag (patria potestas) was die draer van die tradisies (mores antiqui), dit wil sê van fides en pietas, en daarom van reg en geregtigheid. 'n Verval van patria potestas sou in Romeinse siening morele agteruitgang wees, want hierdie gesag was primêr verantwoordelik vir Romeinse regverdigheid, die erkenning van 'n ander se bestaansreg. Hiervan hang die heil van die gemeenskap af.

Met die verval van die Romeinse familielewe in latere tye en daarmee die verswakking van vaderlike gesag, moes die staat groter verantwoordelikheid teenoor die individu aanvaar en in plek van die gebruike en tradisies moes wette as sosiaal noodsaaklike bestaansreëls gestel word. En soos waardes binne en buite die familielewe verswak, so word wette strenger en wreder.

## 2. DIE FAMILIE, FAMILIESAKE EN BESITTINGS (RES FAMILIAS OF RES PRIVATA)

### - 2.1 Die familie as teelaarde van groepsideale.

Wanneer navraag gedoen word na die mees karakteristieke in Romeinse politiek, moet daar nie gesoek word na die onvervreembare regte van die Romeinse burger of die

besondere sienswyses van staatsmanne nie. 'n Filosofiese begrip van Romeinse reg sal nie by sy regsgeleerde gevind word nie, en sy godsdiens het absoluut niks met die redding van sy siel te make nie. In al hierdie vraagstukke is een beginsel van uiterste belang; die Romein sien homself eerstens as lid van 'n solidêre groep in 'n verhoudingsverband wie se tradisies en gewoontes hy uitleef, en tweedens sien hy homself as individu.<sup>54</sup>

Nie alleen is die belange van die Romein polities-sosiaal-godsdiensstig en ekonomies onafskeidbaar verbonde nie, maar die Romeinse virtus-deaal verenig in homself al die groepsbelange. Virtus was korrekte optrede op alle gebiede, en die ideaal bestaan in uitlewing van alle ideale wat die groepseenheid op alle lewensterreine bewaar het. Die rykdom van 'n persoon moet bestendigheid van sy groep ten doel hê en nie weelderige lewensgewoontes nie.

Alhoewel die staat in die Romeinse geskiedenis self groot vertoon is dit nie in die staat nie, "but in the family that we must find the seeds of Roman Politics and law, of Roman religion and character",<sup>55</sup> want die staat was maar net 'n betroubaarder uitdrukking van die sosiaal-politiese lewe van sy bestanddele, die stamme (gentes). Elke stam was 'n groep families met 'n gemeenskaplike

/voorvader

54. cf. Greene, op. cit.. p. 88.  
cf. Marrou. H.I. A History of Education in antiquity.  
New York. 1956. p. 221.

55. Greene. op. cit.. p. 88.

voorvader.

Dit was binne die familie waar die Romein sy eerste en blywende dissipline gevind het: gehoorsaamheid, godsdienstige houding, familietradisies en ideale wat hy oor die algemeen dwarsdeur die lewe saam met hom gedra het. "The greatest of all Roman institutions is the family" sê Moore<sup>56</sup>, want in die outonome familie het die hele lewensfilosofie van die vroeë tyd sy ontstaan. Die familie-ideaal was ook die staatsideaal, want die burger (civis) se verhouding tot sy staat was soos die van die kind teenoor sy familie.<sup>57</sup> Pietas was 'n nasionale deug, want daarin lê die volle gevoelswaarde van liefde en geregtigheid soos in menslike dade uitgedruk. Die familie was die staat in die klein, en die solidariteit van die familie ook die ontstaan van die eenheid van die republiek (respublica). Die mores deur die familie ontwikkel is herlei tot groepsbelange soos uit alle fasette van familielewe geïllustreer.

## 2.2 Die Familiekultusse (Sacra)

### 2.2.1. Die eenheidsgevoel van die familie is die bron van gemeenskapsideale.

Die solidariteit van die familie het sy oorsprong in godsdienstige gebruike en familiekultusse (sacra). Dit

56. Moore, R.W. The Roman Commonwealth. London University Press. 1953. p. 326.

57. cf. Conway, R.S. "Makers of Europe". J.H. Morgan Lect. in Dickinson Coll. for 1930. Harvard University Press. 1931. p. 35-37.



blyk eerstens uit die eenheid van die afgestorwenes met die lewende en selfs met die ongebore nageslagte:<sup>58</sup> "The agnatic family is a partnership between the dead, the living and the unborn".<sup>59</sup> Elke seun is opgevoed om sy plek in hierdie vennootskap vol te staan om bo alles die vereiste eerbied teenoor die huishoudelike gode te betoon. Hiertoë moes sy vader hom opvoed, want niemand anders kon die misterie van die huis en sy tradisies beter begryp en waardeer nie. Sulke opvoeding was deel van die vader se gesag. Hierdie eenheidsgevoel is inderwaarheid die bron van al die familie ideale en tradisies en dit is ook die krag van die Romeinse staat: "The close telescoping of the generations is the secret of Rome's greatness".<sup>60</sup> Die dood self het die familie-eenheid eerder versterk as verswak.<sup>61</sup> Die Romein het geglo dat afgestorwenes bly voortlewe,<sup>62</sup> en daarom is die graf as 'n huis beskou waarin besittings geplaas is sodat die persoon sy lewe soos op aarde kon voortsit.<sup>63</sup>

Die siel is as 'n lewende mag, "vital force",

58. Earl, D.C. The moral and political tradition of Rome. England, Thames and Hudson. 1967. p. 27.

59. Moore, op cit., p. 328.

60. Moore op. cit., p. 327. cf. Cicero. Tusc. Disp. I. 1.2: "Nam mores et instituta vitae resque domesticas ac familiares nos --- tuemur".

61. Moore. op cit., p. 327: "Death itself could not disintegrate but instead solidified the Roman family".

62. Cicero, Tusc. Disp. I, 16, 36: "sub terra censebant maiores reliquam vitam agi mortuorum".

63. Westrup, op. cit., dl.1, p.38

beskou,<sup>64</sup> 'n fisiese lewende beginsel, 'n onafhanklike skadu-beeld van die afgestorwene (umbra) en daarom word alles wat hy op die aarde nodig gehad het saam met hom verbrand of begrawe.<sup>65</sup> Dit was ook 'n gebruik om vir afgestorwenes altyd vars offerandes te bring.<sup>66</sup>

Wanneer 'n Romein gesterf het, is daar geglo dat sy groot en magtige voorouers hom in hulle gemeenskap verwelkom. Die afgestorwe siel is as magtige gees beskou<sup>67</sup> wat ook in staat was om vrugbaarheid te bewerkstellig, voorspoed te verseker en reën te bring. Deur vrees(of pietas) vir die afgestorwenes en ook ter wille van voorspoed vir die hele familie (ook pietas) is afgestorwe siele vereër en die nodige respek betoon.<sup>68</sup> Toe Rome 'n gevestigde landelike gemeenskap geword het, het die verering van die voorouers ook van dimensie verander. Afgestorwenes en lewendes woon saam en vorm feitlik 'n aaneenlopende lewende gemeenskap soos ook wel deur die triclinium van

64. Westrup, op. cit., dl.1, p.40.

65. Vergilius. Aeneis, VI, 221 f: "purpureusque super vestes, velamina nota, coniciunt".  
cf. Suetonius. Caesar, LXXXIV: Caesar se begrafnis.

66. cf. Vergilius, Aeneis, V, 77 et seq. 98; III, 66, 227 (dapes) III, 301 et seq: "solemnes --- dapes et tristia".  
cf. Ovidius, Fasti II, 545, "solemnis dona".

67. cf. Moore, op. cit., p. 327, 328.

68. Westrup, op. cit., dl.1, p.45.

/die

die begraafplase bewys word.<sup>69</sup> By die silicernium, die Romeinse begrafnisfees, beskryf deur Varro as "antiquus mos"<sup>70</sup> was die afgestorwenes die gaste van die lewendes.<sup>71</sup> Die dooie en die lewende was op die wyse 'n eenheid. Die lewende geslag en die voorgeslag het so aan mekaar behoort. Hulle het 'n gemeenskaplike lot gehad, vader en seun was een en die stam is saamgebind.

### 2.2.2 Pligsvervulling teenoor afgestorwenes is die oorsprong van pietas en dus geregtigheid.

Uit die voorgenoemde groei die diep godsdienstige gevoel van <sup>Solidariteits</sup> -ritueel en heilige pligte van die nageslag teenoor die afgestorwe vaders, en uit hierdie pietas ontstaan gebruike of sedes vir die behoud van die organiese solidariteit. Die eenheid van die familie bly daarin behoue nl. dat die vader voortleef in die bloed van sy nageslag. Wanneer hierdie instinktiwewegewaarwording van feitlik organiese eenheid sterk by die gewone mens posvat en groei tot 'n idee van die solidêre eenheid van die geslagte, word aanbidding van voorouers 'n projeksie tot die verlede van plig (dankbaarheid-pietas) om bystand en liefde.

69. Die straat van grafte te Pompeii.

70. Varro Ap. No., 48.9. (Volgens A Latin Dictionary by C.T. Lewis and C.S. Short. Oxford, Clarendon Press, 1896. Silicernium)

71. Earl, op. cit., p. 27.

Die eerbied deur die kind betoon, die aanbidding uit liefde of pietas van die ouer word 'n verpligting wat die afstammeling moet nakom.<sup>72</sup> Hierdie pietas is 'n natuurlike dankbaarheid teenoor hulle wat sekuriteit en voorspoed gebied het in die vyandige wêreld, en waar die mens God nog nie geken het nie, projekteer hy sy liefde op die persone wat eerstens vir bestendigheid in die lewe verantwoordelik was. Dit is duidelik waarom hierdie liefde en eerbied (pietas) tot die hele lewe uitgebrei is, ook teenoor gode en staat.

Die agtereenvolgende geslagte word in wedyrsydse solidariteit aan mekaar verbind, en die kultus van die vaders word 'n manifestasie van die eenheidsbelange van die familie, en hierdie samehorigheid lei tot 'n diep godsdienssin by die Romein. Dit lei tot individuele plig teenoor die groep: waar die individu sy pietas verwaarloos, tree hy teen die groepsbelange op. Hy is dan onregverdig en onbetroubaar. Die pietas of plig teenoor die voorouers (maiores) is die deug (mos) wat die eenheid en die voortbestaan van die familie verseker omdat dit dankbaarheid is teenoor die voorouers vir die wyse waarop hulle die belange van die familie gedien het. Dit verseker uitvoering van sy plig (pietas) deur die lewende geslag en dit bring die nuwe geslag onder die besef van sy verpligting teenoor die

72. cf. Westrup, op. cit., dl.1, p.49.

familieaangeleenthede (res familias). "The son assures the performance of the cult and thus the perpetuation of the whole family".<sup>73</sup> Uit hierdie gebruik, die pligsvervulling teenoor die afgestorwenes en dus teenoor die familie in sy geheel, ontkiem die kardinale deug van geregtigheid (iustitia)<sup>74</sup>. Liefdevolle en eerbare pligsvervulling binne die familie word die kiem van 'n groter pligsbesef, nl. die teenoor staat en gode wie se belange met die van die familie verstrengel is.

### 2.2.3 Die genius en pietas.

Die genius is die simbool van die aaneenlopende bestaan van die stam en die vader is die draer daarvan.<sup>75</sup> Wagenvoort sê<sup>76</sup> "The genius is rather the ancestor procreating himself in his family". Hierdie interpretasie van die genius pas mooi in by die idees omtrent die vader en sy gesag. Hy is beskou as die voortsetter, erfgenaam, gereïnkarneerde persoon van sy vader; deur hom leef die voorouers dus voort.<sup>77</sup> Die genius, sê Wagenvoort,<sup>78</sup> is

73. Westrup, op. cit., dl.3, p.220. cf. Cicero, de Leg. II, 9, 22: "Deorum manium iura sancta sunt".

74. Meister, op. cit., p.13.

75. cf. Westrup, op. cit., dl.1, p.56.

76. Wagenvoort, H. Roman Dynamism. Oxford, Blackwell, 1947, p. 191.

77. Moore, op. cit., p. 323: Van die familie: "Every male child must be brought up to take his place and do his part in it".

78. Wagenvoort, op. cit., p. 192.

eintlik die beskermengel van die familie en Lindsay<sup>79</sup> sien in die verering van Caesar dieselfde beginsel, naamlik dat met die verval van die ou godsdiens die genius van Caesar die behoudende en beskermende mag in die Romeinse wêreld geword het. Caesar simboliseer die paterfamilias en die eenheid van die familie of staat, en lojaliteit teenoor hom as pietas, simbool van die voortbestaan van die staat. Hierin bestaan weereens die gevoel van geregtigheid.

#### 2.2.4 Die begrafnisfees en virtus-ideale.

Die begrafnisfees, silicernium, het die familie-eenheid verder versterk: "Its funeral customs mirror a people's hope,"<sup>80</sup> en in Rome was dit werklik so. Met die begrafnis is beelde van die voorouers na die fees gebring (imagines), 'n gebruik waarop die adel (nobiles) alleen geregtig was. Soms het akteurs met maskers op hulle selfs voorgestel. Op die wyse het die voorouers dan as deel van die familie die begrafnis bygewoon om so aan hulleself en die nageslag eer te bewys. Hierdie bisarre seremonie moet 'n onvergeetlike indruk op die gemoedere van die seuns gemaak het, want hier kon hulle 'n beeld vorm van die magtige tradisies van hulle familie. Polybius<sup>81</sup> sê dat dit moeilik sou wees om 'n indrukwekkender seremonie vir 'n ambisieuse seun te beoog, want die aanskoue van mense,

79. Lindsay, op. cit., p.55.

80. Moore, op. cit., p. 327.

81. Polybius, VI, 53, 9-10.  
cf. Sallustius, B.J., IV, 5.

beroemd om hulle deugde (virtutes), is hier byeengebring om die familietradisies sterk te beklemtoon. Dit sou die jongman se trots, sy integriteit en eerbaarheid (sy fides) aanwakker. Indien die jongman bv. in staatsake (respublica) nie sy plig sou vervul nie, sou hy sy familie oneer aangedoen het.<sup>82</sup> Dit was dus opvoeding in familietrots, maar vir die Romein was private deugsaamheid (private virtus) ook openbare (publica) deugsaamheid.

## 2.2.5 Pietas en die huwelik.

Uit die godsdienstige solidariteit van die familie aangeleenthede (res familias) spruit ook die hoë agting waarmee die Romein die huwelik bejeen het.<sup>83</sup> Die huwelik was die kern van die gemeenskap. Dit maak die huwelik 'n godsdienstige en heilige plig<sup>84</sup> (pietas), want die man wat ongetroud was en nie seuns gehad het nie, het sy familiekultusse (sacra) verbreek. Seuns kon aangeneem word, maar alleen nadat wettiglik beslis is dat dit die enigste wyse was om die probleem op te los.<sup>85</sup>

Die grootste oorweging by die huwelik was die bestaan en bevordering van die familie se ekonomies-godsdienstige belange. Die begeerte om kinders te hê word ook

82. Earl, op. cit., p. 72.

83. cf. Cicero, de Off. I, 17, 54.

84. cf. Westrup, op. cit., dl.1, p.85.

85. Plinius, Ep. X. 2: In sy brief aan Trajanus bedank Plinius die keiser vir voorregte wat gewoonlik aan ouers van drie kinders geskenk word. Dit is duidelik uit die brief dat Plinius nie kinders van sy eie gehad het nie.  
cf. Plinius, Ep. II, 13,3.

geassosieer met 'n diep eties-godsdiensige sin. Dit is die pietas, en dit maak die huwelik 'n heilige instelling. Die huwelik kon dus alleen op wettige en godsdiensige gronde geskied en by die vroeë Romein is aan die mater-familias volgens pietas 'n ereplek gegee.<sup>86</sup> Die huwelik was "regarded as an association of life between two free personalities with an independent, equal right to exist, had its own practical and ethical value".<sup>87</sup> Die mater-familias, die matrona Romana, was 'n indrukwekkende persoonlikheid en haar rol in familie-aangeleenthede, veral die opvoeding in die vroeë jare, was uiters belangrik.<sup>88</sup>

Die solidariteit van die familie, soos weer-spieël in sy familie kultusse, dit is die idee van familie-voortbestaan, is die kiem vir alle ander deugde wat vereis is vir die virtus-ideaal. Pietas verseker die bestaan en kontinuiteit van sulke ideale of deugde, en fides (betroubaarheid) het verseker dat pietas of pligsvervulling nougeset nagekom is.

### 2.3. Die familie as 'n sosiaal-politiese en ekonomiese eenheid: Liefde vir eenvoud en saamwerkzaamheid.

86. Westrup, op. cit., dl.1, p. 134.

87. Ib., p. 139.

88. cf. Quintilianus, Inst. Orat., I, 1,6. Tacitus, Agricola, 4.

Die rol van 'n goeie moeder.

cf. Gellius, XII, 1: Advies van die filosoof aan 'n moeder oor die opvoeding van haar kind - sy moet self haar baba voed en oppas.

/In



In die familieorganisasie, die sogenaamde res privata, lê die sleutel tot die Romein se sienswyse van sy staat of sy respublica, want die familiesolidariteit word ook staatsolidariteit. "The house (domus) was socially and politically a necessary economic unit".<sup>89</sup> Almal was gelykwaardige besitters van die huis en besittings<sup>90</sup> en ekonomiese belange het tot sosiale en politieke eenheid gelei.

'n Nomadiese volk se sosiaal-kulturele aktiwiteite word veroorsaak deur die feit dat so 'n volk geen vaste woonplek het nie. Die houding teenoor kinders word byvoorbeeld deur hierdie beginsel bepaal, en die gebruik by die Romein wat lank bly voortbestaan het waarvolgens die vader moes beslis of 'n kind deur hom aanvaar sou word of nie, is 'n oorblyfsel van hierdie nomadiese leefwyse.<sup>91</sup>

'n Landelike gemeenskap stel hoër sosiale, godsdienstige en morele vereistes omdat hulle ander saamhorigheidsbande as die nomadiese volk het wat hulle saambind. Die belangrikste daarvan is hulle gemeenskaplike, vaste woonplek.

89. Westrup, op. cit., dl.3, p.260.

90. Cicero, de Off. I, 17, 53: "una domus, omnia communia".

91. Westrup, op. cit., dl.1, p.26.

/Dit

Dit bring byvoorbeeld weer hoër kulturele ontwikkeling mee. Hulle grond en die bewerking daarvan is nou die eerste vereiste.<sup>92</sup> Ceres, godin van landbou, word "legifera Ceres" genoem, dit is: "sy wat die lewe beheer". Meer werkers word benodig en kinders word ook gesien as 'n ekonomiese vereiste: "Under primitive conditions of life, when the number of slaves kept was no doubt extremely limited, the children constituted the chief working power of the family, they were the (servants) of the family. The fundamental sense of the Latin word for (children), *liberi* --- was possibly (the free), i.e. the free servants in contrast with the slaves."<sup>93</sup> Romeinse denke, en moontlik ook die oorsprong van westerse denke, word baie mooi geïllustreer deur die oorspronklike inhoud van *liberi*: nie vry van werk (verpligtinge) nie, maar geregtig op voorregte soos byvoorbeeld die voorreg om te erf. 'n Groot gesin het ekonomiese welvaart beteken, en daarom het Romeinse ouers altyd baie kinders begeer. Hierdie begeerte is dikwels uitgedruk in die vrugbaarheidskultusse (godsdienslike feeste) en het 'n noue assosiasie met die vrugbare grond. Die mens is ook *homo*, van *humus* afgelei. Dit is die vrugbare aarde wat die mens voortbring en hom laat voortbestaan. In die *pietas*-begrip skei die Romein ekonomiese en godsdienslike beginsels nie skerp van mekaar nie; alles het saamgewerk tot die heil, die sosiale bestaan van die hele familie.

92. cf. Westrup, op. cit., dl.1, p.26.

cf. Vergilius, *Aeneis* IV, 58.

93. *Ib.*, dl. 1. p.29.

cf. Ernout et Meillet, *Dict. etym. de la langue latine* (1932) V.V. *liberi* and *liber*.

Liefde vir die grond wat diep in die Romein se karakter lê kom vanuit hierdie beginsel: dit is moontlik 'n liefde vir die skoonheid, eenvoud en rustigheid van die grond.

Maar diep in die oorspronklike menslike denke word hierdie liefde nou verbind met pietas, dankbaarheid, want hieruit kom die sekuriteit vir eie bestaan.

Hierin lê deels die geheim van Rome se uitsluitlike en essensiële eenvoud; deugde wat dwarsdeur sy geskiedenis by hom gebly het. "The gravitations of the citizenship from farm and hamlet to the growing capital was accompanied by the same effect; the life of the country was projected constantly into the city, and for many generations neutralized the tendency to urban sophistication".<sup>94</sup> Marrou praat van die Romeinse as (fundamental) 'n boervolk wat 'n wêreldmag bekom het.<sup>95</sup> Die familie-eenheid het ook aan die lede van die familie sekuriteit gebied. Seuns wat trou het nog by die vader ingewoon, verenig deur die gemeenskapskultus: gemeenskaplike werk en gemeenskaplike besittings. Romeinse deugde en denke moet in hierdie verband gesien word: solidariteit en gemeenskapsbelange was die kweekaarde van die virtus.

Deur die godsdienstige idees wat die onderhou van die voorouer-kultus was is die familie-eenheid verder versterk. Voorspoed beteken voorspoed vir die hele familie, afgestorwenes, lewendes en die nageslag.

94. Showerman, op. cit., p. 83.

95. Marrou, op. cit., p. 229-230

Solank as wat die vader (paterfamilias) geleef het, kon die seuns nie hulle eie familiekultusse (sacra) waargeneem het of afsonderlike offerandes gebring het nie. Afgesien van ouderdom was hulle almal verbonde aan die vader se vuurherd en ondergeskik aan die godsdienstige outoriteit van die hoof van die familie. Plutarchus<sup>96</sup> noem die voorbeeld van M. Licinius Crassus wat saam met sy vrou en twee getroude broers in sy vader se huis gebly het en dat almal saam etes aan dieselfde tafel genuttig het. Dit is van die laaste oorblyfsels in die Romeinse geskiedenis van die familiegemeenskapslewe.

2.4 Die vader (paterfamilias) en sy gesag (patria potestas) as fasette van eerbare pligsvervulling (fides en pietas).

2.4.1. Beheer

Die familia was nie 'n familie in genealogiese sin nie. Dit was 'n huishouding met die huis as die gemeenskaplike beginsel. Dit was ekonomies-sosiaal-godsdienstig noodsaaklik om saam te woon. Die betekenis van die woord familia<sup>97</sup> was dit wat materieel tot die huisgemeenskap behoort het, en pater beteken nie die vader verantwoordelik vir die voortplanting van die familie nie (die woord hiervoor is genitor), maar pater is eintlik 'n uitdrukking van

96. Plutarchus, M. Crassus, I.

97. Westrup, op. cit., dl.2, p. 17, 18.

eerbied teenoor die hoof van die huishoudelike gemeenskap. Paterfamilias is in die eerste plek die heer van die huis en as sodanig het hy gesag (potestas) gehad. Die familie was outonoom<sup>98</sup> en daarom was die vader wetmaker, advokaat, regter en interpreteerder van wettige tradisies (mores) soos van vader na seun aangegee.<sup>99</sup>

Van die vroegste tyd af was die Romeine se uitgangspunt dat beheer behoort tot hom wat die beste daartoe geskik is: "What the father had learnt as the ancestral custom and usage he again taught his son. The paterfamilias does not create the law. But as the person who, by virtue of the higher insight accorded him by the gods, had uncontested and uncontestable knowledge of the ancestral custom, of the rules of law laid down, it fell to him to interpret, "to show", "to say" what was law (Latinus dicere)".<sup>100</sup>

Met die verandering van sosiale omstandighede wat veroorsaak is deur ekonomiese ontwikkeling en met die daarmee gepaardgaande nuwe praktiese eise, het 'n verandering in die samestelling van die familie ook gekom. Die ewolusie van handel en industrie bring mee die nodige ekonomiese omstandighede vir die emansipasie van die opgroeiende seuns. Hulle het elkeen sy eie materiële besittings bymekaargemaak en sy eie huis begin. Uit die gesamentlike onverdeelde

98. Id., dl.1. p. 19.

99. Cicero, Cato Maior, XI, 37: "metuebant servi verebantur liberi, curum omnes habebant; vigeat in illa domo mos patrius et disciplina".

100. Westrup op. cit., dl. 1, p.20.

familie verrys nou die onafhanklike individuele familie.

Die familie-eenheid is egter daarin behou dat sulke seuns nie hulle eie afsonderlike reg kon instel nie, maar hulle het saam met die hele familie en die vader as paterfamilias 'n wettige eenheid gevorm. Solank as wat die vader of grootvader gelewe het, was die seuns wettiglik onderworpe aan sy gesag en die eenheid van die familie word simbolies in die mag bewaar. Romeinse reg vereis dat kinders altyd onder die beheer van ouerlike mag moet gestaan het, en dat hierdie gebruik net eie aan Romeine was en geensins onder ander volke gevind is nie.<sup>101</sup> Die vader se gesag, gesien in die lig van die solidêre familiebestaan, is 'n verdere bewys van Romeinse denke: beheer, die belangrikheid daarvan in die vroeë familieaangeleenthede (res familias), en die persoon die beste geskik daarvoor, lê die grondslag vir hierdie denke.

#### 2.4.2 Verantwoordelikheid en pligsvervulling.

Besittings wat aan die paterfamilias behoort het, is onverdeeld oorgeërf. Sulke besittings was gesamentlike

101. Justinianus, Inst. 1, 9: "In potestate nostra sunt liberi nostri. quos ex iustis nuptiis, procreavimus --- Ius autem potestatis, quod in liberos habemus. proprium est civium Romanorum; nulli enim alii sunt homines, qui talem in liberos habent potestatem, qualem mos habemus".

/besit

besit onder die beheer van die eerbare vader (bonus paterfamilias) volgens sy fides, eerbaarheid. Hy moes sake tot voordeel van die hele familie behartig.<sup>102</sup> Die eenheid van die familie word in familiesake (res familias) gesien, en daarom was dit as morele verval beskou (dit is verval van mores) om familiebesittings te verkoop, want familie mores (deugde) en bande word daardeur verwoes.<sup>103</sup>

As heer van die huis het die vader vasgestel wat alles volgens voorouerlike gebruik van krag sou wees ten opsigte van reg en geregtigheid binne die familie. Volgens sy besluite word dan die algemeen wettige beginsel van reg oorgeneem en vir die familie geformuleer. Uit hierdie mag van die vader (paterfamilias) en die tradisies vloei die latere siviele reg (ius civile) asook die godsdienstige reg (ius sacrum).<sup>104</sup>

102. Westrup, op. cit., dl. 2, p.100.

103. Cicero. de Or. II, 55, 225-226.

cf. Cicero. Pro Sulla, XX, 59.

Morele verval in die Romein se denke, het nie te doen met karakter nie; dit was eenvoudig afvalligheid teenoor mores. tradisies en gebruike, en dit het vir die Romein beteken 'n nuwe lewenswyse wat gemeet was aan sy ou standarde en as minderwaardig beskou is. Dit was outomaties verval in karakter.

104. cf. Westrup, op. cit., dl. 3. p.144.

Die seun het sy vader nie net ten opsigte van sy ideale verpligtinge opgevolg nie. Hy het sy vader se hele wettige posisie geërf, idieel en materieel. Hy was verantwoordelik vir die familiekultusse en het sy vader ipso iure opgevolg in die gesag (potestas) om die familie-sake (res familias) te beheer. Die seun as draer van gesag (patria potestas), as erfgenaam van ideale en besittings wat tot die familie-eenheid herlei word, weer-spieël die wese van die virtus-ideaal en sy verhoudings of gemeenskapsdeugde.

As priester van sy familie was hy verantwoordelik vir die heilige voorouerverering. Hierin word sy sedelike karakter (taak?) gesien, want hy was verantwoordelik vir die geluk van die hele familie: afgestorwenes, lewendes en nageslag. Hy is die vaderlike vuurherd, focus patrius, die vlam wat die simbool was van die eufidurende voortbestaan van die ras. Hy moes offerandes bring en gebede doen.

As persoon verantwoordelik vir die familiekultusse (sacra) is dit ook duidelik dat hy alle besluite aangaande die familie moes neem. Enigiets wat die sacra sou verbreek moes verhoed word.

Hy was as huisregter (iudex domesticus) met gesag (imperium) beklee om ordelikheid en dissipline in sy huis te handhaaf. As ekonoom van die huis wie se plig dit was om die familiebesittings bymekaar te hou sodat dit

/altyd



altyd as basis kon dien vir die geestelike en materiële bestaan van die familie, moet hy ook beslis het oor hoe die werk verdeel sou word en hoe winste aangewend sou word.<sup>105</sup>

Wat staatsaangeleenthede (*respublica*) betref kon slegs hy vir die familie in alle sake optree. Alle gesag en beheer het by hom berus.<sup>106</sup> Die primitiewe Romeinse *paterfamilias* was 'n boer en wanneer dit nodig was, ook soldaat.

Sober en lojaal teenoor sy land het hy die direkte voordeel vir sy land besef wat spruit uit gehoorsaamheid teenoor reeds bestaande gebruike asook van fermeheid en standvastige optrede. As bygelowige mens het hy godsdienstige gebruike self altyd gehoorsaam (*pietas*).

Onder die Romein wie se hele geskiedenis deurtrek is van normatiewe en dissiplinêre geloof in gesag, was gehoorsaamheid aan die wet van die vroegste tye af diep gewortel in die gees van die individu. En hierdie spontane en standhoudende geloof in die gebruike en gewoontes van voorouers moes deur die huislike dissipline gevorm word.

105. cf. Westrup, op. cit., dl. 3, p. 151.

106. Cicero. Cato Maior of de Senec. XI. 37: "Tenebant non modo auctoritatem sed imperium in suos."

Respek en eerbied vir gesag (auctoritas) was bo alles die taak van die paterfamilias.<sup>107</sup> Om te verhoed dat die vaderlike gesag 'n absolute mag sou word, is dit eerstens deur die mos maiorum beheer en tweedens deur die gesamentlike publieke afkeur. (infamia).

### 3. DIE ROMEINSE GODSDIENS.

Die ou Romein het 'n diep gevoel vir goddelike teenwoordigheid gehad en sy hele lewe was godsdienstig georiënteer.<sup>108</sup> Alhoewel hy deur sy sin vir die praktiese wat nie na 'n algemeen natuurlik heersende wet vra nie, met selfstandigheid die bewuste wil vir die lewensvorming voorop stel, het hy dit tog nie sonder 'n gevoel van afhanklikheid van bomenslike magte gedoen nie.<sup>109</sup>

#### 3.1 Romeinse godsdiens is 'n daad van deug, 'n uitdrukking van die gode se wil.

Romeinse godsdiens was 'n daad van eerbare verpligting (pietas). Die implikasies daarvan was 'n integreerende en onafskeidbare deel van die Romein se privaat-sake (resprivata) en openbare aangeleenthede (respublica). Sy sosiaal-politieke en ekonomiese lewe in die lig van sy godsdienstige oortuigings en pietas was 'n praktyk met veel

107. cf. Plutarchus: Cato Maior se lewensgeskiedenis 'n volle uitdrukking van die beginsel.

cf. Cicero, Cato Maior of de Sen., XI. 37.

108. cf. Lindsay, J. The Romans. London. Blackwell, 1935. p.50.

109. cf. Pohlenz, Die Stoa. op. cit., p. 257.

wyer implikasies as net godsdienslike plig: dit was deel van die Romeinse leefwyse van sy alledaagse bestaan. Showerman sê: "Not only every object but every act was thus the abode of deity. The simple and homely act, the time-honoured invocation and prayer, the sacrifice of milk or cheese, or fruits, or flowers, or of roasted flesh or sacred meal - let them be clear and unequivocal, in exact accord with prescription, and the result was assured: the deity had no choice".<sup>110</sup> Sallustius noem sy landgenote uiters godsdienslike wesens<sup>111</sup> en Wagenvoort<sup>112</sup> sê: "en inderdaad mochten die Romeinen van huis uit op dien naam aanspraak maken, vooral wanneer men bij religie den nadruk legt op het geval van afhankelijkheid jegens de goden". Godsdiens het die Romeinse gemeenskap deurdring en het veel van sy aktiwiteit gemotiveer.<sup>113</sup> Die plig teenoor die gode, "die afhankelijkheid", "the invocation", was deel van die handeling en die regte optrede was 'n gedissiplineerde geloofsdaad. In Romeinse denke was daar geen "geloof" nodig nie. Die daad self was die geloof, indien dit reg geskied het, en dit is wat "afhankelikeid" van die gode beteken het.<sup>114</sup>

110. Showerman, op. cit., p.46. 47.

111. Sallustius, B.C., 12. 3: "religiosissimi mortales".

112. Wagenvoort, H., *Varia Vita*. Groningen, Walters, 1934. p. 52.

113. Woody, Th. *Life and Education of early societies*. New York, MacMillan, 1949. p. 531.

114. Pohlenz, *Die Stoa* p. 257: "--- war tief durchdrungen vom Gefühl der Abhängigkeit von Übermenschlichen Mächten und empfand bei jeder Verrichtung einen Gott, der über dieser wachte und gnädig gestimmt werden musste".

Nou verbonde aan beide familie en staat was die godsdiens. Wanneer gesoek word na 'n beeld van die Romein, van sy gemeenskapsverbondenheid, moet daar net na sy gode gekyk word.<sup>115</sup> In die staat was godsdiens ook die oorsprong van alle menslike instellings,<sup>116</sup> die bron van beide ongeskrewe en geskrewe reg. Vrees vir die woede van die gode as die orde wat hulle geskep het, verbreek word, het aan die geloof in die goddelike vereiste van geregtigheid 'n mag gegee om menslike handelinge te beheer.

Wat deur die god beslis is, die "fas" van die Romein is 'n bindende wet wat bied en verbied en wat te alle tye in aanmerking geneem moes word as goeie verstandhouding (pax deorum) behoue moes bly. Hy wat die goddelike wil nie gehoorsaam nie, staan ook buite die menslike gemeenskap.

Geregtigheid teenoor gode is geregtigheid teenoor die medemens. Die hele sedewet (die mores) waaruit die siviele reg (ius civile) en goddelike wet (ius sacrum) en ook pligte (officia) ontwikkel het, vind sy oorsprong in

115. Thiel, op. cit., p. 6:

"Men kon aanwysen op de weerspiegeling die de weinig geindividualiseerde Romeinsche geest in zijn godenwêreld vindt --- op die groepsverbondenheid van den eredienst en het feit, dat de dooden-cultus meer de massa der gestorvenen, dan den individueelen doode tot object had."

116. Westrup, op. cit., dl. 3, p.63.

godsdienst (religio). So was siviele reg 'n lang tyd in die hande van die priesterlike kollege. P. Mucius Scaevola (cos. 133/621) het gesê dat niemand 'n goeie pontifex kon wees sonder kennis van sekulêre reg nie.<sup>117</sup>

Die verband is duidelik tussen godsdienst, privaatsake en publieke aangeleenthede. Die tradisie was so sterk gevestig dat Minucius Felix<sup>118</sup> se Caecilius selis wanneer die ou godsdienst op die punt staan om finaal uit te sterf, pleit om die behoud van die tradisies van die ou geloof. Maar Caecilius was natuurlik 'n Romein vir wie godsdienst feitlik sinoniem was met "res publica". In Vergilius se Pius Aeneas word aan die Romeinse virtus-ideaal sy hoogste godsdienstige vorm gegee.

Tuis het die Romein deelgeneem aan al die verskillende rites wat deur familie mores voorgeskryf is, terwyl hy in die openbare lewe talle van daardie godsdienstige tradisies wat Polybius so beïndruk het, moes gesien het.<sup>119</sup> Hy het opgegroeï in hierdie tradisie van respek vir die gode en die geloof, en dat die voorspoed van die staat nou verbond was aan die uitvoering van die verskillende tradisionele rites. Dit was die basis van die familie en staatsorganisasie.

117. Cicero, de Leg. II. 19, 47.

118. Minucius Felix, Octavius, V-XIII.

119. Clarke, Mind. op. cit., Inl. p. 4.

Romeinse godsdiens was in sy oorspronklike vorm 'n animistiese godsdiens wat later onder Griekse invloed tot 'n antropomorfisme ontwikkel het. "Numina, spirits or wills, they had functional powers that corresponded to their daily activities on the farm, in the home, and at war; and those are minutely subdivided".<sup>120</sup> Numen is afgelei van "nuere"<sup>121</sup> en beteken om toestemming te knik, en daarom is numen 'n wilskrag, goed of kwaad.

Die Romein het in 'n wêreld van onsienbare teenwoordighede gelewe, waarvan die eenheid eerstens in die paterfamilias gesentraliseer was. Cicero praat van die mens se natuurlike instink (vis natura)<sup>122</sup> wat hom van goddelike teenwoordigheid bewus maak. Hierdie magte was nie versprei nie, maar hulle was verenig en het as deel van die wêreld bestaan, as deel van die alledaagse werk en plig soos vasgestel deur die paterfamilias se bevel. Lindsay<sup>123</sup> praat van "divine energy caught in certain very important moments of communal life rather than persons", as die beeld wat die Romein gehad het of die gevoel omtrent gode wat hom bemeester het. Hy dink aan sy gode in die besondere moment van doen, van saai en maai.

120. Greene, op. cit., p. 314.

121. Ibid.. p. 314.

122. Cicero, de Inventionem II, 53, 161.

123. Lindsay, op. cit., p. 52.

cf. Greene, op. cit., p. 315: "The official religion of Rome on the other hand, represented the organised endeavour of the state to secure the help of potentially helpful numina in the struggle for bountiful harvests and for success in war - what the Romans came to describe as pax deorum".

Soos die Romein se wêreld uitgebrei het, het hy altyd nuwe gode gevind om hom te help met nuwe aspekte van die lewe.<sup>124</sup> Lindsay<sup>125</sup> sien in die Caesarverering dieselfde godsdiensinstink aan die werk. Caesar, deur sy genius, word die behoudende, beherende mag in die plek van die ou godsdiens wat besig was om te verbrokkel.

Omdat die numina alle lewensfunksies beheer het moes die goedgesindheid van so 'n numen gewen word deur die behoorlik voorgeskrewe rites om die veiligheid, voorspoed en die geluk van die mens te verseker. Carl Koch<sup>126</sup> stel dit dat geen handeling vir die Romein kon geskied waarin nie eers vooraf die houding van die transendente bepaal is nie. Daarmee word die handeling 'n bestanddeel van die goddelike wil wat die Romein onder die begrip *Fatum* (noodlot) voorstel. Die daad sal dus 'n openbaring van die gode se wil wees. Die gevolg hiervan is duidelik: "Die Götter erscheinen auf diese Weise als die eigentlichen Baumeister des Staates".<sup>127</sup> Dit illustreer pragtig

124. Lindsay, op. cit., p. 53.

cf. Livius, VIII, 2; XXV, 12; XXVII, 23.

125. Lindsay, op. cit., p. 55.

126. Koch C. Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform (1960). (In Klein, R. Das Staatsdenken Der Römer). Wissenschaftliche Guchgesellschaft. Darmstadt, 1966. p. 47.

127. Ibid.

cf. Pohlenz, Die Stoa, op. cit., p. 257: "Die einzeln Götter bildeten wohl zusammen ein Reich".

/konkrete

konkrete Romeinse denke: die gode self help bou en help om die Romeinse staat te bestuur en daarom die onafskeidbaarheid van godsdiens en staat. Die Romein se ordelike en wettige gees het selfs in sy verhouding tot die gode 'n presiese optrede vereis. Dit was by die Romein 'n beginsel van "do (dabo) ut des". Verkeerde optrede kon noodlottige gevolge gehad het.

Geen belangrike daad, publiek of privaat, kon geslaagd voltooi word as dit nie volgens goddelike wil geskied het nie (auspicato). Voor enige belangrike funksie van die staat soos byvoorbeeld verkiesingsvergaderings van die comitia, vertrek van 'n leër, gevegte, inswerings van priesters, die seremoniële opening van 'n tempel, moes die houding van die gode eers bepaal word deur observasie en interpretasie van tekens soos waargeneem in voëls en ander natuurverskynsels (auspicia, auguria: auspicium = avi - spicium). Aan die einde van 'n verdrag met 'n vreemde volk, of wanneer oorlog of vrede in diepe erns aangekondig is, is daar beroep op die gode as getuies gedoen en hulle beskerming is gevra.<sup>128</sup> Hierdeur word die pax deorum bewerkstellig "wobei die Götter als die mächtigere Partei die Verleiker des Friedens sind, also etwa jene Haltung einnehmen welche, die Römer widerum ihren Bundesgenossen gegenüber an den Tag legen".<sup>129</sup>

128. Livius, I, 32, 12: Wyse waarop oorlog verklaar is. Cicero, de Leg. II, 7, 16.

129. Koch, op. cit., p. 47.



Die godsdiens het die heil van die gemeenskap in die algemeen beoog, en het nie individuele of persoonlike kontak met 'n godheid vereis nie. Daar was geen kerk om aanbidders te huisves nie, want die heidense kerk is primêr gebou om die beeld van die god en sy skatte te huisves.<sup>130</sup> Daar was geen verskil tussen lede en nie-lede nie, want almal, as burgers, word ingesluit in die godsdienstige gebruike van die staat. Daar was geen diens nie, behalwe om die offerande, die prosesie of soortgelyke simboliese rites.<sup>131</sup> Die gode het nie geloof in geopenbaarde waarhede vereis nie, maar rituele handeling wat die voorspoed van die gemeenskap in die alledaagse bestaan verseker het.<sup>132</sup>

Burris<sup>133</sup> toon aan dat Juppiter en Apollo bo aan die lys van die gode kom, en dit "perhaps indicates that the state and those in authority were uppermost in the thoughts of men when they were praying to the gods. The close connection between state and religion at Rome doubtless had much to do with it". Ovidius<sup>134</sup> beveel die priester om te bid dat die huis van Augustus altyd sal bestaan omdat dit vrede gebring het. In Horatius se

130. Greene, op. cit., p. 306.

131. Clarke, *Mind*, op. cit., Inl. p. 4.

132. cf. Vergilius, *Georgica* I, 338-350.

133. Burris, E.E. The objects of Roman prayers. The Classical Weekly. Vol XXIII, No. 14, England, 1970.

134. Ovidius. *Fasti* I, 721-722.

"Carmen Saeculare"<sup>135</sup> word Apollo as die son aangeroep en hy sal niks wonderliker as Rome aanskou nie. Die res van die gedig is 'n gebed vir die staat in die algemeen.

'n Merkbare beginsel in die Romeinse godsdiens is dat die gode self nie aan etiese beginsel onderworpe is nie.

Hulle is nie voorbeelde van gedrag waarvolgens die mens moet lewe nie; hulle is alleen goddelike mag wat hulp verleen. Die Romein vra in sy gebede nie die gode om hom deugsam te maak nie, maar eerder om hom gesondheid en rykdom te gee.<sup>136</sup> Greene<sup>137</sup> sê sy rituele handeling was bedoel om die Romein te help, maar die gode het alleen 'n seremoniële reinheid van die Romein verwag.

Die hoof desiderata in gebede was gesondheid, kos, oorwinning in oorlog en ander praktiese en nuttige dinge.

Die meeste gebede was om nuttige dinge, dinge nodig vir alledaagse bestaan en hierby het die Romein dikwels die goeie en die slegte ingesluit. 'Slegte' gebede

135. Horatius, *Carmen Saeculare*, 9-11.

136. Sandys, J.E. *Companion to Latin Studies*. New York, Hafner, 3 med., 1963. p. 152.

137. Greene, op. cit., p. 306.

/was

was daar oorvloedig.<sup>138</sup> Die Romein het egter ook vir die konkrete gebid soos vir gesaaides, vee, ook om goeie weer, reën, kos en water en om die behoud van die mens se besittings.<sup>139</sup>

### 3.2 Godsdienst se vormende waarde ten opsigte van die pietas en fides.

Hierdie praktiese godsdienst het tog wel groot waarde gehad in die vorming van daardie ideale wat die Romein so sterk met die gemeenskapsmens geassosieer het, want die eerbare man (bonus vir) van die Romein was 'n gemeenskapsmens, nie 'n individu verbonde aan absolute beginsels nie. "Die römische res publica (en res privata) ist somit gleichsam das Ergebnis einer zwischenstaatlichen Zusammenarbeit".<sup>140</sup> -- "Der Mensch, der seine Probe im Dienst des Staat erfolgreich bestanden hat, trägt den Namen vir bonus ---- In ihm vereinigen sich alle Eigenschaften, die der Staat als Durchschnittsniveau in jeder Persönlichkeit beansprucht".<sup>141</sup> Die staatsmens of gemeenskapsmens kon alleen verteenwoordigend wees as pietas deel van sy ideale was. Die godsdienst self het waardevolle vormende invloed gehad.

138. cf. Velleius, II. 22,2.  
cf. Juvenalis, X. 23-25.

139. Cato, De Agr. CXLI, 1 - 3.

140. Koch, op. cit., p. 47.

141. Ibid., p. 51.

/Daar

Daar was eerstens die erkenning van die goddelike wat in 'n godvresende en godsdienstige gesindheid geopenbaar moes word. Hierdie formele, wettige godsdiens was die oorsprong van 'n tradisie en ingesteldheid wat van groot morele waarde was: soos die Romein hierdie ou vorme ontgroeï het, kom daar die gevoel van onvolmaaktheid en die soeke na redding, eerstens deur die volk as geheel en tweedens deur individue. Dit blyk duidelik uit die soek in nuwe vorme van ondervindings, intellektueel, geestelik en polities. Dit openbaar geestelike ingesteldheid in die vraag na waarheid en 'n gees geneig tot ontwikkeling. In sy intellektuele ontwikkeling soek hy na die ware verhouding tot God. Wagenvoort<sup>142</sup> praat van die bewondering wat sekere Grieke gehad het vir die vroeëre deugde (priscæ virtutes) van die Romein en merk dan op dat dit nie vreemd is nie want dit moet hulle opgeval het dat die godsdiens, al het dit gevaar geloop om formalisties te word, tog nog 'n heilsame gesag was, heilsaam daarin dat dit die burgers aan reëlmatige gehoorsaamheid gewoond gemaak het, "en dat zij de moraliteit sterk in de hand werkte. Juist het feit, dat de Romeinsche religie gespeend was aan alle dogmatiek. en niet gericht op gelooven maar op doen, moest in hun oogen een groot voordeel zijn --- bij hen vormde de religie een stevig fundament voor het staatsgebouw". Polybius beweer dat

142. Wagenvoort, *Varia Vita*, op. cit., p. 16.

/die

die godsdiens die eenheid van die Romeinse staat bepaal het en gehelp het om die minder geleerde klasse in bedwang te hou.<sup>143</sup> Vergilius en Livius se werk het as vooropgestelde doelstelling hierdie godsdienstige patriotiese gevoel, en hulle steun Augustus in sy werk vir herstel van die staat (respublica).<sup>144</sup>

Grant<sup>145</sup> sê: "patriotism and the state religion are indistinguishable", want hoewel die Romein hom om die bevrediging van sy persoonlike godsdienstige emosies tot eksotiese kultusse gewend het wat minder formeel en steriel was, sou dit 'n fout wees om die krag van die godsdiens tydens die Republiek en Prinsipaas as draer van die patriotiese gevoelens te onderskat. Dit was van die kragtigste van Romeinse belewenisse. Volgens Woody was die staatsgodsdiens so sterk<sup>146</sup> dat alhoewel dit gekritiseer is as 'n harde, nougesette, onverstelbare sisteem van abstraksie en personifikasie wat op wettige wyse die hele natuur asook die mens en sosiale verhoudings wou beheer, het dit, nadat Augustus lewe daarin geblaas het en dit versterk het,

143. Polybius VI, 56.  
cf. Cicero, de Nat. Deor. I, 2, 3.

144. Horatius, Ode III, 6, 1-8; Vergilius, Aeneis, VIII, 714 et seq.  
cf. Res. Gestae Divi Aug., 19 et seq.

145. Grant, M. The world of Rome. London, Weidenfeld and Nicolson, 1960. p. 154.

146. Woody, op. cit., p. 534.

/voortgeduur

voortgeduur tot die einde van die ryk- "Pagan cults and pagan games offered the most persistent resistance to Christian efforts to reform the ancient world."

Die waarde van die ou godsdiens was meer konkreet as die abstrakte en relatiewe term patriotisme. Greene is nader aan die waarheid as hy dit noem "a corporate solidarity of feeling and purpose --- a discipline of the individual in service of the state". Dit het 'n ernstige en tog hoopvolle sin vir ongesiene realiteite gestimuleer wat van onskatbare waarde vir die Romeinse karakter was: dit was die wieg van Romeinse pietas.<sup>147</sup> Die patriotiese gevoel lê in die beginsel van aktiewe deelname aan Romeinse pietas of virtus wat nie abstrakte of absolute etiek was nie, maar 'n lewenswyse.

Die Romeinse godsdiens wat horisontaal in menslike bestaan beweeg, is uitgedruk in die korrekte daad waarvan die godheid 'n deelgenoot is, dit wil sê in 'n daad waarin daar 'n ingeboude moraliteit is, 'n outomatiese patriotisme wat die persoon wat daarin opgegroeï het vanselfsprekend beïnvloed het om 'n goeie lewe te lei. Dit is nie 'n draer van patriotisme nie. Dit is deur die virtus-ideaal 'n lewenswyse en dus vanselfsprekend patriotisme, want die nou verband tussen die godsdiens en die verskillende lewensprosesse binne die familie, die plaas en die staat laat 'n besef van tradisie en solidariteit ontstaan. Die

<sup>147</sup>. Greene, op. cit., p. 235.

aandrang op geordenheid en korrekte optrede en die konsepsie dat die mens se verhouding tot die gode 'n wettige kontrak is, het ook dieselfde houding teenoor andere laat ontstaan. Die hele lewe word dus 'n proses van deugsame optredes waarin plig teenoor familie en die medemens nie skeidbaar is van plig teenoor gode nie, want in dieselfde daad word eerbare pligsvervulling en geregtigheid (pietas en fides) teenoor sowel die mens as die gode bewys. Romeinse pligsvervulling (pietas) en deug (virtus) bestaan in die konkrete uitdrukking van die lewe en beoog die geluk en voorspoed van almal, en dit is Romeinse patriotisme. Polybius<sup>148</sup> bemerk die Romein se hoë pligsbesef en tref 'n vergelyking tussen die Griek se onbetroubaarheid en die Romein se eerlikheid. Dit beskou hy as 'n daad teenoor die mens en sy gode. Die Griek beskou dit slegs as 'n daad tussen mens en mens<sup>149</sup>. Die godsdiens word deur Greene soos volg opgesom: "Judged by any pragmatic test, the religion of the middle Republic had at least a survival value; and it would be easy to underestimate the value of the routine performance of ritual for the inculcation of discipline and the habit of order and respect for authority, even of fear". Miskien is Koch<sup>150</sup> nader aan die waarheid: die godheid word medeboumeester van die daad.

148. Polybius, VI, 56, 12-15.

149. Greene, op. cit., p. 326.

150. Koch, op. cit., p. 47.

4. RES PUBLICA: DIE STAAT AS DIE WARE VELD VIR  
'n DEUGSAME LEWE (VIRTUS-IDEALE).

4.1 Groepsgebondenheid van die Romeinse lewensideale.

Marrou<sup>151</sup> praat van die Romeinse kollektiewe ideaal en die individu in die hande van die staat. Die staatsideaal was die Romeinse virtus-ideaal en hierdie lewenshouding word getipeer in Horatius se "Dulce et Decorum est pro patria mori".<sup>152</sup> Die nasionale grootheid of belang het dikwels die individu sy karakter laat verloor. Tog het die Romein beweer dat die ideaal van die individu deur die staatstruktuur verwerklik kon word en het inderwaarheid meer plek gevind in staatsaangeleenthede vir familie en landelike ideale as die Griek in sy state, hetsy aktueel of ideël.<sup>153</sup>

Omdat daar die gebondenheid tot 'n groep was, "was die adel dus gekenmerk deur 'n sterk gekultiveerde eenvormigheid, homogeniteit," 'n lewenshouding wat selfs in sy gode se groepsverbondenheid gesien word.<sup>154</sup> Dan staan die enkeling in die groep en die persoonlikheid tree terug en so word die Romein 'n verteenwoordiger van

151. c.f Marrou, op. cit., p. 229.

152. Horatius, Carmina III, 2, 13.

153. Greene, op. cit., p. 417.

154. Thiel, op. cit., p. 8.

/die



die groep. Dit word duidelik bewys deur die Romeinse staatsinstellings wat uit die Romeinse gees gebore is.<sup>155</sup> Thiel stel dit ook soos Marrou.<sup>156</sup> nl. dat die Romeinse adel uit hierdie periode slegs as "representatiewe persoonlikheid" gesien word. Hy is verteenwoordiger van sy geslag, van sy stand, van sy volk, en hy munt uit in eienskappe wat hom met die volksaard verbind, nl. praktiese wysheid, moed, energie en tradisieverbondenheid. Hy is selde "een nul, maar ook zelden meer dan een doorsnee man". Uit die groepsverbondenheid vloei die Romein se uithouvermoë en weerstand, maar dit is "volksgeest, volkskracht" wat nooit die enigste kenmerke van groot name is nie.<sup>157</sup>

Adcock<sup>157a</sup> sê ook dat Romeinse deugde "community virtues" was, "strong in their setting of community life". Om te praat van die Romein se groepsverbondenheid, "community virtues", "subordinasie aan die publieke opinie", "sin vir tradisie en konvensie", is nie heeltemal regverdig teenoor die Romeinse denke nie. Hierdie terme se waarde is relatief tot die omstandighede, en om die groepsdeugde van die Romein te begryp, moet sy begrip en denke oor sy staatsstruktuur (res publica) begryp word.

155. Ibid.

256. cf. Thiel, op. cit., p. 10.

157. Ibid., p. 15.

157a Adcock, F.E. Roman political ideas and practice  
Michigan, University Press, 1959, p. 52.

Enige volk het groepsideale of standaard van gedrag en sedes (mores) waaraan die individu gemeet word. Die mores kan uitgeleef word deur enige persoon in enige beroep, op enige plek, te eniger tyd. Mores of waardes is verder relatief tot 'n gemeenskaps- of groepsverband.

Al sou 'n persoon sulke mores in afgesonderde bestaan uitleef, kan hy nie aanspraak maak op die deugde wat alleen in die saamleef met mense bepaal word nie: afgesonderde beoefening van deugde lei vir hom tot waardes wat geen doel in die praktiese lewe dien nie. So is 'n goeie vader dit slegs binne 'n gemeenskapsverband, en dit is op hierdie vlak wat die Romeinse denke beweeg het. 'n vlak waar optrede volgens tradisies soos neergelê deur die voorouers (maiores) bepaal is: "Dat verband kan zijn geslacht, zijn stand, het kan de res publica zelf zijn".<sup>158</sup> In sy bespreking van gloria toon Leeman dat die begrip gloria, verband gehou het met ander terme waardeur die posisie van die enkeling in die samelewing aangegee is. Hy dink aan begrippe soos gesag (auctoritus), hoë aansien (dignitas), mag (potentia), eer (honos), woorde wat die verskillende aspekte van die ideaal aandui: "die de persoonlikheid in het krachtenspel het krachtveld der res publica innam, en waaraan omgekeerd die persoonlikheid word gemeten".<sup>159</sup> Romeinse groepsmentaliteit bestaan alleen daarin dat as 'n mens eerbaar (bonus) genoem word

<sup>158</sup>. Thiel. op. cit., p.6.

<sup>159</sup>. Leeman, A.D. Gloria. Proefchrift. Rotterdam, M. Wijt and Zonen, 1949. p. 34.

moet dit geskied op grond van lewenspraktyke wat onmiskenbaar in die algemene lewe opgemerk word.

Hoë aansien (dignitas) byvoorbeeld was 'n waarde waaraan alleen inhoud geheg is in 'n relasie. en die mens word in sy daade gesien. Sy bestaan. sy eksistensie. sy menswees, is alleen tussen ander mense waar en die sogenaamde verbondenheid tot die groep beteken dat waardes soos hoë aansien (dignitas), gesag (auctoritas) en deug (virtus) bereik is deur wat in Romeinse denke beskou is as die hoogste diens, nl. aan sy medemens, deur voorspoed en vrede vir almal te bewerkstellig bv. deur 'n leidende rol in staatsaangeleenthede.<sup>160</sup> Die mens en sy gelukkige bestaan was Romanitas, en daarom was die Romein in moderne taal staatsgebonde,<sup>161</sup> maar in sy siening mensgebonde (res populi): Vir Cicero is die mens van nature so dat daar vir hom 'n gemeenskap van alle mense skyn te wees. 'n band

160. Abbott, F.R. Society and politics in ancient Rome. New York, Charlars' Scribners. 1909, p.18: Hy bespreek inskripsies oor deelname aan respublica en sê: "One would think from reading them that the Latin language had no phrases of approbation save dignus rei publicae, vir bonus and iuvenis probus -- but the formula had the merit, which would recommend them to the practical Roman".

161. Die moderne woord staat en staatsgebonde is nie eie aan Romeinse begrip nie - dit bestaan nie in sy denke nie. Dit is 'n begrip wat in sy moderne konnotasie nie die Romein se "Anschauung" weergee nie.

/wat

wat sterker word namate hy in nouer omgang met andere kom.<sup>162</sup>

Diens aan die mens, aan die staat (res publica) is die hoogste goed.<sup>163</sup> In 'n gemeenskap waar geloof nog nie onsterflikheid verseker het nie, is daar reeds deur menslike denke alle omstandighede geskep waardeur die individu sy onsterflikheid (immortalitas) kon nastreef deur roem te bekom.

Romeinse deug (virtus) kon deur enigiemand beoefen word. Die ideale was vir almal om na te streef, maar daar was net die staatsstruktuur waardeur die mens tot volkome- heid kon kom. Die Romein se kriterium was: dien die eer- bare mens die staat, is sy deug tot heil van mense, want mense en hulle besittings is vir die Romein die staat, die respublica.

4.2. Die Romeinse staat is 'n konkretisering van die politiese en sosiale aspekte van die Romeinse volksaard.

Cato<sup>164</sup> sê dat die Romeinse staat die ervaring

162. Cicero. De Amic., V, 19: "Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnis esset societas quaedam, maior autem, ut quisque proxime accederet."

163. cf. Tacitus, Dialogus, 5.  
Cicero, de Orat. I, 8, 32.

164. Cicero, de Rep., II, 1, 2.

van baie mense en geslagte is en nie 'n lewenswyse of teorie nie. In hierdie stelling is die gees van morele en politiese fundamentalisme ten nouste geassosieer met Cato. vir wie Res Publica die hoogste goed was. Litman<sup>165</sup> sê van Cicero en sy tydgenote dat hulle tot 'n gemeenskap behoort het "which glorified the respublica as the embodiment of the social aspect of man's being and exalted the harmony of orders as the greatest achievement of the political life of Rome". Die werklike staat die ervaring van baie, die sosiale aspek van die Romeinse lewe, bevat die idee van sosiaal-politiese (nie politieke) ideaal: dit is praktiese leefwyse van mense, nie geskrewe dokumente nie. Hierdie idee hang ten nouste saam met Romeinse betroubaarheid (fides) en pligsbesef (pietas), die menslike waarborg of konstitusie vir ware deelname aan die staatsaangeleenthede.

Cicero sien die werking van die hele wêreld volgens etiese beginsels. Natura in die sin dat dit 'n ordende en beherende beginsel is, ontleed hy uit 'n morele en estetiese oogpunt en kom tot die gevolgtrekking dat dit as beherende beginsel, die beste is.<sup>166</sup> Omdat natura die beste is. moet dit vanuit sy wese die beste skeep.<sup>167</sup>

165. Litman. A. Cicero's doctrine of nature and man. New York, Columbia University, 1930. p.5.

166. Cicero, De Nat. Deor.. II. 13. 36: "Quid autem est inscitius quam eam naturam. quae omnes res sit complexa, non optumam dici."

167. Ibid.. II. 34. 37.

Alle dinge wat dus deur die natuur voortgebring is as ordende beginsels, is beter as die wat kunsmatig tog stand gebring is.<sup>168</sup> Die staat is dan ook vir Cicero 'n natuurlike uitvloeisel van die natuur van die mens<sup>169</sup> en daarom is dit natuurlik die beste en 'n situasie waar die natuur van die mens tot volle bloei kan kom.

Romeinse etiek en mores, soos die Aristoteliaanse aspraktiese metafisika is gebonde aan die natuurlike grense van die staat. Dit is dus situasie-etiek, en die staat word die grootste ware etiese situasie. In hierdie sin is die Romeinse deugde groepsgebonde, nie onderworpe aan die staat nie, maar in die staat kan die ideaal finaal gerealiseer word in die lig van reg (ius) en geregtigheid (utilitas). Dit is in die grootste "Situations ethik",<sup>170</sup> die finale toets. Die staat is die natuurgegewe "Lebensraum"<sup>171</sup> waarin etiese handelinge alleen volkome verwerklik kan word: "the final truth of the political activities of the Romans."<sup>172</sup>

168. Ibid.

169. Cicero, de Off. II, 21, 73.  
cf. Cicero, de Rep, I, 25, 39.

170. Stark, R. Ciceros Staatsdefinition (1954). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966). p. 341

171. Ibid. p. 341.

172. Litman, op. cit., p. 5.

Die mens handel volgens sy aanvaarding van die feit dat die hoogste toets vir etiese optrede binne die staat bestaan. Dit is 'n leefwyse, of mores, volgens die natuurlike besef van voordeel (utilitas) en geregtigheid (iustitia): mens se optrede word getoets aan hierdie twee vereistes<sup>173</sup> waarin sy bydrae tot 'n gelukkige en eerlike gemeenskapslewe bestaan.<sup>174</sup>

So benadruk Cicero in sy siening van die ware hoof (princeps, rector, moderator) van sy staat hierdie beginsels van geregtigheid en heil as die toets vir ware virtus.<sup>175</sup>

Maar die nut en reg is meer as net primitiewe utilitarisme en regsorganisasie. dit is eintlik ware geregtigheid wat gelyk is aan regverdigheid (aequitas) en dit is in der waarheid ware nut (utilitas). Om elkeen

173. Cicero, de Inv. II. 53. 160; "iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem".

174. Cicero, de Rep., IV. 3,3.

175. Cicero, de Rep., V, 6,8: "ut enim gubernatori cursus secundus, medio salus, imperatori victoria. sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorum volo".

sy natuurlike menseregte te gun, is korrek en ook 'n voordeel<sup>176</sup>. Dit is nie net die beskerming van die reg en die voordeel daaruit voortvloeiend nie, dit is ook 'n erkenning van elke individu se regte in verhouding tot die regte van andere, en hieruit trek almal eerstens nut, en daarin bestaan tweedens die krag van geregtigheid, die sogenaamde lewe tot heil van die staat. Menslike handeling moet dan beantwoord aan die hoogste toets: nl. is dit teenoor almal regverdig? Dit beteken weer: is dit eerlik, opreg en tot almal se voordeel? Dit is fides en pietas, eerbare pligsvervulling.

Vanuit hierdie oogpunt word die menslike samelewing, die maatskappy, benader. Dit is die ethos van res publica: "Indeed not only is the republic the standard of morality; it is also the point of departure in the consideration of the whole world".<sup>177</sup> Dit bring 'n lewe mee waar daar geen skending is tussen sosiale en politieke lewe nie, waar politiek persoonlik is, en mag en eer eties bepaal word, en nie beskerm word deur die sienswyse van politieke partye of 'n grondwet nie.

Anders as in 'n moderne staat waar stabiliteit verseker word deur "kunsmatige instellings" (in Romeinse denke) soos politieke en 'n staatsburokrasie, geskrewe dokumente ens., het stabiliteit in die res publica van die Romein afgehang van eerbaarheid en betroubaarheid,

<sup>176</sup>. cf. Celsus in Ulpianus Dig. I, 1, pr: "ius est ars et aequi".

cf. Auctor ad C. Herenn., II, 13, 20

<sup>177</sup>. Litman, op. cit., p. 5.



van virtus. Dit is waardige mensehandeling, nie op papier geskrywe nie. Dit alleen verseker die bestaan en vooruitgang van die staat en stel hoë eise aan dié wat 'n leidende rol speel. Die "swakheid" in dié beginsel word duidelik tydens Rome se uitbreiding tot 'n wêreldstaat: dit sou ideaal wees om 'n wêreld van eerlike en eerbare mense te hê waar die hoogste vereiste is ius en utilitas van die respublica, 'n benadering wat nie op 'n wêreldstaat toegepas kan word nie. Dit is ook hieruit duidelik waarom sodanige waarde aan fides en pietas geheg is.

Vir die gewone Romein was die staat in praktyk die doen en late van mense, nulle regte en hulle belange, soos bepaal deur hulle burgerskap wat eerstens 'n leefwyse was.<sup>178</sup> Die waarde van civitas word deur Tacitus beskryf wanneer hy vertel dat dit aan Galliese adellinge gegee is toe dit nog iets besonder was en alleen die beloning vir deug was.<sup>179</sup> Die aktiewe bevordering van hierdie reg en

178. Die Romeinse civis moes aan 'n Romeinse tradisionele lewenswyse voldoen. Civitas was nie net die reg om te stem nie, dit was die stempel van 'n kultuur. Sherwyn-White in sy behandeling van Romeinse wet sê: "In course of time Rome changed her policy, and began to incorporate non-Latins, but only after a probationary period during which these people were brought under the influence of Rome". cf. Sherwyn-White A.N. Latin discipline and Culture, p.53.

179. Tacitus, Ann. III, 40,40: "olim --- cum id rarum nec nisi virtuti pretium esset".

belange (ius en utilitas) waaraan die Romein hom moes wy, het meer as net verering vereis. Dit het kapasiteit, bedreweheid, ondervinding en kennis geverg, en omdat hierdie eienskappe veral onder die aristokrasie gevind is, was hulle die volksleiers.<sup>180</sup>

#### 4.3 Die beginsel van diens.

Hierdie mag en posisie van die nobilitas was diep gesetel in tradisie of in die mos maiorum. Die organisasie van die volk in clientelae en hulle aanvaarding van die feit dat die aristokrasie die staat domineer, het geensins op konstitusionele gronde berus nie. So was die senaat byvoorbeeld nie 'n konstitusionele liggaam nie, fundamenteel was dit 'n privaatinstelling. Baie min van die senaat se magte en prerogatiwe het wettige sanksies gehad, en daarom was die mos maiorum in der waarheid vir die nobilitas die respublica. Polybius<sup>181</sup> beweer dat Rome se grootheid aan sy grondwet te danke is, terwyl Cicero van mening is dat Rome sy grootheid nie deur 'n grondwet of wetgewing bereik het nie, maar deur die goeie

180. cf. Thiel, op. cit., p. 8: "De principes der annuïteit en collegialiteit simboliseer die aanspraken die de aristocratie in haar geheel op de leiderschap doet gelden".  
cf. Meyer, E. Vom griechischen und römischen Staatsgedanken (1947). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966). p. 80.

181. Polybius, VI, 1.

/leiding

leiding van sy voorvaders wat in die geskiedenis bewaar is.<sup>182</sup> Thiel<sup>183</sup> sê dat die senaat die beginsel van kontinuïteit in die Romeinse staat verteenwoordig het. Die afgetrede amptenare neem hulle plekke daar lewenslank in en beliggaam die gesonde verstand van die staat, "de collectieve vertegenwoordiging van het gansche patriciaat". Die Romeinse rewolusie het begin toe 'n deel van die nobilitas gedurende die tribunaat van Tiberius Gracchus die feit ontbloom het dat daar geen konstitusionele gronde bestaan het vir die mag van die senaat nie en so ook nie vir die kontrole van staatsake deur die aristokrasie nie.

Die politieke en militêre bestuur van die nasionale belange het geen materiële beloning ontvang nie.<sup>184</sup> Dit het slegs erkenning gekry deur die ampte (honores) wat sulke mense (of manne) in die staat beklee het.<sup>185</sup> So beteken die woord "boni" nie net 'n groep mense nie, maar dit impliseer ook die morele waardes en goeie reg van mense as gevolg van hierdie waarde.<sup>186</sup>

182. Cicero, de Rep., II, 1, 2 et seq.

183. Thiel, op. cit., p. 8.

184. cf. Earl, op. cit., p. 15: "They looked upon government as a service, the chief purpose of which was to provide internal stability and freedom from interference so that the important business of life could proceed unhindered".

185. cf. Earl, op. cit., p. 16: "But to the Roman noble the pursuit of power and glory, position and prestige was paramount. It was this that he equated with the Roman Republic."

Aan die Romein is ooreenkomstig die mate wat hy in die staat gewaardeer is, dit is volgens *reg (ius)* en voordeel (*utilitas*), sekere morele en sosiaal-politiese eienskappe toegeken. Dit was nie volgens absolute waardes nie en die inhoud daarvan het van sy optrede in die algemene samelewing a Gehang. Hom wat aan niks deelgeneem het nie, is byvoorbeeld *ignavia* (waardeloosheid) toegevoeg; die ware leier het *dignitas* (hoë aansien) geniet. Dit is 'n leidende figuur in sosiaal-politiese lewe, terwyl die gewone mens wat nie 'n leidende rol gespeel het nie, tog *libertas* (vryheid) gehad het, regte hom toegesê deur sy *civitas*.<sup>187</sup>

Die Romein toevertrou met die bestuur van publieke sake moes dit konsensieus, doelgerig en eerbaar verrig. Wanneer die *senatus* van 'n persoon vereis het om op te tree, is daar altyd 'n beroep op hom gedoen om op te tree volgens sy eie goeddunke, volgens die nasionale belange en sy *fides*.

Die direkte gevolg hiervan is dat persoonlike of private moraliteit nie sterk onderskeibaar is van publieke moraliteit nie, want hulle is beide uitdrukkings van dieselfde geesteshouding.<sup>188</sup> Die kode is totalitêr. Om jou woord te hou teenoor vriende en lojaliteit te betoon teenoor jou patroon en die keiser was vir die Romein twee fasette van dieselfde konsep nl. *fides*.

<sup>187</sup>. cf. Adcock, op. cit., p.13.

<sup>188</sup>. cf. Earl, op. cit., p. 162.

'n Man wat sy woord breek teenoor sy vriend was 'n potensiële verraaier. In so 'n staat is dit natuurlik en relevant om te sê dat die veiligheid en stabiliteit van die staat eintlik afhang van die prys wat 'n man bereid is om vir sy vis te betaal, en nie om ekonomiese redes nie, maar omdat dit die onderliggende geestelike en morele houdings ontbloot het.<sup>189</sup> Die Romeinse gemeenskap het op twee beginsels berus: wedersydse diens tussen status gelykes en die beskerming wat die hoër stande aan die laeres verleen het: "The wheels of Roman society were oiled - even driven, perhaps - by two nations: mutual services of status-equals and patronage of higher status to lower".<sup>190</sup> Die wyse waarop 'n man homself binne die gemeenskap teenoor andere gedra het, het sy aansien deur andere, asook invloed in die staat bepaal. Dit ook was 'n aanduiding van sy kapasiteit om leiding te gee.

Vir die Romeinse denke was die saambindende faktor van die gemeenskap te vinde in persoonlike verhoudings soos dit gespreek het uit ooreenkomste tussen individue. Sulke ooreenkomste kon tussen mense van gelyke status bestaan het of ook wel tussen mense wat verskil het in status.

189. Plutarchus, Cato Maior, IX.

190. Crook, J.A. Law and life of Rome, London, Thames and Hudson, 1967. p. 13.

cf. Earl, D.C. Virtue and Politics, Rome and the Renaissance. (I the Vannier Lectures. Classical values and the modern word. Ottawa, University, 1972) p. 144:

"On the contrary, the basic engine of Roman society was personal relation between individuals."

Die twee fundamentele houdings van die Romein in die sosiale struktuur was sy besondere bewustheid van status soos blyk in die verskil tussen slawe en vrymanne, tussen Romeinse burgers wat *sui iuris* in hulle mag onafhanklik was en burgers wat afhanklik was van die mag van andere. Tweedens is dit veral gesien in informele status, soos uitgedruk in polities-etiese konsepte soos *dignitas* (hoë aansien) en *existimatio* (reputasie).

Tussen die statusgelykes was daar 'n verpligte wedersydse diens. Tussen mense van ongelyke status het daar die patroon-kliëntrelasie bestaan, en die patroon was verplig om sy kliënt te help.<sup>191</sup> Plig teenoor kliënte was slegs ondergeskik aan plig teen ouers. Die Twaalf Tafels bepaal dat 'n man vervloek sal word as hy sy kliënt sou bedrieg.<sup>192</sup>

Hierdie beginsel van menseverhouding het die stuwende krag van die Romeinse gemeenskap in die klas-sieke periode gebly. Dit was nie net 'n geval van armes wat hulleself aan rykes verbind het nie, dit was 'n hele opeenvolging van menseverhoudings volgens 'n hierargie wat opgebou is volgens status van die verskillende

191. Cicero het op hierdie grondslag baie hofsake as verdediger onderneem eg. *Pro Archia*.

192. cf. Gellius, *Noct. Att.* V. 13,2.

/strata

strata van die gemeenskap. En op elke vlak was sanksies nie wettiglik nie, maar moreel. Die hele struktuur is gebaseer op die individu se betroubaarheid ten opsigte van plig.<sup>193</sup> Deur ander te dien, gelykes of ondergeskiktes, kon die Romein menige mens op sosiale vlak aan hom verbind. Omgekeerd was andere ook weer verplig om hom van diens te wees.

Hierdie beginsel het veral in die reg en die politiek baie sterk gegeld. Die politieke struktuur van Republikeinse Rome was 'n spesiale geval: 'n besondere manifestasie van die struktuur van die gemeenskap in die geheel. Heel bo aan die sosiale hierargie staan die nobiliteit, en nie eens daar was die struktuur univormig nie. Dit is duidelik in die verskil tussen patrisiër en plebejer, tussen gentes maiores en minores en tussen mense op grond van verskil in besittings.

Die Romeinse nobiliteit was polities gefundeer. Dit het afgehang van hoë publieke ampte en politieke mag. Amp en mag het van verhoudings afgehang, basies van 'n mens se virtusideale af. Die ondersteuners van 'n man is ook sy vriende (amici) genoem, 'n bewys van die sosiaal-politiese denke. Binne so 'n gemeenskap kon 'n mens hom beroep op die verpligtinge van vele andere teenoor hom. 'n Situasië kan ook verander deur nuwe verpligtinge wat aangegaan word. Die situasie bly dus vloeibaar en verhoed die ontstaan van politieke partye: "It will be apparent that the politics of the Roman Republic were social

193. Earl, op. cit., p.145: "Fides was no inessential ornament, but the very guarantee of the stability of the social fabric".

and personal --- At Rome politics dealt with individuals and factions, not political parties, with personalities, not programmes".<sup>194</sup> In so 'n situasie word selfs taal polities-sosiaal.

Romeine benader politieke vraagstukke in terme van persoonlike en sosiale vraagstukke. Hierdie houding kan duidelik gesien word in die veranderinge tydens die 2de eeu V.C. Romeinse skrywers ondersoek nie die groot politieke en ekonomiese veranderinge wat probleme gebring het nie, maar dring daarop aan dat Rome 'n morele krisis ondergaan het waaraan hy nooit herstel het nie.

Die genoemde krisis word toegeskryf aan die terugkeer van Manlius Vulso se leër uit Asia in 187 V.C.<sup>195</sup> Die buit wat allerhande weelde ingesluit het asook weelderige gewoontes soos die smaak vir "eksotiese disse" wat in die Ooste aangeleer is, was die begin van "vreemde weelderigheid" en die "saad vir toekomstige weelde" wat later die Romein se lewenswyse sou verwoes het.<sup>196</sup> L. Calpurnius Piso sien die begin van die morele verval in 154 V.C.<sup>197</sup> Polybius sê verder dat die hoofmotief van die senaat se oorlogverklaring teen Dalmatia, was om die morele krag te herstel van die Romeine wat lui geword het

194. Earl, op. cit., p. 16, 17.

195. Livius, XXXI, 25, 3 et seq.

196. Polybius, XXXI, 25,3 et seq.  
Ib. VI, 57,5.

197. Plinius, Nat. Hist. XVII, 38 = Piso fr. 38.



deur die lang vrede, aangesien dit die 12de jaar van vrede was sedert die oorlog teen Perseus.<sup>198</sup>

Die groot debat oor die verwoesting van Karthage is op morele gronde gevoer. 'n Buitelandse bedreiging was noodsaaklik vir die behoud van goeie morele standaarde.<sup>199</sup> Die militaristiese inslag van die Romeinse ideaal spreek duidelik uit die houding: vir die Romein het ware deug alleen uitdrukking gevind in 'n lewe van stryd.

Die Romeinse begrip van virtus is 'n politieke ideaal, maar die politiek gesien as 'n etiese situasie. Wanneer 'n Romeinse politikus, of hy nobilis of novus was, vir homself die regte van virtus geëis het, het hy eintlik aan homself daardie komplekse begrip van morele idees toegeskryf wat deur die woord ingesluit is. Daarom is dit moeilik om sy ware denke en bedoelings vas te pen. Vir die vroeë republikein was politiek 'n persoonlike en sosiale saak en denke en dade word uitgedruk in persoonlike en sosiale terme, dit is in die taal van die moraliteit.

Die beste voorbeeld van die sosiale houding van die Romein teenoor die politiek word gevind in die gebruik van die woord amicitia (vriendskap), wat nie beteken het 'n emosionele band gebaseer op goeie verhoudings nie, maar politieke alliansie afhanklik van gemeenskaplike

198. Polybius, XXXII, 13,6.

199. cf. Florus I, 31, 15; Plutarchus, Cato Maior, 27; Sallustius, B.C., X.I et seq. B.J. XLI, 1; Augustinus, de Civ. Dei, I, 1, 30.

belange.<sup>200</sup>

Staatsaangeleentheid (respublica), soos met  
privaatsake (res privata), gee geboorte aan die Romein  
se virtus-ideaal en daarom is die deelname aan respublica  
altyd aangemoedig.<sup>201</sup>

200. Sallustius, B.C., XX. 5: "nam idem velle atque  
idem nolle ea demum firma amicitia est".  
cf. Sallustius, B.J., XXXI, 5.  
cf. Syme, R. The Roman revolution, Oxford  
Clarendon Press, 1939. p. 157.
201. cf. Livius, V, 18; Cicero, de Rep. I, 20; VI,  
26; de Off. I, 6, 17; Polybius VI, 53, 9-10;  
Sallustius, B.J. IV, 5.

## HOOFSTUK 2.

### CIVIS ROMANUS

#### DIE VIRTUS-IDEAAL VAN DIE VROEË PERIODE.

##### 1. ROMEINSE OPVOEDING MORELE FORMING.

Die vroeë Romeine was 'n taamlik homogene volk met puriteinse gebruike en eenvoudige vereistes. Hulle was vryheidsliewend en het niks meer gevrees nie as 'n outokratiese regering en die verlies van hulle onafhanklikheid,<sup>1</sup> nl. 'n ideale bestaan wat uitdrukking gevind het in die vroeë staatsgemeenskap. Die staatsgemeenskap is ook genoem die *respublica* of die *respopuli*. Geen ander antieke staat is ook deur 'n beter familie-en sosiale lewe gekenmerk nie. Geen ander staat het oor 'n regverdiger regering vir sy onderdane en 'n gesonder morele kode beskik nie as die ou agrariese Rome soos dit aan die begin van die 2de eeu V.C. was nie.<sup>2</sup>

Die vroeë opvoeding het nie veel intellektuele inhoud behels nie.<sup>3</sup> (Cato en Aemilius Paulus is voorbeelde van hoër kulturele aktiwiteit.) Basies was dit die

1. cf. Frank, T. Aspects of social behaviour in Ancient Rome. Harvard University Press, 1932. p. 38.

2. Id. p. 85.

3. Rand, op. cit., p. 8:

"The Romans were good teachers. They formed character as well as trained intellect. They justified an educational programme by the fact that it did train the character and prepare men to serve the state".

aanleer van 'n tradisionele lewenswyse het ook die familielewe en staatslewe bepaal is en wat bestaan het uit die aanleer van tradisies (mores) het 'n lewensstandaard gestel het. Godsdienst was 'n aspek van die lewe wat op alle vlakke gegeld het terwyl die landelike bestaan van die Romein drie van sy belangrikste eienskappe gehad het. nl. eenvoud en liefde vir die grond en die sterk solidariteitsgevoel.

Omdat opvoeding die aanleer van 'n lewenswyse was, was die doel daarmee algemene sedelike vorming van die mens volgens antieke gebruike of sedes (mores antiqui) om die eienskappe te verwerf wat van hom vereis is deur sy familie, res privata, maar wat terselfdertyd ook deugde van die openbare samelewing was, respublica: 'n waardige vader, pietas teenoor huis, gode en staat, regverdigheid, fisiese gesondheid, krag, goeie voorkoms, kuisheid in spraak en gedrag, 'n praktiese siening van die lewe en vertroue in die mens self. Dit alles gee 'n beeld van die komplekse begrip: virtus.

Warde Fowler tipeer die vroegste Romeinse opvoeding as opvoeding in familieleugde wat daarna tot diens van die staat aangewend word<sup>4</sup> en Cochrane<sup>5</sup> som dit op: "this was --- to provide a moral and spiritual no less than an intellectual discipline, and, in order to be

4. Warde Fowler W. Social Life at Rome in the days of Cicero. London, MacMillan & Co. 1929. p. 177.

5. Cochrane, C.N. Christianity and Classical Culture. Oxford, Clarendon Press, 1940. p. 147.

effective, it was essential that all vocationalism should be subordinated to the general cultural end --- the bonus vir".<sup>6</sup> Met die latere koms van skool is veral aandag aan die regskennis gegee, want dit was die vak wat vir die Romeinse denke veral menslike verhoudings bepaal het, omdat daar 'n noue verband tussen tradisies (mores) en die reg is (ius).

In die dae van Rome, sê Barclay,<sup>7</sup> was die stad gekenmerk deur daardie onvertaalbare eienskap genoem lewenserns (gravitas). Gravitas "was a thing of character", en dit was juis karaktervorming wat die vroeë opvoeding beoog het. Die ideale opvoeding was onderrig wat die mens moes toerus vir sy plig teenoor die gode, die staat en die familie.<sup>8</sup> Volgens Warde Fowler<sup>9</sup> was die groot vereiste rol om goed te doen, regverdig op te tree en 'n instinktiwe afkeer te hê van alle kwade en onregverdige handeling.

6. cf. Greene, op. cit., p. 108:

"Rudimentary education was more general in Roman society than among any other ancient people".

7. Barclay, op. cit., p. 144.

8. Tucker T.G. Life in the world of Nero and St. Paul, London, MacMillan & Co., 1910, p. 320.

9. Warde Fowler, op. cit., p. 168.

Bogenoemde sienswyses oor morele vorming word deur Wilkins<sup>10</sup> soos volg opgesom: "Fear of the gods and reverence for the laws, temperance and frugality, energy and industry, obedience to authority, courage and patriotism, these and the like were the virtues which the traditional training - the disciplina maiorum - aimed at developing in the future citizen, first at his mother's knee and then at his father's side". Hy verduidelik voorts dat die opvoeding daardie deugde en eienskappe van hoë waarde ontwikkel het wat in die daaglikse lewe aldus erken is. As 'n seun sterk en gesond na gees en liggaam opgegroeï het, die gode gevrees het en ook eer teenoor sy ouers, die gereg, en die instellings van sy staat bewys het, 'n begrip gehad het van plaaslewe en van sy verantwoordelikhede in die publieke lewe en as 'n dogter kuisheid, deug en hardwerkendheid by die moeder geleer het, dan het hulle daardie mores (sedes en gewoontes) besit wat hulle boni (eerbaar) gemaak het.

Al hierdie samevattinge van Romeinse ideale tipeer aspekte daarvan, maar die beskrywings het moderne konnotasies: terme wat gebruik word herlei nie die ideale tot Romeinse denke, "Anschauung", nie. Die praktiese Romein het geen bewustelike denke, geen apriori-teorie gehad oor saamleef nie. Patria potestas is natuurlik aanvaar uit die aard van die relasie. Verpligting

10. Wilkins, A.S. Roman Education. Oxford University Press, 1905, p. 9.

/teenoor

teenoor 'n staat was eenvoudig pietas, 'n daad van regte optrede. As mens wat homself met kragtige intensiteit toelê op die taak wat hom opgelê is, bekommer die problematiek oor die waarom en waarvandaan van dinge hom nie. Die virtus-ideaal is menslike denke in sy genesis, dit is, die wat van menslike denke en die waarom herlei tot absolute konkrete situasies.<sup>11</sup> As virtus nie as handeling gesien word nie kry mens maklik die indruk, soos genoemde outoriteite, dat die Romein 'n bloedlose, on-emosionele bestaan gevoer het waarin hy opgetree het as nieteling wie se hoogste plig was om gode en staat, instellings verwyder van hom, absolute gehoorsaamheid te betoon. Verder voer hy op sy plaas saam met sy familie 'n vreedsame bestaan. Hierdie sienswyse gee nie die waarheid weer nie. Mense en hulle besittings die familie asook die lewende staat was: mense was die konstitusie van die staat want dit is wat 'n konstitusie in werklikheid is. Handeling was godsdiens, eer, outoriteit, geregtigheid, maar dan die regte handeling.

Die kind het sy opvoeding tuis ontvang. Daar is hy opgevoed tot die deugde van sy staat, tot manlikheid (virtus), gravitas, pligsbesef (pietas) en eenvoud

11. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 257: "Sie eigneten sich die empirisch gegebenen Dinge auch geistig an aber nur, um sie zu nützen, nicht um sie in ihren innersten Sein zu verstehen".

/(simplicitas)

(simplicitas) wat sulke kardinale deugde van die Romein was.<sup>12</sup> Pietas het hy by sy vader geleer, want sy lewe is volgens sy godsdiens georden. Van sy morele vorming tuis sê Moore:<sup>13</sup> "Manliness was bravery, gravitas was steadiness, pietas was unswerving submission to the established order, simplicitas was never failing to put the proper price on things. It is from the Roman that the modern world derives its conception of the family as well as the word, familia, which names it".

In die vroeë dae was die seun feitlik gedurig aan die sy van sy vader. Hy het die praktiese pligte op informele dog effektiewe wyse geleer.<sup>14</sup> Hy ontvang tuis sy eerste lesse in die reg, politiek en konstitusionele gebruik wanneer sy vader elke oggend aan sy kliënte advies gee<sup>15</sup> in die atrium waar hy op sy stoel sit. Voorts luister hy saans wanneer die strydvrage van die dag of die tradisies van die verlede bespreek word. By die begrafnis van 'n paterfamilias kon hy nie anders nie as om diep onder die indruk van die deug (virtus), roem (gloria), hoë aansien (dignitas), invloed (auctoritas), tradisies (mores) van sy voorouers te kom wanneer hy hom ingebeeld het en die hoë lof vir hulle gehoor het.

12. Cicero, de Off. II, 13, 46: "modestia cum pietate in parentis, in suos benevolentia".

13. Moore, op. cit., p. 326.

14. Plinius, Ep. VIII, 14; Gellius I, 23.  
cf. Tacitus, Dialogus, 29,30.

15. Plutarchus, Cato Maior, XX.



Die opvoeding was praktiese inlywing in res privata, familiesake, en respublica, gemeenskapsake. Sy benadering van die staat was streng en eerlik. Hy handel uit eerlike oortuiging en handhaaf dieselfde mores wat hy in sy privaatlewe as individu kweek. Al hierdie mores word saamgevat in die vroegste virtus-ideaal.

## 1.1 Die virtus: Civis Romanus.

### 1.1.1 Ou-Romeinse Virtus is 'n samevatting van die sedelike ideaal en sy eienskappe.

Die Romein se virtus-begrip gee 'n heldere beeld van wat waarde werklik in die praktiese lewe is. Deug het in moderne denke dikwels abstrakte betekenis, in baie gevalle 'n onsienbare en selfs betekenlose begrip. Die Romein se denke toon die begrip virtus in sy oorspronklike sin en inhoud.

Virtus is essensieel 'n subjektiewe begrip: Soos 'n mens se siening van sy besondere ideale en doelstellinge verander, so verander ook die definisie van aktiwiteite en die kwaliteite daarvan. As die mens se hoogste strewe byvoorbeeld is om maksimum materiële voorspoed te bekom sal virtus bestaan in die gewetenlose najaag en versameling van geld. Indien sy hoogste strewe die redding van 'n onsterflike siel is, bestaan virtus in gebed, geloof, denke en selfs onttrekking van aktiewe publieke lewe. Die Romeinse virtus is vanself 'n manifestasie van

Romeinse denke, soos ook deur die woord self bewys word: virtus het te make met mense en hulle verhoudinge.

Die republikeinse nobilitas het hulle ideaal in die begrip virtus uitgedruk, die ideaal vir menslike vorming. Fundamenteel beskryf die woord die kwaliteite en natuur eie aan die man,<sup>16</sup> 'n "vir", soos "senectus", hoë ouderdom, die eienskappe eie aan 'n "senex" of 'n ou man, en "iuventus", jeug, die eienskappe eie aan 'n jongman, "iuvenis".<sup>17</sup> Virtus, sê Bailey, was eerstens die manlikheid van die soldaat wat later die deugsamheid van die volk as geheel geword het. Saam met gravitas vorm dit twee van die vroegste eienskappe van die Romein.<sup>18</sup>

Aangaande die "deug" (virtus), verstaan die Romein nie net 'n hele lewenswyse nie, maar alle ander morele eienskappe wat eie was aan die eerbare man (bonus vir). Morele eienskappe beteken hier gebruike en gewoontes (mores maiorum) wat vereistes was vir bepaalde standaarde vir die vita beata, die sedelik goeie lewe. Maar al hierdie eienskappe was vir die Romein gegrond in die innerlike houding van 'n man (vir), dit is in die deug (virtus):

16. Heinze, op. cit., p. 83.  
cf. Büchner, K. Altrömische und Horazische virtus (1932/1962). (In Opperman, H. Romische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 377: "Virtus bedeutet immer das Mannsein un Sinne van 'ein rechter Mann' sein".
17. Cicero, Tusc. Disp. II, 18,23.
18. Bailey, C. The mind of Rome. Oxford, Clarendon Press, 1926. Inleiding.

/"Diese

"Diese virtus war das sittliche Ideal, das alles, was man vom Manne erwartete, ---, in unteilbarer Einheit zusammenfasste. Sie war es, die ihren Träger zum echten Römer, zum vir bonus, machte. Sie war die selbstverständliche Voraussetzung auch für die Wertung der persönlichen Leistung".<sup>19</sup> Bonus in die wettige sin beteken: "n man van eer"<sup>20</sup> en in politieke sin: "n patriot".<sup>21</sup> Die kombinasie van bonus en virtus (bonus.vir) is vir die Romein n helder beeld-familie, gode, staat. Virtus is die ware essensie van die mens se wese.<sup>22</sup>

Virtus behels alle dimensies en vlakke waar die Romeinse gees beweeg het: die familielewe, godsdiens, gemeenskapslewe, werk op lande, oorlogvoering - alles wat in die lewe gedoen moet word. Wanneer Cato die orator as "vir bonus dicendi peritus",<sup>23</sup> en die boer as "vir bonus

19. Pohlenz, op. cit., p. 258.

20. Weise, O. Language and character of the Roman People. London, Dryden House, 1909, p. 28.

21. Ibid.

22. Dit is selfs deel van mali somtyds.  
cf. Ennius, Fr. Tragedies 200-1: "melius est virtute ius, nam saepe virtutem mali nanciscuntur". (R.O.L. - Loeb).

23. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1,1.

/colendi

colendi peritus"<sup>24</sup> beskryf, praat hy nie net van 'n goeie mens bedrewe as orator of boer nie, maar hy bedoel 'n betiteling wat 'n omvangryke komplekse aantal verdere eienskappe behels het.

Virtus beteken dus 'n samevatting van alle geestelike eienskappe van die eerbare mens (bonus). eienskappe wat deur handeling uitgedruk moes word volgens die Romeinse opvatting van deug. In huis en hof, as boer en as soldaat, word van die Romein verwag om soos 'n eerbare mens op te tree. Dit is as lid van die gemeenskap "kam seine virtus zur wahren Geltung".<sup>25</sup> Die eervolle waardering van die volk was nie net die loon vir die goeie daad nie, maar ook 'n maatstaf vir sedelike handeling of optrede. Wat die gemeenskap as eerbaar (honestum) erken het, was die eerbare mens geoorloof.

Die eerste en belangrikste aspek van Romeinse deugdelikheid, 'n aspek wat bly voortlewe het selfs onder invloed van filosofiese spekulasie, is die vereiste dat alle deugdelike eienskappe in die daad beoefen moet word, nl. deur diens aan die medemens en die gode. Die deug, (virtus) is van elke Romein verwag, maar die hoogste eer het aan hulle behoort wat in die belangrikste

24. Servius, Georg., 1, 46.

25. Pohlenz, op cit., p. 258.

/belangrikste

ampste van die staat gedien het: "er sei van den guten Männern der beste gewesen".<sup>26</sup>

1.1.2 Eerbare en betroubare pligsvervulling is die toets vir virtus.

Virtus vind uitdrukking op alle lewensterreine, en die ideale se hoogste toets was die staat, die hoogste "Situationsethik",<sup>27</sup> want hier is hoë deugde vir menslike bestaan getoon. Die Romein was nie veel beïndruk deur private beoefening van deugde nie, want vir hom was die toets die diensbaarheid van sulke deugde in die mens se bestaan.<sup>28</sup> Daarom het hy twee "eerbare beroepe" gehad, naamlik die reg en die politiek, in dieper sin swak moderne begrippe vir staatsaangeleenthede. Reg en politiek het oorspronklik te make gehad met stryd en die beskerming van die mens en menseregte. Dit was ook nie beroepe nie omdat geen besoldiging ontvang is vir diens

26. Ibid.

27. Stark, op. cit., p. 341.  
cf. Heinze, op. cit., p. 83.

28. cf. Cicero, *Somnium Scipionis*, VI, 13, 13:  
"omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur".

/nie

nie. Die beloning was roem (gloria), aansien (dignitas) en nobiliteit (nobilitas) en vele ander deugde waaraan enigeen deel kon hê. Cato self was 'n novus homo, en deug (virtus) se betekenis brei later uit om eer te bring aan persone wat diens in ander velde gelewer het.

Die Romeinse aristokraat was veral 'n politieke wese wie se lewenswyse van tradisie en gebruik afgehang het. Soos sy voorouers was hy verplig om die roem (gloria) en goeie faam (fama) van sy voorouers na te volg en by hulle prestige by te voeg (pietas)<sup>29</sup>. 'n Grafskrif langs die Via Appia ter aandenking van 'n neef van Scipio Africanus wat praetor in 139 V.C. was, toon duidelik die Romeinse konsepsie van virtus en sy noue verband met die voorouerlike gebruik (mos maiorum): "Deur my gedrag het ek tot die deugde (goeie daede) van my familie bygedra. Ek was die vader van 'n nageslag en het gestrewe om die daede van my vader te ewenaar. Ek het die roem van my voorouers gehandhaaf sodat hulle verheug kon wees dat ek 'n afstammeling van hulle is. My roem het my familie veredel (my eer het nobilitas tot my familie gebring)".<sup>30</sup>

29. Novent, A. Specimen inaugurale historicum de Moribus Romanorum. Universitas, Leodensis, 1829, p. 78; "Quanta fieri civitas illa in qua omnes nobilissimo reipublicae studio incitati, omnem operam ad conservationem eis felicitatemque conferebant."

30. Corp. Inscr. Lat. I, 15: "virtutes generis meis moribus accumulavi; progeniem genui, facta patris petiei maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum laetentur; stirpem nobilitavit honor". cf. Ferguson, J. Foundations of the modern world. Cambridge University Press, 1963, p. 151. Polybius, VI, 53 et seq.

ʼn Goeie Romein moes ʼn nageslag hê en dit was nie net deug (virtus) nie, maar ook pligsvervulling (pietas) om die roem van die familie hoog te hou. Dit was ʼn heilige plig teenoor die geluk en voortbestaan van die familie en die familienaam.<sup>31</sup>

Daarom verwys die lofrede by die graf nie alleen na die afgestorwene se daade nie, maar ook na die van sy voorouers wat teenwoordig was in die vorm van wasbeelde, imagines. Roem is bekom deur eerbare daade in staatsaangeleenthede soos die grafskrif ook aantoon, en dit weer bring nobilitas, nie net eer vir die persoon nie, maar ʼn oorerflike mos, ʼn standaard, wat weer ʼn verpligting vir die nageslag gestel het. Nobilitas<sup>32</sup> beteken in sy engste vorm die beklee van een van die hoër staatsampste. Virtus in die grafskrif beteken ʼn goeie soldaat, burger, vader en die deugde daarmee geassosiêr. Die geesteshoudinge daardeur geïmpliseer is nl. liefdevolle pligsvervulling, regverdigheid en dapperheid.

Die ideaal van virtus kom ook voor uit grafskrifte wat dateer van die einde van die 3de eeu V.C. af en die eerste helfte van die 2de eeu V.C. Die grafskrif van L. Cornelius Scipio spreek van sy onderskeiding.<sup>33</sup>

31. Büchner, op. cit., p. 379: "neben diesem selbstverständlichen Einsatz für die respublica aber gehört für den, der Anspruch auf virtus macht --- die Erfüllung seiner Pflichten als paterfamilias untrennbar dazu".

32. cf. Bespreking van nobilitas.

33. Corp. Inscrp. Lat. I, 9: "Hono oino ploirume consentiant Remane duonoro optuma fuisse viro".

Hy was konsul in 259 V.C. en sensor in 258 V.C., en volgens die grafskrif was hy die leidende (optumo) figuur in die staat. Alhoewel die woord virtus nie in die inskripsie gebruik word nie, is die woord "optumo" gebruik, slegs vir 'n persoon wat sy virtus bewys het deur sy algemene pligsvervulling.<sup>34</sup>

Die grafskrif bewys die stelling met 'n opgawe van sy staatsampte, (pietas en fides) militêre welslae (fortitudo) en dienste aan die gode (pietas). Hierdie drie vlakke waarop die lewe tot uitdrukking gekom het, die regering, leër en staatsgodsdien was die staat, met die godsdien as integrerende deel van die ander twee en eensins ondergeskik aan hulle nie.

Die offisiële godsdien was formalisties, bedoel om vrede met die gode te bewaar wat in 'n mate gesien is as 'n vreemde mag wat 'n alliansie gevorm het met die Romeinse staat. Hulle was medebouers aan die lewe en die staat. 'n Politieke amp het heel dikwels hand aan hand gegaan met 'n priesterlike amp.<sup>35</sup> So 'n godsdienamp, bo en behalwe enige vorm van aktuele mag wat dit meegebring het, het die politikus se dignitas en prestige in dieselfde mate verhoog as die van belangrike staatsampte.

34. cf. Pohlenz, op. cit., p.258: Oor virtus "Sie war es, die ihren Träger zum echten Römer, zum vir bonus machte".

35. cf. Earl, op. cit., p. 21.

/Omdat



Omdat godsdiens nie van die staatsinstellings geskei was nie, maar geag is as noodwendig dieselfde aktiwiteit slegs uit 'n ander oogpunt benader het die godsdiensamp die bekleër daarvan dikwels besondere mag verleen wat hy kon gebruik of misbruik.<sup>36</sup> In die laaste jare van die Republiek het hierdie aspek van virtus in verval geraak, tog praat Polybius nog in die middel van die 2 de eeu V.C.<sup>37</sup> met lof van die eerlikheid en onomkoopbaarheid van die Romeinse nobilitas. Die geesteshouding van geregtigheid spreek duidelik uit hierdie stelling.

In 'n ander grafskrif waarin die ideaal van die eerbare mens (die bonus vir) gestel word, word deug (virtus) uitdruklik geassosieër nie net met die uiterlike konkrete optrede nie, maar ook met die innerlike (ingenium): aansien (honos), bekendheid (fama) en deug (virtus), roem (gloria) en 'n goeie karakter (ingenium-geesteshouding).<sup>38</sup>

36. cf. Cicero, de Leg. II, 12, 30 et seq.

37. cf. Polybius, VI, 56, 6 et seq.

cf. Taylor L.R. Party politics in the Age of Caesar. Berkeley, University of California Press, 1949. H. 4.

38. Corp. Inscr. Lat, I, 10.

/Die

Die beloning vir 'n eerbare lewe is roem en aansien,<sup>39</sup> 'n ideaal waarmee die Romein die deug by die jongmens wou ontwikkel en sy karakter die nodige vorming wou gee.

Al sou so 'n jongman nie die hoogste roem (gloria) bereik het nie, het sy ambisie en strewe tot volkomeheid gesonde karaktervorming tot gevolg gehad. Hierdie beginsel spreek duidelik uit 'n grafskrif<sup>40</sup> waarin spesifiek gestel word dat navraag na die persoon se welslae nie gedoen moet word nie, want hy het nie ampte beklee nie. Die implikasie is dat sy karakter reeds só was, sy innerlike houding só deugsam, dat hy 'n eer vir sy staat sou wees indien hy ooit die geleentheid daartoe gehad het.

Alhoewel die mens se virtus veral deur optrede in staatsake verheerlik is, was dit ook moontlik om potensialiteit vroeër in die lewe te toon in bv. privaataangeleenthede en in aktiwiteite geskik vir jongmense voordat hulle begin het met 'n loopbaan in publieke ampte. Hierdie houding word goed geïllustreer deur Plautus en Polybius.

39. cf. Büchner, op. cit., p.380: "Dem virtus ist von einen unerhörten verpflichtenden Glanze umstrahlt. Fama, honor, gloria sind in ihren Gefolge."

40. Corp. Inscr. Lat. I, 11: "ne quairatis honore quei minus sit mandatus".

/In

In Plautus se blyspel "Trinummus" is passasies wat die beste verduidelik kan word deur dit verwysings te noem na die politieke arena in die 2 de dekad van die 2 de eeu V.C. toe Cato, die sensor, die aanvalle gelei het teen die familie en volgelingen van die Corneli Scipiones. Hierdie passasies verwys na 'n groep eerbare manne (boni) wat die staat kwaad aangedoen het en spreek duidelik oor die oorheersing van oneerbare gewoontes (*mores mali*) in beide publieke en privaatlewe.<sup>41</sup> In die passasies word *virtus* gekoppel aan die familie, met eer en amp, met die verpligtinge van politieke-sosiale assosiasie en alliansie (*amicitia*), met die publieke lewe in die forum en met 'n sekere standaard in optrede en gedrag. In dieselfde verband skryf Polybius oor 'n gesprek tussen hom en die jong Scipio Aemilianus waarin laasgenoemde kla oor die feit dat nie veel van hom gedink word as 'n ware Romein nie.<sup>42</sup> Daar is ooreenkoms tussen die twee passasies: beide Scipio en Lesbonicus word daarvan aangekla dat hulle nie die ideaal van die Romeinse tradisie uitgeleef het nie. Alhoewel Scipio op die tydstip net 18 jaar oud was, was volgens gebruik reeds 'n bepaalde optrede van hom verwag: militêre diens en pleidooie in die hof.

41. Lysiteles se teregwysing van sy vriend Lesbonicus: Plautus, *Trinummus*, 642 et seq.

42. Polybius XXXI, 23.

/Wanneer

Wanneer 'n man vir hom in sy openbare loopbaan naam gemaak het, het die aristokratiese tradisie dit onnodig gevind om enige ander persoonlike eienskappe en prestasies buite hierdie veld te noem:<sup>43</sup> "Virtus erweist sich auch dadurch als ein Wert, der van der Gemeinschaft nicht gelöst werden kann".

Die lofrede wat Q. Metellus gelewer het by die begrafnis van sy vader L. Caecilius Metellus wat in 221 V.C. gesterf het, is 'n verdere uitdrukking van die vroeë aristokratiese ideaal.<sup>44</sup> Volgens Plinius het Quintus Metellus 'n geskrewe rekord nagelaat van sy vader se lewenslange begeertes, nl. vegter van die hoogste orde, die beste orator, die dapperste generaal, om die belangrikste sake self te behartig, grootste eerbewyse te geniet, ware wysheid te besit, die voortreflikste senator te wees, rykdom eerbaar te bekom,<sup>45</sup> baie kinders te hê en die belangrikste man van die staat te wees. Die strewe is dieselfde as die in die Scipioniese grafskrifte: om die staat te dien as soldaat en generaal, orator en senator; om deur daade en diens aan die staat eer te bekom, om 'n

43. Büchner, op. cit., p. 380.

44. cf. Plinius, Nat. His., VII, 139.

45. Büchner, op. cit., p. 382: "Reichtum, virtute parta, durch Tüchtigkeit erworben, had schön engere Beziehungen zu ihre".

/wyse

wyse en dapper man te wees om die voortbestaan van die roem van die familie te verseker sodat die nageslag daardie roem kon nastreef en oortref. Die basiese lewens-ideale wat deur die virtus hier neergelê word, is pietas en fides, eerbare en regverdige pligsvervulling teenoor familie, staat en gode, wysheid (sapientia) en dapperheid (fortitudo).

Die ideaal wat in hierdie vroeë monumente geskets word, word weerspieël en uitgebrei deur die skrywers van die 2 de eeu V.C.<sup>46</sup> Dit sal moeilik wees om 'n vuriger belydenis van toewyding aan die staat te kry as die gebed wat Ennius in die mond van Decius Mus plaas tydens die slag van Asculum. Net so word die intieme verhouding tussen die staat en die roem van die individu uitgebeeld in die bekende fragment oor Q. Fabius Maximus.<sup>47</sup>

In die beskrywing wat Plutarchus gee van Cato,

46. cf. Voetnotas 37 en 38.

47. Ennius, Annales, fr. 200-2; 378-9; 360-2.  
cf. 549, 393-4, 131 (In Remains of old Latin translated by E.K. Warmington, London, Heinemann, 1967, Loeb Library).  
cf. Cicero, Tusc. Disp., I, 39, 69, de Finibus, II, 19, 16.  
cf. Cato, Origines, fr. 83 (Peter H. Historiæ Romanorum Reliquæ, Volumen prius. London, Teubner, 1914).  
cf. Gellius, III, 7.

die sensor, asook die uitbeelding van Cato deur Cicero in sy "De Senectute", word die virtus-begrip uitgebeeld in 'n novus homo, in wie die vroeë ideaal vergestalt word in al sy fasette. By verskeie geleenthede gee Cato voorbeelde van sy toewyding aan die staatsbelange.<sup>48</sup> Selfs nadat hy die hoogste eer ontvang het, het Cato tot diens van sy medemens gebly. Hy het dit as die hoogste voorreg in sy hoë ouderdom beskou.<sup>49</sup> Sy verkiesing tot sensor is 'n bewys van ware Romeinse virtus. Hoewel Cato onbuigsaam en ongenadiglik in sy hervormings was, was sy deug gekenmerk deur uiterste strengheid (severitas). Soms was hy selfs verkramp en onrealisties. En tog was sy regverdige en ferme optrede aanneemlik vir sy gemeenskap, want ware deug is deur die Romein waardeur.<sup>50</sup> Nie eers lof was aanneemlik vir Cato nie, tensy dit in belang van die staat was.<sup>51</sup>

48. Cato fr. 83 (ORF). (Opgeneem In Malcovati, H. *Oratorum Romanorum Fragmenta*. Italy, 1956): "pecunia mei rei publicae profuit quam isti modi uti tu es."

cf. Apuleius, *Apol.*, 17, 9; 53.

cf. Plinius, *Nat. Histo.*, XIV, 91; 54.

cf. Plutarchus, *Cato Maior*, 7.

49. Plutarchus, *Cato Maior*, XI.

50. *Ibid.*, XVI.

51. *Ibid.*, XIX.

/In

In sy aanvalle op die ondeugde van sy dag, beroep Cato hom op die voorbeeld van die voorouers (maiores), nie sy voorouers nie, en toon aan dat die beloning vir goeie en dapper manne, militêre en ander eerbewyse was.<sup>52</sup> Die treffende betekenisassosiasie, assosiasie tussen eerbaar (bonus), dapper (strenuus) en staat (respublica) is duidelik.

Cato is ook die eerste voorbeeld van die nuwe geslag van novi homines (nuwe manne). Dit beteken dat hy nie sy aansien in die staat te danke gehad het aan sy voorouers, hulle tradisies, of aristokratiese posisie nie. Hy was 'n man wat sy eie standpunt ingeneem het volgens sy eie prestasies wat hy as novus homo volgens die aristokratiese voorbeeld behaal het.

Cato verteenwoordig dus 'n nuwe beginsel in die virtus-ideaal, nl. 'n ideaal gebaseer op persoonlike deug en nie op geërfde waarde of roem of nobiliteit nie, d.w.s. deug volgens eie karakter (moribus) en nie volgens die voorouers s'n nie.<sup>53</sup> Sallustius praat ook van Marius se

52. Cato, fr. 18 (ORF) (Malcovati, op. cit.): "Maiores seorsum atque divorsum pretium paravere bonis atque strenuis, decurionatas optionatus, hastas donaticas, aliosque honores".

cf. Plutarchus, Cato Maior, I, 1.

53. cf. Plutarchus, Cato Maior, XIX, 5.

persoonlike deug waardeur hy homself gehandhaaf het teenoor die rykdom en invloed van andere.<sup>54</sup> Hierin lê reeds die kiem van die humanitas. Die gelukkige lewe (die vita besta) en gemoedsrus (tranquillitas animi) is eerstens van die innerlike geesteshouding afhanklik en tweedens van die uiterlike oordeel van andere.

Die nobilitas se spel met die roem van hulle voorouers was onbelangrik. Persoonlike dade en deug was tog die finale toets. Die lang lys name van voorouers waarmee die korrupte nobilitas gespog het, was van geen waarde in vergelyking met die jeugopleiding wat ontvang is in die leer van harde lesse in spaarsaamheid, gematigheid en harde werk nie.<sup>55</sup>

Die lewenswyse van die aristokraat in tyd van vrede word opgesom in die karakter van Servilius wat die grootste deel van die dag deurgebring het deur raad te gee in die forum en senaatshuis. Hy was toeganklik en behaaglik, 'n man van min woorde wat baie van die ou gebruike behou het, maar ook nuwe en meer moderne dinge toegelaat het. Hy het die voorbeeld en tradisies van die voorouers gevolg en die wette van gode en mense gehoorsaam. Hy was wys en

54. Sallustius, B.C., 54, 6: "non divitiis cum divite neque factione cum factioso sed cum strenuo virtute certabat".

55. Cato (ORF) fr. 123: (Malcovati, op. cit.) "ego iam principio in parsimonia atque in duritia atque industria omnem adolescentem meam abstinui agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis."



het geweet wanneer om te swyg en wanneer om te praat  
(moderatio,)<sup>56</sup>

Virtus, soos aangetref by Servilius in tyd van vrede, en wat in latere eeue as dapperheid (fortitudo) en geregtigheid (iustitia) beskryf word, was 'n uitdrukking van fides en pietas. Beide is begrippe wat die mens sy uiterlike verhoudings tot sy medemens, staat en gode beskryf: "Einzats für den Staat. Erfüllung der Pflichten als civis, Sichdurchsetzenkönnen sind ihre Hauptzüge."<sup>57</sup>

Abbott toon hoe lank die virtusideaal selfs in die ryk bly voortbestaan het: "Evidently the municipalities were more retentive of republican principles than the capital."<sup>58</sup>

Inskripsies to Pompeii toon dat die name van mense wat kandidate voorgestel het op verkiesingsplakkate aangebring is.<sup>59</sup> Hierdie inskripsies is bewys van

56. Ennius, fr. 210-27. (In R.O.L., op. cit., Loeb I).

57. Büchner, op. cit., p. 379.

58. Abbott, F.R. & Johnson A.C. Municipal administration in the Roman Empire. Princeton, University Press, 1926, p.5.

59. Abbott, op. cit., p. 7. (Insc. 207): "M. Cerrinium Vatiā aedilem Nymphodotus cum Caprasia rogant". Ibid. (Insc. 1030): "Vatiā aedilem Verus Innocens facit".

aktiewe deelname aan lokale gemeenskapslewe.<sup>60</sup> Kandidate is aanbeveel in terme soos, waardig aan die staat,<sup>61</sup> 'n eerbare man (vir bonus), 'n deugsame jongman, (iuvenis probus) en 'n sekere kandidaat, Q. Brutus Balbus, se betroubaarheid (fides) beveel hom aan. Hy sou in bevel van die publieke skatkis wees.<sup>62</sup>

Hierdie verskynsel is uit drie oogpunte belangrik. Dit illustreer nogeens die politieke konnotasie van sosiale woorde soos eerbaar (bonus), deugsame (probus), waardig (dignus), ens. Dit toon dat deug (virtus) 'n algemene ideaal geword het en dat die ideaal op een of ander tydstip 'n wyer vlak betree het. Staatsadministrasie, of virtus beoefen in maatskaplike diens in stede, is ook as verwesenliking van die ideaal beskou. Dit was nie meer nodig om daade van nasionale belang te verrig nie.

Die militêre absolutisme van die latere keiserryk was eindelik daarvoor verantwoordelik dat die politieke lewe net soos in Rome, ook in die stede verwoes is. Daarom is Pompeii belangrik as voorbeeld om ontwikkeling en uitbreiding van ideale te toon. Plakkate illustreer dat die waardigheid van munisipale ampte lank behou is:

60. cf. Abbot, op. cit., p. 8: "Vatiam aed. vicini" en "Ti. Claudium Verum II vicini rogant".

61. Op 'n inskripsie word A. Vettius Firmus as "Dignum rei publicae" beskryf - Abbott, op. cit., p.10.

62. "Hic aerarium conservabit". Opgeneem in Abbott, op. cit., p.13.

"They run from the time of Augustus down to 79 A.D., this year of eruption, and were permanent memorials of the esteem in which certain men had been held by their fellow-citizens".<sup>63</sup>

Die werk van die sensors en die lewensterreine deur hulle betree is veral insiggewend wat betref die virtus-ideaal en sy verskillende fasette.<sup>64</sup> Die taak van die sensors was primêr om 'n persoon se moreel en karakter te bepaal.<sup>65</sup> In Romeinse taal het dit sy hele lewenswyse geraak, want die morele was sinoniem met die sosiale-politieke, openbare en private lewe. In hulle taak, cura morum, het hulle 'n breë invloed gehad op die virtus as lewenswyse.<sup>66</sup> Die burger van die vroeë tyd, anders as die burger van moderne tyd, het niks verkeerd hierin gesien nie, want 'n goeie burger leef tot voordeel van sy staat.

63. Abbott, op. cit., p.20.

64. Greenidge, A.H.J. Roman Public Life. London, 1922, p. 216.

Litman, op. cit., p. 36: "The censors had the power of setting a stigma upon any citizen, regardless of his position, for any conceivable offense for which there was no legal punishment."

65. Greene, op. cit., p. 413.

66. Suolahti, J. The Roman Censors. A study on social structure. Helsinki, 1963: "But since such a power could not be bound by law, energetic censors could extend it to cover the entire mode of living of the citizens".

Die sensors het veral te make gehad met die hoër klasse wie se lewe 'n uitdrukking van virtus was en hulle moraliteit het die staat se moraal en moraliteit bepaal.<sup>67</sup> Dit is 'n vingerwysing na die verantwoordelike hede wat 'n leidende figuur in enige gemeenskap het.

'n Man wat deur die sensor moreel afgekeur is, is in die openbaar as sodanig afgekeur, en in die Romeinse konserwatiewe gemeenskap was dit gelyk aan die verlies van die man se hele status en karakter, polities en sosiaal. Publieke afkeur (infamia) was verlies van deug (virtus) en alles wat dit behels het. Redes waarom 'n persoon onder sensuur geplaas kon word, was die volgende:

- (1) Swak beheer van familiebesittings het sensuur meegebring, want dit raak die geluk en voorspoed van familie en staat, en weerspieël 'n gebrek aan pligsbesef en betroubaarheid, fides en pietas.<sup>68</sup>
- (2) Om dieselfde rede is persone in amptshoedanighede dikwels tereggewys.<sup>69</sup> Amptenare wat sake verwaarloos het,<sup>70</sup> en juriëlede wat omkoopgeld ontvang, is gebrandmerk,<sup>71</sup> Dit was ook die geval met alle

67. cf. Gellius, X, 23, 4.

68. cf. Gellius, IV, 12, 1; Plinius, Nat. Hist., XVIII, 11, 32; Cicero, de Orat., II, 287.

69. cf. Cicero, de Div. I, 29; Gellius, IV, 12,2; XIV, 7,8; Suetonius, Caesar, 41,1.

70. cf. Cicero, Cluent., 126.

71. cf. Ibid, 117-132.

burgers (cives) wat nie hulle pligte nagekom het nie.<sup>72</sup>  
Lafhartigheid, insubordinasie teenoor bevelvoerders en  
die ontvlugting van militêre diens is sterk afgekeur,  
aangesien dapperheid veral (fortitudo) van die Romein  
verwag is.<sup>73</sup>

Buitensporige lewenswyses en weelde was teen-  
strydig met voorouerlike gebruik of ware deug. Weelde  
ontneem mens sy reg om te werk en verwoes sy landelike  
eenvoud en die decorum van Romeinse deug.<sup>74</sup> Romeinse  
decorum was ook afkerig van persoonlike optredes wat nie  
by 'n burger gepas het nie, soos optrede op 'n verhoog, of  
in 'n amfi-teater, of handeling wat veroorsaak het dat 'n  
woord van eer (fides) verbreek is.<sup>75</sup> Die sensors het  
self 'n oog oor familieverhoudings gehou. Verwaarlosing  
van die familiekultus en pligte teenoor familielede, mis-  
bruik van magte deur die paterfamilias en egskeiding het

72. cf. Livius, XXIX, 37, 13; Plinius Nat. Hist. XXXIII,  
33,

Gellius, IV, 20, 6; IV, 20, 7 - 8.

73. cf. Livius, XXVII, 11, 13; 22,13; 24,18;  
Cicero, de Orat, II, 272.

74. cf. Macrobius, Sat., 2,4,25; Suetonius, Claudius,  
16; Plutarchus, Marcellus, 5,3; Plutarchus, Cato  
Maior, XVII, 1; Sallustius, B.C., 23. Velleius  
2,10; Plinius Nat. His., XVII, 3.

75. cf. Cicero, de Rep., IV, 10; Livius VII, 11, 12;  
Suetonius, Caesar, 39; Suetonius, Aug., 43;  
Cassius Dio 43,23; 48,33.

almal gelei tot verlies van deug (virtus).<sup>76</sup>

'n Analise van die oortredings toon dat alles herlei kan word tot twee deugsame (virtus) eienskappe waarop alles berus het, nl. betroubaarheid (fides) en pligsvervulling (pietas). Genoemde oortredings verbreek verhoudings tot mense (staat en familie) en die gode. Egskeiding verbreek familie-solidariteit, die geluk en voorspoed daarvan en raak voorouers, lewendes en nageslag. Onbetroubaarheid, verval van pietas in private lewe, lei tot 'n verwaarloosing van dieselfde deugde in openbare lewe. Dit toon die persoon se geestestoestand.<sup>77</sup>

As skeppende wese het die heidense Romein vanuit sy mensgebonde aardse situasie 'n ideaal geskep wat moderne Christelike standaarde nie onwaardig sal wees nie. Hierdie ideaal behels o.a.: 'n lewe van diens volgens die mens se ware wese, virtus, tot eer van sy gode en van sy medemens soos hulle langs mekaar bestaan; eerstens in sy familieverband, en tweedens in sy vrywillig-bewustelik-gevormde gemeenskap.

76. cf. Dionys., 20, 3, 2.

77. cf. Gaius, Inst., IV, 182 gee 'n verdere lys van oortredings.

/Uit

Uit die bespreking van virtus as diens is dit duidelik dat dit vir die Romein 'n konkretisering was van geesteshoudings waarvan fides, pietas en fortitudo die belangrikste was.<sup>78</sup>

### 1.1.3 Fides.

In die deug, fides, sien Romeinse denke die basis, die sine qua non, vir ware naasbestaan. Dit behels nie net 'n mens se woord nie, maar sy eerbaarheid en integriteit, sy sin vir geregtigheid en respek vir die regte van andere, sy pligsbesef teenoor almal in alle verhoudings en ook die uitvoering van daardie plig, sy gevoel vir goeie smaak en ware optrede. Dit is vir die Romein die essensie van menswees, 'n besef van eie

78. cf. Pohlenz, op. cit., p.258: "Zu ihnen gehörten die pietas, die als religiöse Pflicht den Menschen in seinen Verhalten gegen die Götter, gegen die Familie wie auch gegen die anderen Mitmenschen band, die Gerechtigkeit, die in der Gemeinschaft die Vorschriften des ius beobachtete, die Rechtschaffenheit und die sittlich gebundene und darum Vertrauen weckende Zuverlässigkeit (fides), weiter Arbeitskraft und Arbeitsingabe, Schlichtheit und Sparsamkeit, Standhaftigkeit in Kämpfe und vieles andere".

/waarde

Fides is 'n wesentlike deel van die geheelbeeld van die mens, en hierdie beeld word bewaar as mens sy betroubaarheid bewaar of anders verloor hy sy geheelbeeld saam met sy betroubaarheid. Dit is deel van die morele persoonlikheid: "und wie van der bona fides eines einzelnen Worts, kann von der bona fides des ganzen Menschen gesprochen werden".<sup>80</sup> Die hele persoonlikheid word in Romeinse denke verbind en saamgeveg met fides sodat die fides bepaal wat 'n mens se aansien in 'n gemeenskap is. Heinze sê "die fides ist ein für den Wert des Menschen sehr wesentliches Stuck van ihm, für seine Stellung unter seinesgleichen ebenso wesentlich,

79. cf. Fuchs, H. Begriffe römischer Prägung. (In Opperman H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967) p. 25: "--- dass schon die altrömische fides einen innere Besitz des Menschen darstellte - einen Besitz, den man in Kürze vielleicht am besten als Verlässlichkeit, Redlichkeit und Verantwortungsgefühl bezeichnen darf, der aber in Wahrheit doch etwas anderes ist: fides ist das im Menschen, was seine gegenüber einen anderen eingegangene Bindung oder Verpflichtung zu einer sittlichen Bindung macht und so das Vertrauen der anderen begründet".

80. Heinze, op. cit., p. 67.

/wie



wie in anderer Richtung sein Vermögen oder seine Abkunft".<sup>81</sup>

Fides is die geesteshouding wat aan virtus sy basiese inhoud gee, want enige daad se waarde berus op die eerbaarheid of regverdigheid daarvan. Dit is 'n man se fides wat hom lei in sy optrede teenoor andere en in sake. Hieraan toets andere hom, maar belangriker, hieraan toets hy homself, want dit is 'n besef van sy eerlikheid teenoor homself, sy integriteit. Sonder fides kan daar nog deug nog roem wees.

Die feit dat die hele Romeinse lewe op onoffisiële tradisie berus het, het van fides die besondere deug gemaak, want daardeur is die stabiliteit van menseverhoudings verseker. "Die hoeksteen van geregtigheid is fides", se Cicero,<sup>82</sup> en wanneer Caesar belowe om sy woord te hou is meer as sy belofte op die spel.<sup>83</sup> Die persoon wat fides besit het, het ook hoë aansien (dignitas) en gesag (auctoritas) gehad, en "with a great economy of time and mental exertion, they were content to be guided by him".<sup>84</sup>

81. Ibid.

82. Cicero, de Off., I, 7, 23: "fundamentum autem est iustitiae fides".  
cf. Gellius, VI, 18: 'n Romein se woord is sy eer: "Iusiurandum apud Romanos inviolate sancteque habitum servatumque est".

83. Caesar, Bell. Hisp, 19, 6.

84. Adcock, op. cit., p.14.

Geen politieke of eie belange speel hier 'n rol nie, net morele dissipline en waarde. Fides was die waarborg van geregtigheid die eerbare pligsvervulling teenoor almal.<sup>85</sup>

Fides was die hoeksteen van die Romeinse sosiaal-politieke struktuur,<sup>86</sup> want van die beoefening van die deug het die status van mense afgehang. Daaronder kon geen Romein seker van sy invloed wees nie. Dit is fides wat konsekwente optrede verseker en onverskilligheid in die uitvoer van 'n plig 'n oneer maak.<sup>87</sup>

Verhoudings wat op fides berus het en bekend gestaan het as beskermheerskap (patrocinium) is die volgende: die van heer tot sy vryman, van advokaat in die hof tot sy kliënt, van beroemde Romein tot provinsies, stede, kolonies, individuele lede van die gemeenskap en individue van 'n laer sosiale aansien.<sup>88</sup> Die wese van fides word veral getoon waar dit gekombineer word met ander kenmerke: beskermheerskap (patrocinium),

85. cf. Meister, op. cit., p. 6, p. 4: Hy noem fides "Redlichkeit", of "Das Vertrauen das man auf redlicher Gesinnung einen anderen schenkt und bei dem anderen findet".

86. Gellius, V, 13: Die persone teenoor wie verpligtinge moes nagekom het.

87. Cicero, Rosc. A., III.

88. cf. Gelzer, M. The Roman nobility. Translated with an introduction by Robin Seager. Oxford, Blackwell, 1969. p.63.

/kliëntskap

kliëntskap (clientela), beskerming (praesidium), vriendskap (amicitia), gasvryheid (hospitium).

Die woord patrocinium self het intieme verband gehad met die solidêre familia en die familieverhoudings. Onder beskermheerskap (patrocinium) word die regverdige en eerbare optrede van 'n paterfamilias verstaan <sup>89</sup>: "tweedens kliënte, wat hulleself ook toevertrou aan ons betroubaarheid (fides) en beskerming". Fides staan in 'n baie nou verband hier met die intieme en kragtige verhouding van die vroeë Romeinse familielewe waar die vader volgens gesag (patria potestas) verantwoordelik was vir die sekuriteit en voorspoed van die hele familie. In die patroon-kliënt verhouding is baie waardes op die spel: die patroon se hele persoonlike vermoë hang van sy optrede af en dit bepaal sy aantal volgelinge. Van hulle word pietas verwag, "gegenüber dem patronus wird der Klient ähnliche pietas hegen wie der Sohn gegenüber dem pater". <sup>90</sup> Pietas vereis van die kliënte bevordering met woord en daad van die belange van die heer, net soos dit die seun se plig was om sy pietas te toon deur in die familie-aangeleenthede (res familias) die eenheid, voorspoed en heil van die hele familie te bevorder. Cicero <sup>91</sup> gee

89. cf. Cato, ORF. fr. 200 (Malcovati, op. cit.)  
Gellius V, 13, 2: "clientes, qui sese itidem in fide patrociniūque nostrum dediderunt".

90. Heinze, op. cit., p. 69.

91. Cicero, Divinatis in caecilio, 13: "quorum fide et praesidio maxime nituntur."

'n verdere inhoud: "op wie se betroubaarheid en beskerming hulle veral geleun het." Hier word fides geassosieer met beskerming wat in nou verband staan met die virtus of fortitudo (dapperheid) van die vroeë Romein wat sy besittings fisies moes kon beskerm. Hierdie virtus is later uitgebrei tot 'n volksdeug en word die eienskappe van die mens waardeur hy sy medemens dien. Alleen 'n persoon wat voldoen het aan virtusideale sou as 'n beskermmer (praesidio) gereken word. Caesar verbind fides met vriendskap: "Aangesien jy jouself, vanaf jou jeug tot my vriendskap en betroubaarheid gewend het."<sup>92</sup>

Die woord "amicus" (vriend) het vir die Romein polities-sosiale konnotasies gehad. Die woord "amicus" is in openbare sowel as in private lewe gebruik in verband met daardie mense wat tot dieselfde groep behoort het.<sup>93</sup> Vriende (amici) was alleen mense tussen wie 'n band van wedersydse pligsvervulling en betroubaarheid bestaan het.

92. Cicero, ad Fam., VII, 17, 2: "Cum te ex adolescentia tua in amicitiam et fidem meam contulisses."

93. cf. Q. Cicero, Pet., 16: (In Thesaurus Linguae Latinae. Teubner, 1900 VI, "amicus") "hoc nomen 'amicorum' in petitione latius patet quam in cetera vita. Quisquis est enim, qui ostendat aliquid in te voluntatis, qui colat, qui domum ventitet, is amicorum numero est habendus." (teenoorgestelde: "qui sunt amici ex causa iustiore cognationis, aut affinitatis aut sodalitatis aut alicuius necessitudinis."

/adjektiewe

Adjektiewe wat saam met *amicus* gebruik word, gee 'n beeld van die ware inhoud daarvan en dus ook van *amicitia*: *veros certosque amicos* (ware vriende),<sup>94</sup> en *bonus* (eerbaar), *firmus* (standvastige) *gravis* (gesaghebbende) *verus* (ware), *fidus* (betroubare) *fidelis* (lojale), *fortis* (dappere), ens. Al hierdie woorde word gebruik vir 'n politiek-sosiale leidende persoonlikheid.

Die woorde *amici* (vriende) *clientes* (kliënte), *hospites* (gaste), en *patroni* (beskermhere) is dikwels in verband met mekaar gebring.<sup>95</sup>

Hierdie kliëntskap in die Romeinse *respublica*, gebaseer op *fides*, het wedyersydse plig vereis. en die plig was die eerbaarheid (die persoonlikheid) van alle ware eerbare manne (*boni viri*).<sup>96</sup> Plig (*officium*) en betroubaarheid (*fides*) het midde gestaan in die alledaagse omgang.<sup>97</sup> Die hoë waarde aan *fides* geheg word mooi

94. Seneca. *Epist. ad Luc.* XX. 7.

95. Cicero, *Att.*, I, 20. 7: "*per amicos, clientes, hospites, liberos denique ac servos tuos.*" Cicero, de Seneca of Cato Maior, X. 32: "*non curia vires meas desiderat non rostra, non amici, non clientes, non hospites.*" Sallustius, *Catilina*, 26, 4: "*circum se praesidia amicorum atque clientium occulte habebat.*"

96. cf. Crook, op. cit., p. 93.

97. cf. Cicero, *ad Fam.*, XIV, 1,5: "*officium et amici*".

uitgedruk deur Plautus<sup>98</sup>: "Die persoon wat nie sy woord kan hou nie, al is dit teenoor 'n slaaf, is sleg - hy moet nie daaraan herinner word nie". Cato noem die heilige plig wat fides was onder die voorouers: Vir hulle was dit 'n heilige plig om hulle kliënte te verdedig, selfs teen 'n familielid. Vader en patroon was feitlik sinoniem onder die voorgeslagte.<sup>99</sup>

Dikwels oorvleuel die betekenis van plig (officium) die van fides. Fides is die man se persoonlike integriteit wat verseker dat officium, dit is 'n plig, uitgevoer word.<sup>100</sup> Fides is die geheelmens, officium is die daad.

98. Plautus, Pseud. IV, 7, 1103-5.

99. Cato, ORF, fr. 200 (Malcovati, op. cit.): "quod maiores sanctius habere defendi pupillos quam clientem non fallere. Adversus cognatos pro cliente testatur, testimonium clientem nemo dicit. Patrem primum, postea patronum proximum nomen habuere".

100. Auctor, ad Herr., 3, 14: "qua fide, benevolentia, officia gesserit amicitias".  
cf. Caesar, B.G., V, 27, 7: "habere nunc se rationem officii pro beneficiis Caesaris".  
Officium = fides.

/Die

Die betroubaarheid (fides) en plig (officium) kom na vore in verskillende persoonlike verhoudings. Om as voog oor kinders van jou vriende (amici) en kliënte (clientes) op te tree was 'n officium, want voogskap (tutela) in enige vorm het volgens fides wedersydse verpligtinge beteken en in 'n informele gemeenskap die stabiliteit verseker.<sup>101</sup> In die tyd van die prinsipaat is die keiser beskou as die beskermheer van die hele volk en enigeen het die reg gehad om vrylik voor die keiser (princeps) te praat of om 'n beroep op hom te doen.<sup>102</sup>

Wanneer 'n beskermheer (patronus), 'n vriend (amicus) of kliënt (cliens) in 'n hofsak verdedig het, het hy nie self vorentoe gekom om so 'n saak te onderneem nie. Daar moes eers 'n beroep op sy "fides" gedoen word, "so heisst es in vollem Umfange fidem praestare; seine eigene Person ist mit im Spiele, und sein eigenes Ansehen steigt oder fällt mit dem Erfolg oder Misserfolg der Verteidigung".<sup>103</sup> Wanneer hy verdedig, maak hy nie

101. Gellius, XII, 4: Die regte gedrag soos nagekom deur vriende.

102. Cassius Dio, LIX, 26, 9.

103. Heinze, op. cit., p. 74.

/net

net staat op sy argumente nie, maar op sy geheelbeeld as 'n mens. Wanneer 'n oordeel dus gevel is, was beide die vervolgde sowel as die beskermheer (patronus) se fides-beeld op die spel. .Daarom dat Cato sê dat die orator "bonus vir dicendi peritus" genoem is. <sup>104</sup>

'n Besondere karaktertrek van die Romein in vergelyking met die moderne gemeenskap is dat sy sekuriteit dikwels nie vaste sekuriteit was nie (soos geld of grond of ander waardevolle besittings nie). Sy sekuriteit was meesal persoonlike sekuriteit, d.w.s. die persoonlike status, beeld van 'n man en die goeie naam van vriende was die sekuriteit in onderhandelinge.<sup>105</sup> Die Romein het die intrinsieke waarde van 'n ware goeie mens besef: 'n mens is goed en betroubaar omdat sy integriteit en die van ander op die spel is en nie die behoud of verlies van waardevolle besittings nie. Romeinse denke beweeg in menseterme: die mens is die uitgangspunt, nie die

104. cf. Voetnota, 23,

105. cf. Crook, op. cit., p. 177, p.243: "The social system involved pledging dignity and reputation as well as financial credit on behalf of others; if they proved unsatisfactory it reflected on the surety as well as on the debtor, and it threw into confusion the whole nexus of mutual obligations on which credit depended". "The cement of their daily financial relationship was people, not things."

/omstandighede



omstandighede nie. 'n Onbetroubare mens kan nie "reggeskryf" word in die bepaling van sekuriteit nie.

Fides was ook die basis vir sponsio (ooreenkoms), 'n vorm van mondelinge ooreenkoms wat behoort het tot die siviele reg en alleen tussen burgers gebruik is.<sup>106</sup> Hierdie ongeskrewe kontrak is net woordeliks aangegaap, en die wedersydse versoek en belofte was die kontrak en ooreenkoms self.<sup>107</sup> Geen geskrewe dokument was noodsaaklik nie, en al sou een opgetrek word, was dit slegs gebruik om na te verwys, 'n geheueverfrisser, en dit het in Romeinse denke geen bindingskrag gehad nie. Dit was waardeloos want die bindingskrag bestaan in die integriteit, die persoonlikheid of fides-beeld van die persone betrokke by so 'n ooreenkoms.

Volgens fides was van enige eerbare mens (bonus vir), verwag om diens aan die medemens in staatsaangeleenthede te lewer, maar sulke diens was vrywillig en geen beloning is daarvoor ontvang nie. Crook<sup>108</sup> noem dat een

106. Cicero, Topica, 28.  
Gaius, Inst., I, 2.

107. cf. Greene, op. cit., p. 228.

108. Crook, op. cit., p.203: "There were certain cases or categories of dignified services which the Romans were reluctant to think of in the same breath as that of the mercennarius, or even to regard as locatio operis faciendi" (dit is huur vir dienste).

/van

van die mees omstrede onderwerpe in die Romeinse reg die een was wat in verband met beloning vir sekere dienste bestaan het en wat in die moderne wêreld as "professioneel" beskou word.

Van die vroegste tye in Rome af was die hulp aan vriende (amici) en kliënte (clientes) in verhoor, regsake, en publieke aanklagte die plig van enige eerbare man. Rome het in sy regsistiem nooit 'n publieke aanklaer gehad nie, "and relied on voluntary prosecutions on the part of ambitious young lawyers with reputations to make".<sup>109</sup> Sulke jongmanne was nie regsgeleerdes nie, maar manne met 'n algemeen humanisties-retoriese opvoeding. Hulle was met ander woorde gewone burgers wat as amateurs opgetree het. Later, tydens die prinsipaas, word hulle diens meer professioneel. 'n Ware Romeinse heer se plig, officium, het lank die van amateur gebly: "It would be wrong to think of jurisprudence in the Republican age as a profession. Its practitioners were members of the Roman upper class, for whom even public and political office were only incidents in lives of leasure."<sup>110</sup>

In die tyd van die vroeë Republiek was die man wat ingetree het vir sy vriende (amici) of kliënte

109. Greene, op. cit. p. 289.

110. Crook, op. cit., p. 89.

/ clientes)

(clientes) volgens plig (officium) geregtig op sekere voorregte aan die kant van die persoon wat hy gehelp het. Hy kon erf by so 'n persoon, of om net in die persoon se testament genoem te wees, was reeds vergoeding, want die persoon se aansien is daarmee verhoog, d.w.s. sy fides-beeld. Fides het vereis dat so 'n persoon sy dankbaarheid moet betoon het.<sup>111</sup> Dat die ontvangs van beloning dikwels berispe is en moeilikheid veroorsaak het, word bewys deur owerheidsopptrede.<sup>112</sup> Plinius noem dat die praetor daarop aangedring het dat die som geld wat betaal moes word 'n gif moes wees, en nie 'n voorafbepaalde tarief nie.

Om in hierdie aspek van Romeinse lewensuitdrukking te praat van "dignified services",<sup>113</sup> "ambitious young lawyers"<sup>113</sup> en "only incidents"<sup>113</sup> is om vae, relatiewe waardes te gee en om die klem te laat val op die saak en nie op die mens nie. Diens was deel van die virtuslewe, 'n plig (officium) daarvan. Dit was om betrokke te raak in menslike omstandighede, in staatsaangeleenthede (respublica), om sy waardigheid vir sy medemens te bewys.<sup>114</sup> Dit was nie 'n "dignified service" nie. Dit was betroubaarheid (fides) en deug (virtus), 'n mens se

111. cf. Heinze, op. cit., p.69.

112. Cassius Dio, LIV, 18, 2; Tacitus, Ann. XI, 5 en 7; Plinius, Ep, V, 4,9,13.

113. cf. Voetnotas 109, 110.

114. cf. Plinius se publieke dienste: cf. Ep., III, II, IV, 13.

persoonlike beeld waarvoor geld nie betaal word nie. 'n Man se integriteit, sy fides-beeld, kon nie gekoop word nie. Dit sou gelykstaande wees aan besoldiging om 'n goeie lewe te lei. Dit is vernederend om vergoed te word vir deugsamheid soos dit in die alledaagse praktiese doen en late waargeneem word.

Omdat Romeinse denke deur menslike waardigheid en persoonlike eienskappe daad word, was betaling dus vergoeding vir 'n man se fides, vir sy persoonlike eerbaarheid en trots. Die reg het algehele eerlikheid (honestas) vereis van alle persone by die sake betrokke, en vergoeding vertroebel motiewe en ondermyn betroubaarheid.

In Romeinse regsake kon 'n oneerbare mens nie getuies lewer nie.<sup>115</sup> Strawwe het gewoonlik die mens se caput of status geraak, of sy besittings in die vorm van boetes (multae), maar beide is selde aangeraak. In baie siviele sake was die straf reeds verlies van eerbaarheid (ignominia of infamia).<sup>116</sup> Soos die mens in sy lewensverhoudings verswak het, sy integriteit verloor het, het die reg strenger en straf veral wreder geword.

In die beheer van publieke sake en finansies

115. cf. Greene, op. cit., p. 290.

116. Earl, op. cit., p. 144.

is absolute eerlikheid, honestas en fides, vereis. Oortredings het 'n oortreder verhoed om as kandidaat vir 'n amp in 'n dorp beskikbaar te wees. Cato<sup>118</sup> sê dat hy nooit enige geld, nóg sy eie nóg die van Rome se bondgenote, as gevolg van ambisie verkwis het nie. Hy het nooit prefekte (praefecti) in die stede van bondgenote aangestel om sulke mense te plunder nie. Hy het nooit sy paar vriende probeer verryk deur buit of gifte of wanadministrasie nie. Ennius<sup>119</sup> noem as 'n ware voorbeeld van fides, M. Curius Dentalus wat deur niemand oorwin kon word nie, nóg met die swaard, nóg met geld.

In oorlogvoering was eerbaarheid die beginsel vir optrede.<sup>120</sup> Oor hulle onderhandeling met Pyrrhus vertel Ennius<sup>121</sup> hoedat Pyrrhus die Romeine daarop gewys het dat oorlog beslis word met yster, die wapen, en nie met geld nie. Pyrrhus se verwysing hierna moontlike omkoperij aan die kant van die Romeine raak die hele volk se fidesbeeld, des te meer daar alle vorms van vergoeding

118. Cato, ORF. fr. 203. (In Malcovati, op. cit.)

119. Ennius, fr. 209. R.O.L., op. cit., Loeb I.

120. cf. Gellius, III, 8: 'n Verraaier en Pyrrhus.

121. Ennius, fr. 186-93. R.O.L., op cit., Loeb I.

/of

of handeldryf teenstrydig was met Romeinse eerbaarheid<sup>122</sup>  
en dus met sy aansien (dignitas).

'n Vyand wat homself oorgegee het aan die eer-  
baarheid van die Romein, ontvang van Rome af dieselfde  
verhouding wat tussen patronus en kliënt bestaan het, nl.  
beskerming, met die verstandhouding dat so 'n volk sy  
politieke vryheid verloor het. 'n Volk "in fides populi  
Romani" het die volle fides-beeld van die volk as sy  
beskerming gehad.<sup>123</sup>

In sy fides-begrip lê vir die Romein die essensie  
van goeie menslike bestaan, nl. die hoofdeug van geregtig-  
heid. Op hierdie deug het hy sy volk en sy stadstaat  
gebou, en dit is op hierdie deug wat hy 'n wêreldstaat wou  
bou en daarom wanneer hy merk dat dit nie slaag nie, sien  
hy morele verval, nié ekonomiese en konsitusionele swak-  
hede en probleme nie. Romeinse geskiedskrywing is 'n baie  
goeie voorbeeld van geskiedenis bepaal volgens mens-  
waardes.

#### 1.1.4. Pietas.

Soos fides meer die innerlike mens en sy motiewe

122. Cicero, Verr. II ii, 122.  
de Off., I, 42, 150.

123. cf. Heinze, op. cit., p. 69-70.

/behels

behels het, het pietas betekenis gekry in die nougesette pligsuitvoering teenoor gode, familie en staat: "wat is pietas behalwe vrywillige dankbaarheid teenoor ouers."<sup>124</sup> Die oorsprinklike betekenis van pietas hier is liefdevolle dankbaarheid teenoor die ouers vir beskerming, liefde en voorspoed. Die inhoud van pietas bestaan in die heilige familiekultusse waardeur die gevoel teenoor afgestorwenes uitgedruk is. Dit is in die familie-solidariteit waar die deug sy oorsprong het. Dit is ook duidelik dat wanneer die deug op nasionale vlak benader word, tree hierdie sterk eenheidsgevoel met die gode (die voorouers self was ook beskou as skadubeelde met bonatuurlike mag) en die medemens na vore. As inhoud van virtus beskryf Pohlenz die pietas soos volg: "Zu ihnen gehörten die pietas, die als religiöse Pflicht den Menschen in seinen Verhalten gegen die Götter, gegen die Familie wie auch gegen die anderen Mitmenschen band ---".<sup>125</sup> Pietas is dus die gesamentlike dinamiese krag van familiebelange in kragtige eenheid.

124. Cicero, Planc., 33,80: "Quid est pietas, nisi voluntas grata in parentes".

125. Pohlenz, op. cit., p. 258.

Op nasionale vlak is dit onafskeidbaar verbind aan patriotisme: "pietas vereis pligsvervulling teenoor vaderland en staat."<sup>126</sup> Hiermee word die idee van eenheid, dankbaarheid vir beskerming, geluk, voorspoed, fisiese en geestelike versorging soos dit bestaan in die familieaangeleenthede (res familias) geprojekteer op die groter familie, die staat.<sup>127</sup> Dit sluit egter ook direk in: gehoorsaamheid aan gesag en erkenning van die regte van almal soos dit in familieverband bestaan.<sup>128</sup> Pietas vereis werk van elke lid en nougesette uitvoering van plig volgens fides, want die wanoptrede van een lid van die familie versteur die solidariteit van die geheel en dit het afgestorwenes, lewendes en nageslag ingesluit. Dit is verder geassosieer met die sterkste gevoelens en ondervindings van die mens soos hy hulle belewe het in sy intiemste verhouding, die res familias.<sup>129</sup> "Also pietas

126. Cicero, de Inv., 2, 66: "pietas, quae erga patriam aut parentis officium conservare monet."

cf. Cicero, Somnium Scipionis, VI, 15,16:

"iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est."

127. cf. Meister, op. cit., p. 4: "Sie entspricht der engen Lebensgemeinschaft der Familie im alten Rom".

128. Ibid: "Verpflichtung gegen im Leben Höherstehende, insbesondere die Eltern, sondern auch gegen die Kinder und sonstige Angehörige".

129. Meister, op. cit., p.14.

/verplichtet



verplichtet den Mann dem Staat gegenüber zu derselben Gesinnung und Handlungsweise, die er den Eltern schuldet, ja sie verpflichtet ihn dem Staat in noch höheren Grade als den Blutsverwandten; kein Zweifel, dass in Pflichtenkonflikt der Staat den Vorrang hat". Patriotisme word nie aangeleer nie. Dit het vir die Romein natuurlik voortgevloei uit sy menslike belewenisse en vergeestelinge van familie-eenheid.

Van die Pietas sê Adcock: "They meant by piety a collection of respectable qualities joined together by a conscientious punctiliousness. And they rightly judged that their way of behaving towards heaven was a suitable and profitable way of behaving to their fellow citizens and to their allies."<sup>130</sup> Ferguson<sup>131</sup> stel dit dat die Romeinse pietas in sy drie verhoudings dieselfde was: die lojaliteit teenoor die staat was alleen 'n uitbreiding van die familieloyaliteit en die teenoor die gode, was 'n uitbreiding van staatslojaliteit.<sup>132</sup> Die pligvervulling (pietas) teenoor gode was basies geïnspireer deur dieselfde houding as dié teenoor afgestorwenes. Die plig teenoor gode was nie soseer liefde nie as wat dit 'n daad van dankbaarheid was; in 'n sekere

130. Adcock, op. cit., p. 16.

131. Ferguson, op. cit., p. 164.

132. cf. Polybius, VI, 56.

Cicero, de Legibus, II, 8, 19.

Augustinus, de Civ. Dei, IV, 32.

mate 'n kontrak om sukses te verseker, nl. heil en voorspoed vir familie en staat.<sup>133</sup> Hierdie daad behels 'n primêre en sekondêre gevoelswaarde, en dit is moeilik om te beslis watter gevoel primêr was. Die Romeinse godsdiens was nie 'n godsdiens gebaseer op die mens se strewe na onsterflikheid nie, dit was 'n utilitaristiese godsdiens te make met die gelukkige bestaan op aarde. Die primêre gevoel was moontlik bevrediging deur die gode, en die sekondêre gevoel was die heil van die familie of staat; die doel skyn egter belangriker te gewees het as die daad self. Godsdiens was primêr die daad, en geluk die sekondêre doel. Die noue verband tussen godsdiens en patriotisme is duidelik. Die Romein se lewe het sterk in die lig van die gode gestaan,<sup>134</sup> hulle is in alle sake geraadpleeg.<sup>135</sup> Wanneer teëspoed gekom het, was dit verwaarlosing van die gode.<sup>136</sup>

133. cf. Heinze, op. cit., p. 94: "Aber in dem ganz eigen tümlich römischen Begriff der pietas berührt sich der Glaube an eine göttliche Ordnung mit dem Glauben an sittliche Verpflichtungen".

134. Woody, op. cit., p. 529.

135. cf. Columella, de Agric. II, 22.  
Vergilius, Georg. I, 268.  
Plutarchus, Numa 8 en 12; Camillus, 5; Romulus, 3.  
Livius, V, 19, 50; XXX, 27.

136. cf. Livius, XXII, 3, 4-5: Trasimene was die gevolg van impietas.

/Hierdie

Hierdie verhouding dek die belangrike lewens- .  
 aktiwiteite en beteken dat die mag van die gode erken word  
 in die uitvoer van 'n daad. Die godheid word hiermee mede  
 optrede.<sup>137</sup> Pietas erken die aandeel van gode in die  
 "bou" van 'n lewe. Sonder sulke erkenning is die verhouding  
 verbreek, is die daad nutteloos en verkeerd, bou die mens  
 alleen: "there was mingled awe, fear, and reverence; these  
 were indeed due to those greater than himself."<sup>138</sup>  
 Afhanklikheid of die gevoel van afhanklikheid was wel  
 daar.<sup>139</sup> Selfs in die Romein se praktiese godsdiens  
 bestaan daar tog 'n gevoel van innerlike sekuriteit. Die  
 gevoel geskep deur familieeenheid.

Pietas is in sy diepste wese die mens se onbaat-  
 sige en onselfsugtige optrede teenoor die gode waarin  
 persoonlike roem (gloria) en voordeel verdwyn. Dit is  
 godsdiens, en voortvloeiend daaruit is dit dus ook naaste-  
 liefde en vaderlandsliefde. Dit vorm saam met fides die  
 kiem van die latere geregtigheid (iustitia)<sup>140</sup> waarin die  
 plig teenoor mens en gode saamgevat word. Virtus, pietas

137. cf. Koch, op. cit., p. 47: "Die Götter erscheinen  
 auf diese Weise als die eigentlichen Baumeister des  
 Staates."

138 Woody, op. cit., p. 259.

139. cf. Pohlenz, op. cit., p. 257.

140. Meister, op. cit., p. 13: "Auch die beiden ander  
 altrömischen Tugenden, fides und pietas, finden sich  
 in dem neuen System wieder, doch mit veränderter  
 Geltung."

en fides vorm die beeld van ou Romeinse sedelikheid:  
"Fides, virtus, pietas sind die Säulen, auf denen das  
Wesen Altrömischer Sittlichkeit ruht".<sup>141</sup>

#### 1.1.5 Virtus is ook fortitudo.

Romeinse virtus het oorspronklik dapperheid beteken want die vroeë burger moes 'n goeie soldaat wees om familie en staat te verdedig: "Die oberste Pflicht des römischen Mannes ist es, sich im Krieg mit aller Kraft für die respublica einzusetzen".<sup>142</sup>

Virtus is in hierdie sin dapperheid, die deug, nl. waarin die eintlike en oorspronklike betekenis daarvan gevind word.<sup>143</sup> Menslike denke in sy oorsprong en die logiese toepassing van denke in die lewe word mooi

<sup>141</sup>. Ibid., p. 5.

<sup>142</sup>. Büchner, op. cit., p. 378.

Showerman, op. cit., p. 76: "Whatever ambition he entertained for serving the state in a civic capacity, the avenue to its achievement lay through the soldier's training and the soldier's career."

<sup>143</sup>. cf. Meister, op. cit., p. 4: "Virtus eine Ableitung von vir "Mann", bedeutet in der alten Zeit die den Mann dieser Kulturstufe besonders auszeichnenden Eigenschaften, Kraft und Tapferkeit, noch nicht die Tugend als Gesamtbegriff sittlicher Vollkommenheit".

/deur

deur die woord se betekenis, die ontwikkeling daarvan en toepassing op 'n breër vlak, geïllustreer. In 'n primitiewe kultuur moet die ware kenmerk (virtus van 'n man ('n vir) geestelike weerbaarheid, krag en moed wees in sy stryd teen die gevare van die omgewing,<sup>144</sup> om die voortbestaan van sy familie te verseker. Dadelik word die deug nou ook onselfsugtig. Dit is nie net dapperheid om eie gewin nie, maar dit is ook nou pietas en fides. Wanneer die gemeenskap gevorm word, word die basiese betekenis gehou, want alle handeling in die gemeenskapslewe of dit geregtigheid of wysheid is, is dapperheid of die moed waarmee die lewens-taak aangepak word om die vita beata, die gelukkige lewe, te bewerkstellig. Daarom is Romeinse dapperheid of virtus anders as die van die Grieke. Dit is nie heldemoed nie, maar "sielmehr standhaftes Ausharren, trorziges Sicheinstemmen, hartes Nichtwanhen."<sup>145</sup>

Die opneem van die lewenstaak binne die gemeenskap lê aan die wortel van Romeinse en Westerse deug (virtus).

In die grafskrif van L. Cornelius Scipio, word deug (virtus) en dapperheid (fortitudo) met mekaar in verband gebring. In plaas van hom te beskryf as 'n persoon van besondere onderskeiding, word gesê dat hy

144. cf. Ibid.

145. Büchner, op. cit., p. 378.

/fortis

"fortis vir sapiensque" was, dapper en wys.<sup>146</sup> "Die daad van die soldaat is virtus", sê Ennius.<sup>147</sup> In die lig van pietas, familie- en staatsbelange, is dit duidelik waarom militêre diens 'n deug (virtus) was en soveel eer daaraan verbonde was.

In die beoefening van dissipline bestaan 'n uitdrukking van deug (virtus). Net soos 'n bevelvoerder dissipline beoefen, so was dit ook die plig van 'n goeie soldaat om homself te dissiplineer en groot prestasies na te streef. Onderskeiding in tyd van oorlog was ware diens aan die staat.<sup>148</sup> Dit was Romeinse militêre dissipline gekombineer met aanhoudende harde oefening en sy weiering om neerlaag te erken wat van hom 'n wêreldheerser gemaak het. Skrywers is vrylik in hulle lof

146. Ennius, Ann. fr. 271. R.O.L., op cit., Loeb I.

147. Ennius fr. 333-5; 434-5. R.O.L., op cit., Loeb I.

148. Plutarchus, Fabius Maximus, I.

/vir

vir hierdie eienskap,<sup>149</sup>

Die eenheid van Romeinse denke in verband met sy ideale lewenswyse gee insig in sy motiewe. Hy dring aan op 'n besef van eiewaarde by die mens deur hom te leer dat praktiese optrede altyd waardevol moet wees. Dit bring mee dat dade gemotiveer moet wees. Die Romein leer dat motief uiters belangrik is. 'n Soldaat wat oor dapperheid beskik, is 'n deelgenoot in staatsaangeleenthede, en dit is 'n deug (virtus) waardeur sy pietas bewys word. Selfs liggaamlike opvoeding word doelbewus beoefen. Dit was deugszaam, want 'n gesonde mens is 'n aanwinst vir die staat:<sup>150</sup> "sana mens in corpore sano" het meer vir die Romein beteken as net die individuele geluk. Dit was voorbereiding van die dissipline vir militêre

149. Josephus, die Joodse Oorlog, III, 5,1.

Livius, XXVI, 51.

Polybius, X, 20.

Vir strengheid in militêre dissipline.

cf. Suetonius, Augustus, 24.

Suetonius, Tiberius, 19

Ovidius, Fasti, II, 365 et seq.

Plutarchus, Marcellus, I.

Polybius bewonder die Romein se sin vir organisasie en die dapperheid van die individuele soldate (I, 64), hulle energie en buitengewone durf om 'n vloot te bou alhoewel hulle niks weet van oorlog op see nie (I, 20), hulle dapperheid om oorlogondernemings verder en verder uit te brei terwyl hulle genoeg moeilikheid het met Karthage (VII, 1). Die Romeinse gees wankel nie voor neerlaag; hulle vloot word verwoes maar hulle bou 'n nuwe (I, 55-59).

150. cf. Woody, op. cit., p. 633.

diens.<sup>151</sup> Die vroeë Romein was nie 'n professionele soldaat nie, en die lof vir die militêre en gedissiplineerde lewe is alleen omdat die gewone burger sy virtus-beeld op hierdie vlak van die gemeenskapslewe veral kon uitgelewe het. Persoonlike volkomenheid het vir die mens veral langs die weg van stryd gelê.<sup>152</sup>

#### 1.1.6 Eenvoud en spaarsaamheid (simplicitas, frugalitas).

Die vroeë landelike bestaan het die Romeinse karakter een van sy besondere kenmerke gegee, sy simplicitas, sy liefde vir natuurlike eenvoud, spaarsaamheid, en sy afkeer van weelde wat sinoniem was met morele verval, want weelde verander die wyse en standarde waarvolgens gelewe is. Cato se lewe was gekenmerk deur strengte eenvoud en spaarsaamheid.<sup>153</sup>

151. cf. Johnston, M. Roman Life. New York, Scott Foresman, 1957, p. 238.

cf. Showerman op. cit., p. 374.

cf. Florus 1,1; Livius I, 44; II, 5.

cf. Plutarchus, Cato, IX: Alle liggaamlike en geestelike vereistes is tot diens van die staat.

cf. Cicero, de Fin., II, 30.

152. Novent, op. cit., p. 78: "Et primo quidem ipsi imperatores erant agricolae. Quis enim famam non audivit de Atiliis, de Cincinnatis, Regulis. Multitudo ciborum et cenarum insolita erat: unam cenam habebant e pulte et oleribus compositam".

153. cf. voetnota 55; cf. Büchner, op. cit., p. 383: "dass er von Jugend auf in Sparsamkeit und Härte dem Vergnügen aus dem Wege gegangen sei, das er harte sabinische Feldarbeit geleistet habe".



Die landelike tradisie verskyn dwarsdeur die ontwikkeling van die Latynse literatuur. Lofsange oor plaaslewe kom gereeld voor.<sup>154</sup> 'n Bewys van die heilsame invloed van die grond word verder gelewer deur die groot aantal Romeinse skrywers van die platteland.

Vroeg reeds het die Romein geleer om te eet van die land waarop hy gewoon het. Hy het nie weelde geken nie. Kos was noodsaaklik om hom aan die lewe te hou vir sy groter taak as vader. Hy was hardwerkend en eenvoudig en het die boer se wantroue gehad teenoor weelde.<sup>155</sup>

Die Romein was altyd skrikkerig vir gemaksgedue en die 10de wet van die 12 Tafels was veral bedoel teen weelde. M. Cato sien die ideaal van deugszaamheid in die man wat nie sy maag as vyand het nie en nie net lewe vir homself en sy eie weelderigheid nie.<sup>156</sup> Cato maak gedurende sy lewe vele aanvalle op die weelderigheid van sy tyd en kla oor die verval van die antieke tradisies

154. Cato, de Agric., praef.

Varro, de Re Rustica, I, 2,12.

Cicero, de Senec. of Cato Maior, 51.

Vergilius, Georg. II, 459.

Tibullus, I, 7 en II, 1.

155. Gellius, II 24: spaarsaamheid, wette.

156. Cato, fr. 133 (opgeneem in Malcovati, op. cit.);  
"qui ventrem suum non pro hoste habet, qui re publica, non pro sua, absonat, qui stulte spondet, qui cupide aedificat".

(mores antiqui) en godsdiens.<sup>157</sup> 'n Romein se lewe  
moes gekenmerk word deur strengte eenvoud in kleredrag,<sup>158</sup>  
eetgewoontes en besittings.<sup>159</sup>

Die tradisionele wantroue van die Romeine teen-  
oor rykdom en weelde word veral gesien in skrywers van  
die 2de eeu V.C. met die groot politiese, staatkundige en  
ekonomiese ontwikkelinge van die tyd. Romeinse denkers  
beklemtoon menswaardigheid: "Thus where we would see the  
working of the processes of economic change and socio-  
logical and political adjustment, they see - or appear to  
us to have seen - only ethical issues".<sup>160</sup> Wanneer  
skrywers van die eerste en tweede eeu strewe na 'n deur-  
tastende ondersoek na die woelinge, word daar geensins oor

157. Plutarchus. Cato Maior. XVI.

158. Cato, de Agric., 59.

159. cf. Woody, op. cit., p. 506.  
cf. Cato, fr. 174 (opgeneem in Malcovati, op cit.):  
"nequi mihi aedificatio neque vasam nequi vestimen-  
tum ullum est manupretiosum neque pretiosus servus  
neque ancilla. Si quid est quod utar, utor; si non  
est, egeo. Suis cuique per me uti atque frui licet.  
Vitio vertunt, quia multa egeo; at ego illis, quae  
nequeunt egere".  
cf. Gellius, XIII, 24: die simplicitas van M. Cato.  
cf. Gellius, XV, 22: die spaarsaamheid van C.  
Gracchus.

160. Earl, op. cit., p. 17.

/hierdie

hierdie faktore gepraat nie en word daarop aangedring dat Rome 'n morele krisis ondergaan het waarvan hy nooit herstel het nie. Sallustius sê dat alle mores oorboord gegooi is met die terugkeer van Sulla se leër uit die Ooste.<sup>161</sup>

Die benadering is tipies Romeins: persoonlikhede en mense is die uitgangspunt in die analise van enige probleem. Die veranderinge in volkskarakter sien hy eerste raak en die behoud daarvan word primêr en nie 'n analise van moontlike faktore wat die bestaan beïnvloed nie.

Eenvoud, (*simplicitas*) hoewel nie die grootste Romeinse deug nie, het die Romein wel laat besef wat werklik van waarde in die lewe is; nl. die mens, en nie besittings of weelde nie. Hierdie deug is een van die komponente van Ciceroniaanse decorum.

#### 1.1.7 Strengheid (*severitas*).

Nou verbonde aan en eintlik 'n essensiële kwaliteit van sy deugde, is die strengheid (*severitas*) van die Romein, onwrikbaarheid in sienswyse oor wat reg en verkeerd is. Hierdie eienskap is soms gedryf tot 'n

161. Sallustius, B.C., II, 5-8.

absolute vorm soos in die geval van Marcus Cato, die Sensor. Severitas groei vanuit die Romein se vroegste bestaan; 'n karaktertrek gebore soos die vaderlike gesag in die harde en vyandiggesinde, ekonomies-onstabiele omstandighede van die vroeë geskiedenis. Die paterfamilias se optrede in sy beheer van die res familias was gekenmerk deur severitas.<sup>162</sup> Hierdie onwrikbaarheid was ware vegtersgees of virtus. Die strengheid en dapperheid word sinoniem in Romeinse denke.<sup>163</sup> Die dissipline van militêre optrede is die eienskap wat die Romein 'n ryk wereldmag gemaak het. Strengheid staan in noue verband met familie en dus ook staatsolidariteit.

Severitas vind uitdrukking in veel konkrete aspekte van die lewe: dit is 'n kwaliteit van Romeinse denke en daad, met ander woorde dit word gesien as 'n wyse waarop pligte uitgevoer word en is die deug wat in latere tye vervang is deur die humanistiese moderatio, gematigheid. Dit vind ook uitdrukking in 'n eenvoudige en harde lewenswyse, soms 'n vreklike een<sup>164</sup>; in aanvalle op ondeug, veral weelde, waarin Cato soms uiterste vereistes stel;<sup>165</sup> dit bestaan in die handhawing van dissipline, en in die onbuigsame handhawing van reg en

162. cf. Gellius, IV, 20.  
Gellius, II, 20.

163. cf. Plutarchus, Cato, IX.

164. Plutarchus, Cato, I, II, IV.

165. Plutarchus, Cato, III, XVI.  
cf. Gellius, II, 24: VI, 22.

geregtigheid.<sup>166</sup>

Cicero<sup>167</sup> sê van Cato dat sy strengheid hom aansien (waardigheid) besorg het, en hierin dink Cicero aan die volle betekenis van die woorde: aansien (dignitas) behoort alleen aan die man wat met gesag (auctoritas) bekleed was volgens staatsamp verkry op grond van virtus, deugsame optrede; severitas is die noukeurige en ge-disciplineerde optrede. Maar sulke optrede en gesag gee noodwendig 'n voorkoms van strengheid, van waardigheid in voorkoms en taal. Dis dan nie 'n leë strengheid en waardigheid nie, maar gerugsteun en inhoud gegee deur 'n lewenswyse. Hierdie kwaliteite is alleen besit deur mense wie se dade hulle daarop geregtig gemaak het. In die twee woorde, "severitas en dignitas," gee Cicero 'n verdere betekenis van die virtus-ideaal.

Dit is egter die severitas wat die Romeinse karakter sy onaantreklike kenmerk gegee het.<sup>168</sup> 'n waardiger eienskap, die humanitas, neem die plek daarvan onder nuwe lewensomstandighede in.

166. Plutarchus, Cato VI, XVI.

167. Sallustius, B.C., 54,2.

168. cf. Plutarchus, Cato IV: Behandeling van slawe.

1.1.8 Verdere kwaliteite van die virtuslewe.

'n Deugsame lewe was volgens mos maiorum, die lewenswyse en standarde soos vasgestel deur die voorouers vir gemeenskapsbestaan.<sup>169</sup> Dit het bestaan in harde werk en trots op sulke werk,<sup>170</sup> respek teenoor meerderes<sup>171</sup>, wat eintlik 'n natuurlike gevolg was van Romeinse pietas. Van 'n eerbare burger is verder verwag om ware wysheid (sapientia) te hê, nie abstrakte filosofiese denke nie, maar praktiese wysheid in die vorm van raad aan ander burgers, die senaat en die volk.<sup>172</sup> Deur 'n nuwe beleid te begin, (auctor publica consilii), kon die Romein een van die hoogste vorms van prestige behaal, nl. auctoritas.<sup>173</sup> Dit is om hierdie rede dat Romeinse ideale later verwesenlik is in die orator, want retoriek was die wapen van die wyse mens.<sup>174</sup>

169. Gellius, VI, 19.

170. Ib., IV, 12.

171. Ib., II 15.

172. Plutarchus, Cato I, 11.

173. Syme, R. Roman Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1939, 10 p. 152 et seq.  
cf. Tacitus, Ann., 412 et seq.

174. Plutarchus, Cato, XX; Aem. Paulus, VI: Die ideaal kry intellektuele inhoud.

/Maar

Maar ook in die gebruik van sy retoriek moes die virtus-ideaal nagestreef word.<sup>175</sup> Welsprekenheid was alleen prysenswaardig gebaseer op virtus, diens aan medeburgers. Die orator moes dus eerbaar (bonus)<sup>176</sup> wees, want anders was hy ook nie orator nie. Die morele verpligting is primêr.

### 1.1.9 Die natuurlike belonings van virtus,

#### 1.1.9.1 Gloria.

"De oud - Romeinsche samenleving stond aan het individu twee dingen toe: gloria op het ideële, res op het materiële plan: gloriam ingentem divitias honestas volebant".<sup>177</sup>

Die roem (gloria) was die mens se beloning vir sy virtus, nl. die erkenning van die medemens. Die mens kan in sy mensverband nooit onverskillig staan teenoor die deug van ander nie, net soos hy ook nie onverskillig kan staan t.o.v. die denke van ander oor hom nie. Sulke optrede is aanmatigend onbeskaaf en neerhalend wat eie

175. cf. Plautus, Truculentus, 493 et seq.  
(cf. Bolgar, R.R. The Classical heritage and its beneficiaries. Cambridge, University Press, 1958. p.18: Oor retoriek "a development directly due to the political conditions of the city state".
176. cf. Ennius, Ann. fr. 262-8. R.O.L. op.cit., Loeb I.
177. Leeman, A.D. Gloria. Proefschrift. Rötterdam, N.V. Drukkerij, 1949. p. 136.  
cf. Sallustius, B.C., 7,6.

waarde, persoonlike trots en ideale betref, en dis ook so teenoor die waarde van die medemens. In sy erkenning van eie waarde, lê die mens se strewe na roem (gloria) en sy bereidwilligheid om roem (gloria) aan ander toe te ken. Om onthou te word in Romeinse begrip van virtutes, goeie dade, was 'n strewe na onsterflikheid. In die gloria-ideaal lê die Romein se begeerte na onsterflikheid.

In Rome van die tweede eeu was kragtige individualisme, verbonde aan tradisie en staatsbelange, die voorwaarde vir 'n hoë waardering van roem (gloria) as 'n uitdrukking van die besondere status van die individu in die samelewing, "en tevens als een vorm van persoonlike onsterfelijkheid, waardoor het individu zich een blijvende plaats als exemplum voor het nageslacht verwerft in het bestel van de respublica".<sup>178</sup> Gloria en exemplum was Romeinse onsterflikheid.

Om hierdie rede het Romeinse instellinge gedurig invloed uitgeoefen op jongmanne om alles te verduur ter wille van roem en dapperheid.<sup>179</sup> Tipies hiervan was die begrafnisseremonie. Wanneer Caesar gedeïfiseer word het Rome sy voorbeeld in die roem-etiek, sy familieverering en sy staatserkenning in die vorm van gloria.

178. Leeman, op. cit., p.34.

179. Polybius, VI, 52.



En dit is die roem (gloria) wat Panaetius probeer versoen het met die Stoa-filosofie.

Die assosiasie in Romeinse denke is duidelik uit die gebruik van die woord. Sallustius<sup>180</sup> se teëstelling bewys dat roem (gloria) behoort tot 'n vlak buite die een waar eerbare rykdom (honestae divitiae) bestaan het. Tog behoort beide tot dieselfde lewe, belonings vir 'n goeie lewe, "maar die roem volg deug soos 'n skadubeeld," sê Cicero, en dit bestaan dus anders as die rykdom op die ideële vlak en bly voortbestaan as die gemeenskap se erkenning van die mens se onsterflikheid, van sy verdienstelikhed.<sup>181</sup> Die beloning van roem (gloria) en nobilitas (nobilitéit) was die einddoel van die virtus (deugsame) lewe.

#### 1.1.9.2 Dignitas

Met die woord dignitas is aan die Romein in sy

180. cf. voetnota 174: "gloriam ingentem, divitias honestas".

181. Cicero, Tusc. Disp., I, 45, 109.

cf. Cicero, Pis., 63

cf. Cicero, Cat., IV, 21: "sit in aeterna gloria Marius".

/samelewing

samelewing 'n kenmerk toegeken wat volgens die inhoud daarvan sy status aangedui het in sowel die politieke as sosiale lewe. Dignitas is 'n konkrete aspek van die lewe in vroeë denke.

Die woord word saam met nobilitas gebruik wat volgens sy konnotasie enige persoon aangedui het wat een van die kuriale ampte beklee het: die konsulaat, praetorskap en die kuriale aedile amp. 'n Konsul het dus nobilis geword en as "auctor of princeps nobilitatis", het hy sy familie verewig veredel.<sup>182</sup> Ook volgens die rang wat bereik is, is 'n rangorde van nobiliteit (nobilitas) toegeken, 'n soort klasseskeiding. Slegs die man wat nobiliteit, dit is rang of amp en vermoëns, beide geestelik en materiëel besit het, het ook aansien (dignitas) gehad.

Dignitas beteken dus volgens die woorde van Drexler "prägnant Stellung und Geltung in öffentlichen Leben of rang".<sup>183</sup> Omdat dignitas 'n beskrywing was van

182. Earl, op. cit., p.13.  
cf. Drexler, H. Dignitas (1944). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966). O. 238.

183. cf. Drexler, op. cit., p. 232.

/die

die mate waartoe die persoon hom laat geld het in die respublica, was dit sinoniem met virtus. Dignitas is 'n konkrete bewys van virtus.<sup>184</sup> Dit neem later die waarde aan van die eer van 'n persoon of volk,<sup>185</sup> prestige,<sup>186</sup> om uiteindelik goeie smaak te beteken, of waardige optrede en houding, Ciceroniaanse decorum.<sup>187</sup>

Dignitas kry selfs waarde binne 'n konkrete mens-situasie. As 'n eer erken dit dat die individu verantwoordelik is teenoor sy gemeenskap wat hom op hierdie wyse erkenning vir sy deugsame lewe gee. Dit is die waarborg vir behoud van menslike waardes, want om werklik inhoud te hê, moet dit uitdrukking vind in handeling, in die respublica "Im dignitas-Begriff fallen Idee und Existenz en eins Zusammen".<sup>188</sup>

184. Cicero, Tusc. Disp., II, 24, 58.

185. Caesar, Bellum Alex., 8,3.  
cf, Livius V, 4,9.

186. Cicero, Prov. Cons., 42; Phil., 10, 7.

187. Quintilianus, Inst. Orat., VI, 3, 35.

188. Drexler, op. cit., p. 245.

/Vryheid

Vryheid (libertas) is 'n vorm van dignitas en was die waardebepler van die gewone Romeinse burger. Volgens hierdie begrip was vryheid, nl. om deel te hê aan die regte van 'n burger.

### 1.1.9.3 Gravitas en Auctoritas.

Die begrip of kenmerk "gravitas" sien Bailey as 'n deug van die vroeë soldaat, bv. die vermoë van die generaal om teëspoed te aanvaar en te oorwin.<sup>189</sup> Weise<sup>190</sup> praat van die Romein se "unflinching perseverance and constancy, their firm and imperturbable courage:" hulle erns (gravitas), standvastigheid (continentia) en moed (animi magnitudo).<sup>191</sup> Hierdie kenmerk kontrasteer die Romein veral met die ligsinnigheid van die Grieke (levitas Graecorum)<sup>192</sup> en is deels ook in teëstelling tot humanitas, alhoewel Cicero sy bewondering uitspreek vir Cato se retoriek waarin gravitas (erns) vermeng word met humanitas. In Atticus sien hy dieselfde eienskappe.<sup>193</sup> Dit is dus nie noodwendig die teenoorgestelde van humanitas nie.<sup>194</sup>

189. Bailey, op. cit., Inl.

190. Weise, op. cit., p.2.

191. Cicero, Tusc. Disp., I, 1,2.

192. Augustinus, de Civ. Dei: "gravitas et modestia Romanorum - levitas lascivique Graecorum". (Opgeneem in Wagenvoort, op. cit., p.104.)

193. Cicero, de Leg., III, 1.  
Cicero, de Orat., III, 29.

194. Wagenvoort, op. cit., p.105.

/Genoemde

Genoemde kenmerke van gravitas gee 'n vae algemene inhoud waarin daar geensins aan konkrete verhoudings gedink word nie, soos bv. in die geval van betroubaarheid (fides) waar aan die hele mens en sy persoonlikheid gedink word. Gravitas is deel van die persoonlikheid, maar dit groei saam met die mens volgens sy ervaringe. Dit is 'n uiterlike weerspieëling van innerlike sukses en selfversekerheid.

Daarom word gravis (gravitas) en auctor (auctoritas) dikwels met mekaar verbind.<sup>195</sup> 'n "Gravis auctor" beteken 'n belangrike, betroubare segsman, 'n deugsame outoriteit of bron, 'n invloedryke, energieke persoon met inisiatief. Beide gravitas en auctoritas is wat Wagenvoort "mana"-woorde noem, d.w.s. 'n primitiewe begrip wat 'n soort goddelike krag aan begrippe gegee het.<sup>196</sup> So word sulke woorde dikwels saam met gesag (imperium) gebruik, grave imperium,<sup>197</sup> of saam met bevelvoerder.

195. Cicero, Imp. Cn. Pomp, 68; Flaccus, 40; Post red. in sen., 13; Balb., 46.  
cf. Plinius, Nat. Hist., II, 140.  
Plinius, Ep., II, 7, 4.  
Tacitus, Hist., III, 43.

196. Wagenvoort, op. cit., p. 104.

197. Livius, XXXIX, 51, 6.

Gravitas was veral 'n kenmerk van die vroeë Romein.<sup>198</sup> Velleius praat van 'n bejaarde en belangrike man (vir antiquus et gravis). "Vir antiquus et gravis", "grave imperium" en "imperator" is reeds aanduidings dat gravitas die spesiale kenmerk was van persone met hoë aansien. Dit was mense wat veral 'n voorbeeld van onder-skeiding en diens in die staat was. Gravitas, soos auctoritas, dra die inhoud van energieke, betroubare, ware dade en spreek van iemand in wie optrede die krag (die persoonlike selfversekering) gegee het om met oortuiging in woord en daad te handel. Beide woorde beliggaam selfversekering wat die gevolg is van besondere onderskeiding. Gravitas is die eienskap wat die leier, raadgewer, vader of regeerder getipeer het. 'n Ware vader se gravitas het hom meester van sy huis gemaak - 'n standvastige, ernstige (in menslike sin) betroubare kenner van alle aspekte van die lewe en dus 'n ware raadgewer. Daarom was gravitas ook eie aan gesagsdraers, amptenare,<sup>199</sup> veral die senator,<sup>200</sup> 'n besondere eienskap

198. Velleius, II, 49, 3.

cf. Tacitus, Hist., I, 83: "prisca gravitas".

199. Cicero, ad.Fam. VII, 32, 3.

200. Plinius, Epist., III, 20,6.

/van

van die senaat.<sup>201.</sup>

Alhoewel gravitas, en daarmee saam auctoritas, nie beskou kan word as 'n deug nie, bestaan daar tog in die begrip iets van die towerkrag, aantrekkingskrag, wat mens instinkties aanvoel, sien of gewaar by persone wat deur prestasie die kwaliteit ontwikkel het. Die vroeë Romein het hierdie kenmerk gesien in sy leiers en dit beskryf as gravitas, dit wat swaar is met "mana", of towerkrag.

## 2. SAMEVATTING.

Die vroeë Romein, waarvan Cato die sensor, as die beste voorbeeld genoem kan word, word deur Cicero soos volg beskrywe: hy het in sy eie landerye gewerk, niks van ander begeer nie om op hierdie wyse Rome te laat verrys as 'n magtige stad.<sup>202</sup> In sy privaatlewe het hy eenvoudig gelewe, tevrede met die minimum en in die algemene samelewing is die roem en eer van die respublica bo alles gestel.<sup>203</sup> Hy was deugsaam, gehard, ernstig en streng. Hy het alle plesier verafsku en 'n lewe van fisiese en

201. Cicero, Fam., X, 12,4.

202. Cicero, Rosc., Am., 50; de Am., 39.

203. Cicero Flacc., 28.

/geestelike

geestelike bedrywighede gelei, terwyl hy niks begeer  
het nie behalwe wat betrekking op roem en eer gehad het.<sup>204</sup>

Hy was getrou aan sy verpligtinge en het onver-  
skilligheid in die uitvoer van deug as net so 'n groot skan-  
de beskou as oneerlikheid.<sup>205</sup> Die reg is streng en  
regverdig toegepas.<sup>206</sup> In politieke wysheid het hy uit-  
geblink, in staat om alle gebeurlikhede te voorsien en  
maatreels te tref tot in die fynste besonderhede.<sup>207</sup>

204. Cicero. Verr, II, 11, 7.

Cicero, Phil, IX, 13.

Cicero, de Am., 33, 39.

Cicero, Clu., 129.

Cicero, Sest., 6, 130.

205. Cicero, Rosc. Am, III.

206. Cicero, Clu., 5, 76, 107.

Cicero, de Am., 8.

Cicero, Verr. II, iii, 210, V, 45.

207. Cicero, Rosc. Am., 69.

Cicero, Verr. II, Iv, 9.

Cicero, de Am., 34.

/Vreemde



Vreemde state is eerlik en met goeie guns behandel. Afhanklikes en bondgenote is beskerm teen aggressie. Selfs 'n vyand is dikwels eerbaar behandel.<sup>208</sup>

Maar hierdie figuur het ook sy foute gehad. As hy landelike eenvoud gehad het; spaarsaam, gedissiplineerd, konserwatief en prakties was, was hy ook terselfdertyd grof, eng, vrekkig, soms sonder verbeelding en oningelig. Sy godsdiens maak hom formalisties. Sy reg bring nougesetheid en as hy energiek was in die navolging van sy virtus-ideaal, was hy ook dikwels woos en bakleierig. Die uitbouing van die ryk het ook heel dikwels onregverdige en wrede metodes gebring.<sup>209</sup>

Tog word die vroeë Romein onthou om sy eenvoudige en gesonde lewenswyse, sy eerlikheid en sy strenge en ewigdurende heroïsme. Sy virtus-ideaal het voortgebloeï as die tradisie van Rome self, en hoewel dit baie transformasies ondergaan het, het dit nie alleen die groep wat eerste daaraan geboorte gegee het oorleef nie, maar ook die beskawing en kultuur waartoe dit eerstens behoort het.

208. Cicero, Mur., 17.

Cicero, Rosc. Am., 154.

Cicero, Leg. Agr., I, 19.

209. cf. Showerman, op. cit., p. 103 et sequ.

cf. Weise, op. cit., p. 225.

### HOOFSTUK 3.

#### DIE IDEEAL : HOMO HUMANUS

Terentius : Homo sum, nihil humani a me alienum puto

#### 1. OMSTANDIGHEDE WAT DIE HUMANITAS-IDEAAL LAAT ONTSTAAN

##### HET.

##### 1.1 Rome se ontwikkeling tot 'n wêreldstaat.

In die 2de eeu V.C. het Rome en Italië diepgaande ekonomiese, sosiale en politieke veranderinge ondergaan deur Rome se uitbreiding tot 'n wêreldstaat. Die periode tot en met die prinsipaas van Augustus word gekenmerk met woelinge op alle gebiede en hierdie woelinge is wesenlik die Romein se stryd om tot nuwe insigte en verstandhoudings te kom om sodoende alle waardes en ideale in die nuwe omstandighede te hervalueer en vas te lê met nuwe fasette of dimensies daarby.<sup>1</sup>

Veranderinge was diepgaande, maar tog met baie heilsame gevolge vir die virtus-ideaal, gevolge wat die Romein self nie altyd waardeur het nie.

1. Showerman, op. cit., p. 113. "The Roman state was still the city state of Rome, still thinking and acting in terms of a city, still unconscious of being the heart of a great and living body".

/1.1.1 Politiek

### 1.1.1 Politiek - Res Publica word professioneel.

Een van die belangrikste gevolge van Rome se uitbreiding was dat politiek net soos die leer<sup>2</sup> professioneel begin word het, soos duidelik blyk uit die Romein se onvermoë om die implikasies hiervan te besef en sy aanloop op morele verval.

Sy geestelike uitkyk was nog dié eie aan die stadstaat, waar die sfeer van verantwoordelikheid eintlik beperk was tot eie belange en selfbehoud en die voorsiening van alles wat nodig was vir hierdie doel.<sup>3</sup> Maar, sê Grant,<sup>4</sup> die jaar 133 verskaf die eerste bewyse van "protests of Romans against parochial narrowness, and straining after a new sort of state capable of ruling the empire that they had now won."<sup>5</sup> Die

2. cf. Syme. R. Sallust, Cambridge University Press. 1964. p. 163.

cf. Sallustius, B.J., 86.

3. Smith, op cit., p. 50.

4. Grant, op. cit. Inleiding.

5. Cicero, de Imp. Cn. Pomp. XX 60: 'n Aanpassing van die ou gebruike by nuwe omstandighede.

/Gracchi

Gracchi, twee van die "nobilitas" self, het hierdie aanval teen ou instellings gelei om die onvermoë van informele politieke en dus staatkundige verhoudings te bewys in die beslegging van probleme soos dié in verband met oorsese kolonies en oneerlikheid, ontvolking van die platteland en die ooreenkomstige groei van 'n stedelike proletariaat, veral veroorsaak deur rykdom en die koms van slawe. Die Gracchi se aanvalle was veral gemik teen die informele politiese alliansie en beheer in staatsbelange.

Nog steeds is daar gedink aan die staat as 'n sosiaal-politiese veld vir die beoefening van virtus.<sup>6</sup> Greene<sup>7</sup> gee 'n duidelike samevatting van Romeinse denke: "One may agree, on the other hand, that progress is in the end to be measured by moral and intellectual standards rather than by material things. The fact remains that the contact of Rome with the East bred wealth and the self-seeking ambition of individualists, at the expense of the traditional Roman character". Laasgenoemde stelling is

6. Bolgar, op. cit., p.22.

"The well-to-do senatorial circles who gave Roman society its pattern did maintain throughout the storms of the late Republic and the Empire a theoretical preference for the past as against the present".

7. Greene, op. cit., p. 412.

/deels

deels die waarheid, en tog kom vanuit die woelinge van die tyd dieselfde ou Romeinse karakter na vore, slegs aangepas by die nuwe omstandighede.<sup>8</sup>

Die gedurige vermelding van verval van Romeinse virtus<sup>9</sup> is grootliks 'n bewys van die individu wat nog nie Romeinse verantwoordelikheid besef het nie, en hierdie toestand tesame met die Griekse geleerdheid stimuleer die denke oor menseregte. Die dae toe Rome alleenlik aan homself kon dink was iets van die verlede en 'n algehele reöriëntasie vir sy nuwe rol in wêreldaangeleenthede was nodig. Stoïsynse filosowe wat die probleem van buite raakgesien het kon help, maar alleenlik Romeine self kon die oplossing bring.<sup>10</sup>

Rome se beleid het 'n ethos, 'n ratio imperii, gekort en dit moes ontwikkel: 'n mens met 'n besef van 'n groter "Rome" was duidelik nodig:<sup>11</sup> "die Berührung mit der neuen Welt brachte auch eine neue Wertung der Dinge, und trotz allen Widerstrebens erfasste immer weitere Kreisse das Bewusstsein, das die alte Bauernmoral für die gegenwärtigen

8. Showerman, op. cit., p. 184: Hier sê die skrywer onomwonde dat Romeinse karakter beïnvloed is maar nie verander het nie.

9. cf. Florus, 1, 47.  
cf. Sallustius, Livius, Polybius aangehaal Hoofstuk 1, notas 195, 196, 198, 199.

10. Smith, op. cit., p. 50.

11. Clarke, op. cit., p. 44. Die Romein kon nie meer dink in terme van die eenheid van die mens volgens natuurlike wet nie.

Aufgaben nicht mehr genüge".<sup>12</sup>

Die nuwe groot staat was sonder die ideal om beheer uit te oefen:<sup>13</sup> Romeinse staatsaangeleenthede (res publicae) het met die koms van die wêreldstaat 'n verkeerde rigting ingeslaan in die ekonomie en politiek en dit is 'n regstelling van hierdie element wat noodsaaklik was.<sup>14</sup> Daar moes 'n besef kom dat 'n stadstaat op integriteit (fides) gebou kan word, want hier tree die persoon op voor almal en nie net sy hele status is op die spel nie, maar verantwoording is ook onmiddellik en direk.<sup>15</sup> Res publica moes 'n wêreldideaal word, nie net beperk tot "domi", Rome self nie, maar uitgebrei tot "militiae", die res van die wêreld, wat nié net daar was vir die verheerliking van persoonlike roem (gloria) nie.

Politieke emansipasie van die individu was

12. Pohlenz, op. cit., p. 259.
13. Showerman, op. cit., p. 118: Die politieke stryd was 'n ideologiese, veroorsaak deur nuwe ekonomies-staatskundige en sosiale omstandighede.
14. Lindsay, op. cit., p. 37: Die Romeinse rewolusie 'n simbool van die Romein se stryd om die nuwe wêreld te begryp en te verstaan.
15. Cicero sê dat oneerlikheid in sy tyd wydverspreid was 'n groot ondeug want 'n Romein se hele bestaan het afgehang van sy honestas.  
cf. Pro Flacco 9, 10; ad. Att. IV, 18.  
cf. Polybius, VI, 56.

/noodsaaklik.

noodsaaklik omdat soveel selfbepaling gesoek het in ander lewensomstandighede, maar ook omdat die beheer van die Imperium Romanum 'n meer professionele benadering nodig gehad het as die informele motivering van roem (gloria). Veranderings wat nuwe insigte vereis kom duidelik na vore.

### 1.1.2 Ekonomiese woelinge.

Florus praat van voorspoed wat die mores van die eeu verlaag het en van die staat wat vasgevang is in sy eie ondeugde, soos in 'n riool.<sup>16</sup> In hierdie siening word Florus gesteun deur die geskiedskrywers wat die tradisies van die eeu ondersoek het.<sup>17</sup> Rykdom is misbruik, alhoewel 'n meerderheid van die regerende klas 'n hoë standaard in morele verpligtinge gehandhaaf het en aangedring het op die behoud van 'n gesonde morele kode.<sup>18</sup> Ook hierdie woelinge sou geboorte gee aan 'n eis om mense regte.

Met Rome se uitbreiding tot 'n wêreldstaat het

16. Florus, I, 47.

17. cf. Sallustius, Livius, Polybius.

18. cf. Smith, op. cit., p. 50.

/vele

vele ekonomiese veranderinge ingetree. Uit Afrika en Spanje het rykdom gekom wat baie Romeine van genoeg materiële besittings verskaf het om 'n lewe van gemak te lei en hulle die geleentheid te gee vir ander belangstellings.<sup>19</sup> Positief het meer geld sekerlik bygedra tot hoër kulturele tradisies, tot hoër intellektuele ontwikkeling.<sup>20</sup> Negatief egter, ontwikkel misbruik van rykdom 'n afsku jeens harde werk as 'n taak wat net goed vir slawe is; wan-administrasie in provinsies en swak behandeling van bondgenote; nie meer in die ou gees van afhanklikes (clientes) nie, maar as onderdane wat uitgebuit moet word, na die voorbeeld van Karthago en Hellenistiese konings by wie Rome hierdie ondeugde

19. cf. Moody, op. cit., p.540. Hy praat van vele ekonomiese monopolieë uit Afrika en die Ooste afkomstig wat die Romein baie goed kon gebruik.

20. Murphy J. The development of individuality in the ancient civilizations. (In Melanges Franz Cumont, Brussels, 1936) p. 882: "These great thinkers arose from the superior class in the ancient civilizations, to which the new wealth and capital of the agricultural and urban economy had given freedom and leisure which could be occupied with thought: and it was out of this pause in life with its concentrated activity of the mind that science, philosophy and the meditative side of religion were first born, to the immense enhancement of individuality".

/geleer



geleer het.<sup>21</sup>

Dit was indruising teen die Romein se hele geloof in geregtigheid (iustitia) en betroubaarheid (fides), dit was 'n ondermyning van sy eens suiwere karakter:<sup>22</sup> "Externally, Rome grew stronger, wealthier, more magnificent; internally, however, decay made headway in political, economic, social and religious life".<sup>23</sup> Die morele en politieke gevolge van die besit van provinsies was van die begin af nie 'n seën vir Rome nie.

As gevolg van die nuwe rykdom het 'n menigte slawe Italië binnegekom om vir die ryk grondeienaars te werk. Ontvolking van die platteland, verdwyning van die kleinboer en 'n ooreenkomstige groei van 'n stedelike proletariaat was die gevolg.

21. cf. Greene, op. cit., p. 270: Hy bespreek die morele verval in politieke lewe as gevolg van te veel rykdom.

Ibid. p. 44. Swak invloed van Oosterse Rykdom en gebruike.

22. Cicero: Hy kla dat die deugde van die verlede verdwyn het. Eerlikheid in die houe is iets van die verlede en die staat is siek. cf. Cael, 40; Verr., 11, 1, 56; Divinatio in caecilio 70. Deug word met onmin bejêen, politieke dissipline is besig om te verval en wreedheid en onmenslikheid is besig om die plek van die ou sagmoedigheid in te neem.

Balb, 15; Flacc., 15; Verr. 11, IV, 115.

23. Woody, op. cit., p. 541.

/Cowell

Cowell<sup>24</sup> sien hierin die verval van teg-niese en meganiese vaardigheid. Hierby bedoel hy heelwaarskynlik dat die Romeinse burger verloor het om te werk en ontwikkel te Rome 'n proletariaat wat 'n potensiele gevaar vir sosiale en politieke stabiliteit ingehou het: "This gulf between a small, independent, rich class and a large dependent poor one would ultimately split the state and destroy it in civil war."<sup>25</sup>

Die gebruik van so 'n oorweldigende aantal slawe sien Greene<sup>26</sup> as een van die faktore wat meegespeel het om die aristokrate te laat verdwyn. Vrygestelde slawe het later met die Romeine ondertrou en gevolglik het die egte Romein tydens die periode van die prinsipaal uitgesterf.

### 1.1.3 Sosiaal - Politiese gevolge.

Die belangrikste sosiaal-politiese gevolg van die uitbreiding tot 'n wêreldstaat, was die ontwikkeling

24. Cowell, op. cit., p. 287.

25. Woody, op. cit., p. 509.  
cf. Rostovtzeff: The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1957. p. 33.

26. cf. Greene, op. cit., p. 268-69.

/van

van individualisme soos dit gemanifesteer word in die magtige persoonlikhede<sup>27</sup> van die eeu wat op beide militêre en politieke gebied 'n nuwe professionele benadering bring. Die nuwe internasionale politiek bring militêre despotisme. Magtige daade is gedoen deur groot geeste van die tyd, maar hulle selfsugtige "virtus" het ook die "res publica" (staatslewe) verwoes daar alles uiteindelik aan 'n regerende oligargie behoort het.<sup>28</sup> Die persoonlike roem (gloria) van groot name van die

27. Schullian D.M. External stimuli to literary production in Rome. 90 B.C. - 27 A.D. Diss. Chicago, 1932. p. 105: Die sintese van verskillende magte of omstandighede binne 'n tydperk dien as stimulus tot groter kulturele aktiwiteit. Die groter wêreld en die Griekse kultuur bied 'n wyer veld van aktiwiteit vir die Romeinse virtus. Die indiwidue wat voorkom in so 'n eeu dien weer as stimuli vir verdere ideale en denke. Die aktiwiteite van 'n Cicero inspireer grootse ideale vir die retoriek soos sy invloed op die jongmanne van sy tyd bewys. (Schullian, op. cit., p. 29-52). Ook politieke figure soos Caesar is 'n aansporing. (Ib, p. 94. et seq.)

28. cf. Woody, op. cit., p. 541.  
cf. Thiel, op. cit., p. 18: "De vestiging der Romeinsche heerschappy buiten Italië heeft eenerzijde den Romeinschen geest uit zijn verbondenheid los gemaakt, den persoonlijken machtswil in hem wakker geroepen, anderzijde de ontplooiing van dun machtswil mogelijk en, soms, noodzakelijk gemaakt."

/eeu

eeu word deur skrywers as verlies van politieke vryheid gesien, dit is die verlies van die ou "virtus ideale".<sup>29</sup> Alhoewel die magtige individu nog altyd die ideaal gehandhaaf het van 'n eerbare man (bonus vir) ondersteun deur sy afhanklikes (clientela), het hulle heel dikwels nie volgens tradisie (mos maiorum) opgetree nie omdat die informele ou konstitusie nie by die nuwe wêreld kon aanpas nie.

Dit is hierdie veranderinge wat deels verantwoordelik was vir die geskiedkundig morele verval van die tyd. Die behepthed met morele verval is eintlik 'n weergawe en analise van hierdie diepgaande veranderinge, want die Romein doen dit na aanleiding van sy konsep oor die essensiële wese van die gemeenskap: 'n komplekse aaneenskakeling van persoonlike verhoudings; die stabiliteit waarvan alleenlik verseker word deur informele ooreenkomste van sy lede om verpligtinge met deugsaamheid uit te voer. Moraliteit van 'n hoë gehalte speel dan 'n uiters belangrike rol.<sup>30</sup>

As gevolg van oorsese uitbreiding is Rome se omgewing in die tweede eeu V.C. verander. Die tradisionele sisteem wat onder 'n bepaalde omstandigheid ontwikkel het, het nou die gevaar geloop om te verdwyn. Dit was nie

29. cf. Cicero, Ad. Att., VII, 23, 25; VIII, 11: ad. Am., IV, 5; Tacitus, Annal., 1, 7; Dio, XLIII, 10-1; XLII, 27-8.

30. cf. Earl, op. cit., p. 153.

net 'n geval dat Rome probeer het om sy nuwe ryk te regeer met die administratiewe masjinerie van 'n klein Italiaanse stadstaat nie, maar sy hele sosiale en politieke struktuur was onvanpas vir sy imperiale rol. Radikale verandering in die omgewing het gedreig om die ou ideaal te verwoes,<sup>31</sup> en dit sou beteken verwoesting van die hele sosiale en dus politieke struktuur. Die probleem was om 'n "ratio imperii", 'n staatkundige "ethos" daar te stel waarin alle Romeine, binne en buite Rome, tot selfbepaling kon kom as nuttige, "boni viri". (eerbare lede) van die staat.

So 'n lewensfilosofie impliseer dadelik dat 'n skeppende "res publica" die belange van elkeen as 'n mens binne die Romeinse gemeenskap sou sien en geleenthede vir 'n nuttige lewe daar sou stel. Die Romein moes dus nie net 'n besef kry van die nuwe geografiese en ekonomiese verandering van sy omgewing nie, maar hy moes ook tot 'n besef kom van die doel, die ethos, van sy beheer van ander lewende siele: hy moes homself vergewis van die waarde en regte van alle mense.<sup>32</sup> Hy moes soos van ouds

31. Woody, op. cit., p. 254. Hy praat van groot en magtige figure wat na vore getree het in antwoord op die vereistes van die tyd en die Romeinse staatstruktuur wat moes aangepas word by die vereistes van 'n wêreldstaat.

32. Lindsay, op. cit., The Romans, p. 37. Die nuwe politieke ideale van die Romein.

vrede en voorspoed bring aan die hele wêreld en nie weelde, armoede, wreedheid, fluktuasie, afvalligheid en korrupsie nie.

Die belangstelling in die menslike bestaan en die geluk daarvan word nou op twee vlakke onderskei: die wat aktief deel het aan res publica en die wat nie gehad het nie. Vir baie was daar nog oorlog en politiek,<sup>33</sup> maar vele het alreeds nuwe belangstellings ontdek. Beide groepe staan egter voor 'n nuwe siening van die mens, die nie-Romein, en vanuit hierdie groter relasie is nuwe ideale gebore. Dit word 'n soeke na volkomeheid, self-uitlewing, dit wil sê na 'n gelukkige lewe (vita beata) en gemoedsrus (transquillitas animi) buite die politiek-sosiale arena van die ou deugsame (virtus) ideaal.<sup>34</sup>

33. Cf. Clark, op. cit., p.8: Politiek en oorlog was die Romein se besondere gawe en hierin het baie nog hulleself uitgeleef, alhoewel somtyds met selfsugtige doelstellings.

34. Pohlenz, op. cit., p. 259: "Den unbändigen Drang der Athener nach freier Entfaltung der eigenen Persönlichkeit hatten freilich die Römer nicht; aber auch bei ihnen verloren die bisher widerspruchlos anerkannten Autoritäten ihre Geltung, und der Einzelne musste sich selbst einen Halt für die Lebensführung suchen."

Cicero, de Off., I, VI, 19: "Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beatoque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur."

/Die

Die Romein is hier aktief in 'n konflik betrek. Ener-  
syds die rasseplobeem, en andersyds die belangrikheid  
van die individu, soos gestimuleer deur die denke en  
geleerdheid van die Griek.

## 1.2 Griekse denke en geleerdheid.

Met die uitbreiding van Rome, die koms van  
groter rykdom, die verkryging van groter mag en die  
verantwoordelikheid vir die beheer van 'n groter wêreld,  
moes die Romein 'n breër siening en kennis opdoen wat hom  
sou help om sy natuurlike gawes vir ordelikheid, reg en  
geregtigheid en pligsbesef aan te wend in die nuwe wyer  
verhoudings waarin hy homself bevind het.

Karakteristiek van die Romein was sy bereid-  
willigheid om in alle sake nederig of groot,<sup>35</sup> te leer.  
Hy is enersyds onderrig in 'n skool van praktiese oorlogs-  
voering en andersyds in 'n skool van toenemende politieke  
verpligtinge. Sy karakter wat op hierdie wyse gevorm en  
gestaal is, het 'n heilsamer gematigder invloed ondergaan  
deur kontak met die kultuur van ander volkere: "The deve-  
lopment of Roman culture is closely linked with the  
history of Rome's expansion."<sup>36</sup> Die belangrikste

35. cf. Polybius, : Hy sê dat geen volk meer bereid was  
om die gewoontes van ander goed deur te kyk nie en  
Romeins te maak wat hom welgeval het, dit is wat  
natuurlike aansluiting gevind het by sy gees. VI, 25, :  
cf Cicero, de Rep. II, 30.

36. Clarke, op. cit., Inl.

en enigste intellektuele invloed was afkomstig uit Griekeland. Die Griekse beskawing het ver buite die vasteland van Griekeland uitgebrei en het gestrek tot die hele Middellandse See, tot in die Griekse stede in die suide van Italië. Vanuit hierdie stede het die Griekse invloed vir die eerste keer na Rome versprei.<sup>37</sup>

Die Latynse literatuur begin vanuit die suide van Italië met 'n Griek, Livius Andronicus. Gedurende die laaste jare van die derde eeu V.C., toe Rome nog besig was met die Puniese oorloë, is tragedies en blyspele wat gebaseer was op die Griekse model alreeds te Rome opgevoer. Gedurende die tweede eeu brei die Romeinse staat vinnig uit na die ooste en sodoende kom dit ook in kontak met die groot sentra van Griekse geleerdheid en begin die toestroming van Griekse onderwysers en geleerdes na Rome.<sup>38</sup>

Die Romein was bereid om te leer, en al sou hy

37. cf. Clarke, op. cit., Inl.

38. Reitzenstein, R. Werden und Wesen der Humanität in Altertum. Rede Strassburg, 1907, p.4. Humanitas sê hy is "Erst die Einwirkung griechischen Geistes auf ein kraftvoll entwickeltes fremdes Volkstum".

/nie



nie sy besondere deugde prysgee nie, was hy bereid om die intellektuele stimulus van Griekse geleerdheid te aanvaar. Die duidelike invloed van Griekse geleerdheid word veral weerspieël deur die kring van die jongere Scipio. Reitzenstein<sup>39</sup> noem dat die invloed wydverspreid was, dat die taal, literatuur en opvoeding van die Grieke algemeen gebruik is. Die Romeine was dus die eerste nasie om hulle eie kultuur te baseer op die studie van die literatuur van 'n vreemde taal.<sup>40</sup> Die skole wat in die tweede eeu ontstaan het, het die Griekse taal en sy literatuur gebruik om die virtus-ideaal intellektuele inhoud te gee.<sup>41</sup>

Die opvoeding in die vroeë Griekse skole en die Latynse skole wat volgens dieselfde vlakke ontwikkel het, het 'n wye algemene studie beoog: "Such a course of study would have corresponded to our conception of a liberal education, aiming rather at the thorough discipline of the mind than at a narrow, special training,"<sup>42</sup>

39. Reitzenstein, op. cit., p. 7. Daar was nou twee strome in die onderwys en opvoeding. Behalwe skole het ouers self ook nog as leermeesters gedien. cf. Plutarchus, Cato Maior, XX, 3: Aem. Paul VI, 4-5.

40. Wilkens, op. cit., p.20.

41. Kidd, D.A. Roman attitudes to education. Christchurch Classical Publication, 1958. p.17: "The basis of Roman life had in fact changed from farming and war to politics and leisure, and Greek education had obviously much to contribute to this new need."

42. Dill, S. Roman society from Nero to Marcus Aurelius. London, Macmillan, 1911, p.423. cf. Cicero, de Orat., II, 30, 130-132. Quintilianus, Inst. Orat., I, 10, 7: Retoriek benodig die diens van vele kunste wat verborge kragte voorsien.

Dit was essensieel 'n kurrikulum in die vrye kunste, wat die verligte burger (civis) wou laat ontplooi om 'n aktiewe deelname te hê in die beheer van staatsake en in die sosiale lewe: "It was a creative age, and its ideal in education was the perfection of the whole personality".<sup>43</sup>

Die konserwatiewe Romein het egter sterk gereageer teen die nuwe invloede.<sup>44</sup> Suetonius<sup>45</sup> vertel dat gedurende die konsulaat van Strabo en Messala die Praetor, Pomponius, aangesê is om toe te sien dat die filosoof en retore nie toegelaat word om in Rome te woon nie. Die reaksie van die tradisionele Romein (soos Cato teen die skole) moet gesien word in die lig dat die nuwe weë nie in harmonie was met tradisionele gebruike (mores maiorum) nie: dit het die virtus-ideaal ondermyn. Cato<sup>46</sup> self sê

43. Kidd, op. cit., p. 12.

44. Reitzenstein, op. cit., p.7: "So erwuchs scheinbar berechtigt, eine nachhaltige Opposition, für welche Griechentum und Sittenlosigkeit gleichbedeutend, die neue Bildung und das Schwätzertum der Verderb römischer Mannestugend war."

45. Suetonius, de Rhetoribus, 1. ) Verbanning van  
cf. Tacitus, Dialogus, 35, 1-5. ) genoemde persone  
Aulus Gellius, Noct. Att., ) in 92 V.C.  
XV, 11, 2 )  
cf. Cicero, de Orat., III, 93-94, Crassus se  
verbanning van retore.

46. cf. Plutarchus, Cato Maior. XXII. Tog het Cato in sy ou dag Grieks geleer om sy kinders daarin te onderrig.

/dat

dat die jongmanne in plaas van hulleself besig te hou soos die voorouers (maiores) geluister het. na die praatjies van leegglêers wat idees in stryd met virtus verkondig het. Die ontwikkeling van 'n skoolwese, asook 'n Latynse literatuur, is van besondere belang vir Romeinse opvoedkundige ideale en die ontwikkeling daarvan. Die proses kulmineer by Quintilianus wanneer die ideaal feitlik algehele politieke emansipasie bereik het en werklik die algemeen humanistiese ideaal is.

Romeinse denke het groot baat gevind by die Griekse kultuur. Dit laat die Romein rasionaliseer, dit laat hom objektief na homself en sy omgewing kyk om tot 'n konsep te kom van menslike bestaan. Tot nou toe leef hy volgens die "mos maiorum" wat hom volgens die natuur instinktief sy ideale laat ontwikkel het. Sy sin vir die ware praktiese verhoudinge so eie aan sy volkskarakter sou hom help om uit hierdie konglomerasie van invloede orde te skep.

Die kombinasie van die twee kulture was uiters heilsaam: dit het die eenvoudige, strenge, landelike deugde van die Romein met die Griekse geleerdheid verbind. Tog het die Romein nooit sy tradisies en deugde verloor nie, "We must conclude, then, in spite of the imposing array of facts denoting the contact of Greek with Roman, that neither the character of the Roman nor the character of Roman civilization was changed, if by change is meant loss of identity .... It did not swallow Romanism, but was swallowed up in Romanism."<sup>47</sup>

Die tradisies ontwikkel in die huis, die laer en die forum bly by die Romein dwarsdeur sy geskiedenis.<sup>48</sup> Selfs met die ontwikkeling van sy ideale onder Griekse invloed, is die Romein nog soos van ouds besig om sy energie in te span tot die konsolidasie van die geheel en die individu se lewe daarmee in verhouding te reël.

Die Griekse denke het die Romeine verryk en daarin 'n bewustheid van algemene voorspoed en verantwoordelijkheid teenoor die wêreld laat ontwikkel.<sup>49</sup> Die gedissiplineerde Romeinse karakter, ingestel op die eise van sy onmiddellike omgewing en sy verpligtinge en ideale in die verband, moes tot 'n groter bewussyn kom van die bestaan en regte van andere en van die verskil in mense se vermoëns om

48. Clark, op. cit., p.2 - Inl. Die ou tradisies bly voortlewe.  
cf. Lindsay, op. cit., p. 44. "But that is only a half-truth. The sense of order in action is as great as the sense of order in mental arrangements; and though the Romans were vitalized and stimulated by contact with Greek thought and architecture, the essential quality of the race, its constructive orderliness, was already developed."
49. Earl, op. cit., p. 39. Earl noem dat Scipio, Laelius en selfs Cato die produkte was van die nuwe idees.

/langs

langs hierdie weg sy virtus-ideaal uit te brei as 'n lewensideaal.<sup>50</sup> Dit was dié omvattende politieke aktiwiteit, aangehelp deur Griekse kultuur wat die wêreldburger so duidelik tevoorskyn laat tree in groot geeste, politici, geleerdes en skeppende kunstenaars van die tyd. Die hele Romeinse literatuur spreek duidelik hiervan.<sup>51</sup> Die ware virtus-lewe sou nooit verander nie want die Romein bly altyd bewus van die mens en sy verhoudings; hierdie ideaal sou alleen nuwe inhoud kry. In die ontwikkeling van hierdie inhoud was die Stoa,<sup>52</sup> veral die Middel Stoa in die persone van Posidonius en Panaetius, van die aller-grootste belang. Denke wat deur Cicero onder hulle invloed ontwikkel is sou diep spore laat in westerse kultuur.

### 1.3 Die Stoa.

Oor die invloed van die Stoa op die Romeinse karakter laat Clarke hom soos volg uit: "So far as the speeches of Cicero show any philosophical influence it is

50. cf. Vergilius, Aen. VI, 851. Om te regeer is die Romein se spesiale aanleg.

51. cf. Showerman, op. cit., p. 123 et seq.

52. Greene, op. cit., p. 411. In die laaste jare van die Republiek probeer skrywers die Romeinse ideaal herskep en omvorm onder invloed van Hellenisme. cf. Grant, op. cit., p. 199: "Here is the individual heroically at grips with the Universe; this was the pre-occupation of reflective men in the Roman world. And in their quest for self-sufficiency they had guides, forerunners, for all the differences of their message, of the great interpreters of Christianity."

that of Stoicism, a philosophy whose ideas had become widely diffused and could be assimilated without great difficulty to the Roman tradition."<sup>53</sup>

Retoriek<sup>54</sup> en filosofie was die twee belangrikste intellektuele dissiplines van die Grieke en albei het te Rome 'n inslag gevind. Dit het egter lank geneem voordat filosofie finaal aanvaar is as 'n praktiese studie. Dit het eindelik tog gebeur. Toona-ogewende figure, hoe uiteenlopend ookal, soos die vindingryke Mucius Scaevola en die jongere ongenaakbare Cato, sowel as die geleerde Cicero het hulle ideale van ware burgerskap veral ontleen aan die Stoa.<sup>55</sup>

Dit was eindelik die Stoa en veral die teenwoordigers van die Middel Stoa wat in die persone van

53. Clarke, op. cit., p. 18.

54. Clarke, op. cit., p. 19: Retoriek was eie aan die Romein se nasionale karakter want welsprekenheid of publieke toesprake was bekend te Rome. Retoriek het indirek verband gehad met 'n beroep in die wet of politiek, dus 'n diens aan die staat. Omdat dit verder onderrig is volgens 'n vasgestelde sistees waarin geen fundamentele verskilpunt voorgekom het nie, het dit gepas by die Romein se karakter.

55. Greene, op. cit., p. 395.

/Panaetius

Panaetius en Posidonius tussen 150 en 50 V.C. die saad van die Hellenistiese wêreldbeskouing oorgebring het na Rome.<sup>56</sup> Hulle invloed is veral versprei deur hulle eie werke, maar ook deur hulle persoonlike aanraking met invloedryke Romeine. Dit is welbekend dat Panaetius net soos sy landgenoot Polybius 'n intieme vriendskap te Rome gehad het met die jongere Scipio en sy kring, 'n vriendskap wat dateer vanaf die jaar 144 V.C. Dit is in dié kring dat die woord "humanitas" sy begrip en oorsprong gehad het.<sup>57</sup>

Die rede waarom die Romein die Middel Stoa so aanneemlik gevind het, is dat hy daarin 'n kristallisering geïnd het van die ideale soos deur hom in sy volkslewe en tradisies uitgeleef.<sup>58</sup> "Für den nüchternen Sinn des Römers war der Rationalismus der Stoa die angemessene Denkweise."<sup>59</sup> Daar was geen konflik tussen tradisie en filosofie nie,<sup>60</sup> geen absolutisme nie, veral vir die wat die Stoa aanvaar het, soos Cicero. Meer dan enige ander

56. cf. Clarke, op. cit., p. 32. Invloed van die Stoa. cf. Earl, op. cit., p. 42; Hulle voorgangers Diogenes, Critolaus en Carneades is in 154 verban. want hulle het met mos maiorum gebots.

57. cf. Wagenvoort, H. Jr. Pietas. Rede. Groningen Walters, 1924. p.6. cf. Reitzenstein, op. cit., p. 7.

58. cf. Grant, op. cit., p. 194. Stoa en die Romein. Grant, op. cit., p. 396: "Intelligent Romans would adopt Stoicism more readily than Epicureanism, because it better supported and interpreted their personal and national activities."

59. Pohlenz, op. cit., p. 259.

60. cf. Clarke, op. cit., p. 63. cf. Cicero, de Orat., I, 13, 56; 15, 69. Hy put uit die Stoa vir sy welsprekenheid.

wysgerige stelsel pas dit ook uitstekend aan by die wese van die Romeinse volkskarakter: "toch hoorde een Romein bekende oude klanken, wanneer de Stoïsiën het streven naar de deugd als eersten plicht voor oogen stelde, wanneer hij onthouding van zingenot aanpreef en opwekte tot moedig standhouden bij mogelijke slagen der fortuin."<sup>61</sup> En daarom dat , Moore sê Panaestius en Posidonius onderrig 'n etiese teorig wat die Romeine aanvaar het, want daarin kon almal hulle tuis voel: Epictetus, die slaaf; Seneca, die senator; Musonius, die "eques" en Marcus Aurelius, die keiser.<sup>62</sup>

Maar dit is in sy nuwe wêreld waar die Middel Stoa 'n beter begrip van die mens en sy wese gebring het op 'n tydstip toe die Romeinse lewe genoop was tot 'n hervaluering van sy eie tradisies (mores) en tot 'n hersiening van sy verhouding tot alle mense. Macilwain<sup>63</sup> gee die twee vernaamste beginsels van die Middel Stoa wat so aaneemlik was vir die Romein: die broederskap van die mens en die universele wet of reg van die natuur. Die Stoa se leerstelling oor die broederskap van die mens en wêreldburgerskap was nie onvanpas vir 'n staat wat bestem was om

61. Wagenvoort, *Varia Vita*, op. cit., p. 17.

62. Moore, op. cit. p. 358.

63. Macilwain C.H. *The growth of political thought in the West*. London, Macmillan, 1932. p. 106.

/die



die wêreld binne sy politieke beheer te bring nie; desondanks was die Stoa se geloof in 'n universele wet of wet van die natuur waaraan alle mense gebonde was heeltemal vreemd vir 'n volk onder wie se oë sy eie staat gegroei het en nog besig was om te floreer volgens hierdie beginsel.<sup>64</sup>

Panaetius het in der waarheid die Romein se praktiese lewenswyse en ondervinding geneem en daarvoor 'n teoretiese grondslag geskep.<sup>65</sup> Daar was geen verandering in die essensiële element van die ideaal nie, niks is bygevoeg nie; die ideaal en die ethos bly soos voorheen, maar nou is dit gefundeer in die orde van die wêreld waar hulle voorheen net 'n beroep kon doen op tradisie en op "mos maiorum".

Panaetius leer die wet van die natuur: "nicht der Natur den Menschen schlechthin, sondern der eigenen Natur zu folgen, ist die einzige Pflicht."<sup>66</sup> Vir die Romein en die Stoa was die wet van die natuur die rede wat die mens, die wêreld en dus ook die gode deurdring het. Die nugtere denke, die intellek, en nie die gevoel nie, is die leidseman tot 'n eerbare en gelukkige lewe.<sup>67</sup> Die redelike

64. Macilwain, op. cit., p. 106.

65. Smith, op. cit., p. 25: "He took the Roman ethos and the aristocratic ideal and gave them a philosophic basis; Stoicism and the ideal became fused in his interpretation."

66. Reitzenstein, op. cit., p. 11.

67. Pohlenz, op. cit., p. 259: "Dass in der Welt wie im einzelnen Menschen die Vernunft herrsche dass eine göttliche Vorsehung das All zweckmässig gestaltet habe und die Einzelgottheiten Erscheinungen der Weltgottheit seien, dass eine naturhafte Rechtsgemeinschaft Götter und Menschen umspanne und es Pflicht des Menschen sei, dem Vernunftgesetz das ihm die virtus als Lebensaufgabe zuweise zu folgen,- das alles waren Sätze, die ihm unmittelbar einleuchten mussten."

natuurwet plaas die onbegrensde individualisme waarin die ideaal van ware menswees nie vergestalt is nie, binne die raamwerk van die algemene mensennatuur om tot uiting te kom. Die een bring aan die individu algemene en onvervoënbare pligte, die ander die besondere pligte wat harmoniseer met die individu se wesenlike natuur.

Hierdie leerstelling van Panaetius het belangrike gevolge, die belangrikste waarvan sekerlik is die verdwyning van absolute waardes. Dit bring vir die Romein 'n begrip van sy eie instellings en die motiewe wat daaraan oorsprong gegee het. Oneindig is nou die moontlikhede wat individualiteit betref: "in den wirklichen Staatsgebilden soll sich jeder nach seiner Individualität und seiner inneren Wert einen Platz sichern."<sup>68</sup> Hierdie stelling is van besondere belang vir die humanitas want hierin lê die motief vir die politieke emansipasie van die virtus-ideaal, en terselfdertyd ook die motivering tot selfuitlewering op ander gebiede bo en behalwe die staat (res publica). Opvoeding word nou vereenselwig met literatuur en laasgenoemde word self 'n deel van die taak om die ware mens te laat ontstaan. Hierdie is 'n versoening tussen wetenskaplike denke en volksondervindings, want Panaetius se leerstelling toon dat ware deug tussen twee uiterstes lê, en wesenlik van die deug moet die estetiese ondervindings van die gewone mens gereken word. Denke en literatuur wat hierdie beginsel ignoreer, breek met die mensdom.<sup>69</sup>

68. Reitzenstein, op. cit., p. 12.

69. cf. Reitzenstein, op. cit., p. 12.

Vir die Romeinse praktiese denke is die wet van die natuur van besondere betekenis. Natura word 'n ordende beginsel wat altyd werk volgens die etiese of die morele.<sup>70</sup> "All type of being, animate or inanimate, are maintained by this ordering principle!"<sup>71</sup> Daarom is die Romeinse staat of die staat goed want dis eie aan die mens se natura,<sup>72</sup> en die beste van alle state was die werklike, die natuurlike, soos geskep deur die Romein se voorouers (maiores).<sup>73</sup>

Die Stoa se leer maak godheid en natuur identies en goddelike inwerking 'n natuurlike proses, "geen wijsgeerigstelsel kon beter aansluiting vinden bij oude Romeinse opvatting, dat in elke handeling van den mensch een goddelijke wilsuiting (numen) zich manifesteert."<sup>74</sup>

70. Cicero, de Nat. Deo., 11, 3, 75: "Secunda est autem, quae docet omnes res subiectas esse naturae sentienti, ab eaque omnia pulcherrime geri." Litman betoog dat Cicero se filosofie oor die natuur gefundeer is op sy siening van 'n staat, met ander woorde, die ordende en skeppende staat verskaf die basis vir 'n siening van die natuur. (p.9) Dit is moontlik egter dat Cicero 'n ooreenkoms gesien het tussen die ordelike in die natuur en die in mensebestaan en aan die basis van albei lê natura, die rede: die natuurlike is vir hom gelyk aan die mooie en die ordelike, die etiese en estetiese. Hierdie geloof word deur Panaetius versterk.

71. Litman, op. cit., p. 14.

72. Cicero, de Rep. 1, 25, 39.

73. Cicero, de Rep. 11. 1,2. Cato se siening van die staat - dit is empiries en pragmaties. cf. de Off. III, 27 28. Die mens is aan mekaar verbonde deur die basiese feit van sy algemene mensheid en is dus as sulks geskik om saam te kom binne 'n gemeenskap.

74. Wagenvoort, Varia Vita op. cit., p.18.

Dit is onder die invloed van Panaetius en Posidonius dat Cicero se "De Natura Deorum" geskryf is en hierin kom die Stoa se leerstellinge voor in hulle mees aanneemlike vorm.<sup>75</sup> Die wêreld en alles wat daarin is, is deur 'n goddelike hand geskape en word beheer tot voordeel en die heil van die mens.<sup>76</sup> Die bevrediging wat die praktiese Romein gevind het in die Middel Stoa word geïllustreer deur 'n passasie waarin Balbus die prestasies van die mens op pragtige en eenvoudige wyse skets.<sup>77</sup>

Om jou kinders en familie lief te hê, is natuurlik, sê die Stoa, net soos deelname van die individu aan staats-aangeleenthede (res publica) tot voordeel daarvan virtus is: dit is eie aan die mens se natuur.<sup>78</sup> As die deugde invloedrykheid (gravitas) standvastigheid (constantia) en dapperheid (magnitudo animi) oorspronklike Romeinse deugde was, was die vroeë Romein onwetend 'n ware volgeling van die Stoa, want die vroeë virtus-ideale is almal vervat in die Stoa se ideaal vir 'n deugsame lewe.<sup>79</sup>

Die universele wet van die natuur bevat die beginsel van die broederskap van die mensdom: "From the nature of man there flows certain corollaries, of which one is universal sociability or sociability of the human race as a

75. Clarke, op. cit., p. 38.

76. Cicero, de Nat Deo., 11, 53, 1333.

77. Cicero, de Nat Deo., 11, 151, 2.

78. Wagenvoort, Varia Vita, op. cit., p. 19-20.

79. cf. Clarke, op. cit., Mind, p. 32.

whole."<sup>80</sup> Reitzenstein praat van die mens se droom oor sy innerlike eenheid wat hom tot uiterlike vereniging rig.<sup>81</sup>

Die pligte van die staat as werklike instelling is primêr, maar naas hierdie kom nuwe en vele ander pligte, "Die aus der allgemeinen Menschennatur abgeleiteten Pflichten schrieben ihm zunächst jenes weite Wohlwollen gegen die Mitmenschen vor."<sup>82</sup> Menander se stelling, herhaal deur Terentius "ek is 'n mens en daarom raak alles my wat ook ander mense tref", (alhoewel nie afkomstig uit die Stoa se etiek nie) gee tog die besondere grondgedagte van die leerstellinge van die skool: "Tiefer als es verbindet jedes Eintreten mit eigener Person, alle wahre Anteilnahme, Güte und Liebenswürdigeit, die in weit höheren Grade zur sittlichen Pflicht des Menschen gehören."<sup>83</sup> Dit is onvanpas om jou eie meerderwaardigheid teenoor die nederiges uit te buit, om in jou gedrag nalatig te wees teenoor andere, of om in daad en woord afsydigheid te vertoon en om vriend en vreemdeling verskillend te behandel. In alle omgang vereis die mens se natuur waardige behandeling.

In die redelike selfbepaling van die individu

80. Litman, op. cit., p. 20.  
cf. Cicero, de Am., V, 19.

81. Reitzenstein, op. cit., p. 12.

82. Ibid. p. 13.

83. Ibid.

tree nou nuwe sienings oor volkomeheid of 'n gelukkige lewe na vore. Die redelike lewe is geensins net aanvaarding van 'n eis wat van buite gestel word nie, maar is die "Entfaltung und Vollendung des allgemein menschlichen und des personlichen Wesen,"<sup>84</sup> en die veld vir albei bly die natuurlik-ontwikkelde, lewende gemeenskap van die staat.<sup>85</sup> Die algemeen menslike is die eties-estetiese, die decorum, 'n empiriese volksbegrip wat in alle praktiese relasies algemeen menslike eise gestel het.<sup>86</sup> Maar alle mense sal ook alle pligte nakom: "Wesen des Einzelnen, seiner Individualiteit, soll sich alles anpassen und harmonisch nach ihr gestalten." Virtus of deug word dan ook die strewe, "ihrer Vervollkommenung mitzuwirken."<sup>87</sup>

Die geluksalige lewe, die vita beata, bestaan dan in die beoefening van deug na buite maar terselfdertyd is dit 'n strewe om die eie persoonlikheid tot uitdrukking te laat kom.<sup>88</sup> Daarmee word die volmaaktheid van die eie siel, die gees, voorop gestel as basis vir ware geluk. Hierdie is die Griekse arete-begrip<sup>89</sup> wat in die

84. Pohlenz, op. cit., p. 240.

85. Ibid.

86. Ibid, p. 261.

87. Reitzenstein, op. cit., p. 15.

88. Pohlenz, op. cit., p.259.

89. Ibid. p. 260.

vervolmaking van die gees strewe na die "Schönen",<sup>90</sup>

Asthetische Wohlgefallen an der inneren." Panaetius (onder invloed van Romeinse virtus) wat 'n ware goeie lewe alleenlik sien in die uitlewering van sulke estetiese volmaaktheid. maak die eerbare (honestum) en nuttige (utile) die wesenskenmerke van die deugde en pligte: "dassnur der Mann honestus sei, der durch seine innere Haltung und sein Handeln die Ehre verdiene."<sup>91</sup>

So het die redenaarskuns nie net 'n praktiese doelstelling nie, maar is dit die natuurlike gevolg van "Schonheitsempfindens", dit is die vervolmaking van 'n persoonlikheid soos uitgedruk in die definisie van die orator - bonus vir dicendi peritus. Decorum of die "Schönen" is die natuurlike verwesenliking van die mens.

In sy nuwe wêreld verskaf die Stoa vir die Romein 'n besondere begrip van sy verhoudings, waarvan die belangrikste is die universele beginsel van die menslike natuur, wat terselfdertyd eenheid en veelheid verkondig. Elke mens ontwikkel volgens sy eie individualiteit maar 'n individualiteit wat herlei word tot die beginsels van die algemeen aanvaarbare mensheid. Volgens die natuurlike ontstaan die broederskap van die mens om geen ander rede dan die beginsel van sy menswese self nie, en hieruit ontstaan vereistes vir handeling en optrede. 'n Regverdigde regeerder sal bewus wees van hierdie verpligting

90. Meister, op. cit., p. 12.

91. Pohlenz, op. cit., p. 260.

en met waardige welwillendheid optree.

## 2. DIE NUWE IDEAAAL (DIE CIVIS ROMANUS AS HOMO HUMANUS)

### 2.1 Algemene inleiding.

Die humanitas-ideaal<sup>92</sup> is die Romeinse herskepping van sy virtus-ideaal onder die omstandighede van sy nuwe wêreld en dit is sy poging om aan elke indiwidu in sy wêreldgemeenskap 'n besef te bring van eie intrinsieke waarde binne die menswêreld: dit is in der waarheid 'n indiwiduualisme en bestaan in die politieke emansipasie van die virtus en in die selfbepaling van die mens op intellektuele en godsdienstige sfere of selfs in die beoefening van media officia<sup>93</sup> wat die weg is tot ware Romeinse virtus. Vir 'n begrip van Romeinse humanitas, is 'n begrip van die denke oor ius naturae en decorum belangrik, waarin sy praktiese karakter strewe om 'n verband te bring tussen sy ware belewenisse en teoretiese bespiegeling.

Romeinse praxis ontken alle absolutisme en wanneer

92. cf. Nybakken, O.E., Humanitas Romano. (In Transactions and proceedings of the American Philological Association, LXX Pennsylvania, 1939): "This concept of ideal man or humanity developed and broadened under the influence of Greek thought and spirit upon a strongly developed national Roman character."
93. cf. Cicero, de Off., 1,3,7.  
cf. Cicero, de Off., III, 4, 16.  
cf. Lucilius Frag. 1326 - 38.  
cf. Waszink, J.H. Humanitas. Rede. Utrecht, Oosthoek, 1946. p. 12.

/hy



hy dus spekuleer oor die mens en sy bestaan pas hy teorie aan by sy ondervinding. In sy bespreking van Cicero se humanisme kom Hunt<sup>94</sup> dikwels voor die probleem van denke wat nie volledig geurgevoer word nie, soos dié oor die essensiële wese van die menslike natuur, naamlik die individualisme. Tog erken hy: "But the effects of the doctrine (dit is die van die Stoa), as handed on by Cicero, were enormous ----- It was not the proof of the Stoic doctrines but their results ----- that profoundly influenced European thought". En hiermee verskaf Hunt eintlik die antwoord wat die Romein self sou gegee het: waardes vir mens en menswees moet gesoek word in die bestaan, die "Existenz", want die werklike lewe toon dat die mens volgens die gees (decorum) van die natuurwet lewe en absolute denke weet hy is nie eie aan menslike natuur nie.

Humanitas is dan ook die gees van mensheid soos dit bestaan onder alle mense, dit is die homo humanus in teenstelling met die civis Romanus.<sup>95</sup> Dit is die ou en tog 'n nuwe Romanitas, gebore onder die politieke en ekonomiese druk van 'n wêreldstaat en gehelp deur Griekse denke om sy ou Romeinse eksklusiwiteit, sy virtus, sy menslike goeie lewe, uit te brei as 'n algemeen menslike besitting, natuurlik eie aan alle mense op grond van hulle mensheid. Humanitas word die nuwe virtus-ideaal.

94. Hunt, H.A.K. The humanism of Cicero. Melbourne University, 1954. p. 18 and 169.

95. cf. Reitzenstein, op. cit., p. 5.

Die plig (officium) moderatio of decorum is wesenlik die gees waarin menslike waardes en pligte gesien of uitgevoer moet word.<sup>96</sup> Dit is die teenoorgestelde van absolutisme: dit is die besondere eienskap eie aan menswees. Hierdie officium sal nog volledig bespreek word, maar word op hierdie stadium genoem want dit vorm 'n eenheid met die Romeinse praxis, 'n eienskap wat bepalend is in die etiek van humanitas.

Die woord humanitas is feitlik sinoniem vir homo<sup>97</sup>, die gees waarvan alreeds gevoel word vanaf die tyd van die jongere Scipio. Dit is eie aan die Romeinse denke om die ideaal "humanitas" te noem want die woord self het die emosionele inhoud van alles natuurlik en eie aan homo.

## 2.2. Die Stoa se Ius Natura en die Romeinse Staat.

In sy De Inventione<sup>98</sup> praat Cicero van 'n ius natura wat nie deur 'n bewustelike denke in die lewe geroep is nie, maar wat deur die natuur in die mens geplant is. Hierdie ius natura waarin die rede bestaan, is die drywende krag in die ontwikkeling van die etiese en estetiese in die individu en gemeenskap.

96. cf. Cicero, Orator XXI, 70, 71.

cf. Waszink, op. cit., p. 12: "elk heeft allereerst te trachten het ideaal van den wijze so dicht mogelijk te benaderen, maar tevens heeft hy dat te doen, wat bij zijn vaderland, stand, geslacht en leeftijd past".

97. Cicero de Rep. 1, 17,28: "cui persuasim sit appellari ceteros homines esse solos eos, qui essent politici proprius humanitatis artibus".

cf. Ad. Att. IV, 15,2: Fin. V. 12,35: Plinius, Ep. VIII, 16.

98. Cicero, de Invent., 11, 53, 161.

Wanneer die Romein se denke gewend word tot filosofiese spekulاسie doen hy dit vanuit sy ware belewenisse. Die staat<sup>99</sup> "was for him the orienting norm of his view of the world, gods and men." Vrae wat die broederskap van die mens behels, vriendskap en morele goedheid, word almal beheer deur die aktuele staat.<sup>100</sup> Die moraliteit en die eenheid van die staat word oorgeplant op alles om hom: dit is die norm, die uitgangspunt in die siening van die wêreld. Wanneer daar gedink word aan individualisme, is dit teen hierdie agtergrond. Die gevolg hiervan is dat die natuur beskou word as 'n morele en estetiese wêreld (mundus), fundamenteel ingerig tot die mens se belange.<sup>101</sup>

Omgekeerd weer is dit dus die natuur self wat bepalend is vir menslike dade.<sup>102</sup> Daarom, in die soeke na 'n etiek vir humanitas, beroep Cicero hom op die orde (die wet) van die natuur, wat vanuit sy aard die beste voortbring.<sup>103</sup> Wanneer die primêre impulse van die menslike natuur ondersoek word om uit te vind wat goed is vir hom, vind die Romein die broederskap van die mens as 'n

99. Litman, op. cit., p. 5.

100. cf. Cicero, ad. Att., X, 4.

101. Litman, op. cit., p. 9.

102. Cicero, de Nat. Deo., 11, 13, 36.

103. Ib., 11, 34. 86.

natuurlike uitvloeisel van sy wese.<sup>104</sup> Hierdie is die een groot waarheid van die humanitas en dit moet gesien word as 'n waarde wat uitkristalliseer teen die agtergrond van 'n wêreldstaat waarin geregtigheid teenoor almal verskuldig was: die res van die wêreld bestaan nie om Rome te verryk en te ly onder Romeinse dominasie nie. Hierdie is die ethos van humanitas. Die mens is tot 'n eenheid verbonde deur sy mensheid, 'n natuurlike gevoel wat gerig word deur die primêre impuls van liefde.<sup>105</sup>

Dit is ook eie aan die Romeinse praktiese denke, om nie die primêre impuls van die mens tot selfbepaling tot sy logiese gevolge uit te pluus om so tot 'n punt van absolute waardes te kom nie, 'n probleem wat Hunt veral hinder.<sup>106</sup> Die hele Romeinse samelewing is eerstens instinktief gebou<sup>107</sup> op 'n kragtige familielewes wat natuurlik opgebou is en so ontstaan die staat wat vir hom die beste was.<sup>108</sup> Om hierdie rede word daar nie ingegaan op die moontlikhede van individuele regte of eienskappe nie: die relasies het alreeds ontstaan en in sy denke kan die Romein,

104. Cicero, de Fin., lll, 62 et seq. Liefde van ouers vir die kind, die familie is die oorsprong van die broederskap van die mensdom.

105. Ibid., lll, 62. ll, 45.

106. Hunt, op. cit., p. 79.

107. Cicero, de Rep., l, 25, 39.

108. Cicero, de Rep., l, 66, 70.

soos enige gewone mens, homself nie losruk uit menseverband om ander moontlikhede te ondersoek nie. In die bestaan lê die waarde. Volgens sy humanitas was die eenheid van die mens vir Rome 'n natuurlike belewenis, 'n werklikheid, 'n verhouding wat bestaan het en primêre impulse en uiterse individualisme was onbelangrik.<sup>109</sup>

Die beginsel van broederskap van die mens het die Romeinse reg sterk beïnvloed en 'n universele reg (ius gentium) ontwikkel parallel met die siviele reg (ius civile).<sup>110</sup> Die Romeinse reg stel duidelik dat geregtigheid 'n onveranderlike en ewigdurende wet is wat aan elke mens sy reg gee.<sup>111</sup> Regsgeleerdheid is die kennis van

109. cf. Hunt, op. cit., p. 81: Die waarde van Cicero se werk in Westerse denke.

cf. Cicero, de Off. 1, 4, 13: Hierin tipeer Cicero Romeinse benadering: "Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum." (Daarvolgens word verstaan dat wat waar, eenvoudig en opreg is, dit is veral eie aan menslike natuur.)

110. Gaius, Institutiones, 1, 1: "quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraeque custoditur, vocaturque ius gentium."

111. Justinianus, Inst. Dig. 1,1, 10 pr.: "Iustitia est constans et perpetua voluntaris ius suum quique tribuens."

/goddelike

goddelike en menslike aangeleenthede, die wetenskap in verband met reg en onreg en die voorskrifte deur die reg neergelê, is, om eerbaar te lewe, 'n ander nie leed aan te doen nie en elke mens te gun wat hom toekom.<sup>112</sup>

Die staat self is 'n natuurlike gevolg van die eenheid van die mens: dit is 'n natuurlike assosiasie, nie net die gevolg van instink nie maar ook van rede.<sup>113</sup> Die staat self is alleenlik 'n societas iuris: 'n gemeenskap gebaseer op geregtigheid<sup>114</sup> waarin die beginsel van voordeel vir alle mense bestaan.

Net soos die wet van die natuur eenheid bring, wil dit ook veelheid daar stel, 'n beginsel wat diep in Westerse denke lê en uitgedruk kan word in terme van moderne etiek: elke mens, hoe nederig ookal, moet een of ander inherente waarde hê, of gestel volgens die denke van die Romein: die mens kom tot selfbepaling deur uitlewing van sy eie natuur binne die natuurgegewe Lebensraum van sy

112. Justinianus, Ib.: "Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iuste atque iniusti scientia" en "Iuris praecepta sunt: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere."

113. Cicero, de Rep., 1, 25, 39.

114. Ib., 1, 32, 49: "quid est enim civitas nisi iuris societas."

/algemene

algemene mensheid. Die mens sal volgens hierdie sienswyse as individu ontplooi deur dit ontwikkeling van sy essensiële natuur en dit geskied tweevoudig: deur die ontwikkeling van daardie eienskappe wat eie is aan hom as individu en ook van daardie waarvolgens hy algemeen mens is: "It is admitted that there are diversities of individual character and in accordance with these man must hold fast to his own peculiar gifts."<sup>115</sup>

Maar die probleem ontstaan weer eens: wat is die essensiële natuur van die mens? En as hy handel volgens sy primêre impulse sou sy belange nie algemeen botsende elemente bevat nie? Sou die volle ontplooiing van die individu noodwendig die algemene mensheid bevat het? Hierdie grondslag van Stoïsynse etiek word nie deur Cicero ondersoek nie.<sup>116</sup> As 'n ware praktiese denker sien die Romein die verwesenliking en bepaling van sy mensheid in menslikheid alleenlik binne die menslike gemeenskap. Die bewys hiervoor is sy familisolidariteit en staatsolidariteit waar die enkeling se persoon en optrede die behoud van homself en sy gemeenskap beteken het. Enige persoon wat nie aandeel wou gehad het aan die waardes nie, was vry om te breek daarmee, maar deug (virtus), betroubaarheid (fides), aansien (dignitas) kan alleenlik waarde aanneem in 'n gemeenskap.<sup>117</sup>

115. Cicero, de Fin., V, 43.

116. cf. Hunt, op. cit., p. 169.

117. cf. Leeman, op. cit., p. 40: Zoals wij er dus niet onverschillig over moeten zijn, hoe wij ons tegenover de mensen, in het bijzonder tegenover de besten onder het, gedragen, zo mogen wij er ook niet onverschillig onder blijven, hoe deze over ons denken: dit zou aanmatigend en onbeschaafd zijn."

Geeneen is geforseer om deug (virtus) na te streef of om betroubaarheid te beoefen nie, maar albei het bestaan as menslike belonings vir 'n eerbare lewe. Romeinse denke bepaal dat private of individuele beoefening van deug geen bewys daarvan is nie, want die bewys lê in die daad teenoor die medemens. Hierdie is die ideaal van die civis Romanus, die burgerideaal van die vroeë aristokratiese stadstaat. Sy denke was natuurlik en eenvoudig; 'n mens se vriendelikheid bestaan vir hom alleenlik tussen mense van gelyke burgerstand en in dié lig sien hy alle waardes.<sup>118</sup>

Daar was vele belonings en hoewel hulle gemeenskapsbelonings was, het hulle die individu verheerlik: deug (virtus), 'n eerbare man (bonus vir), aansien (dignitas), betroubaarheid (fides), dit alles was benamings wat alleenlik toegeken is aan die mens waardig daaraan. Bo en behalwe die feit dat dit die besitter daarvan sy eie waarde, trots en integriteit laat beleer het, het dit aan hom baie geestelike sowel as materiële belonings gebring, maar belonings wat sy medemens aan hom gegee het. Paradoksaal het die aristokratiese virtus-ideaal eintlik individualisme beoog.<sup>119</sup>

118. Pohlenz, M. *Antikes Führentum*. Amsterdam, Hakkert, 1967, p. 86: Vir beide Cicero en Posidonius, "Auch ihm würde die blasse theoria als ateles gelten und erst in der Vereinigung mit der praxis sich die menschliche Natur vollenden."

cf. Cicero, *de Off.*, I, 45, 160: "ita fit, ut agere considerate pluris sit quam cogitare prudenter."

119. cf. Leeman, *op. cit.*, p. 136.

cf. Sallustius, 7,6.



Romanitas se swakheid - en dit is wat humanitas wou regstel - het gelê in die beginsel dat die hoogste en enigste deug gegrond is in die aktiewe deelname aan res publica, d.w.s. in politiek, die reg en oorlog. Humanitas wil 'n nuwe betekenis gee aan "aktiewe" deelname en dus die betekenis van virtus verbreed. Vandaar die besondere plek van decorum,<sup>120</sup> want ontwikkeling van die individu se essensiële natuur beteken nou dat virtus die ideaal van elke persoon is, en dit word bekom deur sy "aktiewe" deelname aan res publica en volgens sy besondere talent, al sou dit net die beoefening van geregtigheid of sy gewone vriendelikheid teenoor sy medemens wees: virtus is 'n begrip wat volgens sy oorsprong alleenlik inhoud ontvang in menslike relasie in praktiese aktiwiteit<sup>121</sup> en daarom behoort dit tot enigeen wat of deur daad of gebaar optree in verhouding tot sy naaste, en bestaan dit selfs volgens humanitas in die beoefening van 'n gewone plig.<sup>122</sup> Humanitas wil virtus losskeur van sy suiwer "politieke" konnotasie en magtige daad,<sup>123</sup> om dit die besitting van elke mens te maak deur 'n bewustheid van menswaarde. Hiermee word

120. cf. Waszink, op. cit., p. 12: Die individu volgens sy aanleg.

121. cf. Cicero, de Off., I, 3, 7.

122. Cicero, de Off., I, 3, 7.

123. Boerwinkel, E.J. Burgerschap en individuele autonomie. Proefschrift. Amsterdam, Paris, 1956. p. 37.

bedoel ontwikkeling van die individu se essensiële natuur, en die natuurlike gevolg hiervan sou lei tot 'n stryd om virtus of "praktiese aktiwiteit" se betekenis wyer te bepaal.<sup>124</sup> Virtus word 'n samevatting van die kardinale deugde (homo humanus) en van die beginsel van besondere onderskeiding (civis Romanus).

Die mens is nie net alleen volgens sy natuur aangewys op gemeenskapslewe, vriendskap, en wet<sup>125</sup> nie, maar die feit dat hy volgens natuur 'n redelike wese is, stel hom noodwendig daarop in.<sup>126</sup> Rede laat hom die voordeel en geregtigheid sien in die samelewing. Dit is die rede wat die mens onderskei van die dier en waarop wysheid, gematigheid, geregtigheid en alle ander deugde berus.<sup>127</sup> Dit verhef sy gemeenskap tot 'n entiteit van redelikheid, en is dit hoegenaamd nie slegs blote kudde (grex) nie, en daarvolgens sien die mens oorsake en

124. cf. nota 57, Reitzenstein. "in den wirklichen Staatsgebilden soll sich jeder nach seiner Individualität und seinem innerem wert einen Platz sichern."

125. Cicero, de Am., V, 19.

126. Cicero, de Off., I, 16, 50: "eius autem vinculum est ratio et oratio."  
cf. de Leg., I, 5, 9: de Am., V, 20.

127. cf. Cicero, de Leg., I, 7, 21: "natura, ratione, potestate, mente, numine .... naturam omnem regi?"

/gevolg

gevolg en hesin hy oor sy bestaan en sy probleme.<sup>128</sup>  
Rede is die besondere kenmerk van die gemeenskapsmens want  
'n onredelike wese kan nie of wil nie sy eie belange ver-  
soen met sy omgewing nie: hy raak dan vasgevang in die  
tirannie van sy eie onredelikheid. In sy natuur en rede  
lê die mag wat hom laat besef wat orde is, wat paslik is  
en wat gematigheid behoort te wees in woorde en daade.<sup>129</sup>

Volgens natura en rede is die mens aangewys op  
die gemeenskapslewe en "it now remains to show how this  
type of being, man, can attain the highest good or live  
well."<sup>130</sup>

### 2.3 Aktiwiteit in die staatsbelange is die essensie van virtus of ware beoefening van deugde.

Die gemeenskap in sy genesis is nie net 'n aantal  
wesens wat soos kudde (grex), 'n verlore aantal diere, doel-  
loos bymekaar verkeer nie, die coetus multitudinis (ge-  
meenskap). Volgens natura is die mens aangetrokke tot die  
mens, maar ook volgens rede (ratio), consensu iuris et uti-  
litatis,<sup>131</sup> die rationele verwagting vir geregtigheid en

128. Cicero, de Off., I, 4, 11.

129. Cicero, Ib., I, 4, 14: "quid sit ordo, quid sit,  
quod deceat, in factis dictisque qui modus."

130. Litman, op. cit., p. 27.

131. cf. Cicero se definisie van die staat:  
de Rep., I, 25, 39.

voordeel wat uit so 'n assosiasie moet spruit. Dit is op hierdie stadium wat Romeinse etiek begin en virtus sy inhoud kry, weg van primêre impulse.

In consensu iuris en utilitatis verstaan die Romein nie alleen die behoud en beskerming van regte en besittings teen beide interne sowel as eksterne gevare nie, maar ook die bevordering en uitbouing van sulke regte. Dit impliseer dadelik aktiwiteit<sup>132</sup> want daarsonder kan die voordele van gemeenskapslewe nie bestaan nie. Aktiwiteit is die essensie van gemeenskapslewe, maar sulke aktiwiteit staan in die lig van reg (iuris) en voordeel (utilitatis), die geregtigheid verskuldig aan alle mense. Sulke doelgerigte aktiwiteit wat tot voordeel van die gemeenskap is, is die inhoud van virtus: die daad tot heil van die mens in die geheel is virtus in vroeë Romeinse denke.<sup>133</sup>

Maar waar sulke aktiwiteit bestaan, moet daar beplanning en leiding wees. Die Romein erken die beginsel van leiding, maar nie van beplanning nie. Laasgenoemde berus op tradisie (mos maiorum), fides en pietas, die persoonlike deugde wat verseker dat 'n daad pligsgetrou en met opregtheid en betroubaarheid sou uitgevoer word. Sulke

132. Cicero, de Offr., I, 6, 19: "cuius studio a rebus gerendis contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit."  
cf. Ib., I, 21, 70 - 71.

133. Cicero, de Off., II, 4, 13, 14.

/optrede

optrede wat die staat gedien het, was die virtuslewe, die konkrete inhoud gebaseer op pietas en fides.

'n Mooi ideaal, maar tog een met gebreke. Net die leidende persoon lei 'n ware virtuslewe, alleenlik die aristokraat. Die vroeë lewe was wreed en die wêreld gevaarlik en daarom kon alleen die sterkste lei en so kry virtus sy vroegste betekenis: die dapperheid eie aan die vir in tye van oorlog.<sup>134</sup> Maar wanneer oorlog nie dreig nie en 'n persoon hom aktief wy aan die bevordering van staatsbelange, die heil van sy medemens, dan word die virtus ook sy besit, want hy help, dien, beskerm en bevorder soos 'n soldaat die belange van sy staatsgenote. Utilistiese, materiële<sup>135</sup> oorwegings gee so geboorte aan die virtus-ideaal en omdat die soldaat, die politikus en regsman primêr hierdie belange gedien het, was die ware virtus die ware aktiewe lewe, gebonde aan die staat.<sup>136</sup>

Hierdie denke gee geboorte aan die paterfamilias en patria potestas en aan die leidende rol van die aristokrasie, die beginsel van leiding deur persone wat die beste daarvoor geskik was.<sup>137</sup> Daarom praat werke van

134. cf. Bailey, op. cit., Inleiding.

135. cf. Cicero, de Off., II, 3, 12.

136. cf. Cicero, de Off., II, 19, 65.

137. Cicero, de Off., II, 5, 17: "hominum autem studia ad amplificationem nostrarum rerum prompta ac parata (virorum praestantium) sapientia et virtute."

die staatsgebonde virtus-ideaal van die Romein.

Praktiese aktiwiteit is die essensie van virtus, en die humanitas is 'n aanslag op die nougesette definisie van die virtus en byvoeging van nuwe dimensies. Veral die innerlike geesteshouding van die mens wat deugszaam is, word nou in oënskou geneem.

2.4. Humanitas: Selfbepaling of virtuslewe is enige eerbare aktiwiteit eie aan die mens in sy groepsverband.

Die groter wêreld van die Romein bring nuwe sieninge: "In the much more radically changed circumstances of the last years of the Republic reassertion, it was held, was not enough: the old tradition had to be re-interpreted and redefined to suit the needs of different times and different men."<sup>138</sup>

Vanuit 'n staat waarin mensehandeling en optrede se waarde bepaal is deur utilistiese oorwegings (die ekonomies-sosiaal-godsdienstige heil, met die aksent op die materiële,<sup>139</sup>) ontwikkel Rome tot 'n staat waar rykdom eerstens die solidariteit van familiebestaan opbreek deur die ontwikkeling van meer beroepe: die individu word ekonomies onafhanklik. Die ontwikkeling van 'n professionele leer en groter professionele vereistes in die

138. Earl, op. cit., p. 53.

139. cf. Cicero, de Off., II, 3,12 - 13: (4, 13 - 14).

politieke lewe en die koms van Griekse geleerdheid, bring 'n menigvuldige aantal nuwe en ook interessante belange en ook groter individuele vryheid.

Humanitas was daarom eerstens 'n poging tot 'n breuk met die ou politiese virtus-tradisie: "In deze eerste eeuw betekent de "Umwertung aller Werte" voor hem een practische breuk, een breuk in de politieke tradisie."

<sup>140</sup> Hierdie oorspronklike virtusopvatting het boni viri (eerbare manne) 'n aristokratiese, uitgesoekte groep gemaak, individue wat roem (gloria) en aansien (dignitas), onsterflikheid en status, ontvang het vir hulle virtus. Dit is hierdie breuk waarna Romeinse skrywers verwys as die morele verval, die verval van die tradisionele lewenswyse en ooreenkomstige waardes, 'n verval waarvan Rome, volgens die skrywers, nooit herstel het nie.<sup>141</sup>

Wanneer 'n standaard verander of aangepas word, moet so 'n verandering of aanpassing 'n verbetering in menslike omstandighede beoog. Om hierdie rede was humanitas 'n waardige beweging: "The study of the state begins with a study of human nature and by that nature men are equal; all men and all races of men are capable of virtue; it is vice and wrongdoing, not nature, that produce inequality."<sup>142</sup> Dit is hierdie beginsel wat sterk na vore tree

140. Boerwinkel, op. cit., p. 37.

141. cf. Hoofstuk 2: Bespreking van Fides.

142. Macilwain, C.H. The growth of political thought in the West. London, MacMillan, 1932. p. 114.

in die 2de eeu, want die ou virtus-ideaal het alleenlik behoort tot die aristokrasie wie se gloria en nobilitas oorerflik was. Afgesien dus van persoonlike eienskappe is aan sulke persone die hoogste waardes toegeken. Cato, die sensor, was die eerste om hierdie beginsel aan te val en daarop te wys dat virtus afhang van persoonlike mores en nie van maiores nie.<sup>143</sup> Humanitas as 'n beweging wil waarde en waardigheid, virtus, bring tot alle menslike aktiwiteite, wat in wese die ideaal van virtus dien, die heil en voorspoed van die mens in sy natuurlike omgewing, nl. die staat. Daarom sê Cicero dat virtus 'n geestes-toestand is in harmonie met die rede volgens die natuur.<sup>144</sup> Lucilius praat van virtus as nie net die gevolg van praktiese wysheid nie, maar ook van 'n gesonde karakter.<sup>145</sup> Lucilius onderskei hier tussen die uiterlike daad, suiwer virtus, en innerlike waardes, humanitas. Humanitas beoog die waardigheid, die waarde, van elke mens

143. cf. Sallustius, Bel. Cat., 54, 6: "Non divitiis cum divite neque factione cum factioso, sed cum strenuo virtute, ....; esse quam videri bonus malebat." cf. Cicero, In Pisonem, 2.

144. Cicero, de Invent., II, 53, 159.

145. Lucilius, fr. 1326 - 38.

/volgens



volgens sy natuur!<sup>146</sup> "Zoo werd humanitas de samevatting van alle eigenschappen, die voortvloeien uit de waarde van den mensch als zoodanig." Humanitas is die geestelike en intellektuele ontwikkeling van die Romein en word die grondslag van Pax Augusta, die Pax Romana.<sup>147</sup> Boerwinkel praat van die estetiese-literêre en die godsdienstig en sosiale-politieke selfbepaling van die eeu.<sup>148</sup>

Wagenvoort tipeer die byvoeging tot die tradisionele virtus-ideaal soos volg: "Zoo krijgt humanitas .....

146. Wagenvoort, op cit., p. 20.

cf. Reitzenstein, op. cit., p. 12: Elke mens sal volgens sy persoonlike waarde sy plek in die staat inneem.

cf. Waszink, op. cit., p. 8: "In den ruimsten zin genomen laat humanitas, zooals dit begrip in Ciceros werken beschreven vinden, zich het kortst definieeren, als het totaal der vermogens en verplichtingen volgend uit en opgelegd door het feit van het mensch zijn, van de menschelijke natuur."

cf. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 6.

147. Waszink, op. cit., p. 21.

cf. Dobson, J.H. Ancient Education and its meaning to us. London, Harrop, 1932. p. 126.

cf. Cicero, Best. 92: "vita perpolitata humanitate."

148. Boerwinkel, op. cit., p. 32.

/onder

onder den zin van weldadigheid, edelmoedigheid, onbaatzuchtigheid, vriendelĳkheid, beleefdheid, dankbaarheid, takt, liefde teenover vrouw en kind, teenover ouers en familiebetrekkinge, maar ook van elegantie, vroolĳkheid, geestigheid, litteraire smaak en algemene ontwikkeling.<sup>149</sup> Volgens die milieu daarvan vat humanitas twee kenmerkende aspekte van die tipies-menslike saam: nie naasteliefde nie, maar welwillendheid en hulpvaardigheid teenoor alle mense; 'n gedragslyn van besondere aangenaamheid en tak in die algemene omgang, en intellektuele vorming wat beide elementêre kennis soos filosofie, geskiedenis en regswetenskap insluit. Hierdie gedragslyn word deur Cicero elegante menslikheid (politior humanitas) genoem.<sup>150</sup> Hierdie twee eienskappe van humanitas kom na vore in verwysings na die kring van Scipio. Cicero beskryf die kring as, gematig (moderatissimus), beleefd (lenissimus), wys (sapientior), goed-gemanierd (comior), aangenaam (iucundior), humoristies (multa hilaritas).<sup>151</sup> Scipio self was 'n voorbeeld van die nuwe Romein. Cicero noem hom 'n mees geleerde en menslike mens (homo doctissimus atque humanissimus)<sup>152</sup> in wie genaakbaarheid (mores facillimi), pligsvervulling (pietas) vrygewigheid (liberalitas), eerbaarheid

149. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 6.  
 cf. Wagenvoort se definisie, op. cit., p. 20:  
 "edelmoedigheid, vriendelĳkheid, liefde tot ouers en kinderen ewengoed als fijne smaak, geestigheid en kunstgevoel."

150. Leeman, op. cit., p. 4.  
 cf. Reitzenstein, op. cit., p. 5. Die kenmerke wat hy noem tipeer die algemeen-opgevoede mens.

151. Cicero, Pro. Arch. 7, 16: Mur. 31, 65.

152. Cicero, Verr. II, 4, 98.

/(bonitas)

(bonitas) en geregtigheid (iustitia) verenig word.<sup>153</sup>

Hierdie "beeld van de humanitas is echter onvolledig, wanneer wij deze-beide aspecten niet in de sociale samenhang der Romeinse res publica zien."<sup>154</sup> Vir humanitas om 'n ideaal te wees moet dit vir die res publica tot voordeel wees.<sup>155</sup> Die nuttigheidsoorweging is basies aan virtus, maar nie "nuttigheid" net in 'n materiële of net tydelike sin nie. Dit bevat eintlik die idee van vroeë pietas, plig teenoor gode, familie en staat; dus die bevordering van gemeenskaplike belange, materiëel, geestelik en intellektueel. Wagenvoort sê: "humanitas zou geen Romeinsch begrip zijn geweest, ingeval zij, gelijk het Hellenistisch kosmopolitisme, de vaderlandsliefde had buitengesloten, of althans daartegenover een apathische houding had aangenomen."<sup>156</sup> Hierdie is van besondere betekenis in die humanitas-ideaal: dit is die virtus met byvoegings om die individu 'n wyer veld vir ontwikkeling te gee, maar omdat die individu se handeling die gemeenskap raak, bly die heil van die gemeenskap

153. Cicero, de Am. III, 11.

154. Leeman, op. cit., p. 4.

155. cf. Cicero, de Off., III, 6, 26. Die belange van die individu word versoen met die van die gemeenskap.

156. Wagenvoort, op. cit., p. 6.  
cf. Lucilius fr. 1326: "Commoda praeterea patriae  
sibi prima putare deinde parentum, tertia iam  
postremaque nostra."

die ander pool van die magneet.<sup>157</sup>

Waar onderskeiding in die staat 'n uitdrukking van virtus was en dus 'n bewys van ander eienskappe daarmee verbonde, soos pietas, en fides, beoog humanitas ook gewone praktiese handeling as 'n beoefening van virtus, of 'n pad tot ware virtus. In hierdie praktiese handelinge bewys die individu sy eerbaarheid en geregtigheid en kan die gewone burger ook nou uitdrukking gee aan gewone mensewaardes volgens algemene mensheid en sy individuele aanleg. Hierdie is nie 'n absolute ideaal nie maar is slegs bedoel vir die gemiddelde mens,<sup>158</sup> die homo humanus.

Maar 'n ideaal wat nie erkenning gee aan onderskeiding nie ontken die beginsel van uitnemendheid, die

157. cf. Wagenvoort, op. cit., p. 7.

"Toch bleef ook hier het humaniteitsbeginsel niet sonder beteekenis. Dat het staatsbelang, het gemenebest in het leven van den enkeling de alles-beheerschende norm moest zijn, zat den Romein door eeuwenoude traditie in het bloed, en de Romeinsche Hellenisten verloochoen - den hun afkomst niet."

cf. Cicero, de Off., II, 17, 58: 'n Illustrasie van Romeinse pragmatisme en vaderlandsliefde.

158. cf. Cicero, de Off., III, 3, 13 - 15; 4, 16 - 17. Cicero bespreek hierdie beginsel volledig.

cf. Waszink, op. cit., p. 14. Die vir gravis word ook nou vir humanus.

/beginsel

beginsel van die individu se moontlikheid om op besondere wyse te presteer. Volgens tradisionele virtus, was roem en aansien die beloning vir leidende aandeel in die staat. Humanitas erken die beginsel, maar dit word ook 'n stryd om ander velde van onderskeiding te erken as 'n uitdrukking van besondere virtus, die civis Romahus-ideaal.

## 2.5 Die Civis Romanus of tradisionele virtus-ideaal en humanitas.

### 2.5.1 Politieke selfbepaling.

Een van die besondere probleme van die humanitas was om Romeinse heerskappy te versoen met die beginsel van die broederskap van alle mense en sodoende 'n grondslag te mag hê vir die tradisionele ideaal.<sup>159</sup> Panaetius erken die beginsel van differensiasie en kom tot die volgende gevolgtrekking: elke mens behoort die ideaal van die ware wyse man soveel moontlik na te streef "maar tevens heef hy dat te doen, wat bij zijn vaderland, stand, geslacht en leeftyd past. Dit, passende, het kanekom, word de grondslag van de eischen der humanitas voor den enkeling", en daarom: "de overwegend redelijke mensch troont niet langer in een ivoren toren, maar heeft de welomschreven taak van

159. Leeman, Gloria op. cit., p. 44. Panaetius vind die roem-etiek te Rome as 'n realiteit en besef dat dit nie uit die etiek verban kan word nie.

leiding geven."<sup>160</sup> Die tradisionele denke<sup>161</sup> word hiermee versoen met humanitas: leiding of onderskeiding deur die beste is 'n essensie van humanitas. Leeman stel dit dat in Rome van die 2de eeu 'n kragtige individualisme, verbonde aan 'n hegte tradisionalisme en 'n sterk staatkundige verband, die voorwaarde was vir 'n hoë waardering van die roem, as 'n uitdrukking van die uitsonderlike posisie van die individu in die samelewing, en as 'n vorm van persoonlike onsterflikheid waardeur die individu as exemplum sal bly vir die nageslag.<sup>162</sup> Hierdie is die tradisionele burgerideaal, die virtus.

Scipio, Laelius, Philus en selfs Cato in 'n mate, was politici van die nuwe beweging, die humanitas "but the practice of politics and statecraft was not affected by

160. Waszink, op. cit., p. 12.

161. cf. Cochrane, op. cit., p. 37: "Nevertheless, it remains true that, as the Romans fumbled towards a new order, they still retained a memory of the salutary elements in Cato's teaching, and that reconstruction, when it did come, was based on principles not wholly alien from his life and thought."

162. Leeman, Gloria op. cit., p. 34, p. 39, p. 40: Beide Scipio en Cato handhaaf nog die virtus tradisie.

/the

the theories of philosophy".<sup>163</sup> 'n Tipiese houding van hierdie nobilitas in die 2de eeu was om belange in Griekse kultuur te kombineer met 'n strenge behoud van tradisionele doelstellinge en standaarde. Vreemde invloede en invoerings was toelaatbaar solank hulle sake van private belang gebly het en nie staatsbelange bedreig het nie.<sup>164</sup>

Die krag van tradisie (*mos maiorum*) kan nog gesien word in die Romeinse reaksie teenoor nuwe godsdienste wat ingevoer is en wat soos later geblyk het, gebots het met die *mos maiorum*. Dit kultus van die Magna Mater was so dat geen Romeinse burger daaraan kon deelneem nie.<sup>165</sup> Tradisie speel ook 'n rol wanneer Scipio Nasica weier in 154 V.C. om 'n permanente teater te Rome toe te laat op grond daarvan dat dit die publieke mores sou ondermyn.<sup>166</sup> Die ware *virtus*-ideaal sou nooit sterwe nie "want vir die Romein was die eerbaarste pligte steeds daardie wat onderneem is tot heil van die staat, want sulke optrede bring onsterflikheid".<sup>167</sup> Ook hier dus weer die noue verband tussen onsterflikheidsverwagting en vaderlandsliefde, of

163. Earl, op. cit., p. 39

cf. Cicero, de Rep., I, 21, 34: 22, 36.

164. cf. Earl, op. cit., p. 41.

165. cf. Livius, XXXIX, 10, 4 et seq.: 14, 5 et seq.

166. cf. Livius, Periocha XLVII.

167. cf. Cicero, *Somnium Scipionis* de Rep., VI, 26, 29: "sunt autem optimae curae de salute patriae".

wyer gestel, tussen godsdiens en staat.<sup>168</sup>

⁂ Besonder illustrasie van die tradisionele ideaal bestaan in die stryd tussen Caesar en Pompeius. Dit was ⁂ stryd om dignitas, persoonlike aansien en prestige, wat niks met die staat te doen gehad het nie.<sup>169</sup> En van die verlies van libertas sê Earl, "Caesar's regnum, hostile to virtus, impaired libertas. But the only liberty he impaired was that of his fellow nobles to amass prestige and power."<sup>170</sup>

Eie ook aan die humanitas is die verskyning van meer en meer novi homines, wat die individu se eis vir erkenning van onderskeiding en uitnemendheid simboliseer, ongeag afkoms of stand. Met die gelykstelling van die ordes was dit moontlik vir enige Romeinse burger om die hoogste eer in die politieke lewe te bekom. Toe afgesien is van koninklike mag, sê Cicero, is nuwe ampte op ⁂ jaarlikse basis ingestel om die senaat die behoudende mag in die res publica te maak en toetrede tot die hoogste orde is oopgestel vir enige burger met ywer en deug.<sup>171</sup>

168. cf. Wagenvoort, op. cit., p. 35.

169. cf. Earl, op. cit., p. 58.

170. Earl, op. cit., p. 60.

171. Cicero, Pro Sest. 136, 137: "aditus in illum summum ordinem omnium civium industriae ac virtuti pateret."

cf. Pro Balb. 52; Pro Murena 51.

/Die



Die kriterium vir toelating was die individu se virtus, nie nobilitas nie, dus deur karakter, nie geboorte nie, deur persoonlike mores en nie maiores nie. Soos deur humanitas gestel word virtus, wat voorheen die eksklusiewe besitting van die nobilitas was, nou 'n ideaal vir almal wat daartoe in staat was. Die novi homines het dieselfde paaie gevolg as die groot nobiles van die verlede en hulle was dus die ware erfgename van die ou aristokrasie.<sup>172</sup>

Die tradisionele virtus, die besondere onderskeiding, spreek ook nog duidelik in Cicero se aanbevelings oor wyses om roem te bekom. Hy noem 'n militêre loopbaan as 'n moontlikheid,<sup>173</sup> maar sy belang lê uitsluitlik by die politiek waar die individu veral deur sy intellektuele eienskappe besondere onderskeiding kon behaal het in forensiese retoriek. Laasgenoemde is vir Cicero 'n groter prestasie as militêre glorie.<sup>174</sup> Dit is hierdie veld van optrede, die res publica, waar die welsprekendheid tot uitdrukking kom wat 'n kardinale rol speel in die tye van die keiserryk.

172. Sallustius, B.J. LXXXV, 37: "Quis nobilitas freta, ipsa dissimilis moribus, nos illorum aemulos contemnit ...."

cf. Ib, LXXXV, 29: Marius sê - hy kan nie na die beelde (imagines), triumphos ens. van sy voorouers verwys nie, maar hy kan bewyse lewer van sy eie militêre onderskeiding.

173. Cicero, de Off. II, 13, 45.

174. Cicero, de Off., II, 13, 46; 14, 48.

Cicero neem ook 'n leidende rol in die eise van die individu vir die politieke emansipasie van die virtus-ideaal, of die humanitas-ideaal. Esteties - intellektuele en godsdienstige selfbepaling is 'n kenmerk van die humanitas: onderskeiding op ander velde buite die politiek is of behoort soos die politiek waardig te wees aan die hoogste onderskeidings wat toegeken word aan besondere menslike aktiwiteite.

## 2.6 Intellektuele selfbepaling.

### 2.6.1 Letterkundige aktiwiteit en filosofie as virtus.

In sy wens vir "otium cum dignitate"<sup>175</sup> (vrye tyd maar met aansien daaraan verbonde) gee Cicero uitdrukking aan die vroeë virtus-ideaal, maar nou as intellektuele selfbepaling of lewensuitdrukking. Vrye tyd (otium) verbind met aansien (dignitas) lê vasgevang in die staat en die konnotasies daarvan kan nooit van 'n lewe tot voordeel van die staat<sup>176</sup> geskei word nie.

Otium in hierdie konteks is die oorsprong van die opvoedkundige beginsel van doelgerigte vryetydsbesteding en

175. Cicero, Pro. Sest., 96 - 100.

176. cf. Wirszubski, C. Noch einmal: Cicero's cum dignitate otium (1954). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966). p. 402.

/die

die beginsel dat politiek altyd min of meer 'n amateurs-status behou het in die sin dat dit nooit 'n professie geword het nie maar 'n "otium cum dignitate" is of moet wees. Boyance wys op die besondere samestelling van die frase, otium cum dignitate, en nie otium en dignitas nie.<sup>177</sup> Hierdie is nie 'n begrip waar die betekenisse van twee woorde teenoor mekaar gestel word nie, maar 'n begrip waarin twee woorde in hulle emosionele betekenis verbind om uitdrukking te gee aan 'n besondere belewenis in Romeinse denke "während cum dignitate otium die Verknüpfung zweier verschiedener Begriffe impliziert."<sup>178</sup>

Romeinse begrippe en die waardes daarvan is baie nou verbonde aan die praktiese lewe van die vroeë Romein. Hy het die grondslag gelê vir die bestaan van die familie en van die gemeenskap. Sy denke en dade spreek van nugtere optrede, harde werk en 'n lewe doelgerig op die praktiese.<sup>179</sup>

177. Boyance, P. Cum Dignitate Otium (1941).  
(In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer,  
Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt,  
1966) p. 364.

178. Ibid., p. 365.

179. cf. Burck, E. Von Sinn des Otium im alten Rom  
(1963) (In Opperman, H. Romische Wertbegriffe.  
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,  
1967). p. 503.

Sy arbeidsvrye dae is gebruik vir beoefening van liggaamlike en geestelike bekwaamhede en beplanning vir die bevordering van sy algemene heil en voorspoed. Cato se werk oor die landbou toon dat selfs in die winter en op godsdienstige feesdae die boer se werk feitlik onverpoos voortgegaan het.<sup>180</sup> Otium was doelgerigte "ontspanning", eerder beplanning, en van die ware boni (eerbare manne) is verwag om hulle vrye tyd tot voordeel van die staat aan te wend.<sup>181</sup> Politiek was die kuns van die amateur: eerbare en gelukkige manne, die beheerders van staatsaangeleenthede behoort veral hulle vrye tyd aan te wend om hulle aansien te verhoog, en dit is om staatsaangeleenthede te beplan.<sup>182</sup>

Basies moet hier dus die politieke assosiasie van otium gesien word.<sup>183</sup> Volgens sy ontstaan is otium die

180. cf. Burck, op. cit., p. 504.

181. Cicero, de Off., III, 1,1: Scipio se gedagtes was altyd besig met die publieke sake. Otium het hom aangespoor: "illum acuebant, otium et solitudo."

182. Cicero, Pro Sestio, 98: "Quid est igitur propositum his reipublicae gubernatoribus quod intueri et quo cursum suum dirigere? Id quod est praestantissimum maxime optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium."

183. cf. Wirszubski, op. cit., p. 404: "wenn wir dignitas und otium in dem Sinn verstehen, den sie gewöhnlich in der Spracher der römischen Politik haben."

/doelbewuste

doelbewuste vryetydsbesteding tot voordeel van die staat, eie otium om otium tot die staat te bring.<sup>184</sup> Dignitas is oorspronklik 'n beskrywing van 'n persoon se waarde in staatsaangeleenthede.<sup>185</sup> Die aansporing vir deelname aan die res publica was die besondere aansien wat die ware virtus-lewe geniet het deur sy roem (gloria) en hoë aansien (dignitas). Daarom het otium nooit vir Cicero die konnotasie gehad van absolute rus en vrede of ydelheid van die individu nie.<sup>186</sup> Alle otium is altyd verbind met eer, otium vir staat en vir die individu, en eer aan die wat sulke otium teweegbring. Doelgerigte vryetydsbesteding, beteken vrede (pax), harmonie (concordia),<sup>187</sup> die

184. cf. Boyance, op. cit., p. 359.

185. Boyance, op cit., p. 359: "Dignitas, bezeichnet den Ruf, Einfluss und Respekt, den ein Bürger im politischen und sozialen Leben genießt." cf. Drexler, op. cit., p. 232.

cf. Cicero, Ad. fam., I, 8,3: Betekenisse van dignitas en libertas. cf. Cicero, Phil. I, 34: "libertate esse parem ceteris, principem dignitate."

186. Wirszubski, op. cit., p. 404: "Cum dignitate otium war für Cicero vor allem Ruhe, verbunden mit Ehre, sowohl im römischen Staat als auch in seinem eigenen Leben."

187. Plautus, Amph. 206 - 210: "pax atque otium."

teenoorgestelde van oorlog (bellum).<sup>188</sup> Onder invloed van die humanitas wil Cicero esteties - intellektuele onderskeiding as cum dignitate otium beskou, met ander woorde as 'n uitdrukking van die ou ideaal.<sup>189</sup>

Die inhoud van otium soos gebruik in genoemde konteks is 'n aanpassing van Griekse denke by Romeinse opvattinge van waardes.<sup>190</sup> Baron stel dit soos volg: "The study of philosophy could only be justified in Roman eyes in the light of the interpretation that intellectual work was in itself "activity", and that it led to an exertion of human energy no less than the activity of civic life."<sup>191</sup> Die humanisme wil esteties-intellektuele self-bepaling of selfuitdrukking as 'n decorum eie aan die mens dieselfde onderskeiding of virtus toewys as onderskeiding in politiek: dit moet 'n basis word vir die verworping van roem (gloria) en aansien (dignitas).<sup>192</sup>

188. Cicero, Pro Caelio, 43.

Caesar, Bell Civ., II, 36, 1.

Livius III, 32, 4.

189. Boyance, op. cit., p. 364: "Nach Wegehaupt wohnt ... beiden Wörtern die gleiche Tendenz inne: jedes drückt auf seine Weise das konservative Ideal der Aristokratie aus."

190. Burck, op. cit., p. 507.

191. Baron, H. Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and the early Renaissance Manchester, University Press, 1938. p. 5.

192. Wirszubski, op. cit., p. 402: "Cum dignitate otium ... lässt sich daher im Grunde nicht von der res publica trennen und ist nie frei van politischen Assoziationen, auch wenn otium selbst nur die Musse bedeutet, die den Studien gewidmet ist."

In sy "De Oratore" teen Cicero deur die voorbeeld van die groot figure van die verlede die voordeel van intellektuele ontwikkeling. Cato, die sensor, stel die ideaal; hy verenig in homself die teorie en praktyk, private en publieke belange. Wetlike studies het hom nie verhoed om 'n besige advokaat te wees nie, en sy private praktyk het hom nooit weggehou van sy pligte as 'n orator op die forum of as lid van die senaat nie.<sup>193</sup> Marcus Crassus het sy aktiwiteite in die howe bly volhou alhoewel hy 'n hoë mate van intellektuele ontwikkeling bereik het.<sup>194</sup> Cicero vind dat "oti oblectationem hanc honestissimam", die mees eerbare bewyse is om sy otium te gebruik,<sup>195</sup> daar politiek hom nie meer die geleentheid vir sy talente gebied het nie;<sup>196</sup> dat die filosofie en wetenskap "denen er früher nur eine dienende Funktion hatte einräumen wollen, ihren vollen Eigenwert haben."<sup>197</sup> Die studie en waarneming van die natuur is voedsel vir siel en intellek.

Cicero wil sy otium gebruik tot voordeel van sy

193. Cicero, de Orat., III, 33, 135.

194. Cicero, de Orat., III, 19-22, 72-83 (Crassus bespreek die opvoeding van die orator).

195. Cicero, Acad., I, 3, 11.

196. Cicero, de Off., III, 1, 3.  
cf. Cicero, Pro Arch., 12-16.

197. Burck, op. cit., p. 508.  
cf. Cicero, Acad., II, 127; De Fin., I, 11;  
Tusc. I, 44; V, 70 et. seq.

/medemens

medemens,<sup>198</sup> want hy weet van geen ander aktiwiteit meer in harmonie met sy vorige prestasies nie.<sup>199</sup> Hierdie stelling van Cicero bepaal sy ideaal om esteties-intellektuele uitlewing te vereenselwig met "cum dignitate otium". Hy wil sy landgenote deur die etiese en religieuse debatte oor Griekse filosofie "die erforderlichen Kategorien für eine richtige Staatsgestaltung und Lebensführung an die Hand geben."<sup>200</sup> In sy "Academica" noem Cicero sy otium 'n nuttige wyse om sy medeburgers op te voed.<sup>201</sup> Om filosofie aan sy landgenote uiteen te sit, was 'n plig tot die belang van sy staat (primum ipsius rei publicae causa)<sup>202</sup> want dit was tot die glorie en lofwaardigheid van die staat dat insiggewende en belangrike denke ook uitdrukking sou vind in Latynse literatuur.<sup>203</sup> In hierdie stelling lê Cicero se hoop op aansien (dignitas) en roem (gloria), sy eis dat literêre aktiwiteit beskou word as besondere onderskeiding en dus waardig aan dieselfde beloning as suiwer "politieke"optrede. Deur estetiese ondervinding gedurig te wil herlei na die praktiese lewe, toon Cicero

198. Cicero, de Off., III, 1, 3.

199. Cicero, Acad., I, 3, 11.

200. Burck, op. cit., p. 508.

201. Cicero, Acad., I, 3, 11.

202. Cicero, de Nat. Deor., I, 3, 7.

203. Ibid. I, 3, 8.: "magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri."

/nie



nie alleen 'n ware Romeinse lewensbenadering nie, maar ook die beginsels van die humanitas om erkenning te gee aan alle eerbare menslike aktiwiteit soos eie aan menslike virtus.

Aktiwiteit is deug, is die basis van Ciceroniaanse of Romeinse humanitas, en is geskep vanuit die vroegste Romeinse lewenswyse, wat begin het deur net sekere aktiwiteite as deug of as die verwesenliking van ware deug te beskou. Die beginsel van "deug is aktiwiteit", nie noodwendig liggaamlike nie, maar otium cum dignitate, word vasgelê vir alle tye in Westerse humanisme. "Cicero's praise of active leisure found a response in the heart of a Christian writer."<sup>204</sup> Ambrosius volgens Baron is dus oortuig dat 'n aktiewe otium of beoefening van verstandelike krag die grootste aansporing tot handeling in die lewe is. Maar ook in die Middeleeue bly hierdie beginsel 'n aansporing vir die draers van die kultuur. Dit is egter met die Renaissance dat Ciceroniaanse humanisme sy hoogste waarde belewe. "The most dramatic episodes in the history of Cicero's influence were to develop from this "Roman aspect" of De Oratore and De Legibus, De Somnio Scipionis and De Officiis."<sup>205</sup>

Cicero se eis vir esteties-intellektuele selfbepaling word ook weerspieël in die godsdienstig-filosofiese selfbepaling van Lucretius en Sallustius se

204. Baron, op. cit., p. 9.

205. Baron, op. cit., p. 7.

interpretasie van virtus. Die uitbreiding van die virtus-ideaal is veral sigbaar in die nuwe godsdiensopvatting wat een van twee rigtinge ingeneem het, óf skeptisisme óf soeke na die betekenis van die mens se bestaan en die lewe in die hiernamaals. Hieruit ontstaan die invloed, veral van Griekse filosofie en later van die misteriegodsdienste. Cicero se filosofiese werke beoog in die opsig die bestendiging van die volkskarakter.

Boerwinkel sien hierdie ook as 'n soeke van die Romein na geluk buite die politiek. "De filosofiese vrae hou hem niet diepgaand bezig. De filosofiese praktijk trekt hem, voorzover hij daarin implicite een rechvaardiging kan vinden voor eigen afstand nemen tot de politieke traditie, terwille van eigen veiligheid en gemoedsrus."<sup>206</sup> Die drang tot selfbepaling word 'n saak wat geheel verskil van die politiek, want die burger wil eer en geluk vir homself hê, nie na aanleiding van aktiwiteit op sosiaal-politieke gebied soos verstaan in die vroeë virtus-ideaal nie, maar volgens die aktiwiteit wat aan hom besonder is.

Lucretius, 'n nobilis van die tyd, wend hom vir hierdie doel tot die Epikureïsme<sup>207</sup>, om 'n nuwe filosofie of lewenspraktyk te ontwikkel vir 'n virtus-lewe. Epikureïsme was besonder geskik vir sy doel daar dit nie-politieke

206. Boerwinkel, op. cit., p. 37.

207. Cochrane, op. cit., p. 37.

oogmerke as die doel van menslike aktiwiteit gehad het. Hierdie filosofie kon inderdaad baie bygedra het tot die ontwikkeling van die humanitas as die elemente wat daarin bevat was nie so maklik tot perverse sienings verdraai kon word nie. Lucretius se probleem bly egter dat die lewe, coram publico<sup>208</sup> volgens tradisie die eintlike menswaardige lewe was en is hy eindelik gekonfronteer met die eksistensiële vraag van sy lewe: "de beste idealen van zijn stand en beroep vasthouden: virtus, laus, decus, honos, dignitas, exemplum veterum, gloria - of zwichten en dat alles voor niet wezenlijk verklaren."<sup>209</sup>

Die Epikureïsme van Lucretius is daarom 'n besondere stap in die ontwikkeling van die virtus-ideaal tot die humanitas-ideaal, die reg van die individu om sy menslike aktiwiteit (humanitas) as 'n pad tot virtus, tot selfuitdrukking, te beskou: "Voor dezulken had het Epicureïsme dan hun de wenselijkheid van afstand nemen en het persoonlijk recht daartoe demonstreerde, geen andere betekenis dan die van een politiek en burgerlijke alibi. Had met later dat alibi niet meer nodig dan had het Epicureïsme zijn taak gedaan."<sup>210</sup>

Lucretius en Cicero se standpunte is 'n illustrasie van die essensie van Romeinse humanitas, dat 'n eerbare menslike aktiwiteit geregtig is op erkenning deur die medemens

208. Boerwinkel, op. cit., p. 38.

209. Boerwinkel, op. cit., p. 123.

210. Ibid., p. 125.

as deugszaam, veral as dit dien om menslike geluk te bevorder en gemoedsrus te bring. Die verwesenliking van die eie wese binne die bestek van die algemene mensheid is die vita beata, die geluksalige lewe wat gemoedsrus bring (tranquillitas animi.)

2.7 Ingenium en virtus: Aktiwiteit van die gees is die ware virtus.

In Sallustius se vertolking van virtus as die funksionering van 'n persoon se ingenium lê dieselfde humanitas - prinsipe: alle morele dade waaraan ingenium geboorte gee is virtus. Dit bring ook 'n verdere beginsel van die algemeen menslike, daarin, dat die innerlike voorop gestel word as basis vir die goëie.

Die inleidings tot Sallustius se werke "Bellum Catalinae" en "Bellum Jugurthinum" word gekenmerk deur 'n kontrastering van twee begrippe, gees (animus) en liggaam (corpus), en die vergelyking word dan teruggevoer tot die praktiese lewe om tot 'n waardebepaling te kom van die geskiedskrywing teenoor politieke dade.<sup>211</sup>

Dit betaam alle mense, sê Sallustius, om met alle mag, summa ope, te streef om nie die lewe in vergetelheid

211. Leeman, A.D. Sallust's Prologe und seine Auffassung van den Historiographie (1954/55). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966). p. 474.

deur te bring nie, soos diere nie. Maar voeg hy by, "ons krag lê algeheel in siel en liggaam".<sup>212</sup> Op hierdie basis bou Sallustius nou 'n antitese op: mens (homines) - dier (animalia), gees (animus) - liggaam (corpus), mag (imperio) - onderdanigheid (servitio), gode (dis) - diere (beluis), gees (ingenium) - liggaam (vires). "Geist und Körper spezifisch menschliche Anthithese, erhalten nacheinander eine Reihe assoziierter Begriffe."<sup>213</sup>

Die gees word intellektualisme soos beliggaam in die ingenium, waar virtus deur assosiasie met die animus "vergeistigt" word. Die hoofgedagte is dat dit die mens se hoogste beroep is om na roem te streef deur sy geestelike deug (virtus animi) wat deur die beoefening van sy ingenium militaris, en in vrede, pax, animi virtus deurslaggewend is.<sup>214</sup> Die innerlike krag is die mens se ware wyse om sy tyd en ruimtegebondenheid te oorkom.<sup>215</sup>

Sallustius wil virtus primêr beskou as 'n uitdrukking van ingenium (animus), gees, en nie van (corpus), die liggaam nie; virtus word daardeur 'n geestelike en intellektuele ideaal. Die denke (die animus) as aktiwiteit neem 'n hoër plek in as die doen (corpus), die dicere teenoor die facere, want laasgenoemde is maar net 'n konkrete uitdrukking

212. Sallustius, 1: "nostra omnis vis in animo et corpore sita est."

213. Leeman, op. cit., p. 474.

214. Sallustius, B., 2.

215. Ibid., 2, 7 - 9.

van eersgenoemde, die innerlike volkomenheid teenoor die uiterlike daad.

Sallustius se oogmerke is duidelik: hy wil bewys dat die vroeë aristokratiese ideaal, die virtus-ideaal wat deur praktiese daade uitdrukking gevind het in die staat. minderwaardig is teenoor sy virtus-ideaal.<sup>216</sup> Die ou ideaal in sy sienswyse was virtus van die liggaam (corpus), sy nuwe ideaal is virtus animi, van die gees (die ingenium). So wil hy geskiedskrywing verhef tot dieselfde aansien as politiek: vir hom is dit as 'n uiting van virtus animi netso waardig aan onderskeiding as groot daade, want dit is tot die *res publica* gerig:<sup>217</sup> "Die arbeit des Geschichtsschreibers past also ganz in den Rahmen der *virtus*,"<sup>218</sup>

216. cf. Syme, R. Sallust. Cambridge, University Press, 1964. Syme toon in sy behandeling van Sallust se "Bellum Catalinae" & "Bellum Jugurthinum" dat die skrywer ten doel het die aftakeling van die nobilitas as enigste erfgename van ware *virtus*: p.126: "Sallust is intent to demonstrate that the heirs of a great tradition had betrayed their trust." cf. p. 113: Alleenlik twee nobiles is waardig aan *virtus*, Caesar & Cato "ingenti virtute, divorsis moribus." cf. B.C. 53, 6. cf. p. 136: "Sallust may fatigue with repetitive harping on the "corrupti civitatis mores". Yet he had a just cause." cf. p. 138: Doel met die Bellum Jugurthinum. cf. Sallust 5, 1.

217. Sallust, B.C., 3: "Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est; vel pace vel bello clarum fieri licet."

218. Leeman, op. cit., p. 481.

/want

want dit verheerlik die magtigheid van die staat,<sup>219</sup> en verseker dus die roem so eie aan virtus.

In sy inleiding tot die "Bellum Jugurthinum", benadruk Sallustius weer eens die krag van die innerlike (ingenium) want die gees is die ware krag en leidsman in die lewe en die weg tot roem.<sup>220</sup> Die gees dus, die animus of ingenium, is die draer van virtus en dus van werklike waardes, die leidsman van die menslike ras.<sup>221</sup> Van die deugde (virtutes) van die gees (ingenium) is geskiedskrywing van besondere diens want dit is die weg tot onsterflikeid.<sup>222</sup>

As mens, as politiese wese en historikus, bly Sallustius 'n produk van sy tyd - Leeman noem hom 'n "opfer seiner zeit"<sup>223</sup> - daarin dat hy volgens die gees van die humanitas wil wegbreek uit die vroeë virtusbegrip. Die belangrikheid van Sallustius lê nie in sy eis dat geskiedskrywing besondere deug is nie, maar in homself as verteenwoordiger van die gees van die tyd. Sy siening van virtus

219. Sallustius, B., 8, 3 - 5.

220. Sallustius, B.J. 1: "Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est. Qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur."

221. Ibid., B.J., II: "rector humani generis".

222. Ibid., IV: "in primis magno usui est memoria rerum gestarum."

223. Leeman, op. cit., p. 498.

as 'n uitdrukking van die ingenium, maak virtus 'n eienskap wat bestaan in enige geestelik-liggaamlike-aktiwiteit en dit behoort dus aan alle mense volgens hulle eie aanleg. Hierdie is 'n basiese wet van die humanitas. Maar Sallustius, net soos Cicero, verteenwoordig ook 'n verdere beginsel in die humanitas: deug is die innerlike besit van die mens. Dit is waar die eerbare lewe sy oorsprong het.

## 2.8. Samevatting: Die versoening tussen virtus en humanitas.

Uit voorafgaande bespreking oor die nuwe strominge in die ontwikkeling van Romeinse ideale oor die eerbare mens, tree daar sekere hoofmomente na vore waardeur die humanitas-ideaal tipeer word as die finale produk van wisselwerking tussen Romein en Griek.

Die Ciceroniaanse humanitas is ongetwyfeld 'n samesmelting van die Hellenistiese arete en tradisionele Romeinse virtus: "In seinen philosophischen Schriften setzt er virtus für die philosophische Arete."<sup>224</sup> Hierdeur word die besondere virtus-ideaal geïntegreer met die algemeen menslike en die twee saam "ergeben das Vollbild des neuen Römers."<sup>225</sup> Die ideaal is 'n samesmelting van die algemeen menslike, die humanitas of Arete, en die besondere of virtus, die "Ideal des Römischen burgers":<sup>226</sup> dit is 'n

224. Büchner, op. cit., p. 389

225. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 274,

226. Büchner, op. cit., p. 390.



sintese van die homo-ideaal en die Romeinse civis-ideaal, laasgenoemde die tradisionele beeld van die mens in diens van sy staat.<sup>227</sup>

Die "Mann in Dienste des Staates"<sup>228</sup> is die bydrae van die tradisionele virtus tot die beeld van die nuwe Romein. Van Cicero, die grootste verteenwoordiger van Romeinse humanitas, sê Baron,<sup>229</sup> dat in die ontplooiing van menslike geskiedenis daar geen ander filosofiese denker was wie se denke so nou verband gehou het met die eise van gemeenskapslewe nie. Sy etiek herroep die burger tot 'n aktiewe publieke lewe: "He set himself the task of adapting the Greek spirit of philosophical investigation to the needs of Roman citizens who did not turn away from public work and political action."<sup>230</sup> Cochrane praat van Cicero se ideaal as "empirical selfhood" binne die bestek van georganiseerde gemeenskap as die natuurlike omgewing vir

227. Pohlenz, op. cit., p. 274.

228. Ibid.

229. Baron, H. Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and the early Renaissance. Manchester, University Press, 1938. p. 3.

230. Baron, op. cit., p. 4.

sy ontwikkeling en beheer.<sup>231</sup> Die naam mens sou Cicero ontsê aan enigiemand wat nie sou deel in die menslike gemeenskap nie, maar wat soos 'n ondier sy hoogste belang nie in die heil van die individu en die gemeenskap gesoek het nie.<sup>232</sup> Niks is meer aanvaarbaar vir die godheid wat die heelal regeer nie as die mens in sy gemeenskap gebaseer op geregtigheid, wat die staat genoem word:<sup>233</sup> "dass der Staat begrifflich früher ist als der Mensch, weil erst in der Gemeinschaft der Mensch seine Anlagen voll entwickeln, wirklich Mensch sein kann."<sup>234</sup>

In die sosiale verband het die *humanitas* deur die

231. Cochrane, op. cit., p. 56.

232. Cicero, de Rep., II 26, 48: "societas humanitatis."

233. Cicero, Somnium Sc. de Rep., VI, 13, 3: "concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur."

234. Pohlenz, M. Antikes Führentum. Amsterdam, Hakkert, 1967. p. 87.

cf. Leeman, A.D. Hieronymus Droom. Rede. Leiden, Universitaire, 1952. p. 4: "Het beeld van de *humanitas* is echter onvolledig, wanneer wij deze beide aspecten niet in de sociale samehang der Romeinse *res publica* zien..."

/invloed

invloed van Romeinse virtus 'n sterk individualistiese trek en is nou verbonde aan 'n fier en selfbewuste houding, deur die Grieke Megalopsuchia genoem, wat in roem die passende beloning vind vir 'n leidende figuur in die staat.<sup>235</sup> Die virtusaspek van humanitas het altyd die beginsel van handeling, optrede en daade wat vereis word vir 'n uitdrukking van bonitas, eerbaarheid, d.w.s. as bewys van daardie deugde wat vereis is van 'n eerbare man.

Die Griekse arete bring tot die humanitas die begrip van sedelike volkomenheid, van innerlike volkomenheid. Op hierdie vlak, die algemeen-menslike, ontstaan die vier kardinale deugde "der Plural virtutes im Sinne der Einzel-tugenden, und virtus bedeutet dann meist ihre Zusammenfassung und ihre Kronung, Cicero hat der Römischen virtus alle Eigenschaften der griechischen Arete gewonnen."<sup>236</sup>

Alle algemene menslike aktiwiteite ontstaan nou deur vier deugde wat behoort tot die menslike natuur of gees: sapientia (wysheid), iustitia (regverdigheid), fortitudo (dapperheid) en moderatio of decorum (die paslike).<sup>237</sup> Hierdie sielswerkinge is die basis vir die eerbare man. Die implikasies van hierdie byvoeging tot tradisionele virtus is die volgende:

235. Leeman, Hieronymus op. cit., p. 4.

236. Büchner, op cit., p. 390.

237. Cicero, de Off., I, 4, 15.

Beoefening van hierdie deugde is die besit van alle mense want hulle behoort eerstens tot die algemeen menslike natuur en word dus die draers van die etiese.<sup>238</sup> Deug is dus in die eerste plek 'n innerlike besitting, 'n geesteshouding waarvan die daad afhang.<sup>239</sup> In die opvoeding van die mens moet aan hierdie basiese lewens-ideaal van die eerbare mens eers voldoen word voordat daaraan beroeplike vorm gegee word.

Romeinse virtus vereis dat hierdie algemeen-menslike in optrede uitgedruk moet word teenoor die medemens binne die gemeenskap wat ook eie is aan die menslike natuur.<sup>240</sup> 'n Virtus-lewe is dus eerstens die uitlewing van hierdie deugde deur alle mense. Wat gebeur egter met die tradisionele virtus-ideaal? Dit word nog aanvaar maar met 'n belangrike byvoeging.<sup>241</sup> Omdat die kardinale deugde die volle veld van menslike aktiwiteite dek, word

238. Meister, op. cit., p. 13.

239. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 260.

240. Meister, op. cit., p. 12: "Sie hat die Bezeichnung virtus erhalten."

241. Büchner, op. cit., p. 390.

/aan

aan elke mens die geleentheid gegun om homself op enige gebied te onderskei.<sup>242</sup> Deur die beoefening van die algemeen-menslike en deur die strewe tot die ontplooiing van die eie wese lê die pad tot 'n eerbare en geluksalige lewe nou oop vir elkeen. Hierdie beginsel word dwarsdeur die de Officiis deur Cicero gehandhaaf. Die orator is eerstens 'n bonus vir wat beteken dat hy die vier deugde besit, maar omdat hy homself in die gemeenskap deur die daad van welsprekendheid onderskei, dien hy ook die tradisionele virtus-ideaal deur veral geregtigheid te laat geskied. Laasgenoemde is die besondere of beroeplike diens wat die mens lewer onder aansporing van sy sielswerkinge.<sup>243</sup>

Omdat die Romein se tradisionele opvatting van virtus tot sy medemens gerig is, is die wesenskenmerke van die virtutes die sedelike, die honestum (eerbare) en die utile (die nuttige), en nie die estetiese soos by die

242. Cicero, de Off., III, 3, 13, 14, 15; 14, 15-16. By die gewone alledaagse burger word die pligte voorgeskryf deur die virtutes, "media officia" genoem.

243. Kidd., op. cit., p. 17: Die leidende rol van die orator.  
cf. Leeman, Hieronymus op. cit., p. 4: "En de intellectuele vorming is iets schoons in zichzelf, zeer zeker, maar haar grote belang ontleent zij voor de practische en sterk politiek ingestelde Romein toch in dienst der eloquentia, de juist door haar deskundigheid en volheid boeiende welsprekenheid, voor de senaat, de volksvergadering en de jury."

Grieke nie: "das der Grieche mit tochalon eigentlich das Schöne, bezeichnet hatte."<sup>244</sup> Die rede hierom is voor die handliggend: Vir die Griek bring die virtutes die lewe van persoonlike volkomeheid sonder die verhouding met die medemens; vir die Romein bring hulle eer omdat sy deugde tot sy medemens gerig word. Daarom is die mens honestus of bonus want sy medemens erken sy deug as sodanig.<sup>245</sup>

Humanitas vereis vir die eerbare mens eerstens en laastens die besit van die vier kardinale deugde, en al sou hy homself nooit onderskei nie, sal hy ten minste 'n voordelige en eerlike lewe lei. Die tradisionele Romeinse deugde word binne die raamwerk van genoemde kardinale deugde opgeneem.

#### 2.8.1 Sapientia.

In die sapientia kry Griekse geleerdheid sy hoogste neerslag, want hierin lê die skone of estetiese vorming.

Die strewe tot kennis (cognitionis et scientiae cupiditatem)<sup>246</sup> is 'n deug eie aan die mens. Hierdie geleerdheid of kennis is nie die essensie of eksklusiewe besitting van humanitas nie, soos dit later gevind word

244. Meister, op. cit., p. 13.

245. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 260.

246. Cicero, de Off., I, 6. 18.

by Aulus Gellius nie,<sup>247</sup> maar alleenlik die middel waardeur die mens tot waarheid kom, tot deug: "Wanneer daar tot 'n verhewe en skitterende karakter die vormende invloed van denke en literêre studie gevoeg word, is die gevolg 'n briljante en uitsonderlike persoon."<sup>248</sup> Dit is geleerdheid wat help om die menslike gees tot sy volle bestek te laat ontplooi: hoe meer die menslike gees aan 'n groter wêreld blootgestel word, hoe ryker en ryper word dit.

Dit is om hierdie rede dat die vrye kunste 'n besondere waarde aanneem in die onderrig want hulle lei die mens op tot humanitas en virtus;<sup>249</sup> hulle is die kunste waardeur die kinderlike gees tot sy menslikheid omvorm word.<sup>250</sup> Die Grieke het ondanks al hulle foute 'n kennis en geleerdheid bekom wat waardig aan die mensheid (dignam humanitate)<sup>251</sup> was, en 'n persoon wat 'n sekere mate van onderrig in die literatuur en die humane studies gehad het,

247. Aulus Gellius, Noct. Att., XIII, 17.

248. Cicero, Pro. Arch., VII, 15: "cum ad naturam eximiam et inlustrem accesserit ratio quadam conformatioque doctrinae, tu, illud nescio quid praeclarum ac singulare solere existere."

249. Cicero, de Orat., III 13, 48.

250. Cicero, Pro Arch., III, 4: "artibus, quibus aetas puerilis ad humanitatem informari solet."

251. Cicero, de Orat., III, 24, 94.

kon met gemak 'n gesprek oor enige onderwerp voer.<sup>252</sup> Wanneer Cicero sy verdediging lewer vir Archias, spreek hy die senaat toe as 'n vergadering van mees geleerde manne, en wens hy om te praat oor humanitêre studies en literatuur (studiis humanitatis ac litterarum).<sup>253</sup> Scipio Aemilianus en die lede van sy kring wat met die beskaafde Grieke geassosieer het, word as welopgevoed (humanitate politiores) beskryf.<sup>254</sup> Dit is trouens die tema van Crassus, in die eerste boek van die "De Oratore", dat humanitas, in die betekenis van 'n literêre kulturele opvoeding, 'n eienskap van die ideale orator is.

Die vrye kunste maak van die individu 'n beskaafde wese en 'n ware mens. Selfs die slegste karakter kan deur 'n opvoeding in die vrye kunste 'n beskaafde wese gemaak word.<sup>255</sup> Hulle dra die humanitas-ideaal, want die wysheid waarvan Cicero praat, is nie die absolute sapientia nie, maar kennis gerig tot die praktiese lewe, 'n kenmerk van ware Romeinse virtus.<sup>256</sup> Die leer van die sewe kunste is ook die weg tot virtus- "Waarom onderrig ons ons kinders in die vrye kunste," vra Cicero. "Omdat hulle die gees ontvanklik maak vir deug."<sup>257</sup> Logika beskerm die

252. Ibid., II, 17, 72.

253. Cicero, Pro. Arch., II, 3. . .

254. Cicero, de Orat., II, 37, 154.

255. Cicero, ad Q. Fratrem, I, 1, 7.

256. Cicero, de Off., I, 6, 19: "cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit."

257. Cicero, Ep., 88, 10: "quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? quia animum ad accipiendam virtutem praeparant."



mens teen verkeerde denke,<sup>258</sup> en fisika ontbloom die  
heelal en sy voorsienigheid<sup>259</sup> en daarom is hierdie  
studies die pad tot wysheid en deug.<sup>260</sup>

Sapientia is dus nie alleen 'n vorm van virtus  
nie maar studie, literêre opvoeding, en dit is die draer  
van die volle humanitas-ideaal: sapientia is die pad wat  
tot waarheid lei. Die Romeinse skole het dan ook die  
kurrikulum hiervolgens ingerig.<sup>261</sup> Romeinse sapientia is  
beide, estetiese sowel as etiese vorming: Die kennis vorm  
die mens tot opgevoedheid maar leer hom ook die weg tot  
handhawing van homself teenoor sy medemens.

### 2.3.2 Iustitia (Geregtigheid)

Die grondslag van geregtigheid is fides,<sup>262</sup> be-  
troubaarheid, en hierin toon humanitas 'n baie nou assosiasie  
met die vroeë virtus-ideaal wat reg en geregtigheid op  
hierdie besondere mos of deug van die Romeinse volk baseer

258. Cicero, de Fin., III, 21, 72.

259. Ibid., III, 21, 73.

260. Ibid., III, 21, 72: "ad eas virtutes dialecticam  
etiam adiungunt et physicam, easque ambas virtutem  
nomine appellant."

261. cf. Quintilianus, Inst. Orat., Tacitus, Dialogus;  
Cicero, de Oratore.

262. Cicero, de Off. I, 7, 23.

het. Die beoefening van geregtigheid (iustitia) versterk fides, maar fides is weer die versekering dat geregtigheid uitgevoer sal word. Cicero is nog baie bewus van die mos maiorum, die Romeinse eienskap, wat hy nou eie aan die natuur van die mens stel.<sup>263</sup> Want 'n wet daarsonder het geen krag of mag nie. Dit is integriteit wat die uitvoering van plig verseker. Hierdie sentimente is nou verbonde aan pietas en fides.<sup>264</sup> "Fides hat ihren Begriffsinhalt am reinsten bewahrt, aber sie tritt hinter der iustitia zurück," en van pietas "Sie bezeichnet zum ersten auch die rechte Gesinnung des Bürgers gegenüber dem staat."<sup>265</sup>

In sy verdeling van iustitia in twee vorme toon Cicero die Romein onder Griekse invloed. Geregtigheid is eerstens 'n politieke deug en bestaan in die respek vir die regte en besittings van elke mens.<sup>266</sup> Alle dinge is van nature gemeenskaplik, maar deur besit, reg en kontrak het besittings privaat geword en individue mag dus hulle besittings behou<sup>267</sup> solank hulle onthou dat hulle 'n verpligting het om by te dra tot die gemeenskaplike heil.

263. Cicero, Verr. I, 51; II, 1, 4; II, 2, 4; Mur., 23, 30; Sull., 82 (Fides) cf. Justinianus se Institutiones, 3, 13: "Obligatio est iuris vinculum."

264. cf. Cicero, de Nat. Deor., I, 2, 3, 4: Sonder pietas en fides stort die hele menslike gemeenskap ineen.

265. Meister, op. cit., p. 13.

266. Cicero, de Off., I, 7, 20.

267. Ibid., I, 7, 21.

Hulle moet let op die natuur hierin deur met andere onderling goeie dade te deel,<sup>268</sup> deur te gee en te neem en deur tyd en vermoëns aan te wend om die menslike gemeenskap tot 'n hechter eenheid te bind.<sup>269</sup> Geregtigheid moet selfs teenoor 'n slaaf geskied, 'n duidelike bewys van die nuwe humanitas.<sup>270</sup>

Cicero stel geregtigheid (iustitia) na aanleiding hiervan dikwels gelyk met humanitas. In sy verdediging van Roscius, sou humanitas, sê hy, genoeg gewees het om die misdaad te voorkom "want so groot is die krag van menslikheid."<sup>271</sup> In Romeinse reg word gestel dat die heer die mag van lewe of dood oor sy slaaf gehad het, maar daar word dadelik bygevoeg dat die Romeinse staat mishandeling van slawe afkeur en so 'n konstitusie is geregtigheid (recte fit) want die goeie mens maak nie misbruik van sy regte nie.<sup>272</sup>

Cicero se verdoeming van skynheiligheid is eie aan Romeinse virtus. Die ongeregtigheid van hierdie ondeug lê daarin dat die persoon terwyl hy oneerlik is, 'n beeld van virtus wil wees.<sup>273</sup>

268. Ibid., I, 7, 22.

269. Cicero, de Off., I, 7, 22: "devincire hominum inter homines societatem."

270. Cicero, de Off., I, 13, 41.

271. Cicero, Sext., Am., 22, 63: "magna est enim vis humanitatis."

272. Gaius, Institutiones, 1, 52.

273. Cicero, de Off., I, 13, 41.

Humanitas gee aan die mens besondere waarde in die bestek van die heelal. Hy verkeer in die gemeenskap van die gode en die mens deel 'n gemeenskaplike staat met gode.<sup>274</sup> Dit handhaaf die beginsel van die ou Romeinse pietas, maar die doel is nie die besondere plek van die gode of van 'n eksklusiewe gemeenskap soos die ou stadstaat nie, maar aan mens se plek waaraan 'n spesiale status gegee is deur die godheid.<sup>275</sup> Aan die mens is rede gegee en hy is geskep om groot dade te doen.<sup>276</sup> Kragtens sy rede het hy 'n natuurlike neiging tot regverdigheid en wysheid. Daarom, in sy rede en deur sy sin vir geregtigheid, is die mens se gehoorsaamheid teenoor die godheid 'n uitdrukking van sy geregtigheid.<sup>277</sup>

Die tweede vorm van geregtigheid wat Cicero goedhartigheid en vrygewigheid ("benignitatem vel liberalitatem")<sup>278</sup> noem, bevat die ware kiem van fides wat beïnvloed en uitgebrei is onder Griekse denke om so 'n deug te word wat ook die plig buite die onmiddellike menseverhoudings voorskryf. Soos pietas die konkrete daad was van

274. Cicero, de Leg., I, 7, 23.

275. Cicero, de Leg., I, 7, 22.

276. Cicero, de Leg., I, 7, 23.

277. Cicero, de Leg., I, 7, 23.

278. Cicero, de Off., I, 7, 20.

die pligsgevoel en fides meer die persoon self of sy beeld voorgestel het, so is ook die eerste vorm van iustitia die mens se onpersoonlike, formele wettige verhoudings, en in die tweede vorm bestaan die persoonlike menseverhoudings, die fides-beeld-bepaalde-relasies, wat afhang van innerlike menslike eienskappe. Hierdie vorm van iustitia is eintlik meer die Romeinse as Griekse ideale: die Griek<sup>279</sup> het alleenlik 'n bewustheid gebring van die verskuldigde humanitas aan alle mense. Die gedagtes kom duidelik na vore wanneer Cicero toon dat vrygewigheid volgens meriete moet wees: die persoon se karakter, sy houding tot sy weldoener, die intiemheid van hulle verhouding en gemeenskaplike sosiale verbintenis asook die persoon se bewese dienste aan sy weldoener, moet alles in ag geneem word.<sup>280</sup> Hierdie is duidelik in beginsel die clientela-en patronus-verhoudings waarin die fides 'n besondere rol gespeel het.

Erkentlikheid teenoor verdienstelikheid is hier volgens 'n belangrike eienskap van die humanitas; geen plig stel groter vereistes as om jou dankbaarheid te toon nie.<sup>281</sup> Vrygewigheid bestaan dus in twee vorme, in die doen van 'n

279. Cicero, de Off., I, 14, 42: "... de beneficentia ac de liberalitate dicatur, qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius." Die sentiment is nie ten volle Romeins nie.

280. Cicero, de Off., I, 14, 45.

281. Cicero, de Off., I, 15, 47.

goëie daad en, belangriker, in die beloning van 'n diens wat bewys is.<sup>282</sup>

Goedhartigheid hang van verhoudings af en die eis wat mense stel, word bepaal deur die wyse waarop hulle aanmekaar verbonde is. Die eerste plig is teenoor vaderland en ouers teenoor wie die mens veral onder verpligting staan t.o.v. liefdevolle versorging. Daarna kom pligte teenoor kinders, die familie, verwantes en naasbestaandes.<sup>283</sup>

Humanitas bring tot iustitia gevoelens van jammerhartigheid, barmhartigheid, menslikheid en saggeaardheid. Grootheid van gees vereis goedhartigheid om aanneemlik te wees en barmhartigheid en saggeaardheid word universeel bewonder.<sup>284</sup> Marcellus se misericordia word in herrinring geroep, sowel as sy virtus en fides; Scipio Africanus word onthou vir sy goedheid teenoor dié in nood.<sup>285</sup> Catullus word geprys vir sy humanitas en Caesar

282. Cicero, de Off., I, 15, 48.

283. Cicero, de Off., I, 17, 58.

Hierdie is ware vroeë pietas, 'n deug wat dikwels in Cicero se toesprake voorkom - cf. Har. Resp. 57, Post. Red. ad Quir. 2, Verr., II, 1, 22; Planc., 31, 29; Rosc. Am. 37; Mur. 12. Plig teenoor die vaderland; Cat. I, 17; Post. Red. in Sen. 1; Post. Red. ad Quir. 4.

284. Cicero, Rab. Post., 3; Marc. 9.

285. Cicero, Verr. II, 2, 4; II, 2, 86 ("humanitatem et aequitatem.")

/vir

vir sy barmhartigheid (*clementia*).<sup>286</sup>

Die Romein het altyd 'n besef gehad van die belangrikheid van menseverhoudinge in die uitvoering van reg en geregtigheid, en onder die *humanitas* word die waarde van persoonlike, algemeen menslike eienskappe veral benadruk. Vriendskap is 'n besondere bron van vreugde.<sup>287</sup> en niks trek mense tot 'n medemens meer as 'n reputasie vir goedhartigheid, vrygewigheid, geregtigheid, eer en al daardie deugde wat behoort tot 'n welopgevoede karakter en tot 'n innemende geaardheid.<sup>288</sup> Al hierdie eienskappe word beoefen deur die persoon wat sy goedhartigheid betoon aan sy medemens deur in *res publica*, in besonder die reg, diens te lewer.<sup>289</sup> Maar dit gaan dieper as net die groot diens; diens aan 'n individu is diens aan die staat.<sup>290</sup>

286. Cicero, *Imp. Pomp.* 13; *Rab. Perd.* 26; *Deiot.* 8.  
cf. *Cic. Fam.* III, 2, 1; *Att.* I, 17, 4.  
*Humanitas* word met *clementia* en *mansuetudo* verbind en gekontrasteer met *severitas*.

287. Cicero, *de Am.* V. VI, 20.

288. Cicero, *de Off.*, II, 9, 32.

289. Cicero, *de Off.* II, 19, 65.+

290. *Ib.*, II, 21, 72.

cf. Cicero, *de Orat.* I, 8, 30 - 34: Lof vir die *eloquentia*. "*Quid tam porro regium, tam liberale, tam munificum, quam opem ferre supplicibus, excitare afflictos, dare salutem, liberare periculis, retinere homines in civitate?*"

/Omdat

Omdat die Romein in sy hele lewensbenadering 'n groter belang in mense as in dinge gehad het, was iustitia so 'n besondere virtus gewees.<sup>291</sup> Dit is daarom dat wel-sprekendheid (eloquentia) en die orator vir die Romein 'n simbool is van alle mensesdeugde. Dit is ook opsigtelik dat Cicero die vroeë virtus-ideaal vereenselwig met die mense hoogste diensbaarheid.<sup>292</sup>

Die belangrikheid van iustitia in die Ciceroni-aanse of Romeinse humanitas lê ook daarin dat die weg tot virtus vir die gewone individu lê in beslissende aktiwiteite: Geen groter wet word deur Cicero verkondig as dat 'n mens sy naaste geen kwaad mag berokken tot sy eie voordeel nie.<sup>293</sup> Grootheid van gees, geregtigheid, beleefdheid en vrygewigheid is meer in harmonie met die natuur as selfsugtige plesier en rykdom.<sup>294</sup>

291. Cicero, de Off., II, 11, 38: "maxime iustitia, ex qua una virtute viri boni appellantur, mirifica quaedam multitudini videtur." (Geregtigheid bowe al is die deug waarvolgens mense eerbaar genoem word, 'n deug wat veral wonderlik is vir die gewone mens).

292. Cicero, de Off., II, 14, 48.

293. Cicero, de Off., III, 5, 23, et seq.: "eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri."

294. Cicero, Ibid.

/Die



Die mens moet deel hê aan die lewe; n afgesonderde lewe dien geen doel nie. Hierdie is die ware vroeë virtus.<sup>295</sup> Die belange van die gemeenskap is die belange van die individu en hiervan hang die samestelling van die hele gemeenskap af.<sup>296</sup>

Fundamenteel in die individu se verhoudings en plig, lê die mos maiorum, die fides, persoonlike eerlikheid, trots, integriteit en betroubaarheid en selfs onselfsugtigheid. Hierdie is die emosionele inhoude van fides wat in die verskillende relasies waar iustitia na vore tree die individu se optrede bepaal.<sup>297</sup> plig teenoor vriende, beslissings oor nut (utilitas) en eerbaarheid (honestas) soos in sake-ondernemings, valse voorstellings van die waarheid, selfsugtigheid.

Alhoewel Cicero volgens humanitas die menslike natuur die basis vir iustitia maak, is dit tog duidelik dat die natura nie veel verskil van die ou konsep van fides nie. Die vroeë Romein het immers geglo dat fides

295. Cicero, de Off., III, 5, 25.

296. Cicero, de Off., III, 6, 26.

297. Cicero, de Off., III, die grootste deel van hierdie boek word gewy aan die plig van die gewone mens in die beoefening van reg en geregtigheid.

’n besondere natuurlike kwaliteit van die Romeinse mens was en daarom is die eienskap met opset beoefen en aangewend as ’n mos maiorum. In die beoefening van iustitia vind die woorde van Terentius veral ’n weerklank: "wat menslik is vind ek nie vreemd aan myself nie."<sup>298</sup>

### 2.8.3. Fortitudo.

Hierdie deug van die humanitas is in essensie die oorspronklike virtus-ideaal; die kenmerk van die man wat volgens sy superioriteit in liggaamlike krag die leier in die primitiewe staat is, is virtus. Die virtus beteken dapperheid: "virtus heisst da soviel wie seinen Mann Stehen und kommt in der Bedeutung Tapferkeit der griechischen audpeia sehr nahe."<sup>299</sup>

Hierdie deug noem Cicero "splendissimum", die mees glorieryke, ’n deug wat alleenlik uit ’n "animo magno elatoque", ’n groot en verhewe gees kan kom.<sup>300</sup> Die nou verband tussen vroeë virtus en fortitudo is duidelik in Cicero se verwysing dat ’n man wat nie fortitudo het nie, soos ’n vrou handel, terwyl ’n vrou wat dit het, die

298. Terentius, Heaut. 77: "homo sum, humani nil a me alienum puto."

299. Büchner, op. cit., p. 378.

300. Cicero, de Off., I, 18, 61.

"animum viri" (gees van 'n man) het.<sup>301</sup>

Fortitudo is regverdigheid en diens.<sup>302</sup> Die fortitudo is die konkrete uitdrukking van alle deugde; Sapientia en iustitia kry werklik waarde in die daad, die virtus. Soos virtus in vroeë denke konkrete uitdrukking gee aan pietas en fides, gee fortitudo uitdrukking aan sapientia en iustitia.

"Magnitudo animi," grootheid van gees of ook morele krag, is ware fortitudo, 'n deug wat Cicero verbind met (deursettingsvermoë) constantia en (invloedrykheid) gravitas en virtus self.<sup>303</sup> Hierdie morele krag openbaar homself in 'n gees wat teëspoed kan verduur,<sup>304</sup> en

301. Cicero, de Off., I, 18, 61.

302. Cicero, de Off., I, 19, 62.

303. cf. Cicero, Dom. 39, Balb. 13, Deiot. 16, 37 - virtus en gravitas; Quinct. 5, Imp. Pomp. 61. Flacc. 103, Sest. 60, Sull. 82 - virtus en constantia; Imp. Pomp. 68, Sull. 62 - gravitas en constantia; Deiot. 37 gravitas

304. cf. Cicero, Ep. 85, 28: Fortitudo "scientia est distinguendi, quid sit malum et quid not sit." Tusc. Disp. IV, 24, 53: "Quomodo igitur Chrysippus? fortitudo est, inquit, scientia rerum perferendarum, vel affectio animi in patiundo ac perferendo, summae legi parens sine timore." Cicero, de Off., I, 20, 66: Morele krag.

/wat

wat bereid is om 'n aktiewe deelname te hê in menslike sake<sup>305</sup> ten tye van vrede of oorlog. Daarom is vaderlandsliefde 'n ware uitdrukking van fortitudo.<sup>306</sup> Maar die ware groothartige mens is ook nederig.<sup>307</sup>

Om private sake met moed en eerbaarheid uit te bou, vereis geesteskrag. Sulke besittings moet eerbaar bekom word en moet deur wysheid, spaarsaamheid en hardwerkenheid vermeerder word. Hulle dien 'n doel as hulle daar is tot die gebruik van soveel mense moontlik en die basis vir vrygewigheid is, en nie die basis vir genot en plesier nie.<sup>308</sup> Hierdie benadering herinner sterk aan die vroeë familielewes. Die res privata was met eerbaarheid en nougesette pligsgevoel (fides en pietas) belas want die geluk van die hele familie was daarmee verbind. Besittings is nie vergader terwille van die besit daarvan nie, maar om die geluk en heil van mense te verseker.

Vir enige mens lê ware krag en dapperheid in die betroubaarheid en eerbaarheid waarmee hy sy pligte uitvoer. Die gewone mens toon hierdie deug deur sy woord te hou,

305. Cicero, de Off., I, 21, 72.

306. Cicero, de Off., I, 14, 84  
cf. de Rep., I, 2, 2.

307. Cicero, de Off., I, 16, 90.

308. Cicero, de Off., I, 16, 92.

/wat

wat 'n heilige plig van alle mense is.<sup>309</sup> Die mens word goed deur net sy daaglikse pligte nougeset en konsensieus uit te voer.<sup>310</sup>

Cicero sluit sy siening oor hierdie deug af in 'n ware Romeinse gees, waaruit die vroeë virtus-ideaal duidelik spreek: "Deur hierdie reëls te bewaar, kan mens luisterryk, waardig en onafhanklik lewe en tog ook eenvoudig en eerlik en met vrygewigheid teenoor almal."<sup>311</sup> Die woorde waardig (graviter), eenvoudig (simpliciter), eerlik (fideliter) en vriendelik (amice) is feitlik 'n opsomming van die vroeë virtus: die betroubare persoon van aansien in sy sosio-politieke verband (amicus). Dwarsdeur Cicero se behandeling van hierdie deug spreek duidelik die Romeinse benadering tot 'n ware eerbare lewe: die wat

309. Cicero, de Off., III, 19, 104.

cf. Ib., III, 32, 115: Dade wat gedoen word deur die breek van 'n eed, is nie voordelig nie, want hulle is skandelik, oneerbaar en immoreel "non esse utilia, quia sint flagitiosa, foeda, turpia."

310. Cicero, de Fin., III, 6, 20.

311. Cicero, de Off., I, 16, 12: "Haec praescripta servantem licet magnifice, graviter animoseque vivere atque etiam simpliciter, fideliterque, vere hominum amice."

/daartoe

daartoe in staat is, moet, is verplig, om die staat tot diens te wees.<sup>312</sup>

2.8.4 Gematigheid, Selfbeheersing, Beskeidenheid, Fatsoenlikheid (Moderatio, Temperantia, Modestia, Decorum).

'n Vername kenmerk van die Romein som Hardie soos volg op: "Socially the Romans were more staid and dignified, less Bohemian and tolerant than the Greeks."<sup>313</sup> Dit is hierdie dignitas-libertas-gravitas-beeld wat die oorsprong was van die fatsoenlikheid (decorum) en gematigheid (moderatio) eie aan humanitas. Die Romein, altyd min of meer aristokraties, het die beginsel van "good society" en "good form" ontwikkel.<sup>314</sup>

In die vroeë begrippe waardigheid (gravitas), aansien (dignitas) nobiliteit (nobilitas) en vryheid

312. Cicero, de Off.. I, 21, 72.

313. Hardie, W.R. The character and genius of the Roman people. Edinburgh, Blackwood & Sons, 1895. p. 18.

314. Ibid., p. 18.

cf. Clark, op. cit., Mind. p. 137: "But if this is the basis of the Ciceronian ideal, its refinements belong rather to a sophisticated, urban civilization with agreed standards of behaviour and an appreciation of ease and polish in social relations and wit and style in conversation."

/libertas)

(libertas)<sup>315</sup> lê die inhoud van sekere waardes van menslike deug soos bepaal deur die gemeenskapslewe en daarvolgens is 'n sekere gedragkode van die individu vereis. Hierdie inhoud word vervat in die nuwe decorum, die Griekse estetiese, maar vir die Romein ook die etiese.

Die vroeë Romeinse lewe is ook gekenmerk deur spaarsaamheid en eenvoud<sup>316</sup> en dié deugde help die Romein om vorm te gee aan sy deug van gematigheid (moderatio). Een van die vroegste voorbeelde van die eis vir moderatio kom voor in Terentius se "Adelphi." In die blyspel word die opvoedingsideale van die ou en nuwe wêreld uitgetoets: absolute severitas aan die een kant en absolute libertas aan die ander kant. Omdat beide ideale faal, is Terentius se doel duidelik: 'n vermenging van die oue en nuwe, van Cato en Scipio, is die werklike ideaal wat bereik moet word. Terentius se ideale is dan ook alreeds minder grof as die van Plautus, sy families is nie so ru nie, vaders is meer besorgd, moeders toon groter teerheid teenoor hulle seuns en daar is meer eerbied teenoor ouers. Die skrywer

315. Van die Libertas sê Kloesel H, p. 122: "Die innere und aussere Situation eines solchen Mannes: 'ea libertas est.' Die Betonung der Persönlichkeit ist das Kennzeichen des ganzen römischen Lebens - auch das Kennzeichen seiner Freiheit." Kloesel, H. Libertas (1935) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.) cf. Piso, 106: "Libertas plena pudoris."

316. cf. Cicero, Verr. II, 1, 137; 5, 20; Deiot. 26: Frugalitas word hier gelyk gestel met modestia en temperantia en word beskryf as die grootste van alle deugde.

'openbaar suiwerder gevoelslewe, 'n strewe om die Romeinse gesin op 'n goeie vlak te hou.<sup>317</sup> So strewe Romeinse humanitas om deur decorum en moderatio 'n brug te slaan tussen die onverbiddelikheid (severitas) en die "humanitas" en om aan dignitas (aansien) en gravitas (waardigheid) 'n groter gevoelsinhoud te gee.

Cicero beskryf hierdie deug as bedagsaamheid en selfkontrole (temperantia en modestia) wat die besitter daarvan 'n "ornatus vitae" ("a sort of polish of life"), 'n fynopgevoede voorkoms gee. Dit bevat ook kontrole van emosies en gematigheid in alles.<sup>318</sup>

'n Besonder aspek van die deug, en een wat veral met die mens se natuur geassosieer word, is fatsoenlikheid (decorum) en gepaste optrede, 'n deug wat sterk herinner aan Romeinse dignitas en libertas. 'n Romein kon in die vroeë tyd sy virtus verloor het as hy homself onvanpas in die publiek gedra het<sup>319</sup> en infamia was die gevolg.

As 'n uitdrukking van 'n persoon se optrede en persoonlikheid is hierdie deug, die decorum, dus verbonde aan alle ander menslike deugde.<sup>320</sup> Om die regte optrede te volg, om waarheid uit te leef, is fatsoenlik, soos waardigheid (gravitas) pas by die persoon wat aansien (dignitas) as 'n eienskap besit. Wat reg is, is decorum, en dit wat verkeerd is, is onvanpas en nie decorum nie.

317. cf. Wagenvoort, op. cit., p. 22.

318. Cicero, de Off., I, 17, 93.

319. Cicero, de Rep., IV, 10, 10; Livius VII, 2, 12; Suetonius, Caes, 39.

320. cf. voetnota 313.



Net so is ware fortitudo decorum, en is die teenoorge-  
 stelde immoreel en onvanpas. Die grootste aanbeveling  
 vir 'n jongman is beskeidenheid en liefde vir sy ouers en  
 welwillendheid teenoor sy medemens.<sup>321</sup>

Decorum is daardie eienskap wat die mens onder-  
 skei van die dier; 'n eienskap volgens sy natuur, wat ge-  
 matigheid, selfkontrole en 'n uiterlike voorkoms voorskryf  
 soos die wat pas by 'n ware heer.<sup>322</sup> Dit skryf bedagsaam-  
 heid teenoor andere voor;<sup>323</sup> dit is onderhewig aan die rede  
 en nie die emosies nie,<sup>324</sup> en toon selfkontrole in die  
 emosionele lewe,<sup>325</sup> in vermaak<sup>326</sup> en spot,<sup>327</sup> wat "inge-  
 nuum en facetum" (fyn en gevat) moet wees en moet spreek van  
 goeie smaak en goeie maniere. Gematigheid in alle vermaak  
 is paslik, want die mens wat meegesleur word deur sy emosies  
 verval in een of ander ondeug.<sup>328</sup> 'n Oormatige neiging tot  
 sensuele plesier is teen die voortreflikheid en waardigheid  
 (excellencia en dignitas) van die menslike natuur.<sup>329</sup>

Romeinse decorum en moderatio laat die Romein  
 soms skepties voorkom teenoor die intellektuele wat nie

321. Cicero, de Off., I, 17, 94.  
 cf. Ib., II, 13, 46: "modestia cum pietate in  
 parentes, in suos benevolentia."

322. Cicero, de Off., I, 17, 96.

323. Cicero, de Off., I, 23, 99.

324. Cicero, de Off., I, 28, 101.

325. Ibid., I, 29, 102.

326. Ibid., I, 29, 103.

327. Ibid., I, 29, 103.

328. Ibid., I, 29, 104: "elati voluptate in aliquam  
 turpitudinem delabamur."

329. Ibid., I, 30, 106.

bereid is om 'n argument tot sy natuurlike gevolge deur te voer nie; hy is afkerig van professionele indrukke. Hy hou nie daarvan om met sy geleerdheid te koop te loop nie, maar verkies om homself voor te doen as 'n gewone mens, 'n amateur, unus paterfamilias<sup>330</sup> of unus e togatis.<sup>331</sup> Die karakters in Cicero se dialoë wil nie graag lank en ernstig praat nie; hulle wil nie vermoeiend raak of professioneel voorkom nie. Cicero sê self dat hy sy werk met eenvoud aanpak.<sup>332</sup> Professionele leermeesters het gewoonlik te veel gepraat, veral die Grieke, en dis 'n fout wat die Romein wou vermy, om nie sy hoorder te verveel of lastig te val nie.

Hierdie eenvoud of decorum in Romeinse humanitas, is ware Romeinse simplicitas wat gekweek is in die vroeë landelike bestaan en in wese nie net 'n kenmerk van humanitas is nie. Dit toon 'n stedelike gemeenskap, met sy wortels in die platteland; die rykdom, gemak en selfversekering van die regerende klas maar tog ook die praktiese eienskappe van die klas en hulle kontak met sake.<sup>333</sup> Romeinse humanitas bly wesenlik die vroeë virtus-ideaal waarby

330. Cicero, de Orat., I, 29, 132.

331. Cicero, de Rep. I, 12, 36.

332. Cicero, de Fato, 2, 4: "Sed ita audies ut Romanum hominem, ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi." (Maar jy sal my hoor praat soos 'n ware Romein, soos een wat senuweeagtig toetree tot hierdie tipe bespreking.)

333. cf. Clarke, op. cit., p. 139.

/sekere

sekere verfynde elemente gevoeg is.<sup>334</sup>

Een van die groot bydraes van die humanitas se decorum is sy nadruk op die individu en sy waarde: "nicht der Natur des Menschen schlechthin, sondern der eigenen Natur zu folgen, ist die einzige Pflicht."<sup>335</sup> In die staat sal elkeen ooreenkomstig sy individualiteit en innerlike waarde sy plek neem. Die mens moet so optree om nie die universele wette van die menslike natuur teë te gaan nie, maar deur hulle te volg "proprium nostram sequamur", na selfbepaling te streef volgens eie talent.<sup>336</sup> Cicero beoel hiermee dat dit natuurlik is vir die mens om sy wese tussen mense uit te druk, en met universele mensewette beoel hy die basiese menslike deugde wat natuurlik aan die mens is. Hierdie aktiwiteit is die stimulus tot 'n algemene deugsamheid en tot 'n individuele voortreflikheid.<sup>337</sup>

334. cf. Schmid, W. Rezension von: Franz Beckmann, Humanitas. Ursprung und Idee (1956) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967) p. 434: "Vor aller Einwirkung griechischen Denkens stehe eine schön in Altrom wie überall wirksame, natürliche Philosophie vom Menschen."

335. Reitzenstein. op. cit., p. 11.  
cf. Cicero, de Off., I, 30. 107.

336. Cicero, de Off., I, 31, 110.

337. Cicero, de Off., I, 31, 113: "id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum."

/ "Hoe

"Hoe meer 'n mens volgens sy eie karakter optree, des te meer pas dit hom." So wyd is die veld van menslike aktiwiteite dat daar 'n moontlikheid vir elke mens bestaan om homself te onderskei.<sup>338</sup> Deur alle positiewe menslike aktiwiteite tot beoefening van deug te verhef, het humanitas die gewone mens ook in die samelewing verhef. As die indiwidu optree in elke afsonderlike handeling en ook in die lewe as geheel volgens sy besondere karakter, dan is die persoon eerlik met homself en voer hy sy plig uit soos dit vereis word.

Plig is ook relatief tot 'n mens se ouderdom, daarvolgens moet hy optree, want niks is byvoorbeeld 'n groter vertoon van swak smaak as 'n ouer persoon wat homself skuldig maak aan allerhande uitspattighede nie.<sup>339</sup>

Decorum behoort nie net tot elke daad en woord nie, maar selfs tot elke liggaamlike beweging of houding. In die uiterlik-sigbare decorum is daar drie elemente: skoonheid, tak en smaak.<sup>340</sup> Hierdie elemente is 'n erkenning van die mens se natuurlike neiging om reg op te tree, maar ook 'n erkenning van sy strewe om die agting van sy medemens te bekom en te behou. Hierin word die mens

338. Cicero, de. Off., I, 32, 115: "Atque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere."

339. Cicero, de Off., I, 34, 122.

340. Ibid., I, 35, 126.

/deur

deur die natuur self gelei, soos hy ondervind in die natuurlike fatsoenlikheid van die liggaam self.<sup>341</sup> Daarom behoort decorum of goeie smaak tot die mens se handeling, of hy loop of staan, sit of lê, selfs tot sy gesigsuitdrukking en bewegings van sy hande. En die twee foute om te vermy is om óf te fyntjies óf te grof te wees: die handeling moet manlik (virtus) wees - soos dit 'n man (vir) betaam.

Die uiterlike voorkoms van 'n man moet waardig aan 'n man (dignus viro) wees, terwyl die vrou gekenmerk word deur bekoorlikheid (venustas). Met die dignitas, 'n woord beskrywend van status en aansien, assosieer Cicero eenvoudige ongekunstelde maniere, gesonde fisiese voorkoms en netheid wat nie oordoen is nie.<sup>342</sup> Die vroeë simplicitas het altyd deel gebly van die Romein en sy ideale, net soos natuurlike eenvoud in Westerse denke die ware toets bly in smaak en gewoontes.

Die mens se geesteswerking word deels gemanifester in denke, deels in impuls, en dit is goed vir die mens om ook in sy gedagtes menswaardig te wees en sy impulse onder die kontrole van die rede te hou.<sup>343</sup>

Omdat die kuns om te kommunikeer 'n ware krag is,<sup>344</sup> behoort 'n mens spesiale aandag te gee aan die mag van die mondelinge woord. Die Romeine was terdeë bewus van die waarde van kommunikasie, want daarin lê die

341. Ibid., I, 35, 127.

342. Cicero, de Off., I, 36, 130.

343. Cicero, de Off., I, 36, 132.

344. Cicero, de Off., I, 37 - 38: "Et quoniam magna vis orationis est."

moontlikheid om andere te help, en om tot 'n leidende status in 'n gemeenskap te verrys. Net soos ware eloquentia, is die gewone gesprek ook onderhewig aan decorum, aan sekere basiese reëls.<sup>345</sup> Die stem moet helder wees, 'n eienskap wat enigeen kan bekom met oefening. Uitspraak moet suiwer wees, woorde moet nie gemompel word nie, onduidelikheid en gekunsteldheid moet vermy word en die stem moet nie gespanne wees nie.<sup>346</sup> Geselskap self moet gemaklik wees, vry van dogmatiese bespiegeling, en gekruie met goedhartige gevatheid. En soos dit paslik is in goeie kommunikasie, behoort 'n mens ook 'n goeie hoorder te wees, want dan sal die onderwerp onder bespreking volgens meriete en in die regte gees behandel word.<sup>347</sup>

Emosies moet onder beheer wees in enige vorm van kommunikasie: konversasie moet vry wees van woede, belangelootheid en onverskilligheid of enigiets van die aard. 'n Teregwysing moet met fermheid maar sonder woede geskied, en om opgewonde te raak ten tye van verskille, is om gevaar te loop om waardigheid en selfrespek en ook die respek van andere te verloor. Daar is egter niks meer afkeurenswaardig of 'n groter vertoon van swak smaak as om te veel oor 'n mens self te praat nie, veral as dit onware grootpraterigheid is.<sup>348</sup>

345. Cicero, de Off., I, 37, 132.

346. Ibid.

347. Cicero, de Off., I, 37.

348. Cicero, de Off., I, 38, 136 - 137.

Cicero se uitgebreide aandag aan die kuns van ware kommunikasie spruit uit die besef dat die aspek van menslike aktiwiteit feitlik deurslaggewend kan wees in die aansien wat die individu geniet. Die eloquentia of kuns om te kan kommunikeer was in Romeinse lewe die sleutel tot sukses en leierskap,<sup>349</sup> en alleenlik die dapperheid van die soldaat was daarmee vergelykbaar.

In die uitvoer van enige taak is daar drie beginsels wat onthou moet word: impuls sal deur die rede beheer word; die saak se belangrikheid moet na waarde geskat word sodat die energie wat daaraan bestee word dienooreenkomstig sal wees; en gematigheid in ooreenstemming met 'n waardige voorkoms moet in gedagte gehou word.<sup>350</sup>

Ordelikheid en optrede wat paslik is by omstandighede is eie aan decorum en word uitgedruk in die woord moderatio.<sup>351</sup> Kortliks beteken hierdie deug die kuns om die regte ding op die regte plek te doen.<sup>352</sup> In optrede is dit dikwels die skynbaar onbenullige wat moderatio aftakel en sulke klein dingetjies moet vermy word.<sup>353</sup> Foute kan vermy word deur by andere te leer, te luister na die raad van die wyse en wette en gewoontes te gehoorsaam.<sup>354</sup>

349. Cicero, de Off., II, 14, 48: "quin contentio (orationis) maiorum vim habeat ad gloriam."

350. Cicero, de Off., I, 39, 141.

351. Ibid., 40, 142.

352. Ibid., 40, 145: "scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum."

353. Ibid.

354. Ibid., 41, 146 et seq.

### 3. DIE HOMO HUMANUS.

Die humanitas-ideaal word gekenmerk deur die persoonlike aktiwiteite wat 'n uitdrukking is van die innerlike waardes en ook van uiterlike verhoudings. Die homo humanus word gekenmerk deur medelye, billikheid, versoenlikheid, onselfsugtigheid, welwillendheid, vrygewigheid, vriendelikheid, hoflikheid, en deur konsiderasie teenoor andere. Hy is lief vir sy kinders, vrou en familieleden, bereid om op te offer ter wille van 'n vriend en is dankbaar teenoor enige weldoener.

Hy voer sy burgerlike plig uit en is regverdig en veral eerlik. Hy is smaakvol in uiterlike voorkoms, takvol, humoristies, en beweeg met gemak tussen vriende en ander mense. In die vorming van sy deugde het die skool en veral die sewe kunste 'n groot aandeel gehad en word hy gekenmerk deur "Bildung und Gelehrsamkeit, Freude am Schönen in der Dichtung und bildenden Kunst, ja selbst den Drang zu eigenem literarischen Schaffen."<sup>355</sup>

Die homo humanus verbind die oue en die nuwe, die severitas met die humanitas, en hy streef tot die verwesening van die mens in sy menseverband deur sy natuurlike, gewone aktiwiteite te ontwikkel, en minder nadruk te lê op die persoonlike mag en glorie as 'n uitdrukking van ware virtus: "Scipio and Cato, with the inevitable Laelius, therefore, represented the sum, the Rome dear to Cicero,

355. Reitzenstein, op. cit., p. 5.

/and



and together formed that society of comfort and escape which were his refuge."<sup>356</sup>

Pohlenz som die invloed van Ciceroniaanse humanitas op: "Auf das lateinische Christentum hat neben der Bibel keine Macht stärker gewirkt und dauernder zu innerer Auseinandersetzung gezwungen als Cicero." Vir Augustinus bring die "Hortensius" van Cicero die keerpunt in sy lewe, en wanneer Ambrosius sy Christelike etiek vir die geestelikes wil skryf "wusste er keinen andren Weg. als Ciceros Werk über die Pflichten zu christianisieren."  
357

356. Blacklock, E.M. Cicero on old age. An address. (In Bulletin 73, Classic Series 7. Auckland, University, 1966). p. 10, 11.

357. Pohlenz, op. cit., p. 3.

#### HOOFSTUK 4

##### SUM PIUS AENEAS (Aen. I, 278)

##### DIE AUGUSTYNSE IDEEAL : DIE HOMO ROMANUS, DIE GEWONE LOJALE MENS.

##### 1. SOSIALE EN POLITIEKE OMSTANDIGHEDE WAT AANLEIDING GEGEE HET TOT DIE PIETAS-IDEAAL.

In 29 V.C. tree Caesar Octavianus na vore as alleenheerser van Rome om daarmee die rewolusionêre stryd van die voorafgaande eeu tot 'n einde te bring. Hierdie stryd wat in die tweede helfte van die tweede eeu V.C. begin het en 'n stryd was wat beide sosiale en politieke implikasies gehad het, bereik 'n hoogtepunt met die diktatuur van Julius Caesar na sy oorwinnings oor Pompeius in 46 V.C. Republikeinse sentiment gekant teen enige vorm van monargie is egter die oorsaak van 'n sluipmoord op Caesar in 44 V.C. en daarmee word die Romeinse wêreld weer eens in 'n chaotiese toestand gedompel. In die stryd wat volg om mag, tree na vore 'n driemanskap: aan die eenkant, Octavianus, aangenome seun van Julius Caesar, Antonius, een van sy jong luitenanten en Lepidus; en aan die anderkant die senaat met die republikeinse ondersteuners. In hierdie ideologiese stryd wat duur tot 29 V.C. met die slag van Actium, oorkom die jong Octavianus alle opposisie. Met

/sy

sy aankoms in Rome in 29 V.C. is die wêreld se oë gerig op die jong militêre leier, want van hom sou rus en vrede of oorlog en stryd afhang. Octavianus lei egter 'n tydperk van voorspoed in en met hom begin die sogenaamde prinsipaas of keiserryk, die periode van die 12 Caesars of keisers van die Romeinse wêreld.

Die slag van Actium beëindig 'n eeu van rewolusie, van burgerlike onrus en oorlog, konfiskasie van besittings, van proskripsies en moord, soos 'n beskafte staat nog nooit aanskou het nie. Die oorwinning van Augustus het vir die eerste keer in 'n 100 jaar interne vrede en sekuriteit gebring.<sup>1</sup>

Die eeu waartoe die geslag van Vergilius, Horatius, Tibullus en Propertius behoort het, was 'n tyd van die grootste krisistye van hierdie lang periode. Octavianus, Antonius en Lepidus het na die slag van Philippi nie Caesar se clementia (vergewingsgesindheid) as die deug vir hulle optrede voorgehou nie, maar wel Sulla en Marius se moord op medeburgers. Juvenalis skryf later „In tabulam Sullae si dicant discipuli tres.”<sup>2</sup>

1. cf. Tacitus, Hist., I, 1. Die hele staat was uitgeput en almal het blymoediglik toegestem tot die vestiging van die Ryk om vrede te bewerkstellig.

2. Juvenalis, II, 28.

Die selfsugtige en onmenslike optrede van veral magtige figure in die uitbreiding van Rome tot 'n wêreldstaat bring verlies van geloof in die mens en mensewaardes. Dit was 'n tyd van verbystering, van aftakeling van ideale en pogings tot herstel: "their bewilderment found expression in the conflicting historical movements of the second century B.C." <sup>3</sup> Persoonlike gloria en gemak wat teweeggebring is deur 'n groter, ryker wêreld is 'n algemene kenmerk van die eeu: fides en pietas het feitlik uit die Romeinse lewenswyse verdwyn. Onversadigbare individualisme is die oorsaak van die verbrokkeling in ideale. <sup>4</sup> Dit was 'n tyd van politieke huwelike, maklike egskeidings en groot huise met baie slawe. <sup>5</sup>

Die opbreek van die solidariteit van die familie het menige nadelige gevolge gehad vir die staat. Die huwelik self het eerstens sy heilige karakter verloor, veral na die burgeroorloë. Faktore soos

3. Cochrane, op. cit., p. 29.

4. cf. Westrup, op. cit., dl. 1 p. 156.  
cf. Cellar, W.G. The Roman Poets of the Augustan Age, Virgil. Oxford, Clarendon Press, 1883.  
p. 32: Gierigheid en geweldige rykdom, gebruik vir selfsugtige doeleindes, was die gevolg van die uitbreiding tot 'n wêreldstaat.

5. cf. Woody, op. cit., p. 558 - 59.  
cf. Clarke, op. cit., p. 8.

weelde, maklike egskeidings en die vryer, selfsugtige lewe van ongetroude persone maak die vrou minder gebonde in die tyd.<sup>6</sup> Die opbreek van die ou familie lei tot morele verval want dit ontnem in baie opsigte die basiese motiewe weg vir 'n goeie lewe.<sup>7</sup> Die effek hiervan word gewoonlik gemanifesteer in selfsugtige optrede in die afwesigheid van 'n hoër roeping of pligsgevoel. Vergelyk Cicero se motivering: die mens streef tot volkommenheid deur die beoefening van alle-daagse menslike deugsame aktiwiteite.<sup>8</sup>

Die verbrokkeling van die familielewe het beteken die verwaarlosing van huislike reg en geregtigheid, en daarmee verbrokkeling van die basiese skool vir die verspreiding van wet en orde. Die patria potestas verloor sy krag geheel en al in die tyd. Hoe bepalend die invloed van godsdiens in die Romeinse lewe was, word geïllustreer deur die gelyktydige verval van alle tradisies (mores) met die verval van die godsdiens.<sup>9</sup> Onder die invloed van 'n ekonomies-godsdienstige ewolusie het die stedelike gemeenskap heeltemal aanraking verloor met die godsdienstige tradisies van die

6. cf. Westrup, op. cit., dl. 1 p. 156.

7. cf. Westrup, op. cit., dl. 1 p. 92 + 93: Vrouens wou in weelde lewe, die huwelik word 'n duur affêre en mans wou daarom nie weer trou nie.

8. Cicero, de Off., III, 4, 16.

9. cf. Woody, op. cit., p. 566.  
Fowler, op. cit., p. 319 - 320.

landelike familie.<sup>10</sup> Derhalwe verval die voorouer-kultus, die bron van die *paterfamilias se patria potestas*. Die godvresende geloof in die gode het sy onmiddellike houvas op die menslike gees verloor. Respek vir antieke, heilige voorskrifte en vir gebruike en gewoontes wat oorgeërf is, is vervang deur 'n skeptiese en kritiese gees van die tyd. Pligte is nie meer die gevolg van innerlike dryfvere tot *virtus* nie, en wet en orde word nou deur die reg bepaal.<sup>11</sup> Die sensors se regulasies ten opsigte van *boni mores* het geen mag gehad om die gebruike van die voorouers in stand te hou nie. Misbruike deur *patresfamilium* self het geensins bygedra tot 'n verbetering nie, maar eerder is die sterk ordende krag van *patria potestas* afgetakel.<sup>12</sup>

Die enigste invloed wat die godsdiens nog uitgeoefen het was grootliks as gevolg van patriotiese sentiment. Maar op die intellek wat onder die invloed van Griekse filosowe gestaan het, het dit geen houvas meer gehad nie: „Toen de officiële cultus meer en meer haar greep op die menschen verloor, zochtende

10. cf. Clarke, op. cit., p. 8.

11. cf. Westrup, op. cit., dl. 3, p. 181.

12. Gellius, *Noct. Att.*, II, 2, 1: Gellius bespreek die probleem of vader en seun wederkerige pligte het.

cf. Gellius, *Noct. Att.*, II, 7: Moet 'n vader se bevel altyd gehoorsaam word.

/beschaafde

beschaafde kringen hun troost in wijsgeerige bespiegeling, maar bleef onder het volk een oud mysticisme voortleven, dat rijkelyk voedsel vond in die Oosterse godsdiensien."13

Die publieke lewe self was 'n bewys van die groter individualisme. In regeringsampie word dit gekenmerk deur die opkoms van 'n nuwe nobilitas, novi homines.<sup>14</sup> Die nuwe wêreld met die ou vorm van res publica het egter 'n ware ethos gekort. In beide die private en publieke optrede was die mens nie gemotiveer nie, maar doelloos en onkundig aangaande dit waaraan sy lewe uitdrukking moes gee. Daarom praat Cochrane van „conflicting historical movements.”<sup>15</sup> Die optredes van Marius, Sulla en die sluipmoordenaars van Caesar is alles die gevolg van die stryd tot die ontwikkeling van 'n nuwe ideaal. Caesar probeer reeds vorm gee aan 'n nuwe ethos: sy barmhartigheid (clementia) is die kiem tot vrede en goeie menslike bestaan. Hy kondig aan die begin van die burgeroorlog aan dat hy 'n nuwe oorwinningskreet het: milddadigheid en meegevoel.<sup>16</sup>

13. Wagenvoort, op. cit., p. 68.

14. cf. Woody, op. cit., p. 556.

15. cf. Cochrane, op. cit., p. 29; nota 4.

16. Cicero, ad. Att., IX 7C, 1: „ut misericordia et liberalitate nos muniamus.”

/Cicero

Cicero herdenk in verskeie toesprake die genade van die diktator,<sup>17</sup> nie altyd met die beste bedoelinge nie, want clementia het nie 'n goeie konnotasie in Romeinse denke gehad nie.<sup>18</sup>

Die ethos in die publieke lewe was egter in dié tyd al te dikwels persoonlike roem (gloria) en rykdom ten koste van alle ander mores. Woody sien die opkoms van 'n nuwe geldklas, veral die equites, as een van die redes vir die verbrokkeling van ideale.<sup>19</sup> Die virtus van hierdie mense was die najaag van rykdom en hulle geweldige besittings het dikwels die beginsels van regerende klasse beïnvloed, veral die van die verarmde nobiles. Die ou res publica kon hierdie tipe euwel maklik in die hand werk.

Saam met rykdom kom die ontstaan van groot grondbesitters, die verdwyning van die kleinboer, en dwarsdeur Italië word slawe en slawearbeid 'n algemene kenmerk. Die verlies van kontak met die grond was 'n

17. Cicero, pro Lig. II, 6: „o clementiam admirabilem atque omnium laude, praedicatione, litteris monumentisque decorandam.”

18. cf. Syme, R. Sallust. Cambridge, University Press, 1964. p. 119.

19. cf. Woody, op. cit., p. 557.

/groot



groot aanslag op Romeinse mores: „Caesar, in fact, had a law passed requiring that at least one third of the farm and ranch labour must consist of free citizens.”<sup>20</sup> Die verskuiwing vanaf platteland tot stad het gepaard gegaan met die verlies van godsdiens-tradisies en dus eintlik die prysgee van alle bepalende faktore in die lewe.

Frank meen ook dat die oorstroming van die stad deur vreemdelinge, veral Oosterlinge, die ou gees ondermyn het.<sup>21</sup> Dat hierdie wel ’n invloed moes gehad het, is nie te betwyfel nie. Maar die verval by die Romein lê in die emansipering van die individu: hy het familieverband verloor en dus ook die tradisies wat hom daardie lojaliteite geleer het waarop die staat berus het: pietas en fides.

Dit is teen hierdie agtergrond van sinlose individualisme, van gebrek aan private en publieke ethos in die lewensuitdrukking, dat ’n strewe tot orde en doelgerigtheid in menslike bestaan ontwikkel. Die

20. Frank, op. cit., p. 74.  
cf. Woody, op. cit., p. 558 - 59.

21. Frank, op. cit., p. 41.

mens hunker na 'n godsdienstige en morele herlewing:<sup>22</sup>  
daar is 'n duidelike belangstelling in die goeie en 'n  
behoefte om die regte lewe te lei.<sup>23</sup>

Dit is deels teen hierdie omstandighede wat  
reeds in sy tyd aan die orde was dat Cicero sy humani-  
tas ontwikkel: die mens is geroepe volgens sy menslik-  
heid om die goeie lewe na te streef.<sup>24</sup> Sy ideaal lê  
die grondslag vir die Augustynse humanitas, waar dit  
finaal vorm gegee is: „Yet Cicero, a 'new man' helped  
enormously to mould the standards of conduct of suc-  
ceeding centuries; Virgil, a rustic with gifts of  
heart and mind, gave the world new sympathies; and  
Horace, the son of a freedman gave mankind the type of  
man of the world and the gentleman; he showed how it  
is attainable without birth or wealth, without anxiety  
or ambition, without either high intellectual gifts or

22. cf. Clarke, op. cit., p. 71.  
cf. Vergilius, Georgica, 1, 500: Vergilius se  
gebed vir hulp vir die jong Augustus om vrede in 'n  
oorloggeteisterde wêreld te bring.
23. Horatius, Epist. I, 6, 29: „vis recte vivere,  
quis non?"
24. cf. Pohlenz, op. cit., p. 63: „Die Richtschnur für  
unser Leben gibt die Natur."  
cf. Cicero, de Off., I, 4, 11: Volgens sy natuur  
is die mens aangewys op deugde wat sy eie wese tot  
uitdrukking laat kom in sy mensverband.

/unattainable

unattainable saintliness."<sup>25</sup>

Dit is Cicero wat verantwoordelik was vir die geestelike voorbereiding van die Augustynse epog:<sup>26</sup> „Man braucht nur etwa an Ciceros Begriff der römischen Bildung und seine Fortentwicklung zu erinnern.“<sup>27</sup> Dit is bekend dat Livius, Horatius, Vergilius en Augustus bekend was met Cicero se werke.<sup>28</sup> Cicero se staat en humanitas verskaf 'n etiek wat aanvaarbaar was vir die nuwe wêreld waar vrede onder leiding van 'n regeerder (gubernator of rector volgens Cicero) die wens was van die Romein. Die nuwe Romanitas, die Pax Augusta, is die nuwe politiese ethos, en die hele benadering van die eeu tot die lewe herinner sterk aan Cicero se Middel-Stoa-beginsel, naamlik dat elke mens na sy wese sy plek in die staat sal inneem. Die beginsel word net uit 'n ander oogpunt benader en word verwerklik vir alle tye.<sup>29</sup> Cicero het die ideaal gestel en die Augustynse periode sien die verwesenliking daarvan.

25. Greene, op. cit., p. 529.

26. cf. Pohlenz, op. cit., p. 3.  
cf. Knoche, U. Der römische Ruhmesgedanke (1934/1962) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. p. 405.)

27. Knoche, op. cit., p. 405.

28. Ibid.

29. cf. voetnoot 25.

## 2. DIE PIETAS - HUMANITAS-IDEAAL.

### 2.1 Ontwikkeling van die Pietas - begrip: Mens en sy gode.

Die Augustynse periode bring 'n besondere benadering tot die Romeinse virtus-ideaal om dit finaal vas te lê as die produk van die humanitas-opvoeding. Die pietas-ideaal gee die afronding: elke mens is godegeroepe om uitdrukking te gee aan sy wese tot vervulling van sy plig teenoor die gode, staat en medemens. Hierdie benadering is groter, dieper en waardiger as selfs die humanitas: dit is die godebepalende plig van die mens om uitdrukking te gee aan die virtus-eienskappe wat eie is aan sy wese; derhalwe staan sy optrede in die lig van sy godsdiens en is dit nie meer net die gevolg van sy natuur nie. Hierdie goddelik sending-geroeopenheid van die mens is die finale vorm van die humanitas, 'n ideaal wat alreeds by Cicero begin vorm aanneem.

Met die woorde pius en pietas dui die Romein die mens se gedragslyn aan waardeur hy al sy pligte teenoor gode en mense vervul. Met opsig tot die gode hang dit nou saam met die begrip van religio wat lang-samerhand beperk word tot die betekenis van onberispelike, onderlinge menslike gedrag, veral met betrekking tot bloedverwante persone.

/Pietas

Pietas en religio word in sy „De Inventione" deur Cicero soos volg beskryf:<sup>30</sup> godsdiens is die vrese vir die gode terwyl pietas die plig teenoor vaderland, ouers en bloedverwante is. In sy redevoeringe teen Verres uit die jaar 70 V.C. sê Cicero verder dat dit onbegryplik is dat 'n man soos Heius so kon sondig teen sy humanitas, sy pietas en sy religio, dat hy vir 'n klein sommetjie geld die beelde van sy voorvaderlike beskermingsgode sou verkoop het.<sup>31</sup> In die verband beteken humanitas blykbaar die gevoel van eiewaarde as mens, pietas die plig teenoor die voorouers en religio die eerbied teenoor gode. In sy rede vir Plancius (54 V.C.) vra Cicero: Wat is pietas anders as die gesindheid teenoor ons ouers?<sup>32</sup>

In sy „Part. Orat." onderskei Cicero religio as geregtigheid teenoor die gode, en pietas as geregt-

30. Cicero, De Inv., II, 22, 66: „religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant; pietatem, quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat."

31. Cicero, In Verrem. II, 4, 6, 12: „Videamus, quanta ista pecunia fuerit, quae potuerit Heium, hominem maxime locupletem, minime avarum, ab humanitate, a pietate, a religione deducere."

32. Cicero, Pro Plancio, 33, 80: „quid est pietas, nisi voluntas grata in parentes." cf. Ibid., 12, 29: „pietas fundamentum est omnium virtutum."

tigheid teenoor die ouers.<sup>33</sup> Vir Cicero is pietas 'n vorm van geregtigheid, vir die Augustynse era is geregtigheid 'n uitdrukking van die mens se pietas. In sy „De Re Publica" skryf Cicero verder: „Kweek geregtigheid en plig aan, wat veral verskuldig is aan ouers en naasbestaendes, maar bowenal aan die vaderland."<sup>34</sup> In sy „Brutus" word dit ook geassosieer met naasbestaendes sowel as vaderland.<sup>35</sup>

Pietas lê diep in die Romeinse denke- en gevoelenslewe en word dit geassosieer met die sterkste gevoelens wat in die Romeinse siel bestaan het: die familieverband was die teelaarde daarvan. Wanneer pietas dus met die vaderland geassosieer word, word die sterk gevoelens van lojaliteit en plig oorgedra op die groter eenheid van die staat-familie. Dit versterk dus dadelik die eenheidsgevoel van die mense wat daar-aan deel het.

33. Part. Orat., 22, 78: „in communione autem quae posita pars est, iustitia dicitur, eaque erga deos religio, erga parentes pietas."

34. Cicero, de Rep., VI, 16: „iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est."

35. Cicero, Brutus, 23, 126: „utinam non tam fratri pietatem quam patriae praestare voluisset."

/Maar

Maar die voorouers is ook vereër as geeste wat nog kon help om die heil en voorspoed van die familie te verseker en loop die gevoel van pietas dus ook natuurlik oor in die religio, die plig teenoor die gode. Pietas verseker die hulp van voorouers en gode om die voortbestaan van die familie-eenheid te verseker.

Dit is dan ook nie verbasend dat in latere tye die klem meer en meer val op die plig teenoor die gode nie.<sup>36</sup> Die opbreek van die familielewe moes ook deels hiervoor verantwoordelik gewees het, terwyl dit ook 'n rede is vir die betekenislose formalisme van die staatsgodsdien in die middel en laat Republiek. Basies kom dit daarop neer dat die mens in dié tyd sy motiewe en lojaliteite verloor het: omdat dit nie in die kleiner kring beoefen is nie, kon dit nie in wyer verband bestaan nie. Die soeke na 'n motiverende rig-snoer word gesien in Cicero se Humanitas en Lucretius se Epikurisme. Rome was ryp vir die idee van 'n redder, 'n nuwe pietas wat doelgerigtheid in die lewe moet bring.<sup>37</sup>

36. cf. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 11.  
Cicero, De Fin. III, 22, 73: „nec vero pietas adversum deos, nec quanta iis gratia debeatur, sine explanatione naturae intellegi potest.”

37. cf. Vergilius, Ecl. IV. Die koms van 'n redder.

In die „De Natura Deorum" word pietas die basis gemaak vir menslike bestaan: Dit bestaan nie in uiterlike voorkoms en skyn nie maar behoort dus soos alle deugde tot die innerlike gevoelslewe. Wanneer dit verdwyn, verdwyn godsdiens en eerbied en dan ontstaan ordeloosheid en wanorde in die lewe.<sup>38</sup> Cicero som die siekte van sy eeu pragtig op in hierdie aanhaling en versterk dit met die opmerking dat verdwyning van plig teenoor die gode gepaard gaan met die verlies van betroubaarheid, die verdwyning van die menslike gemeenskap en van daardie allerbelangrikste deug, geregtigheid.<sup>39</sup>

Die Augustynse periode sluit aan by hierdie siening van Cicero en van Posidonius: die mens se innerlike gevoel vir redelike pligsvervulling teenoor gode word die basis van menslike deugde: „Posidonius skakelt die godheid in; niet het uitleven van eigen natuur voert tot kennis der waarheid en tot lewensgeluk, maar het gehoor, geven aan roeping, een roeping,

38. Cicero, de Nat. Deor., I, 2, 3: „in specie autem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, item pietas inesse non potest, cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio."

39. Cicero, de Nat., Deor. I, 2, 4: „atque haud scio an pietate adversus deos sublatus fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur."



die van de godheid komt tot den mensch."<sup>40</sup> Vir 'n gelukkige lewe, 'n vita beata, gryp die Augustynse mens terug na daardie innerlike dryfkrag, naamlik die gevoel van afhanklikheid van 'n transendente, die pietas, waarmee die sterkste van Romeinse gevoelens gearsosieer is; derhalwe 'n deug waardeur die nuwe humanitas 'n hoër motief gegee word: die uitlewing van die menslike natuur as 'n roeping tot eer van gode en staat.

## 2.2 Die Pax Augusta: Pietas: Mens tot mens, die familie-konsep.

Die Pax Augusta was nie net 'n herstel van konstitusionele gebruike nie, 'n herstel van res publica nie, maar is in wese eintlik 'n drastiese poging tot morele herstel.<sup>41</sup> Vir hierdie doel wend Augustus aan wat die bekendste is vir Romeinse denke en gevoelens:

40. Wagenvoort, Pietas op. cit., p. 13.  
cf. Smuts, F. Die Etiek van Seneca. Proefschrift. Utrecht, N.V. Drukkerij P. Den Boer, 1948. p. 15: Posidonius se siening oor die doel in die lewe - waarneming en gehoorsaamheid van die redelike of goddelike in die mens.
41. cf. Clark, Mind, op. cit., p. 17.  
cf. Suetonius, Augustus, 30.  
Dio, LIII, 2.  
cf. Cochrane, op. cit., p. 3: "his work marks a herculean effort to solve the problems of his age in terms consistent with the thought and aspiration of classical antiquity."

/die

die bindende magte van die solidêre familie. Die hele Augustynse morele rehabilitasie is enersyds die herstel van die klein eenheid van die familie, en andersyds die herstel van die groter eenheid van die gemeenskap, want alleenlik binne die menslik-gemeenskap-familie-denke gee pietas waarde aan virtutes of humanitas: familie-denke en pietas is sinoniem. Of anders gestel: Kragtens sy goddelike instink is die mens geroepe om uitdrukking te gee aan alle aktiwiteite wat eie is aan sy humanitas, maar die aktiwiteite word gemotiveer of gerig deur sy plig teenoor sy medemens en sy gode.

Die periode word gekenmerk deur 'n kragtige, bewuste strewe tot 'n nuwe wêreld. Greene<sup>42</sup> praat van die herlewing van die ou deugde van dissipline en pietas, en Cochrane<sup>43</sup> praat van die hertoewyding van die stad tot sy sekulêre taak: „the realization of those ideals of human emancipation towards which the thought and aspiration of antiquity had pointed hitherto in vain." Hierby bedoel Cochrane die betekenisvolle aktiewe lewe binne die familie-verband, 'n ideaal waaraan Augustynse denke uitdrukking probeer gee. Die hele Pax Augusta is gebaseer op die struktuur van die familiesolidariteit: „To see it in this light is to discover the possibilities of Classicism as a basis for

42. Greene, op. cit., p. 348.

43. Cochrane, op. cit., p. 27 - 28.

the good life."<sup>44</sup>

Die eerste stap t.o.v. die herstel is die skepping van 'n bewustheid in die individu van die eenheid en grootheid van die familie of staat om hom daardeur 'n trotse deelgenoot te maak in die behoud van die maiestas of beeld van grootheid en eenheid.<sup>45</sup> Die individu moet sy verband sien met die verlede, hede en toekoms, want 'n besef van sy deelname is pietas, wat 'n lewe doelgerig maak. Deel van die gevoel is dankbaarheid om voorspoed en heil, 'n pietas-aktiwiteit wat duidelik in die literêre werke van die eeu gesien word.<sup>46</sup> Vir die vaslegging van die ideaal is die doelbewuste, opvoedkundige aanwending van die literêre aktiwiteite 'n kenmerk van alle skrywers van die tyd.

44. Cochrane, op. cit., p. 3.

45. Knoche, U. Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche durch Cicero (1941) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966) p. 421: „Die lateinische Sprache hat ein eigenes Wort, das den Vorrang und den Führungsanspruch bezeugt, maiestas, das Grössersein. Auch der Gedanke der sanctitudo, eine heilige Scheu, wurde bei maiestas mitempfunden."

46. cf. Sellar, op. cit., p. 9: "The works of that age, composed between the dates of the battles of Philippi and Actium, express the deep longing of the world for rest: those written later express the deep thankfulness for its attainment."

Die Latynse literatuur van die tyd is 'n kragtige vergestaltung van die nasionale gees, van die optrede wat vereis word van elke mens.<sup>47</sup> Op die vlak van skeppende aktiwiteite is dit inderdaad 'n weerspieëling van 'n duidelike kultuurpatroon.<sup>48</sup> Die nasionale gees in die literatuur bestaan in die besef van deelname in 'n groot geheel: „of belonging to a great empire, of continuous purpose working beyond one man's life, of a great work of civilization carried on in the world, of a growing fabric of national power and spirit.”<sup>49</sup> Die klassieke kuns wil die lewe sover moontlik doelbewus voorstel met 'n waardering van die ware verhoudings van die verskillende dele daarvan, om daardeur tot 'n herkenning te kom tot wat sentraal en normaal in die menslike natuur en sy omgewing is. Met hierdie doel voor oë gryp dit terug tot die verlede en leer by vorige ondervinding „and curbs and disciplines or satirizes eccentricities, however, arresting.”<sup>50</sup> Standaard is dus nie uiterlik of arbitrêr nie, maar is afkomstig uit die menslike natuur self. Literatuur van die tyd is die 'imagines' van die verlede, dit bring die gevoel van eie waarde en trots, maar ook die pietas-verpligting om op te tree tot eer van die majesteit (maiestas) van

47. Greene, op. cit., p. 399.

48. cf. Bolgar, op. cit., p. 15.

49. Hardie, op. cit., p. 24.

50. Greene, op. cit., p. 502.

die geheel, tot die behoud van die geheel. Livius stel sy doel baie duidelik: Hou voorbeelde uit die verlede voor om 'n bewussyn te kweek van die grootheid van die staat en van die standarde wat gestel word vir Romeinse burgers.<sup>51</sup> Waar die familie sy imagines aangewend het vir dié doel, wend Augustus die literatuur aan en is hy veral gehelp deur Horatius, Vergilius en Livius.<sup>52</sup> Romeinse literatuur maak dus die nuwe regime aanvaarbaar deur dit te verbind met die verlede: die skepping van 'n solidariteit in die staat.

Omdat hierdie literatuur so te sê geskep is vir die familie, vir die intieme kring, is 'n besondere kwaliteit daarvan 'n intieme openbaring en analise van die self. Die skrywer praat openlik en intiem en is gedurigdeur behep met die mens as sentrale punt en nie met omstandighede of faktore nie.<sup>53</sup> Daarom is Romeinse

51. Livius, Praef., 9 - 10.

52. Sellar, op. cit., p. 14: "They give expression to the weariness and longing for rest, to the revival of Roman and Italian feeling, to the pride of empire, the charm of ancient memories and associations, the aspirations after a better life and a firmer faith....." cf. p. 21: Poësie is gebruik as 'n instrument om die nuwe regime aanneemlik te maak.

53. Grant, op. cit., p. 212. cf. Moore, op. cit., p. 28: "The Roman is terribly in earnest. The life of the imagination, which unrelated to ends in action, may assume, as it ultimately did among the Greeks, the proportions of disease, has no meaning for the Roman unless it is directed to a practical purpose."

literêre werke veral didakties: „Indeed, the bulk of Latin literature is either textbook or propaganda.”<sup>54</sup> Hierdie houding spruit uit ’n eenheidsgevoel wat ’n nasionale gees of patriotisme genoem word.

In die vroeë familie was die paterfamilias verantwoordelik vir die materiële en geestelike voorspoed van die hele familie. Die paterfamilias is ten nouste geassosieer met die voortbestaan van die familie, dit was draer van die familie genius, dit het offerandes gedoen aan sy goddelike voorvaders en aan die gode self: dit was verantwoordelik vir die familie-sacra. Die paterfamilias en sy patria potestas simboliseer die eenheid van die familie. Die onderlinge, bindende mag was pietas, die besondere betoning van liefde en dankbaarheid teenoor alle lede van die familie en die gode. Omdat alle optrede van die indiwidu binne mens- of godeverband was, is pietas die menslike gevoel wat kleur gee aan alle dade. In die algemeen het dit beteken dat die mens nooit so sou optree dat die verhoudings versteur word nie, veral nie die verhoudinge teenoor die gode en voorvaders nie. Kragtens sy goddelike gevoel, pietas, is mens dus geroepe tot aktiwiteit en deur hieraan gehoorsaam te wees, verwesenlik hy homself as mens tussen mense.

54. Moore, op. cit., p. 28.

Die sentrale figuur in die prinsipaat was die princeps van wie die politieke mag maar alleenlik één aspek van sy invloed was. Hy is die staatspaterfamilias, hy word simbool van die eenheid van die staat en as seun van goddelike Julius Caesar bly hy die behoudende mag daarvan: „The cult of the emperors, living or dead, a fusion of patriotic and religious feeling, served like a union of church and state as a bond of union among diverse peoples, and became presently, as the Christians were to discover to their sorrow, the most convenient test of loyalty.”<sup>55</sup> Die latere vervolgings kragtens die wet op maiestas, toon die nou verband tussen die staat as geheel en die persoon van die princeps. Dié situasie was eie aan die vroeë Romeinse familie.

Die beeld wat Vergilius gedurigdeur van Augustus voorhou, is die van die vaderlike regeerder wat omsien na die belange van sy onderdane.<sup>56</sup> Die princeps word die beskermmer van die regte van die burger: „it was the protector, rector, gubernator or moderator rei publicae.”<sup>57</sup> Horatius se vyfde ode van sy vierde boek besing die seëninge van Augustus se regering. Hy noem Augustus „Divis orte bonis”, wese van die goeie gode en „custos gentis”, beskermmer van die volk. Die res van

55. Greene, op. cit., p. 348.

56. Sellar, op. cit., p. 31.

57. Cochrane, op. cit., p. 24.

die gedig beskryf Augustus as die bringer van geluk en vrede op die aarde. Die eenheid wat nie meer bestaan het in die laaste jare van die nuwe res publica, die wêreldstaat nie, word nou gesien in die paterfamilias van die staat, die princeps.

Augustus se regime staan in die teken van die herstel van die staatsgodsdien: „Augustus did for Roman religion what could be done by official action.”<sup>58</sup> Hy het die ou staatsgodsdien op ’n vaste grond probeer plaas. Die ou rites is uitgevoer en die gevoel dat Rome se geluk nou verbonde was met die aanbidding van die ou gode het tot die vierde eeu bly voortlewe. Die eenheidsbeeld van res publica, gode en princeps was eintlik daarvoor verantwoordelik.<sup>59</sup> In Vergilius se epiëse gedig tree die hoofkarakter, pius Aeneas, nooit op sonder om eers die gode te raadpleeg nie.<sup>60</sup> Die Aeneis self is in ’n ware sin ’n gedig wat geïnspireer is deur ’n godsdienstige konsep - „man gradually realising

58. Clarke, *Mind*, op. cit., p. 85.

59. Greene, op. cit., p. 348: „So it was with the subjects of the god emperor, whose common acts of worship bred a common loyalty, a pietas not to be distinguished from patriotism. Under the form of religion, as Tacitus observed, had been established in the Empire a stronghold of everlasting domination.” cf. Tac. Ann., XIV, 31.

60. Vergilius, *Aeneis*, I, 543; II, 689+; III, 19+; III, 84+; VI, 560+; en vele ander voorbeelde.



the guidance and support of divine powers and struggling to do his duty."<sup>61</sup> Vergilius se invloed op die groot geeste van sy tyd asook op latere eeue was diepgaande; hy het sterk bygedra tot die verfyning van die konsep van die menslike karakter, en veral van die ideale regeerder. Sy invloed op die staatsmanskap van Augustus en die daaropvolgende keisers was nie sonder praktiese gevolge nie.<sup>62</sup>

Richard Heinze<sup>63</sup> bespreek die opregtheid van Augustus se bedoelings met die herstel van die ou staatsgode. Hy noem in die verband die bevindinge van sommige van die ondersoekers na die wese van die Romeinse keisers: Wilamowitz<sup>63</sup> praat van sy „tiefer innerlichen Romantik", en Domaszewski<sup>63</sup> van sy „glaubigen Gemut". Deubner<sup>63</sup> noem hom 'n „genialen Heuchler." Heinze toon

61. Greene, op. cit., p. 354.  
cf. Wagenvoort, op. cit., p. 77: „In den hoofdpersoon van het epos, den pius Aeneas, teekent de dichter het prototype van den Romein, zooals hij vroeger geweest was en zooals hij weer zijn moest."
62. Heinze, op. cit., Augustus, p. 164.
63. Heinze, op. cit., p. 164.  
cf. Deubner, Die Religion der Römer in Chantepie de la Saussaye Lehrbuch d. Religionsgeschichte. Tübingen 1925: „er stellt die Religion in seine Dienst als erwünschte Dekoration: sie ist die grossartige Fassade seines Scheingebäudes der republikanischen Staatsform." (p. 467).

/aan

aan dat die meeste van die ou gode nog baie sterk aanbid was, veral in die platteland en municipia, en was dit dus nie nodig vir Augustus om hulle goddelike beeld te herstel nie.<sup>64</sup> Augustus se geloof bestaan in die vroeë antropomorfiëse politeïsme en is soos die geloof van die Stoa „die an den einen die Welt durchdringenden Gott glaubt.“ Hierdie geloof in „numina“ verbind Augustus alleenlik met die ou staatsgode.<sup>65</sup> Belangrik is sy siening van die godsdienst: „Sie sind die Symbole (die ou gode) römischer Gläubigkeit, ganz gleichgültig, in welchem Sinne sie der einzelne Römer anbetete, ob mit der primitiven Gläubigkeit alten Zeiten oder mit der philosophisch aufgeklärten Überzeugung der modernen Gebildeten.“<sup>66</sup> Augustus was dus ernstig met sy herstel van die ou godsdienst. Dit was nie net 'n skyn vir sy regime nie, maar sy konsep streef om die moderne denke van sy tyd te verower. Soos die konsep van die ou familia,

64. Heinze, op. cit., Augustus, p. 168.

65. Ibid., p. 170.

66. Ibid., p. 170.

cf. Wagenvoort, op. cit., p. 113: „Een beter bondgenoot dan de Stoa hadden hij en zijn medestanders niet kunnen vinden. In de tweede plaats legde de Romein noodzakelijk verband tusschen godsdienst, zedelijkheid en politiek. Die Stoa en Romeinse politiek gaan hand aan hand.“

cf. Invloed van Stoa: Vergilius, Georg., IV, 221: „deum namque ire per omnis terrasque, tractusque maris coelumque profundum.“

kan ook die van die ou „numina” ware bevrediging bring, want die vroeë geloof sien elke belangrike menslike aktiwiteit as pietas. Die godheid is medebouer aan die daad,<sup>67</sup> en dit is die „herstel” wat Augustus wou tuisbring: moderne Stoïsynse numina, en hiermee versoen Augustus automaties die ideale van Rome en Griekeland, die Romeinse praktiese leefwyse in die lig van sy gode en die Stoa se bespiegeling oor gode en mens.<sup>68</sup>

Dit is binne hierdie raamwerk, die staat as familie, dat die pietas-ideaal vorm kan aanneem. Beoefening van menslike aktiwiteit staan in die lig van pietas. Dit is om uitdrukking aan algemene en besondere virtutes te gee sonder om die verhoudings met mens en gode te versteur; elke menslike aktiwiteit staan in die lig van goddelike erkenning en deur die gode te dien, kom mens tot die werklikheid, diens aan die wêreld en medemens.<sup>69</sup> Omdat die princeps so nou verbonde was met die staatsbeeld en godsdiens, was lojaliteit teenoor hom, pietas.

67. cf. Koch, op. cit., p. 147.

68. cf. Wagenvoort, op. cit., p. 76.

69. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 13.

### 2.3 Pietas die oorsprong van alle waarhede.

Die oorsprong van alle waarheid is pietas;<sup>70</sup> die vroeë Romein sien as dryfveer vir virtus die geregtigheid en nut, Cicero sien die mens se redelike natuur as die oorsprong van alle virtutes en die Augustynse periode voltooi die konsep. Die oorsprong van alles is pietas, die gevoel dat 'n „innatus amor“, numina, goddelikheid, in alles bestaan, in mense, dinge en dade.<sup>71</sup> Die geloof is 'n kombinasie van die Stoa se sienswyse oor die gode en die vroeë Romeinse numina. Vergilius gee die beeld pragtig weer: Die godheid deurdring alles, die see, die lug; hy is die oorsprong van die lewensvuur vir alle lewende diere en wesens en tot hom keer alle dinge terug met die dood.<sup>72</sup> In Vergilius se beskrywing van Aeneas se besoek in die onderwêreld aan sy vader, Anchises, gee die skrywer amper 'n Christelike

70. Vergilius gee sterk uitdrukking aan hierdie geloof in sy beskrywing van die gemenebes van die bye: Hy sê, Georgica, IV: „si parva licet componere magnis, Cecropias innatus apes amor urget habendi munere quamque suo.“ So, om die kleine met die grote te vergelyk, dryf die ingebore liefde vir besit elkeen tot sy taak.

71. Horatius, III, 6: „dis te minorem quod geris, imperas: hinc omne principium.“ Omdat jy jouself onderwerp aan die wil van die gode, regeer jy: in hulle is die oorsprong van alles.

72. Vergilius, Georg. IV, 221 - 227.

/benadering

benadering tot die wêreld. Aan Aeneas word vertel dat die lewe wat in die heelal bestaan van goddelike afkoms is, 'n goddelikheid wat immanent in alles is. Die siel is die saad van hierdie heilige vuur en word in die liggaam gevange gehou, 'n liggaam wat dit sondig maak en daarom word dit gereinig voordat dit kan toetree tot die Elysiese velde. Nou weet Aeneas dat die pligte wat hy voorheen uit instink uitgevoer het, die pad was tot 'n ewigdurende lewe.<sup>73</sup> Hierdie is die essensie van die Augustynse herstel van die godsdiens: die instink van die vroeë Romein, sy numina, word maklik versoen met die Stoa se teorieë, die transendente godheid. Die ontwikkeling van Aeneas as mens simboliseer hierdie ontwikkeling, vanaf die instinktiewe tot

73. Vergilius, Aen. VI, 723+.  
 Otis, B. Virgil. A study in civilized poetry.  
 Oxford, Clarendon Press, 1963.

die rationele.<sup>74</sup> By Cicero speel die ratio 'n definitiewe rol in die beheer van menslike aktiwiteite,<sup>75</sup> en Vergilius se Turnus is 'n kontras met Aeneas; die emosionele, onbeheersde teenoor die beheerste, rationele godvresende.

74. Otis, op. cit., p. 216: Die skrywer sien dieselfde ontwikkeling alreeds in die *Bucolica* en *Georgica* en stel dit skematies soos volg voor:

| <u>Die mens</u>                                                                                    | <u>Gemeenskap</u>                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Die emosionele mens<br>geken aan sy indignus<br>amore, furor en dood-<br>Buc. 6, 8, 10; Geor. III. | Die anargistiese ge-<br>meenskap furor op 'n<br>algemene skaal, Geor. I<br>(veral slot) Buc. 6, 9. |

Caesar Augustus  
Buc. 5, Geor. IV:  
281 - 558.  
Opstand en redding.

|                                                                                                                   |                                                                                                                                 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Die godvresende en<br>rationele mens, emosie<br>onder kontrole, Buc. 2,<br>4; Geor. II (die ge-<br>lukkige boer.) | Die vreedsame, goedge-<br>organiseerde gemeenskap<br>( <i>Saturnia regna</i> ) Buc. 1,<br>4; Geor. II, IV (die<br>eerste deel.) |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

cf. Aeneid, II, 316: Aeneas se vroeë reaksie:  
„furor iraque mentem praecipitat.”

75. Cicero, de Off., I, 4, 11.

/Die

Die verband tussen Cicero en Vergilius se siening is duidelik: die mens het instink, maar dit is die rede wat hom onderskei van die dier.<sup>76</sup> Wanneer genoemde skrywers egter die mens in sy eksistensie benader na aanleiding van sy rede, doen hulle dit uit twee verskillende benaderings. Cicero se humanistiese ratio sien menslike daade as eie aan menslike natuur; virtus se oorsprong is die menslike natuur. Vergilius se pietas sien menslike daade as godheid-openbaring, want elke doen en dink is 'n openbaring van 'n transendente goddelikheid: virtutes het goddelike oorsprong en pietas is eenvoudig die regte optrede in alles. „Pietas-ratio” is 'n bewustheid van hierdie oorsprong van menslike daade en denke, en dit gee oorsprong aan 'n godsdienstige kultuur.<sup>77</sup>

'n Verdere byvoeging in Augustynse denke tot die Ciceroniaanse humanitas is die omskepping van die idee dat die gemeenskap die onpersoonlike, natuurlike assosiasie met redelike wesens is, tot die idee van 'n sterker band, die familie, of beter gestel, die mens aanmekaar verbonde onder die beskermende hand van 'n „vader”, 'n „redder”. Hierdie beginsel is kragtig in Augustynse denke, naamlik in die lewende vader, soos Augustus, of goddelike vader, wat homself manifesteer

76. Ibid.

77. cf. Cochrane, op. cit., p. 29.

in die aardse vader.<sup>78</sup>

Die transendente goddelikheid wat gestalte vind in alle aardse aktiwiteit, bring dus dadelik 'n doelgerigtheid, 'n besef, 'n motief vir optrede en plaas sulke optrede op 'n hoër en meer verhewe vlak.<sup>79</sup> Hierdie uitlewing van goddelike wil, van die geloof dat die gode 'n doel het vir die mens, is die grondslag van die deugsame mens of bonus (pius) wie se eienskappe (aktiwiteite) altyd herlei kan word tot sy verhoudings met mense en gode: „In the performance of the duties demanded by home and kindred, in response to the claims of country and society, lies the whole duty of man as conceived and taught by Virgil.”<sup>80</sup> Showerman sê van Horatius: „His aspirations are for things achievable in

78. cf. Sellar, Virgil, op. cit., p. 82: „And the loyalty of Virgil is not merely a natural emotion towards one who is regarded as the embodiment of law as well as of power, but it is a religious acknowledgement of a government, sanctioned and directed by the Divine will.”

Ibid., p. 377: „The idea of the ruler in the Aeneid is the same as that of the 'Father'.”

79. cf. Sellar, Virgil, op. cit., p. 209: „The idea of Providential guidance, of a Supreme Father, wielding the forces of Nature, shaping the destinies of man, acting for the most part by regular processes in order that man may learn to understand his ways...”

80. Duff, J.W. The magic of Vergil. Newcastle-On-Tyne Northumberland & Durham Class. Assoc., 1931, p. 74.

/this



this world: for faithfulness in friendship, for enduring courage, for irreproachable patriotism, in short, for ideal human relations."<sup>81</sup>

2.3.1 Virtus en Pietas, die deugde (virtutes)  
en die gelukkige lewe (Vita Beata)

In Ciceroniaanse humanitas word daar nog gedink aan die virtus-ideaal as die burgerideaal, die besondere onderskeiding in die gemeenskap wat kombineer met die algemeen menslike ideaal (die Arete of kardinale deugde) om uitdrukking te gee aan die nuwe Romeinse beeld, die homo humanus.<sup>82</sup> Virtus is nog die uiterlike waarneembare wat uitdrukking gee aan die innerlike virtutes, die vier kardinale deugde, die bron van alle menslike pligte, maar is ook en veral beskrywend van uitnemendheid en van die mens se soeke na eie roem.

In die Augustynse periode verdwyn die onderskeiding wat nog tot in die tyd van Cicero gemaak is

81. Showerman, G. Horace and his influence. London, George G. Harrap, 1922. p. 92.

82. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 274.  
cf. Buchner, op. cit., p. 392.

tussen die<sup>83</sup> virtus-ideaal en die virtutes-ideaal: die burger-ideaal word die algemeen menslike: „Die virtus ist nicht philosophischer und griechischer, aber edler und menschlicher, ist zur humanitas geworden.“<sup>84</sup> Die rede vir hierdie ontwikkeling is die benadering tot die lewe in dié periode, nie die soeke na roem nie, maar na vrede; die mens se lewe is alleenlik pligsvervulling soos deur die gode vereis. Virtus onder invloed van pietas word nederigheid, vroomheid, en vind vervulling in 'n lewe van diens.

Wanneer die Augustynse skrywer praat van virtus word een van die kardinale deugde bedoel,<sup>85</sup> soos duidelik blyk uit die gebruik van die woord deur skrywers. Dit is reinheid van hart, die eerste deug wat Horatius by sy vader geleer het;<sup>86</sup> dit kan dapperheid wees soos in die geval van Nisus en Euryalus wat die beloning vir hulle

83. Büchler, op. cit., p. 390: „.....zwischen dem Ideal des römischen Bürgers, der virtus und dem Ideal des Menschen, der Arete, eine Übereinstimmung zu schaffen. Beide stehen nebeneinander....“

84. Ibid., p. 393.

85. Büchner, op. cit., p. 394: „Die virtus hat also ihren Bereich über alle lebensalter erweitert.“

86. Horatius, Sat., I, 6, 82: „.... pudicum, qui primus virtutis honos, servavit ab omni non solum facto, verum approbrio quoque turpi.“

daad in hulle virtus sal vind.<sup>87</sup> Horatius moedig sy vriend Flaccus aan om die morele moed (virtute) te hê om homself te bevry van sy ongelukkige lewe<sup>88</sup> en dieselfde deug word bedoel wanneer die krag om armoede te verduur beskryf word as deug (virtus).<sup>89</sup> Aeneas se virtus is sy pietas, sy pligsvervulling teenoor gode, sy familie en vaderland, dié eienskap wat dwarsdeur die Aeneïs benadruk word. Dit word dus beskrywend van alle deugde: geregtigheid, dapperheid, selfbeheersing en wysheid.<sup>90</sup>

Waar „virtutes" in die voorafgaande eeu die innerlike houding uitgedruk het en „virtus" die konkrete handeling, neem die woord virtus nou beide funksies oor:<sup>91</sup> aktiwiteite sowel as morele eienskappe is virtus en beide besondere onderskeiding sowel as gewone optrede word as virtus beskryf. M.a.w. die belangrikste aspek van die optrede word die „innere Haltung"<sup>92</sup> waarmee die daad uitgevoer word, en nie die afmetings van die daad in sy volle konkrete konsekwensies nie. In die Romeinse

87. Vergilius, Aeneïs, IX, 254.

88. Horatius, Ep. 15, 11.

89. Horatius, Sat., II, 3, 95.

90. By die bespreking van die kardinale deugde sal verwys word na Aeneas se optrede as voorbeelde.

91. Horatius, Epist., II, 1, 118+; I, 18, 21+. Beide groot dade en die geesteseienskappe daarmee verbonde word virtus genoem.

92. Büchner, op. cit., p. 400.

denke is hierdie benadering tot die virtus-ideaal heeltemal nuut want dit bring die ideaal as 'n gewone humanitas-ideaal tot by die gewone mens. Die oorsaak van hierdie nuwe benadering tot die tradisionele ideaal moet gesien word as 'n strewe van die mens na rus en vrede (*tranquillitas animi*) en dus na 'n gelukkige lewe buite die raamwerk wat gestel is vir 'n eerbare lewe tydens die Republikeinse periode. Dit is 'n voltooiing van die humanitas-beweging waarin geluk alreeds meer en meer gesoek word in die innerlike geesteshouding en daade wat daarmee geassosieer word en nie soseer meer in die besondere politiese diensbaarheid nie (tradisionele virtus-ideaal). Hierdie benadering tot die virtus-ideaal as 'n lewenswyse tree duidelik na vore in oortuigings van veral Horatius en Vergilius.

Virtus word nou in die eerste plek beskrywend van 'n lewenswyse, van 'n lewenshouding vry van die oordeel van die volk.<sup>93</sup> Ware deug steur homself nie aan die wil van 'n wisselvallige gepeupel nie, maar open die weg tot die onsterflikheid.<sup>94</sup> Digters neem die taak oor om besondere deugsaamheid aan te prys, waarmee geïmpli-

93. Büchner, op. cit., p. 400: „Die virtus ist unabhängig geworden vom Urteil des Volkes.“  
Ibid., p. 400: „....ihr hat die virtus erweitert, veredelt und verinnerlicht.“

94. Horatius, Ode, III, 2, 17+: „Virtus.....coetus vulgares.....spernit.“

/seer

seer word dat erkentlikheid teenoor ware deugsaamheid afhang van ware boni viri (eerbare manne) of van mense in 'n posisie om te oordeel.<sup>95</sup> Skrywers soos Horatius en Vergilius kon hulleself nie beroep op hulle nobilitas nie, alleenlik op hulle eie wese en karakters as verpersoonlikinge van ware virtus.

Dadelik word virtus nou vry gemaak van roem (gloria) en nobilitas, want dit word nie meer geheg aan afkoms of die eis dat 'n nageslag die roem van die voorouers moet naboots nie. Roem het nie plek in die lewe van 'n „pius vir" nie want dan is sy menslike deugde gebonde aan die oordeel van mense en nie van die gode nie.<sup>96</sup> Persoonlike gloria moet vermy word, dit is kwaadaardig, dit ry in 'n strydwa en sleep prisoniers, beide slaaf en adel,<sup>97</sup> saam en dit ruïneer enige persoon.<sup>98</sup> Die woord nobilitas word nie in Horatius gevind

95. Sellar, W.Y. The Roman Poets of the Augustan Age, Horace and the elegiac poets. Oxford, Clarendon Press, 1891. p. 135: „In other passages he claims to be the 'High Priest of the Muses', the inspirer of loyalty and patriotism, and the teacher of public duty."

96. Earl, op. cit., p. 68: „Aeneas, though amply qualified by his honourable birth and his fame which had mounted to heaven, lacks, precisely and deliberately gloria and nobilitas. His great quality.....is pietas. It means nothing else than doing his duty to his gods, his country and his family."

97. Horatius, Sat., I, 6, 23. Epist., II, 1, 177+.

98. Horatius, Epist., I, 18, 21.

nie,<sup>99</sup> alhoewel die byvoeglike naamwoord nobilis gebruik word in sy algemene betekenis, 'n persoon bekend vir 'n spesifieke eienskap of prestasie.

Die eerbare lewe, vry van menslike oordeel en onderworpe alleen aan die wil van die gode, beweeg nou in twee dimensies: dit beweeg horisontaal tot die mens, en menslike deugde word dus die wil van die gode en daarom beweeg dit ook vertikaal tot die gode.<sup>100</sup> Die loon vir sulke virtus word nou onsterflikheid in die hiernamaals en nie meer in roem as 'n vorm van onsterflikheid nie: „Es scheint hier fast so, als ob die virtus nun ganz auf sich selbst gestellt wäre, im Bewusstsein des rechten Handelns ihren Lohn trüge und in der Unsterblichkeit, wie sie Cicero in Traume Scipio verkundete.“<sup>101</sup> Die mens se beskouing oor die oorsprong van menslike deugde moet noodwendig ook die belonings vir eerbaarheid bepaal: As deugde alleenlik uit die mens se gees gebore is, bly die belonings aards; as

99. Earl, op. cit., p. 69.

100. Henry, R.M. Virgil and Roman civilization (In Proceedings of the Classical Association. London, Volume XXVII, April, 1930.) p. 67: 'n Sentiment „which so stubbornly refused to distinguish between the citizen's duty to his country and his duty to those gods which his country had elected to worship.“

101. Büchner, op. cit., p. 396.  
cf. Horatius, Ode III, 2, 17+

/hulle

hulle die wil van gode is, word die belonings gevind in die hiernamaals. Horatius<sup>102</sup> eis onsterflikheid op grond van die virtus van sy poësie, en Vergilius skets die gelukkige lewe van almal wat verdienstelik was in hulle lewe.<sup>103</sup> Nisus en Euryalus se beloning vir hulle dapperheid sal gevind word in onsterflikheid en in hulle eie deug.<sup>104</sup>

Die basis vir 'n gelukkige of geseënde lewe word virtus as 'n uitdrukking van pietas. Vir die mens is dit belangrik om te weet of 'n gelukkige lewe afhang van deug of rykdom,<sup>105</sup> en hierdie deug waarvan Horatius praat, is verbreed, veredel en verinnerlik en dit open die weg tot die hemel.<sup>106</sup> Die mens se geesteshoudinge, die kardinale deugde,<sup>107</sup> is nou nie alleen die eerbare kenmerke van deug nie, maar word nou gesien as verskillende uitdrukkings van pietas; dit is eienskappe wat die gode wil hê die mens moet hê vir sy stryd op aarde want die

102. Horatius, Odes, III, 30; IV, 3.

103. Vergilius, Aeneis, VI, 637+

104. Ibid., IX, 254.

105. Horatius, Satire, II, 6, 72: "...utrumne divitiis homines an sint virtute beati."

106. Horatius, Ode, IV, 2, 21.

107. Büchner op. cit., p. 400: "Diese stehen zur virtus in einem bestimmten Verhältnis: sie sind honores virtutis."

gode is die oorsprong van alles op aarde.<sup>108</sup> Dit is hierdie oortuiging wat van die pius vir, die vrome mens, 'n werkende en biddende wese maak, want deur die gode te dien, vervul die mens sy ware wese.<sup>109</sup> Nisus het 'n drang om dapper op te tree vir die redding van sy mense: hy weet nie of die gevoel instinkmatig of deur die gode geïnspireer is nie.<sup>110</sup> Aeneas onderneem niks voordat die gode nie geraadpleeg is nie.<sup>111</sup>

In die pietas-virtus-ideaal van die eeu het die klem duidelik weggeskuif van die daad na die innerlike houding van die mens.<sup>112</sup> Enige daad, groot of klein,<sup>113</sup> is virtus as dit 'n uitdrukking is van die pietas, van die mens se gevoel dat sy aktiwiteite goddelike wil is, en deur sy deugde uit te lewe, gehoorsaam

108. Horatius, Ode III, 6, 6: „hinc omne principium; huc refer exitum.”  
cf. Vergilius, Georgica, IV, 219+
109. Horatius, Ode III, 6, 5: „Dis te minorem quod geris imperas.” Die Romein regeer alleenlik deur die gode te dien.
110. Vergilius, Aeneis, IX, 184, 185.
111. Grimal, P. Pius Aeneas. A lecture delivered to the Vergil Society. London, 1959. p. 5.
112. Showerman, op. cit., p. 62: „Happiness is to be sought, not outside, but within.”
113. cf. Büchner, op. cit., p. 400 oor virtus: „Sie finden ihre höchste Erfüllung in der Tat für die res publica.”

/hy



hy sy gode. Vervulling van die eie wese onder die ingebore liefde wat elkeen tot sy eie taak lei,<sup>114</sup> is die pietas-virtus ideaal van die eeu.

Die menslike deugde, d.w.s. die kardinale deugde ontstaan dus in die gode-mens-verhouding, in die konsep van familie en familiebelange. Hierdie deugde in sy verskillende vorms word nie meer beskou as vereistes gestel deur die mens aan die mens nie, maar as vereistes gestel deur die gode vir 'n vita beata. Hulle is pietas of virtus of virtutes; somtyds is dit wysheid, somtyds dapperheid of geregtigheid volgens die handeling wat uitgevoer word.

### 2.3.2 Doelgerigte vasberadenheid of Fortitudo

„Laborare et orare" (werk en bid) - In hierdie middeleeuse uitdrukking word die lewe van die Augustynse pius vir opgesom. Dit is veral in die (werk) laborare dat die (dapperheid) fortitudo uitdrukking vind.

'n Kenmerk van die pius vir is sy moed, 'n deug wat deur Cicero as fortitudo beskryf word.<sup>115</sup> In

114. Vergilius, Georgica, IV, 149+

115. Cicero, de Off., I, 18, 61.

/Augustynse

Augustynse denke word hierdie fortitudo altyd in die verband gesien van mens, sy staat en sy gode, en is as sodanig 'n uiting van pietas, die onselfsugtige vervulling van plig wat somtyds geestelike en somtyds fisiese moed en durf vereis.<sup>116</sup>

Die idee van stryd in die lewe is deel van die filosofiese basis van die tydperk. Die „Goue Eeu” onder Saturnus het spontaan alles vrylik vir die mens geskenk maar daarna het dit nodig vir hom geword om te werk en te stry vir sy bestaan.<sup>117</sup> Hierdie stryd vereis menslike deugde om 'n goeie lewe vir die individu en die gemeenskap te verseker: in hierdie stryd word alle indiuiduele en gemeenskaplike deugde gebore. Horatius sê die motief vir die aanwending van 'n rationele filosofie tot die lewe is tweeledig, patriotisme en self-respek of selfverbetering.<sup>118</sup> In sy Georgica kom Vergilius

116. cf. Vergilius, Aeneis, I, 198+  
Aeneas se dapperheid is die gevolg van sy geloof in sy noodlot.  
cf. Aeneis, XII, 110: „Tum socios maestique metum solatur Iuli Fata docens.” Hy spoor sy volgelinge aan en vertroos die ontstelde Julius in sy vrees, terwyl hy hulle vertel van hulle uiteindelijke bestemming.
117. cf. Sellar, Vergil, op. cit., p. 209.
118. Horatius, Ep. I, 3, 28 - 29: „Hoc opus, hoc studium parvi properemus et ampli, Si patriae volumus, si nobis vivere cari.”

/sterk

sterk na vore om die Romein te herinner aan sy glorie-ryke verlede, sy patriotisme,<sup>119</sup> en hierdie glorie het sy oorsprong in die landelike lewe waar Romeinse deugde gebore is in die stryd om te bestaan.<sup>120</sup> Deur stryd word die mens gelouter, kom die beste in die mens na vore.

Vergilius sien die vaderland as die land en die mens as die produk daarvan: sy morele waardes is gebore uit die grond, wat Vergilius begroet as die magtige ouer van manne.<sup>121</sup> Die konsep by Vergilius is nie verheerliking van die plaaslewe nie, maar hy sien in die oorspronklike gemeenskap daardie deugde wat die Romein tot grootheid gebring het. Dit is daardie virtutes wat beoefen moet word, want hulle tipeer die mens as 'n biddend-werkende wese.<sup>122</sup> Dit is tot die uitlewing van die fortitudo wat uit hierdie stryd ontstaan het dat die Romein van die Augustynse tyd opgeroep word: morele en fisiese veerkragtigheid.

119. cf. Clarke, op. cit., p. 90 et seq.

120. Vergilius, Georg. II, 532 - 5: „hanc olim veteres vitam coluere Sabini, hanc Remus et frater; sic fortis Etruria crevit scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma, septemque una sibi muro circumdedit arces.”

121. Vergilius, Georg. II, 173 - 4: „Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, magna virum.”

122. cf. Vergilius, Georg., II, 475+  
cf. Vergilius, Georg., I, 121

Die eerste kenmerk van die fortitudo is vasberadenheid, die oortuiging dat die mens geroepe is om 'n taak uit te voer. Horatius sê dat die mens wat sy taak met geregtigheid en oortuiging nastreef nooit van koers af gebring sal word nie,<sup>123</sup> en hierin vind Horatius noue aansluiting met Cicero se siening van fortitudo.<sup>124</sup> Vergilius se Aeneas onderdruk alle persoonlike gevoelens in sy strewe om sy gode-bepaalde lewens-taak tee vervul. Hy verlaat Dido nie uit ontrouheid aan haar nie, maar uit oortuiging dat hy wel 'n groter roeping in die lewe het as om sy lewe deur te bring aan haar hof.<sup>125</sup> Sy kalme rationele optrede is gebore uit morele moed en die sendingsbewustheid in sy siel.

In die genoemde voorbeelde word fortitudo op twee wyses uitgeleef: Eerstens in persoonlike oortuiging

123. Horatius, III, 3, 1 - 8.

124. Cicero, De Off., I, 20, 67.

125. Vergilius, Aeneid, IV, 361: „Italiam non sponte sequor.“ Nie my wil, maar die van die gode lei my tot Italië.  
cf. Aeneid, IV, 393 et seq. Alhoewel diep ontsteld en swaarmoedig, wend Aeneas homself tot sy groter taak.  
cf. MacKail, J.W. Proceedings of the Brit. Academy Vol. XVII, London, 1931: „Pietas, conscientiousness, the steady fulfilment of duty to God and man, is the central quality of Virgil's hero.“  
cf. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 17: Hy noem dit 'n tragiese botsing tussen die belang en goddelike roeping.

wat van die individu 'n standvastige betroubare persoon maak en tweedens in 'n karakter wat verseker dat die individu in die openbare lewe dieselfde deug sal uitlewe. Die pius vir (vrome mens) skei nie sy private van sy publieke persoonlikheid nie.<sup>126</sup> Patriotisme word die kenmerk van die persoon wat sy fortitudo uitleef tot diens van sy medemens,<sup>127</sup> 'n kenmerk van selfs 'n onbeheersde gevoelsmens soos Turnus.

'n Tweede kenmerk van Augustynse fortitudo is uithouvermoë of berusting en saam daarmee gaan geduld en godvresende aanvaarding van die mens se lot. Aeneas druk hierdie vermoë uit wanneer hy sê: „wat dit ookal mag wees, elke lotgeval moet met uithouvermoë verdra word.”<sup>128</sup> Aan die begin van Vergilius se „Aeneis” word verwys na Aeneas se laste en beproewings en tog bly hy altyd bewus van homself as pius Aeneas.<sup>129</sup>

126. cf. Cochrane, op. cit., p. 27: Hy noem die Romanitas van die tyd 'n lewenswyse wat die „realization of what have been called the essential and indestructible elements of the private personality” moontlik gemaak het.

127. Horatius, *Ars Poetica*, 312.  
„Qui didicit patriae quid debeat quid amicis”  
cf. Vergilius, *Aeneis*, XII, 643+

128. Vergilius, *Aeneis*, V. 700: „Quidquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est.”

129. Vergilius, *Aeneis*, I.

Maar fortitudo is nie net die passiewe aanvaarding van 'n lot met oortuiging en vasberadenheid nie, dit vind ook uitdrukking in 'n aktiewe lewe, soos vroeër uitgedruk is met die virtus-ideaal. Hierdie is in die eerste plek die dapperheid van die vegter in tye van oorlog. Aeneas onderhandel eerder as om te veg, maar as hy daartoe gedwing word, tree hy op met ware dapperheid.<sup>130</sup> Livius verwys dikwels na Romeinse dapperheid as voorbeeld vir sy tyd.<sup>131</sup> Horatius doen 'n beroep op die gewete van sy volk om nie die neerlaag van Crassus passief te aanvaar nie, maar om oor te gaan tot aktiewe optrede met die moed van 'n Regulus, wat ten spyte van die sekerheid dat 'n terugkeer na Kartago sy dood sou beteken, tog nog sy woord gehou het. Die staat is sterk want beide Jupiter as hemelse vader en Augustus as aardse vader waak daaroor, maar dit beteken nie dat die Romeine in passiwiteit moet verval nie: alleenlik stryd gee die aandrif tot die ware deugde.<sup>132</sup>

130. Vergilius, Aeneis, XII, 106+

Aeneas is gretig vir sy geveg met Turnus want hy kan so die oorlog tot 'n einde bring.

131. Livius, I, 9, 4; V, 27, 8; II, 12, 9; IX, 31, 13; XXXVI, 41, 12.

132. Horatius, Ode, III, 5.

### 2.3.3 Geregtigheid of Iustitia (Severitas met tye)

Geregtigheid in algemene toepassing omsluit alle aktiwiteite waarmee uitdrukking gegee word aan die mens se verskillende verhoudings tot die medemens en sy gode. Vir Cicero het die deug sy oorsprong in die menslike natuur<sup>133</sup> en bestaan dit in twee vorms: geregtigheid en goedhartigheid.<sup>134</sup> Augustynse denke sien geregtigheid as pietas, d.w.s. die mens is deur sy gode geroepe om geregtigheid te handhaaf teenoor sy medemens en die gode self. Dit is nog steeds Cicero se iustitia maar nou gesien uit 'n veredelde oogpunt: die essensie van die mens se natuur is pietas, die innatus amor, waaruit al sy deugde voortvloei. Iustitia is 'n deug van goddelike wil. Sedelike en godsdienstige vorming van die mens word dus vereenselwig.

Die innatus amor of pietas is die drywende krag, dit is geregtigheid wat harmoniese samewerking meebring, soos Vergilius dit skilder in die gemeenskap van die bye.<sup>135</sup> Dit sien toe dat elkeen sy plig vervul tot voordeel van die gemeenskap en dit verleen terselfdertyd beskerming aan die individu. Dit is die mens se

<sup>133</sup>. Cicero, de Rep., I, 25, 39.

<sup>134</sup>. Cicero, de Off., I, 7, 20.

<sup>135</sup>. Vergilius, Georg. IV, 149 et seq.

liefde vir die medemens wat Vergilius sien as die stuwende krag in die lewe en dit is vertroue in hierdie iustitia" wat hy wil herstel: „There was only one thing to Virgil that really mattered in this world, and that was the affection of human beings, their affection for their own human kind, secondly for their fellow-creatures, and thirdly, for the power which we call nature, who to Virgil was a being not less throbbing with life and affection, not less bountiful of love to men, than any human mother to her child."<sup>136</sup> Cicero sou sy iustitia die naam humanitas gee; Vergilius sou dit pietas noem: dit was vir hom die ethos van Rome se wêreldheerskappy. Die Romein regeer omdat hy die gode gedien het.<sup>137</sup>

Op grond van sy pietas voel die Romein hom geroepe tot wêreldheerskappy, of om die beginsel te veralgemeen, die enigste morele grond vir die mens se heerskappy oor sy medemens is pietas, die liefde of wil van die gode wat hy daardeur uitdruk. Dit bly basies die mens se liefde vir sy medemens. Wagenvoort sê van die pietas: „Maar het piëteitsbeginsel, dat wij nu hebben leeren kennen, heeft groote politieke beteekenis gekregen: het is, gelijk ik wil trachten aan te toonen,

136. Conway, R.S. The philosophy of Vergil. Reprinted from "The Bulletin of the John Rylands Library," volume 6, No. 4. London, 1922. p. 16.

137. Horatius, Ode III, 6, 5.



een poging tot zedelijke rechtvaardiging der Romeinsche veroveringspolitiek, en daarmee de wijsgeerige achtergrond, de wijsgeerige sanctie van Augustus principaat."<sup>138</sup>

Knoche praat van Rome se Sendungsbewusstsein",<sup>139</sup> waarmee hy wys op die Augustynse oortuiging dat die Romein geroepe is volgens Fatum, lotsbesikking, om die wêreld te regeer op grond van Romeinse iustitie, regverdigheid: „Als nu eens de godheid Rome geroepen had, om het wereldrijk te grondvesten!"<sup>140</sup> Met sy sendingsbewustheid bedoel Knoche dus Romeinse pietas, wat in Rome se wêreldpolitiek uitgedruk word as iustitia. Hierdie siening begin alreeds by Cicero.<sup>141</sup>

Geregtigheid, net soos die gemeenskap, is vir Cicero 'n natuurlike gevolg van die mens se wese: die gemeenskap is inderdaad gevorm op gronde van die handhawing van reg en geregtigheid.<sup>142</sup> Oorlogsvoering is moreel gegrond en geregverdig daarin dat die regte van die gemeenskap en individu daardeur beskerm word. Rome

138. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 14.

139. Knoche, op. cit., p. 408.

140. Wagenvoort, Pietas, op. cit. p. 17.

141. cf. Cicero, de Nat. Deor., I, 2, 3 en 4. Fides en pietas is die fondament van die societas generis humani." cf. Knoche, op. cit., p. 408.

142. cf. voetnoot 133.

het alleenlik oorlog gevoer om sy besittings te beskerm en so feitlik die wêreld verower, want dikwels moes Rome wraak neem omdat sy diplomate leed aangedoen is en „der römischen Staatspersonlichkeit" daardeur aangetas is.<sup>143</sup> Die gebiedsuitbreiding van Rome was dus die natuurlike gevolg van die handhawing van geregtigheid.

Maar dieselfde iustitia vorm ook die morele basis vir Rome se heerskappy oor sy onderdane. Die mens, en so ook volkere, besit sonder twyfel 'n natuurlike aanspraak op vryheid maar dit is natuurlik dat die onmondige onder beheer is en dat die booswig die geregtigheid van andere ondervind. Onderwerping van sulkes beteken nie net beskerming van andere teen hulle nie, maar ook 'n gelukkiger en sinvoller lewe vir die onderworpenes: „denn die vita beata sei ja ein natürliches Ziel des Menschen.“<sup>144</sup>

Die natuur self toon dat die swakkere gewoonlik onderdanig wil wees aan die sterkere, en dat die heerser ook diener sal wees. Daarom word heerskappy deur die natuur aan die beste gegee tot groot voordeel van die swakkere. So regeer die gode die mens, die gees die

143. Knoche, op. cit., p. 414.  
cf. Cicero, de Rep. III, 35.

144. Knoche, op. cit., p. 415.

liggaam en die rede alle emosies van die gemoed.<sup>145</sup>

Rome se heerskappy van die wêreld is natuurlik, want Romeinse geregtigheid word aangewend tot voordeel van die volke wat Rome regeer.<sup>146</sup> Wagenvoort sê dat Cicero in sy later lewensjare sy benadering tot die ethos van Romeinse heerskappy verander het. Hierin volg hy Posidonius. Soos elke mens, het ook elke staat sy roeping: Rome se strewe tot wêreldheerskappy was nie om eie belang nie „maar uit trouw aan goddelijke roeping, uit plichtsbetrachting, die elke menschelike stem doet zwijgen voor de stem der godheid, kortom - uit pietas! Het is de vondst geweest van den Grooten Posidonius..”<sup>147</sup>

Hierdie is Rome se sendingsbewustheid, sy pietas, sy plig teenoor die wêreld: sy regverdigheid bring 'n sinvolle lewe en dit is wat die gode, wat Fatum, vir Rome beslis. Vergilius druk hierdie plig duidelik uit: ander volke onderskei hulleself op gebiede soos die skone kunste, wetenskaplike kennis en retoriek, maar die Romein se besondere gawe is om die wêreld te regeer

145. Cicero, de Rep., III, 37.

146. cf. Knoche, op. cit., p. 417.

147. Wagenvoort, Pietas, op. cit., p. 17.  
cf. Knoche, op. cit., p. 422: „Ohne Zweifel hat Cicero in der Sendung Roms ein Schicksal gesehen; aber das Schicksal gleicht bei ihm dem Naturgesetz.”

met menslikheid en regverdigheid.<sup>148</sup> Sulke regverdigheid is die wil van die gode, die mens moet geregtigheid leer en die gode nie verwaarloos nie.<sup>149</sup> Die lesse wat Livius op verskeie geleenthede leer is pietas teen die gode en fides of regverdigheid teenoor die mens. Die ramspoedige slag teen die Galliërs in 390 V.C., die neerlaag by Cannae en ook die een by die meer Trasimenus was die gevolg van verwaarloosing van hierdie deugde.<sup>150</sup> Die inskripsie op Augustus se goue skild toon dieselfde sentrale tema: virtutis clementiae iustitiae pietatis causa,<sup>151</sup> wat Liegle vertolk as „Krieg und Frieden, Recht und Religion.“<sup>152</sup> Die taak van Augustus bly die handhawing van geluk en vrede, oorlog alleen op die morele grondslag van vrede en geregtigheid. Drie van die vier deugde verwys na daardie „innatus amor“, die mens se ingebore liefde tot vreedsame naasbestaan: dit is geloof in hierdie menslike deug wat Augustynse denkers

148. Vergilius, Aeneis, VI, 848+

149. Vergilius, Aeneis, VI, 620: „Discite iustitiam moniti et non temnere divos.“  
cf. Knoche, op. cit., p. 423.

150. Livius: V, 32, 6+; V, 36, 6 en 8 - 11;  
IX, 1, 6 - 10; XXII, 3, 4 - 5.

151. CIL, IX, 5809: „SPQR Augusto dedit clupeum virtutis clementiae iustitiae pietatis causa.“ (CIL: Corpus Inscriptorum Latinorum).

152. Liegle, J. Pietas (1932) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.) p. 271.

wil herstel.

Vergilius gee n besondere illustrasie van menseliefde of daardie gevoel wat die drywende krag in die lewe is en waardeur die mens homself geroepe voel tot vervulling van sy plig teenoor sy medemens. In die agste boek van die Aeneis beskryf Vergilius die maak van Aeneas se wapentuig deur Vulcanus. Die uur wanneer Vulcanus opstaan vir sy werk, is ook die uur waarin die eenvoudige vrou opstaan om haar deugsame dagtaak te begin.<sup>153</sup> Vergilius se doel is duidelik: „Why but to suggest unmistakably that the greatest powers of the universe are no greater than the impulse of human affection.”<sup>154</sup>

Verbonde aan pietas is betroubaarheid (fides), die kenmerk van die eerbare lewe wat regverdigheid verseker teenoor almal.<sup>155</sup> Die „integer vitae scelerisque purus”, die eerlike en onskuldige lewe, is n wapen teen alle gevare<sup>156</sup> en betroubaarheid verseker die behoud van menslike bande.<sup>157</sup> Vir Livius is fides n

153. Vergilius, Aeneis, VIII, 408 et seq.

154. Conway, op. cit., p. 35.

155. Horatius, Ode III, 2, 25: „est et fideli tuta silentio merces.”

156. Horatius, Ode I, 22, 1.

157. Catullus, LXXVI: Sy gebed vir verlossing: hy sê: „cum se cogitat esse pium, nec sanctam violasse fidem.”

Clodia het haar fides teenoor hom verbreek.

integrale deel van Romanitas, die Romein se ideaal-  
beeld.<sup>158</sup>

Clementia, meegevoel en liefde vir die medemens, is die deug waardeur die ware mens in sy algemene mensverband uitgedruk word, die deug wat medebestaan en voortbestaan verseker. Geregtigheid en regverdigheid dien die rede (die ratio) maar clementia druk die siel, die hart uit: „Aeneas is a truly tragic figure..... For his suffering comes from what is noblest in him, his humanity.”<sup>159</sup> Op die skild van Augustus word clementia genoem as een van die deugde van die ware regeerder.

Clementia is deel van die Romeinse staatsethos want sy besondere aanleg is om vrede te bring, barmhartig te wees teenoor mense wat oorwin is en om hoogmoedigheid te beveg.<sup>160</sup> n Vyand wat verslaan is in die oorlog moet op menslike wyse behandel word<sup>161</sup> want die Romeinse volk het sy ryk uitgebou deur sy menslikheid en nie net deur oorwinnings nie.<sup>162</sup>

158. Livius, V, 27, 11; VI, 33, 8; VII, 31, 1.

159. Grant, op. cit., p. 220.

160. Vergilius, Aeneis, VI, 852 - 3: „pacificum imponere morem, parcere subiectis et debellare morem.”

161. Horatius, Carm. Saec., 51: „bellante prior iacentem lenis in hostem.”

162. Livius, XXX, 42, 17: „populum Romanum plus paene parcendo victis quam vincendo imperium auxisse.”

Die Stoa was verantwoordelik vir die groei en ontstaan van die clementia in Romeinse ideale. Vergilius druk hierdie gevoel op besonder tere wyse uit met die dood van Lausus, wat deur Aeneas gedood is: „Maar wanneer Aeneas die gesigsuitdrukking van die sterwende seun aanskou - 'n gesig nou kleurloos in die dood - sug hy in diepe leed en strek sy regterhand na hom uit. Voor sy geestesog verskyn 'n beeld van kinderlike liefde. 'Arme mens, wat kan ek jou gee as eerbewys vir jou dapper daad....'”<sup>163</sup>

Turnus behoort nie tot die nuwe orde van humanitas of pietas nie; hy is onbeheersd, barbaars en selfsugtig: „Against him Virgil sets the new kind of hero, whose ideals are to be tolerance, compromise, justice, who fights only when compelled to do so in order that peace may reign afterwards.”<sup>164</sup> Livius onderstreep clementia in Camillus<sup>165</sup> met sy behandeling van die inwoners van Tusculum en in Scipio Africanus<sup>166</sup> word die

163. Vergilius, Aeneis, X, 821-25: „At vero ut vultum vidit morientis et ora modis Anchisiades pallentia miris, ingemuit miserans graviter dextramque tetendit, et mentem patriae subiit pietatis imago 'quid tibi nunc, miserande puer, pro laudibus istis.'”

164. Williams, G. Tradition and Originality in Roman Poetry. Oxford, Clarendon Press, 1968. p. 37. cf. Otis, op. cit., p. 315.

165. Livius, VI, 26, 1.

166. cf. Livius, XXVI, 49.

deug veral benadruk. Goedhartigheid en barmhartigheid teenoor vryande en vreemdelinge is 'n kenmerk van Vergiliaanse humanitas in navolging van die Ciceroniaanse. Dido se ontvangs van Aeneas en sy volgelinge is 'n sprekende voorbeeld hiervan en haar optrede word feitlik met 'n gebed geseën deur Aeneas: as regverdigheid iets beteken vir die hemele, mag die gode haar beloon!<sup>167</sup>

In die insident waarin Nisus en Euryalus gedood word, tree Ciceroniaanse vriendskap in een van sy edelste vorms na vore: die selfopofferende liefde van een mens vir 'n ander.<sup>168</sup>

Die verhouding waar pietas of menseliefde veral tot uitdrukking moet kom in die ideaal, is in die familie en in hierdie opsig het Augustus se era ook 'n positiewe stap aangewend. Frank sê van Vergilius: „The deep love of parents for children and of children for parents is not again conveyed so tenderly and convincingly till we reach Tennyson and Dickens.”<sup>169</sup> Augustus het deur wetgewing probeer om familielewe te herstel; hy het persone verplig om te trou sodat seuns gebore sou word om nie alleen 'n kragtige familiebestaan te verseker nie, maar ook

167. Vergilius, Aeneis, I, 603<sup>4</sup>

168. Vergilius, Aeneis, IX, 381 et seq.

169. Frank, op. cit., p. 25.



in sterk staatslewe.<sup>170</sup> Volgens Cassius Dio sê Augustus in een van sy toesprake dat die staat nie bestaan uit huise, leë sale en forum nie. Menslike wesens vorm die staat en as die ongetroude status algemeen sou posvat onder die Romeine, sou Grieke of selfs barbare eindelik die staat regeer.<sup>171</sup>

Ware pietas soos dit behoort te bestaan in familieverband word deur geen ander figuur in Augustynse literatuur beter uitgedruk as Pius Aeneas nie. Hoewel nie 'n heroïese figuur nie, bly Aeneas die ware Romein van die ideaal van liefde vir ouers, vir kinders en vir gode.<sup>172</sup> Dit is in navolging van hierdie ideaal dat Augustus as vader van die staat vele gebruike en voorregte herstel het vir sy onderdane: sy iustitia, clementia en pietas vorm die grondslag van die Pax Augusta.<sup>173</sup>

170. Westrup, op. cit., dl. 1, p. 91.  
cf. Jörs, Die Ehegesetze de Augustus, 1894.  
cf. Corbet, P.E., The Roman Law of Marriage, 1930, p. 120. F.
171. Westrup, op. cit., dl. 1, p. 93.  
cf. Cassius Dio, Augustus oor die getroude staat: Roman History, LVI, 1 - 10 (Loeb Classical Library).
172. cf. Vergilius, Aeneïs, II, 721.
173. cf. Horatius, Ode III, 14.  
cf. Horatius, Ode IV, 15.  
Augustus was verantwoordelik vir die herstel van vele van die ou tradisies en regte.

/In

In die breë, algemene begrip iustitia as uitdrukking van pietas bestaan die beoefening van al daardie besondere deugde wat eerstens concordia tussen mens en mens verseker en tweedens tussen mens en sy gode. Die persoon wat hierdie deug volgens Romeinse denke besit het, het beantwoord aan die hoogste eise aan die mens gestel.

### 2.3.4 Sapientia

Krag sonder wysheid stort ineen onder sy eie gewig.<sup>174</sup>

Die rede vir die Romein se vroeë belangeloosheid in diepgaande studie is dat sy doel karaktersvorming met 'n mate van persoonlikheidsontwikkeling was. So 'n tipe mens het nóg professionele kennis gehad, nóg tegniese vaardigheid, en sy kwalifikasies was die van die algemeen opgevoede persoon: virtus of dapperheid of constantia, regverdigheid of goedhartigheid of pietas of fides, praktiese wysheid, en alle deugde wat spreek van 'n goeie karakter soos liefde vir eenvoud, kuisheid, selfbeheersing, goeie maniere en goeie smaak.

'n Gees wat blootgestel is aan die tradisies

174. Horatius, Ode III, 4, 65: „vis consili experts mole ruit sua.”

(mores) van die stadstaat alleen, kon egter nie hoop om daardie ideaal of persoonlikheid te ontwikkel van 'n gees wat blootgestel is aan die invloede van 'n wêreldstaat nie. Vir sy „Geistesbildung“, vir die ontwikkeling van persoonlikheid, vir verbreding van sy ideaal moes die Romein hom wend tot die Griek. Rome se heerskappy van die antieke wêreld het intellektuele vorming vir verdieping van die geesteslewe vereis, want daarsonder kon die Romeine hulle heerskappy oor die wêreld volgens die beginsel van superioriteit nie regverdig nie.<sup>175</sup>

Cicero skryf in sy „De Natura Deorum“ dat hy dit as sy plig beskou het en dat dit ook in die belang van die staat was dat hy filosofie bekendstel aan sy landgenote.<sup>176</sup> In die Romein sien hy 'n volk wat uitstekend aangelê is om te doen wat hulle onderneem om uit te voer: hierdie aanleg veronderstel vir hom 'n hoëre plig: „gerade für das römische Herrenvolk sei die Geistesbildung eine wardige, unerlässliche Forderung; und aus dem allgemeinen Weltherrschaftsanspruch des römischen Volkes leitete er eine festumrissene, zeitgemässe Aufgabe ab, die Geistesbildung durch das

175. cf. Knoche, op. cit., p. 418.

176. Cicero, de Nat., Deor, I, 4, 7: „magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri.“

Echte."<sup>177</sup> 'n Ware opgevoede mens moes 'n breër en dieper siening hê van die wêreld en van die mens in die algemeen. Cicero neem die leiding in die taak om die Griek te ewenaar of selfs te oortref in sy geesteskultuur<sup>178</sup> en die skrywers van die Augustynse tyd sluit by hom aan in die strewe om so ook die grootheid van Rome uit te bou.<sup>179</sup> Horatius skryf in sy „Ars Poetica” dat Rome se grootheid nie net deur deug en wapens nie, maar ook deur die Latynse taal uitgedra sal word.<sup>180</sup>

Die Augustynse tydperk met sy rykdom van literatuur, getuig van die nuwe nasionale bewustheid en van die eis vir groter geesteskulturele aktiwiteit in Romeinse ideale om so die leierskap van Rome te regverdig.<sup>181</sup> Die skrywers identifiseer hulleself met imperiale beleid en probeer hulle uiterste om 'n nasionale en patriotiese gees aan te wakker. Hierdie tendens is

177. Knoche, op. cit., p. 419.

178. Ibid., p. 418.

179. Ibid., p. 424. „Eine sehr bedeutende Vertiefung erfuhr die kulturelle Rechtfertigung des römischen Sendungsanspruches in der Augusteischen Zeit.”

180. Horatius, *Ars Poetica*, 289+: „nec virtute foret clarisve potentius armis quam lingua Latium, si non offenderet unum quemque poetarum limae labor et mora.”

181. Clarke, *Mind*. op. cit., p. 102.

veral opmerklik in die skrywer van die kring van Maecenas, soos gevind word in die werke van Vergilius, Horatius en in 'n sekere mate die van Propertius.<sup>182</sup>

In die Aeneïs vind die nasionale gees volle uitdrukking. Meer as die helfte van die werk speel af in Italië self. Vergilius se hoofdoel is om die Romeinse Ryk te regverdig, en baie van die passasies voorsien die mag van Rome soos dit neergelê is deur die noodlot.<sup>183</sup> Vroeg in die gedig herinner Venus Jupiter aan sy belofte dat die Romeine, die nasate van die Trojane, 'n wêreldmag sou word.<sup>184</sup>

Die nasionale bewustheid was nie net 'n bewustheid van Rome se grootheid nie, maar deel van die bewustheid was die strewe tot hoër geestelike aktiwiteit, want met deug (virtute), wapens (armis) en taal (lingua) moes die Romein sy wêreld as leier voorgaan. Romeinse

182. Clarke, Mind, op. cit., p. 89.

183. cf. Clarke, Mind, op. cit., p. 91.

184. Vergilius, Aeneïs, I, 234: „certe hinc Romanos olim volventibus annis hinc fore ductores revocato a sanguine Teutri qui mare qui terras omnes dicione teneret pollicitus.”

literatuur moes opvoed en ophef:<sup>185</sup> „They must find in him examples and precepts for the conduct of life: they must look up to him for those moral lessons, that training of the spirit, which it was the peculiar function of the poet to impart.”<sup>186</sup> Die feit dat skrywers hulleself met die nasionale gees vereenselwig het, toon die strewe na groter diepte in die opvoeding.

Die sapientia of studie wat die Romein in gedagte gehad het, was dus ’n humanistiese rationalisering oor daardie virtutes wat die Romeinse ideaal bevorder het: „but in both cases the ideal is really higher and aims at nothing less than the formation of minds imbued not merely with the national mores and with technical skill in oratory but also with a broader humanism.”<sup>187</sup>

185. Duff., op. cit., p. 53: Duff noem dat App. Sidonius in sy lofrede oor Avitus sê dat Theodorus I sy kinders aan Avitus oorhandig het om opgevoed te word om ware Romeine te wees. Hierdie doel het Avitus bereik deur hulle Vergilius te laat studeer.  
cf. Henry, op. cit., p. 53: Die krag van Vergilius vir ware opvoedingswerk.

186. Henry, op. cit., p. 59.

187. Greene, op. cit., p. 419.  
cf. Dobson, op. cit., p. 189: „but education should be as broad as possible, and should not be condemned because it does not seem, prima facie, to equip the youth for any specialized business or vocation.”

Aeneas vind 'n deel van sy begrip van die lewe in die onderwêreld: sy skild deur Vulcanus vervaardig, illustreer deugde soos liefdevolle pligsvervulling (pietas), dapperheid (fortitudo) en regverdigheid (iustitia). Sy ondervinding voed Aeneas op tot 'n beter begrip van die lewe, en sy ontwikkeling is feitlik simbolies van die ontwikkeling van die Romein self, vanaf die instinktiewe tot die rasonale mens.<sup>188</sup> Cicero self benadruk dat sapientia (cogitatio motusque animi) nodig is om 'n goeie lewe te lei.<sup>189</sup> Die kurrikulum van die nuwe skole wat hiervolgens beplan is, het die sewe vrye kunste ingesluit wat baie min tegniese kennis beoog het. Horatius besing die belang van die geesteswetenskappe in sy eerste Epistola: geen mens is so onbetroubaar, onbeheersd, lui of ondeugsam dat sy persoonlikheid nie omvorm kan word deur intellektuele verdieping nie.<sup>190</sup> Literatuur vorm die kind se spraak en leer hom ware kommunikasie en met vriendelike voorskrifte bou dit karakter. Dit verwyder ruheid, jaloesie en woede en leer die kind die regverdige daad, dit gee die opkomende

188. cf. Otis, op. cit., p. 216: Die ontwikkeling van die rasonale mens.

189. Cicero, de Off., I, VI, 19.

190. Horatius, Epist., I, 38 - 40:

„Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator,  
Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit,  
Si modo culturae patientem commodet aurem.”

Hy herhaal die belangrikheid van studie in sy tweede Epistola.

geslag die bekende voorbeeld en dit is 'n vertroosting vir enigeen wat hulpeloos of siek is.<sup>191</sup>

Alhoewel die onderwys en opvoeding op die stadium nog nie deur die staat gekontroleer is nie en die aanvraag vir opvoeding groot was, was daar genoeg Latynse en Griekse skole te Rome om te voorsien in die aanvraag. Hierdie skole was oop vir alle persone, soos wel gesien kan word in die geval van Horatius, wie se vader hom na die beste leermeesters te Rome geneem het.<sup>192</sup>

Groot belangstelling is veral gewek vir retoriek en filosofie.<sup>193</sup> Albei het 'n rol bly speel in die Romeinse samelewing, die filosofie veral in die donker tye van die keiserryk. Die retoriek het 'n nuwe vorm van publieke vermaak begin aanneem: „In the Augustan period declamation became a public activity and was common and fashionable for adults. Although psychological and political causes may be involved in the continued appeal of declamation, certainly the example of the emperor.....contributed greatly in

191. Horatius, Epist., I, 27+, 57, 106+; II, 34+, 64+.

192. Horatius, Satire I, 6, 71.  
cf. Kidd, op. cit., p. 21.

193. Woody, op. cit., p. 572, et seq.  
Suetonius, Gram., 3.

/setting



setting the fashion."<sup>194</sup>

Cicero se humanitas het die grondslag gelê vir die Augustynse era wat daarin die vaslegging sien van geleerdheid, die intellektuele humanitas. Hierdie geleerdheid bly geleerde deugsaamheid in diens van die staat, die ideaal van bonus vir dicendi peritus (die eerbare man onderlê in die retoriek) met die aksent op bonus.<sup>195</sup> Die taak om die opvoedingsteorie en praktyk saam te vat en uiteen te sit behoort tot die volgende periode in die ontwikkeling van Romeinse opvoeding, wanneer Quintilianus en Tacitus die ideale van skoolopvoeding vaslê vir alle komende generasies tot die val van die keiserryk.

### 2.3.5 Decorum en Moderatio (Natuurlikheid en Gematigheid).

Die mens van die Augustynse periode is ook bekend vir die Ciceroniaanse ideale van gepastheid (decorum), gematigheid (moderatio), beheersdheid (temperantia) en eenvoud (simplicitas): die era is 'n tydperk van moderatio, waarvan daar seker geen groter verteenwoor-

194. Kennedy, G. The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. - 30 A.D. New Jersey, Princeton University, 1972. p. 316.

195. cf. Woody, op. cit., p. 596.

diger is as Horatius self nie:<sup>196</sup> „No man ever valued more the golden mean; for his aurea mediocritas offered a pledge of sovereign value for sanity, sobriety, safety in life, and he significantly uses the word tutus in his well-known passage in the Odes."<sup>197</sup>

### Augustynse Decorum.

In die gemeenskap van die bye benadruk Vergilius twee aspekte vir 'n geordende bestaan: die „innatus amor" wat elkeen dryf, maar elkeen word gedryf om uitdrukking te gee aan die ingebore mag volgens sy eie aanleg en talent.<sup>198</sup> Hierdie is nie net alledaagse wysshede wat Vergilius kwyd raak nie, maar oortuigings wat alreeds gedurende die voorafgaande tydperk van Ciceroniaanse humanitas begin voorkom het.<sup>199</sup> Cicero se eeu onder invloed van veral Panaetius gee uiting aan die geloof dat 'n ware virtus-lewe tot enigeen behoort wat uiting gee aan sy individualiteit deur die beoefening van die universele menslike deugde. So kan die

196. Horatius, Sat. I, 1, 106: „est modus in rebus."

197. Duff, J.W., Roman Satire. Its outlook on social life. Cambridge, University, 1937. p. 80 - 81. cf. Horatius, Ode II, 10, 5 - 8: „auream quisquis modiocritatem diligit, tutus caret, obsoleti sordibus tecti, caret invidenda sobrius aula."

198. Vergilius, Georg. IV, 178.

199. Cicero, de Off., I, 30, 107 - 108.

filosofie ware deug (virtus) wees as dit behoort tot 'n aktiewe lewe wat bydra tot die heil van die gemeenskap. Aktiwiteit en deelname aan die gemeenskap bly die sleutel tot die virtus. Hoewel Ciceroniaanse humanitas dus enige persoon as eerbaar (bonus) beskou wat die media officia beoefen,<sup>200</sup> bly Cicero self nog 'n slaaf van die idee dat die hoogste virtus steeds bestaan in onderskeiding in diens van die staat (die civis ideaal),<sup>201</sup> 'n idee waaraan hy uitdrukking gee in die bespreking van elkeen van die vier kardinale deugde: die hoogste bewys vir die beoefening van so 'n deug is besondere prestasie in die politieke lewe of regsbestaan.<sup>202</sup>

In Vergilius se geordende gemeenskap vervul elkeen sy plig om uitdrukking te gee aan sy pietas. Hy herinner die Romein aan sy ware roeping: om te regeer, want dit is die aanleg van die Romein.<sup>203</sup> Dit is die besondere talent van die Romeine om vrede te bring,

200. cf. Cicero, de Off., III, 4, 16.

201. Büchner, op. cit., p. 390: „Beide stehen nebeneinander, und es ist kein Zweifel, welches die stärkere Macht über Cicero ausübte: die altrömische virtus.“

202. cf. Cicero, de Off., I, 26, 92.

203. Vergilius, Aeneis, VI, 851: „Tu regere imperio populos, Romane, memento; hae tibi erunt artes.“

regverdigheid te handhaaf en aggressie te onderdruk. Dat digters deur hulle werk uitdrukking gee aan hulle pietas begin 'n algemene beginsel word. Diens aan sy vaderland wil Vergilius lewer wanneer hy die roem en kunste van Rome besing deur 'n lied oor landelike deug.<sup>204</sup> Hy stel hierdie uitlewing van pietas nog duideliker in die derde boek van sy Georgica: Solank die lewe vir hom gespaar bly, wil hy die eerste wees om die fyner kunste van Griekeland na Rome te bring om so sy land te dien.<sup>205</sup>

Horatius sê aan Piso dat 'n mens nie take moet onderneem wat teenstrydig is met 'n mens se natuurlike aanleg nie.<sup>206</sup> Sy digwerk, sy besondere aanleg, verseker hom ewigdurende roem: dit is 'n monument wat

204. Vergilius, Geor., II, 174 - 176: „tibi res anti-  
quae laudis et artem ingredior sanctos ausus  
recludere fontis, Ascræumque cano Romano per  
oppida carmen."

205. Vergilius, Geor., III, 10 - 13:  
„primus ego in patriam mecum, modo vita supersit,  
Aonia rediens deducam vertice Musas;  
primus Idumaeus referam tibi, Mantua, palmas."

206. Horatius, Ars. Poet. 385: „Tu nihil invita dices  
faciesve Minerva."  
Die frase invita Minerva beteken volgens Cicero,  
de Off. I, 31, 110: „adversante et repugnante  
natura."

/duursamer

duursamer as brons is en magtiger as die piramides.<sup>207</sup>  
 Die eeu se benadering tot die lewe word deur Sellar in Horatius tipeer: „Perhaps his doctrine is that for the majority of men it is best to make up their mind what they really want to do, and to follow that strenuously.”<sup>208</sup> Enige ambisie in die lewe is beter as ’n doellose bestaan, maar die persoon wat egter weet dat die werklike goeie mens nie afhanklik is van die uiterlike najaag van doelwitte nie, het ’n besef van ’n goeie lewe.

Die beginsel dat pietas die oorsprong van menslike dade is, lê aan die wortel van die digters se lewensfilosofie, want alleenlik dan kan elke mens na sy eie natuur as gelowige en werkende wese tot selfbepaling kom. Die beginsel dat die goeie mens homself bewys deur sy innerlike kwaliteite en nie deur die uiterlike dade alleen nie, word in die tyd finaal vasgelê.<sup>209</sup> Die behoefte aan eie selfbepaling vind in die volgende eeu uitdrukking in die intellektuele humanitas van die

207. Horatius, Ode III, 30: In die gedig eis Horatius vir homself ware virtus, selfs onsterflikheid, op grond van sy digwerk:

„Exegi monumentum aere perennius  
 regalique situ pyramidum altius.”

cf. Horatius, Epist. I, 19, 21+; 32 - 3.

208. Sellar, Horace, op. cit., p. 96.

209. cf. Horatius, Satire, I, 6: Hierin toon Horatius die eise van ’n nuwe virtus. Hy onthul die waarde-loosheid van afkoms.

Silwer Eeu, die ideaal van die skoolopvoeding waaraan dan finale vorm gegee word.

### Temperantia.

⁊ Uitstaande kenmerk van Aeneas se pietas is sy temperantia of selfbeheersing. Net wanneer hy Troje sien brand, wil woede (ira) en onbesonnenheid (furor) hom impulsief laat optree.<sup>210</sup> Hierdie is nog die ou Romein in hom, want ira en furor is nie kenmerke van die latere pius Aeneas nie, maar die kenmerke van die barbaarse, onbeheersde Turnus<sup>211</sup> wat die perfekte teenstelling is van die kalme, saggeaarde, goedgemanierde, welopgevoede en dapper held van Vergilius. Nooit is daar ⁊ uitbarsting van onbeheersde emosies nie, self nie eers wanneer Dido hom verwyd en diep leed aandoen nie.<sup>212</sup> Alleenlik wanneer hy Turnus dood, verloor Aeneas sy selfbeheersing vir ⁊ oomblik en handel hy uit woede.<sup>213</sup>

210. Vergilius, Aeneis, II, 316.

211. Vergilius, Aeneis, XII, 1 et seq.: Alhoewel sy mense verslaan is, is Turnus nog meer impulsief en onbeheersd: „ultro implacabilis ardet attollitque animas.“ Hy is soos ⁊ gewonde leeu.  
cf. Horatius, Epistola, II: Advies aan Lollius oor karaktervorming en filosofiese studie: „ira furor brevis est.“

212. Vergilius, Aeneis, IV, 393 et seq.

213. Vergilius, Aeneis, XII, 950.

/Propertius

Propertius praat van temperantia as pietas wat woede betuël wanneer 'n oorwinning behaal is.<sup>214</sup> Hier, soos by Aeneas, is dit 'n deug wat nou verbonde is aan clementia (barmhartigheid).

### Moderatio.

Showerman se beskrywing van Horatius tipeer hierdie deug waarin die „lucerna Venusina” homself onderskei het: „He is no wine-bibbler, and he is not a total abstainer.”<sup>215</sup>

Moderatio is nie net die advies wat Horatius aan die wêreld gee nie, maar dit is ook die urbanitas wat so 'n kenmerk van homself was: „One prevailing quality of all Horace's satiric writing - of his reproof, his sketches of character, his narrative, his self-delineation, his positive teaching - is its truth and moderation.”<sup>216</sup> Hy praat „als Mensch mit seinen Unvollkommenheiten und inneren Widersprüchen.”<sup>217</sup> Dit is sy rol as urbanus, van sy moderatio, om op menslike wyse die euwels van sy tyd te openbaar: hy redeneer nie soos met 'n volk nie, maar

214. Propertius, Liber III, 22, 22: „victicres temperat ira manus.”

215. Showerman, Horace, op. cit., p. 55.

216. Sellar, Horace, op. cit., p. 79.

217. Meister, op. cit., p. 18.

soos met vriende.<sup>218</sup>

In alles moet die „aurea mediocritas“<sup>219</sup> die maatstaf wees, want goeie smaak, goeie gewoontes en ’n ware goeie lewe bestaan nie in uiterstes nie. Sy advies is ook gemik teen uiterstes in eet- en drinkgewoontes, en weelderige lewenswyses.<sup>220</sup> Horatius hou ’n standaard van verfynde eenvoud voor as die weg tussen ’n weelderige en gierige lewenswyse. Simplicitas (eenvoud) is daarom ’n kenmerk van ’n ware goeie Romein, ’n deug wat self deur Augustus<sup>221</sup> uitgeleef is. Tibullus<sup>222</sup> se keuse is die plaas en sy eenvoudige deugde en Horatius wy die eerste van sy nasionale odes aan die simplicitas,<sup>223</sup> ’n deug wat hy voorhou vir „virginibus puerisque“ (seuns en dogters).

218. Meister, op. cit., p. 18.

219. Horatius, Ode II, X: Horatius bespreek die goue middeweg.

220. cf. Horatius, Ode I, 27: „Natis in usum laetitiae scyphis pugnare Thracum est.“ Om te veg met drinkbikers bedoel vir plesier is alleenlik goed vir Thrakiërs.

cf. Sellar, Horace, op. cit., p. 67.

221. Suetonius, Aug., 72.

222. Tibullus, I, 1.

223. Horatius, Ode III, 1.

/Moderatio



Moderatio is die kenmerk van alle deugde van die era en bring die Augustynse denke derhalwe die ware goeie lewe as 'n besit van enige individu wat volgens die goue middeweg menslike deugde of pietas sou beoefen.

### 3. OPSOMMING.

Die ideaal van die periode is geen absolute nie, maar het betrekking op die gewone mens en die eienskappe wat van hom verwag is. Die basiese benadering tot die lewe bestaan in die reël van die goue middeweg. Vir die eerste keer in Romeinse ideale word daar gepraat van die eienskappe van die gewone mens wanneer na „virtus” verwys word, en nie na die besondere Romeinse burger-ideaal nie wat selfs tot nog in die tyd van Cicero die absolute beeld van volkommenheid was. Net soos die arete van die Grieke en die kardinale deugde, die virtutes, beteken die virtusbegrip ook nou die innerlike volkommenheid van die mens.<sup>224</sup> Dit is die veredeling van virtus: „Denn er strebt nicht mehr danach, gut zu sein, um geehrt zu werden und Würde und Ansehen zu erhalten, sondern er strebt danach, gut zu sein um der Tugend selbst willen, die an sich das höchste Gut des Menschen

224. Meister, op. cit., p. 19: „Innere Unabhängigkeit gegenüber der Wertschätzung der Menschen.”

ist."<sup>225</sup> Die mens wat sy besondere roeping in die lewe nastreef met moed, eerbaarheid, regverdigheid en met wysheid en wie se lewe spreek van goeie smaak, eenvoud, gematigheid en bedagsaamheid teenoor almal, hét uitdrukking gegee aan die ideale van sy eeu. Die gemiddelde mens wat opgevoed is in humanitas-beginsels tree vir die eerste keer as 'n beeld van eerbare menslike bestaan na vore.<sup>226</sup>

225. Ibid., p. 19.

226. cf. voetnoot 25. Greene, op. cit., p. 529.

## HOOFSTUK VYF

### DIE IDEEAAL: HOMO ROMANUS - INTELEKTUELE HUMANITAS

Die ideaal van die silwereeuse periode in Romeinse opvoedkundige denke kan beskryf word as akademiese humanitas<sup>1</sup> wat veral uitdrukking vind in twee vorme: groot akademiese en intellektuele aktiwiteit, en moderatio op politieke gebied. Volgens Cicero word eersgenoemde aktiwiteit (sapientia of die strewe daarna) gemanifesteer in verskillende vorme, veral deklamasie, recitatio en somtyds ook nog in geregtelike en forensiese retoriek. Filosofie lok groot algemene belangstelling uit veral as gevolg van die strewe na emosionele bevrediging in die godsdiens. Die neiging tot oordrewe en kunsmatige geleerdheid of opgevoedheid bring ook mee 'n verandering in die prosastyl van die periode.

1. Green, op. cit., p. 419. "Education in Quintilian's day, as in Cicero's, is still ostensibly devoted to the utilitarian end of producing orators; but in both cases the ideal is really higher and aims at nothing less than the formation of minds imbued not merely with the national mores and with technical skill in oratory, but also with a broader humanism." Marrou, H.J. A History of Education in antiquity. New York, 1956. p. 260: "Quintilian's humanism was beginning to be academic rather than humanistic; it was a good deal less profound than Cicero's."

Op politieke gebied staan moderatio as die groot virtus-ideaal, veral soos dit uitgeleef is deur Tacitus en sy skoonvader, Agricola, wat nog in homself die tradisionele civis Romanus-ideaal in 'n mate kon verwesenlik.

Die ontwikkeling in die virtus-ideaal kan toegeskryf word aan die verandering in staatsvorm, aan die belangstelling in opvoeding en die nuwe nasionale literatuur - waar die beste voorbeelde nie altyd nagevolg is nie - en aan die weelderige lewenswyse. Basies bly die ideaal egter Ciceroniaanse humanitas.

1. VERANDERING IN STAATSVORM: INVLOED OP POLITIEKE LEWE EN GEREGETELIKE AKTIWITEIT.

'n Staatsvorm is of behoort 'n uitdrukking te wees van die ideale en lewenswyse van 'n volk self, want die staat bestaan uit mense en hulle belange: dit is nie die besittings of voorreg van sekere bevoorregtes nie, maar is deel van 'n lewensfilosofie. Die ethos van 'n staat is om aan al sy lede daardie voorregte te bied wat bevat is in die staatsfilosofie. Hierdie voorregte is die individu se vryheid, sy vryheid om sy eie persoonlikheid volle uitdrukking te gee deur deelname aan die universele aktiwiteite van die gemeenskap. Word

/hierdie

hierdie voorregte aan bande gelê of in sekere opsigte ingekort, moet sublimering of soeke vir weë tot uitdrukking plaasvind.

Die opvoedkundige ideale van die eerste 200 jaar van die Romeinse Ryk is 'n illustrasie van hierdie beginsel: die ontwikkeling van die ideaal deur die staatsvorm wat kulmineer in 'n skeur tussen die twee. Die ideale self het nie verander nie, maar alleenlik nuwe vorme van uitdrukking gesoek, terwyl vele individue nietemin nog suksesvolle publieke loopbane geniet het. Die keiserryk wat begin met Caesar Augustus se prinsipaat in 29 V.C. was oorspronklik 'n staatsvorm wat die behoud van die Republikeinse staatstruktuur beoog het. Die beginsel wat gehandhaaf sou word was verdeelde beheer, 'n diargie: die senaat en tradisionele republikeinse amptenare sou beleidsake formuleer onder leiding van die eerste burger van die land, die princeps, aan wie spesiale magte en voorregte volgens tradisionele instellings toegesê is. In die politieke arena onder Augustus, waarin die Romeinse tradisie van die civis Romanus nog uitdrukking vind, verdwyn die vryheid van spraak onder die absolutisme van sy opvolgers wat 'n monargistiese staatstruktuur instel waarin die Caesar se woord wet, selfs godewet word, en sy persoon in baie gevalle so heilig en onaantasbaar is as die majesteit van die staat. Die verskrikking van die tyd, die wet op maiestas of landsverraaiing illustreer hierdie stelling

/duidelik

duidelik.<sup>2</sup>

Die ryk met sy monargie en noue en klein groep van regeerders het die Romein die deelname ontsê aan die politieke lewe wat tot op hierdie stadium die hoogste gebied van onderskeiding was. „Im ganzen Geistesleben Roms machte sich dieser Umschwung fühlbar.“<sup>3</sup> Buite die kring van die keiser en sy intieme raadgewers is mense uitgesluit en verdoem tot daardie „inscitia rei publicae ut alienae“ (onkunde oor staatsake) waarvan Tacitus praat.<sup>4</sup> Alhoewel hierdie toestand relatief wissel tussen die verskillende Caesars,<sup>5</sup> sommige van wie uitstekende regeerders was, het die Romein vanaf die tyd van Augustus vaarwel gesê aan sy vryheid (libertas) soos dit bestaan het in Rome voordat dit tot 'n absolutisme in staatsvorm oorgegaan het.

Skeppende aktiwiteit word gevind in dade,

2. Syme, R. Tacitus. Oxford, 1958. p. 100.  
cf. Tacitus, Dialogus, 12, 9.  
Seneca, Ad. Luc., XIV, 7.
3. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 278.
4. Tacitus, Hist. I, 1.
5. Tacitus, Agricola, 2, 3: Hy skilder omstandighede onder verskillende keisers: die tirannie van een regime en die beter omstandighede van die volgende.

/facere

facere, en woorde, dicere,<sup>6</sup> wat beide in Romeinse denke virtus is, d.w.s. aktiwiteit in belang van die algemene heil, of dit diens aan die individu of aan die staat in geheel was.<sup>7</sup> Met die koms van die Ryk het vrye spraak vinnig begin verdwyn, selfs al in die tyd van Augustus wat baie verdraagsaam was teenoor die vrye sê van die senatore.<sup>8</sup> Die nuwe tydperk van 'n gesentraliseerde regering het die debattering wat tot nou toe 'n deel was van die demokratiese lewenswyse onnodig gemaak vir regeringsmasjinerie.<sup>9</sup> Ook in geregtelike sake is baie min ruimte gebied aan individue vir selfbepaling, veral as gevolg van die keiser se persoonlike aanwesigheid en dikwels sy persoonlike tussenkoms,<sup>10</sup> en in siviele sake was omstandighede glad nie bevorderlik

6. cf. Leeman, Sallusts Prologe, op. cit., p. 478:  
 „So sagt Cicero in der Rede für Murena (14, 30)  
 dass zwei Arten von Tätigkeit die Menschen zur  
 höchsten Würde bringen können, die des Imperators  
 und die des Orators.“
7. cf. Cicero, de Off., II, 19, 65.
8. cf. Robinson, L. Freedom of speech in the Roman Republic. Baltimore Furst, 1940. p. 57+.  
 Suetonius, Aug., 54.
9. Tacitus, Dialogus, 36, 37, 40, 41: Rome mag polites gebaat het, maar die eloquentia het verval.
10. cf. Tacitus, Ann., I, 75.  
 cf. Tacitus, Agricola, 2.  
 cf. Quintilianus, de Inst. Orat., IX, 2, 68.

/vir

vir persoonlike ontwikkeling en satisfaksie nie.<sup>11</sup> Selfs literêre aktiwiteit is aan bande gelê<sup>12</sup> en die verskrikking onder sommige keisers was die delatores<sup>13</sup> in wie se hande die „sanguinans eloquentia" (bloedbesmette welsprekendheid)<sup>14</sup> ontwikkel het, 'n beeld van morele degenerasie. Die vervolging volgens die wet op maiestas het vrye spraak onder sommige van die Caesars heeltemal laat verdwyn.<sup>15</sup>

Die verlies aan politieke vryheid het tydens sekere tydperke verpletterende invloede gehad op die individu en gemeenskap. Na die verlies van sy libertas het die Romein in die breë op twee vlakke beweeg: die selfvoldane aristokrasie en 'n korrupte proletariaat, vir wie die staatsethos „panis en circenses"<sup>16</sup> was: „Though the Baths were no doubt good for the bodies of the 'free' Roman people, their exclusion from government and

11. cf. Tacitus, *Dialogus*, 39, 5 - 10.  
cf. Plinius, II, 19; 14.

12. cf. Juvenalis, *Satura*, I, 170, 171: Hy praat liewers teen persone wat alreeds dood is.  
Syme, Tacitus, p. 100; *Dialogus*, 38, 18 - 19  
Agricola, 2.

13. Syme, op. cit., p. 100; Highet, J. *Juvenal the Satirist*. Oxford, 1954. p. 9.

14. Tacitus, *Dialogus*, 12, 3.

15. Robinson, op. cit., p. 81 et seq.

16. Gummere, R.M. *Seneca the philosopher and his modern message*. London, Harrap, 1922. p. 45.

/their



their dependence on largesses and on often horrible amusements degraded their minds; and the rich and clever despised them even more and more."<sup>17</sup> Juvenalis gee 'n jammerhartige, alhoewel satiriese, beskrywing van die lot van veral die laer middelklas mense.<sup>18</sup>

Die ontstaan van 'n imperiale burokrasie en die professionele leër het die tradisie van mens-tot-staat-verantwoordelikheid nog verder by die individu verswak.<sup>19</sup>

Die politieke absolutisme van sommige Caesars het individuele uitnemendheid onderdruk. Plinius gee 'n beskrywing van 'n politieke siek senaat<sup>20</sup> en noem dat die tye gekant is teen 'n ware deugsame lewe: om 'n goeie mens te wees in 'n politieke sin was gevaarlik.<sup>21</sup> Die nuwe toestande was nie bevorderlik vir individuele denke en ontwikkeling nie. Selfs 'n groot figuur soos Seneca het besef dat dit gevaarlik was om aanstoot te

17. Grant, op. cit., p. 88.

18. Juvenalis, Sat., V.

19. Grant, op. cit., p. 90.

20. Plinius, Ep. VIII, 14.  
cf. Gummere, op. cit., p. 44.

21. Plinius, Ep. IX, 13: „qui metu temporum nomen ingens paresque virtutes secessu tegebat.”

/gee

gee: die wyse mens vermy die woede van die magtige,<sup>22</sup>  
en Tacitus praat van die absolute onderdrukking van  
alle vryheid.<sup>23</sup>

Die verskrikking onder sommige keisers van  
die eerste eeu na Christus veroorsaak gewoonlik dat die  
volle waarheid verbloem word. Die nuwe regime het die  
Pax Romana aan die wêreld gebring, want alleenlik 'n  
monargie kon die veelvuldige belange van die Ryk tot 'n  
eenheid saamvoeg. Daarom aanvaar Tacitus die monargie.<sup>24</sup>

Die tydperk word ook onthou vir sy goeie en  
begaafde regeerders wie se optrede die moontlikheid van  
selfbepaling aan individue gegee het. Tacitus<sup>25</sup>,  
Plinius<sup>26</sup> en Juvenalis<sup>27</sup> praat al drie van sulke tye.

22. Seneca, Ad. Luc., XIV, 7: „Itaque sapiens numquam  
potentium iras provocabit, immo declinabat, non  
aliter quam in anvigando procellam."

23. Tacitus, Agricola, 2.

24. Tacitus, Hist., IV, 74: Die Romeinse Ryk bring  
vrede, sê Cerealis, aan rebelse Galliërs.  
cf. Dialogus, 41: As Maternus moet kies tussen  
anargie en retoriese verval, kies hy laasgenoemde  
as die minste van die twee euwels.

25. Tacitus, Agricola, 3: „Nunc demum redit animus."

26. Plinius, Ep. VIII, 14: „Itaque reducta libertas  
rudes nos et imperitos deprehendit."

27. Juvenalis, Sat. VII, 1: „Et spes et ratio studio-  
rum in Caesare tantum."

/Tog

Tog moet aanvaar word dat politieke vryheid 'n ideaal van die verlede was en alleenlik groot takt en moderatio of gematigheid kon enigsins lei tot 'n suksesvolle staatsloopbaan as 'n uitlewing van die civis Romanus-ideaal. Tacitus aanvaar dan ook dat 'n persoon wat gelei word deur moderatio, 'n eerbare bestaan kon maak in die monargie,<sup>28</sup> en hy sê dat dit die plig is van die mens om te lewe volgens sy omstandighede.<sup>29</sup>

Die nuwe staatsvorm het duidelik die omstandighede verskaf vir die beoefening van daardie virtutes wat bestaan in Cicero se humanitas soos dit ontwikkel het onder die stimulus van die Stoa. Dit was 'n tyd vir moed, geregtigheid, wysheid en gematigheid. Die tyd word veral onthou vir aktiwiteit op die gebied van die intellektuele as 'n vorm van ontvlugting of selfbepaling en vir moderatio as 'n virtus op alle gebiede, veral die politieke.

Op die ideale van wat 'n eerbare mens is kon verandering in staatsvorm in geen ander staat soveel invloed gehad het nie: die homo Romanus was altyd 'n politiese wese. Die koms van die monargie was 'n seën gewees daarin dat die Romein die verwesenliking van die civis Romanus in ander kanale sou soek, veral in die

28. Tacitus, Agricola, 42.

29. Tacitus, Dialogus, 41.

sapientia of wysheid.

## 2. RYKDOM EN WEELDE

Kritiek oor weelderigheid en uitspattige lewenswyses is 'n tema in Romeinse denke sedert die tyd dat Rome 'n wêreldstaat geword het. Die kritiek was die gevolg van die simplicitas wat so 'n basiese deug in die Romeinse karakter was en die verandering in lewenswyses wat meegebring is deur 'n kragtige ekonomie, is gesien as morele verval, verandering van die mores van die voorouers.

Die eerste honderd jaar van die ryk veral word gekenmerk deur te veel rykdom, uitspattigheid en die morele verval waarvan skrywers praat. Abbot sê: "The spirit of the times was distinctly one of materialism and formalism," en praat hy van die volk as 'n "vulgarized aristocracy" en 'n "brutalized proletariat".<sup>30</sup> Dill voel egter dat met Seneca daar 'n morele ontwaking was<sup>31</sup> en die loopbaan van veral die jongere Plinius toon dat die Ciceroniaanse konsep van 'n ware heer nog sterk in Romeinse lewensfilosofie was. Weelde en verwaarlosing

30. Abbott, op. cit., p. 132 - 133.  
cf. Seneca, Ad Luc., VII: Seneca bespreek die wreedheid van Romeinse spele.

31. Dill, op. cit., p. 303+.

/van

van boni mores, sê Seneca, is nie net 'n euwel van sy era nie, maar 'n ondeug van die mens in die algemeen te alle tye.<sup>32</sup> Dié tema is algemeen in skrywers van die Silwer Eeu: die mag van geld,<sup>33</sup> spele en perdereisies,<sup>34</sup> uitspattige eetgewoontes,<sup>35</sup> najaag van weelde.<sup>36</sup> Volgens Tacitus het daar alleenlik meer sobere smaak ingetree met die koms van die Flaviese huis.<sup>37</sup>

Alhoewel die groter toevloei van rykdom en weelde in Rome 'n groot faktor was t.o.v. die verandering van die omgewing waarin die Romein opgegroeï en opgevoed is, het dit nooit die essensiële Romeinse karakter verander nie, maar alleenlik die strewe tot natuurlike eenvoud by die opvoeders versterk. Die Romein het nooit sy groot landelike deug van natuurlike simplicitas verloor nie.

32. Seneca, Ad Luc., XCVII.

33. cf. Juvenalis, Sat., III; Propertius, III, 13, 48; Seneca, Contr., II, 1, 11 - 13; V, 5, 1 - 2; cf. Persius, Satura, II.

34. Tacitus, Dialogus, 29.

35. Juvenalis, Satura, XI; Petronius, Die Maaltyd van Trimalchio.

36. Plinius, Ep., I, 8.

37. Tacitus, Ann., III, 55.

### 3. FILOSOFIE EN GODSDIENS

Die dominerende filosofie te Rome vanaf die tyd van Scipio tot en met Marcus Aurelius was die Stoa, omdat dit emosionele sowel as rationele bevrediging aan die Romein besorg het op politieke, kulturele, sosiale en godsdienstige vlakke.<sup>38</sup> Dit was nie net 'n lewensfilosofie om uit te leef nie, dit het ook 'n terrein van kulturele aktiwiteit gebied, 'n virtus-ideaal soos dit gemanifesteer word in die sapiens. Polities het dit die Romein bereid gemaak om die nuwe staatsvorm te aanvaar, wat pax gebring het, 'n voorreg wat sterk opweeg teen libertas.<sup>39</sup> Om daardie rede was Seneca bereid om die Ryk te aanvaar. Hy spreek Nero aan en sê dat sy onderdane geforseer is om hulle eie geluk te erken.<sup>40</sup>

Tog het in hierdie eeu die filosofiese teëkanting teen die Ryk ontstaan. Seneca wou later in sy lewe ontvlug uit die politieke intrige van sy tyd deur af te tree en het op verskeie geleenthede die versoek aan Nero gestel.<sup>41</sup> Hierdie filosofiese opposisie is geïnspireer deur die strenge moraliteit van die Stoa en was gemik teen die kwaadaardige hof wat besig was om in

38. cf. Gummere, op. cit., p. 55.

39. Clarke, Mind, op. cit., p. 104.

40. Seneca, De Clem., I, 7 - 8; IV, 1 - 2.

41. Clarke, Mind, op. cit., p. 107.

/ondeug

ondeug te verval. Baie filosowe het dan ook gelyk onder  
die nuwe regime.<sup>42</sup>

Die Romeinse benadering tot die Stoa word nie  
gekenmerk deur die Griekse absolutisme nie, maar deur  
wetenskaplike studie en eklektisisme. Die Romein was  
prakties en het uit die Stoa se leer daardie leerstel-  
linge geneem wat hy kon herlei tot sy alledaagse bestaan.  
Op sosiale en politieke gebied beveel dit die mens om  
burgerlike en familie pligte na te kom. Dit skryf geen  
monastiese en eksentrieke reëls voor nie en het alleen  
daardie ideale of eienskappe vereis wat deur die mens as  
navolgingswaardig beskou is. Deug alleen is goed, maar  
plig, rykdom, invloed en wêreldlike genot was slegs voor-  
delig op voorwaarde dat hulle nie die morele karakter  
van die persoon versteur het nie.<sup>43</sup>

Omdat geen ware opvoedkundige ideale moontlik  
is sonder die rigtende en steunende krag van 'n lewensbe-  
skouing nie, moet die siening oor die mens as wese  
duidelik gestel word vir die bepaling van sulke ideale.  
Die Silwer Eeu se humanitas-ideale ontstaan dan ook in  
die lig van die Stoïsynse rationalistiese panteïsme, of  
wat in die geval van Seneca genoem word 'n rationalistiese

42. Tacitus, Agricola, 2: „expulsis insuper sapientiae  
professoribus.”

43. Gummere, op. cit., p. 57.

monisme en onwrikbare determinisme.<sup>44</sup> Oor die algemeen word die wêreldorde gesien as 'n openbaring in ruimte en tyd van 'n ewige, geestelik-redelike realiteit.<sup>45</sup> Hierdie is 'n duidelike voortsetting van die agtergrond waarteen Cicero sy *homo humanus* as *civis Romanus* (die ideaal van die algemeen menslike as Romeinse burger) ontwikkel het en die Augustynse *homo Romanus* (die Romein as gewone mens) ontstaan het.

Die goddelike word gesien as skepper en regeerder van die heelal, die godheid onder wie se leiding alles vooruitgaan,<sup>46</sup> deur die goddelike skepper (divinus artifex).<sup>47</sup> die bouer van die heelal (*mundi conditor*).<sup>48</sup> Die godheid is buite ruimte en tyd, hy is alomteenwoordig, selfs die mens het deel aan hom.<sup>49</sup> Dikwels word die godheid ook die vader van die mens genoem. Die goeie mens is sy leerling, sy namaker en ware spruit; 'n spruit wat deur sy glorieryke ouer, 'n harde leermeester van die deugde, opgevoed word met

44. Sevenster, J.N. Paul and Seneca. Leiden, E.J. Brill, 1961. p. 41.

45. Seneca, Prov. V, 8.

46. Seneca, Ad Luc., CVII, 9.

47. Seneca, Ad Luc., XVI, 5.

48. Seneca, Ad Luc., CXIX, 15.

49. Seneca, Ad Luc., XLI, 1.

/strengheid



strengheid, soos dit n streng ouer betaam.<sup>50</sup> Die godheid is die vader van alle mense,<sup>51</sup> wat die mens behoort te eer met dankbaarheid, net soos hy sy aardse vader eer.<sup>52</sup>

Hierdie beeld van die godheid wat somtyds n christelike inslag het, word nie konstant gehandhaaf nie. Die werking van die godheid bly nog tradisionele Romeinse noodlot waaraan selfs die skepper daarvan gebonde is.<sup>53</sup> Die sorg van die godheid word basies versoen met die werking van die natuurwette wat die onveranderlike noodlot bly. Dit is Stoïsynse panteïsme. Om hierdie rede, omdat die godheid hom in die natuur op allerhande wyses openbaar, word hy die gees van die heelal genoem, die „mens universa“, alles wat die mens sien en doen: Hy alleen is alles en beheer sy werk van binne en buite.<sup>54</sup> Deur homself te onderwerp aan die onveranderlike natuurwette, gehoorsaam die mens dus die alomteenwoordig goddelike.<sup>55</sup> Nabootsing van die gode is dus identies met n lewe volgens die natuur.<sup>56</sup>

50. Seneca, Prov., I, 5.

51. Seneca, Prov., I, 5.

52. Seneca, Ben. IV, 19, 3.

53. Seneca, Prov., V, 7, 8.

54. Seneca, Nat. Ques. I, praef. 13.

55. Seneca, Ad Luc., CVII, 8, 9.

56. Seneca, Ben. IV, 25, 1.

Die mens self is liggaam en siel. Die liggaam moet versorg en beoefen word alleenlik in soverre dit onontbeerlik is vir geestelike (verstandelike) aktiwiteit.<sup>57</sup> Dit is die mens se gees (verstand, rede) wat sy waarde bepaal.<sup>58</sup> Hierdie menslike gees of siel het 'n goddelike oorsprong; dit is die goddelike deel binne die mens.<sup>59</sup> Die mens is 'n redelike dier, rationale animal,<sup>60</sup> en die menslike rede is niks anders as 'n deel van die goddelike gees (pars divini spiritus) wat in die menslike liggaam geplaas is nie.<sup>61</sup> Dit is die mens se taak om die goddelike in hom te ontwikkel en te laat opstyg tot sy oorsprong.

'n Uitvloeisel van die siening van die mens is die universele broederskap van die mens, 'n beginsel wat na vore tree in die Romeinse *ius gentium*.<sup>62</sup> Showerman druk dit soos volg uit: „City and empire had

57. Seneca, Ad Luc., XIV, 1, 2; XV, 1, 2; V, 4; LXXIII, 16.

58. Seneca, Ad Luc., LXXVI, 32.

59. Seneca, Ad Luc., XXXI, 11; LXVI, 12.  
cf. Quintilianus, Inst. Orat., I, 1, 3.

60. Seneca, Ad Luc., LXXVI, 8 - 10; XLI, 8.

61. Seneca, Ad Luc., LXVI, 12.

62. cf. Justinianus, Inst., 1, 2, 9: „Ius autem civile vel gentium ita dividitur; omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur.”

/completed

completed the process of growing into one..... Distant and diverse cities shared and repeated the life of Rome, and Rome was compounded of the empire's life."<sup>63</sup> En „The citizen mingled of Roman and foreign blood remained Roman."<sup>64</sup>

Die Stoa se monoteïstiese godsdiens<sup>65</sup> bring ook 'n emosionele bevrediging deur die onsterflikheid van die menslike siel te verkondig. Die mens het deel aan die universele gees waarna sy siel terugkeer by sy dood. Die natuurlike aansluiting tussen die Stoa se siening van die godheid en die ou Romeinse numina het die filosofie des te meer aanvaarbaar gemaak.<sup>66</sup>

Die mees sentrale begrip in die filosofie van die Stoa is die rol van die rede of die intellek in die ontwikkeling van die mens: dit word die sleutel tot die mens se selfbepaling. By hierdie beginsel vind die akademiese humanisme aansluiting.

In 'n tydperk van politieke stryd het die Stoa

63. Showerman, op. cit., p. 194.

64. Ibid., p. 206.

65. Seneca, Nat. Quest., II, 14.

Ben., IV, 7: „Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?"

66. Seneca, Ben., IV, 7.

nie alleen daardie Romeinse deugde waarvolgens die mens 'n goeie lewe kon lei herbevestig nie, maar het dit ook 'n terrein vir intellektuele aktiwiteit gebied, die nuwe ideaal vir die civis (burger). Verder word die band tussen mens en mens versterk deur die geloof in die innerlike virtus van die mens wat die gevolg is van sy goddelike natuur. Die periode sien die vaslegging van hierdie veredeling van die virtus; 'n sienswyse wat in navolging van Cicero se Humanitas in die Augustynse periode geskep is.

#### 4. DIE IDEAAAL : HOMO ROMANUS: INTELLEKTUELE OF AKADEMIESE HUMANISME.

Die eerste eeu na Christus bring Romeinse opvoedkundige denke tot 'n hoogtepunt, nie alleen in die praktyk van die opvoeding en onderwys nie, maar ook in die teorie van Romeinse opvoeding. Alle ideale en doelstellingen van opvoeding word in die eeu saamgevoeg tot 'n eenheid, 'n taak waartoe veral Seneca en Quintilianus<sup>67</sup>

67. Kidd, op. cit., p. 25: „But he also envisages the final product of his teaching a well-educated adult, with some knowledge of all branches of learning, and for a better developed personality than the graduate of the philosophical school.”  
cf. Quint., Liber I: Persoonlikheidsontwikkeling is die doel van aanleer van feite en kennis. Die goeie onderwyser skenk aandag aan die leerling se ingenium en naturam - Quintilianus, Inst. Orat., I, 3, 1.

groot bydraes gelewer het. Dit is die vaslegging van die rationele bo die instinktiwe mens, die oorgang vanaf suiwer karaktervorming tot karaktervorming deur persoonlikheidsontwikkeling; dit is die vaslegging van die virtus nie net as 'n aktiwiteit uitgedruk in 'n uiterlike daad nie (die civis-ideaal), maar ook as 'n aktiwiteit van die innerlike mens, van die gevoels- en strewingslewe en van die denke (die homo-ideaal). Die suiwer sosiale vorming word vervang deur individuele vorming.

Johnson som Quintilianus soos volg op: Sy doel is om die tipe mens te vorm wat Cicero in sy „De Oratore” voorstel: „Thus the purpose of education to Quintilian is not to serve God or society (not primarily, at least) nor to fit the mind for contemplation or the discovery of the truth..... but to form a man whose speech was effective. This is achieved partly by making the man technically skilled in speech and partly by making him a better man in every other way; for us the important thing to note is, that the education aims to form the ideal man for his own sake; it is what we would call Humanist; there is no goal in this education greater than the good of the individual.”<sup>68</sup> Laistner

68. Johnson, R. Quintilian's place in European Education. (In Kelly, M. Essays in honour of Francis Letters for service to classical studies. Sydney, Halstead, 1966.) p. 81.

praat nog van die morele vorming<sup>69</sup> as die doel of ideaal by Quintilianus, terwyl Grant weer wys op die sterk literêre of akademiese vorming<sup>70</sup> en Hawes beskryf die gemeenskap in die eeu van die Antonini as „educated, cultivated.... an intellectual society interested in the things of the mind.”<sup>71</sup>

Drie momente kenteken die praktiese etiek van die keiserlike Stoa: dit tree tot ’n nouer verbinding met die religieuse ondervinding soos reeds by Seneca veral opgemerk is; die afkeer in staat en politieke lewe vind ’n positiewe aanvulling in die konsentrasie op die self (die eie ek) en die persoonlike sieleheil (die akademiese humanitas); en derdens dring hierdie heenwending op die innerlike daartoe dat die eerlik strewende mens sterker as vroeër neig tot die Stoïsynse geloof betreffende sy persoonlike behoeftes en tot die mens se eie gewete en wete. Geestelike welgesteldheid is die grondslag vir ’n vita beata.<sup>72</sup>

69. Laistner, M.L.W. Christianity and the pagan culture in the later Roman Empire. New York, Cornell Univ. Press, 1967. p. 16.

70. Grant, op. cit., p. 73.

71. Hawes, A.B. Citizens of long ago. Oxford, University Press, 1934. p. 49.

72. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 299.

/Die

Die homo Romanus van die eeu beteken om te lewe, om te oordeel en op te tree volgens die natuur, en na aanleiding van hierdie beginsel bestaan die etiese in die natuur. Die natuur in sy geheel word beheer deur 'n universele rede. Die natuur self word volgens rationele rigsgoere georganiseer en omdat die mens se ware essensie eintlik die rede is, beteken 'n etiese lewe, 'n lewe volgens die rede. Die etiese mens onderwerp hom aan die wette van die heelal.<sup>73</sup>

Om volgens die natuur te lewe, is 'n lewe volgens rede, wat openbaar word nie alleen in die algemene gang van die heelal nie maar ook in die mens self. Die weg tot deug lê binne die mens self, in die rede. Deug is kragtens die natuur en daarteen is ondeug gekant en vyandig.<sup>74</sup> Deur 'n sondige lewe te lei, kom die mens in opstand teen sy ware natuur en verwerp hy die bestaande orde<sup>75</sup> deur nie die deug wat die natuur in hom geplant

73. Arnold, E.V. Roman Stoicism. London, Routledge & Kegan, re-issued, 1958. p. 283: „In the main 'life according to nature' means to the Stoics life in accordance with the general movement of the universe, to which the particular strivings of the individual must be subordinated."

74. Seneca, Ad Luc., I, 8.

75. Seneca, Ad Luc., CXXII, 5.

het tot volle vrug te laat kom nie.<sup>76</sup> Die rede is die natuur se wapen vir die lewenstryd en wanneer die mens onredelik raak, lewe hy 'n ondeugsame lewe, verval hy in die kwade. Ondeug is eintlik net die gevolg van onredelike denke.

Hieruit is dit duidelik dat kennis, die wete of sapientia 'n belangrike rol in die lewe het want dit is die redelike wete wat die goeie lewe tot stand bring. Virtus, die kragvolle manlikheid, word 'n vaste, onversteurbare geesteshouding, waarin die algemeen menslike ideaal verbind met die burger-ideaal „die gewiss auch Dienst an der Gemeinschaft zur Pflicht macht, aber zunächst dem Einzelmenschen zur Erfüllung seiner Bestimmung und zur Eudämonie verhilft.“<sup>77</sup> Dit is die vervolmaking van die logos wat elke mens in homself rondra; dit bewaar die begrip van individuele volkomenheid, van 'n onverdeelde eenheidsbeeld. En hierdie „Mannestum“<sup>78</sup>,

76. Seneca, Ad Luc., CVIII, 8.

cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 11, 13: Dit is reg om volgens die natuur te lewe.

77. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 314.

78. Buchner, op. cit., p. 211: „Was ist virtus? In erster Linie „männliche Kraft“ und „männliches Wesen.““  
cf. Seneca, Ad Luc., LXVI, 2, 3, 22: virtus kan tot enigeen behoort.

/hierdie



hierdie ideaalbeeld is almal beskore, vrou of man, slaaf of burger. Hiermee word die tradisionele virtus-ideaal, die van die civis Romanus nou sinoniem vir die homo humanus-ideaal om so die homo Romanus sy voor-finale vorm te gee, die van die intellektueelontwikkelde mens wat somtyds sy redelike selfbepaling soek in die beoefening van sy wysheid (die filosofie) of in ander vorms van intellektuele aktiwiteit van die eeu, veral in die retoriek en deklamasie. Quintilianus en Tacitus sien die herskepping van die Ciceroniaanse ideaal as die produk van intellektuele ontwikkeling. Die civis Romanus spreek nog duidelik uit Quintilianus se oortuiging dat retoriek 'n virtus is, 'n diens aan die gemeenskap.<sup>79</sup>

Die hoogste ideaal in die tyd is dan ook sapientia, wysheid, as 'n bewys van 'n intellektueel-ontwikkelde persoonlikheid en karakter; dapperheid en beheersdheid as 'n manifestasie van 'n rationeel-gesonde wilslewe, en geregtigheid as sosiale en godsdienstige vorming.

#### 4.1 Sapientia of Wysheid

Na aanleiding van die Stoa is wysheid in die tydperk van die akademiese humanitas die ontwikkeling

79. Quintilianus, Inst. Orat., II, 20.

van die rede, die intellek waardeur die mens sy lewe inrig en beheer. Deur die rede kom die mens tot volkomeheid:<sup>80</sup> die natuur, rede en volmaaktheid is onafskeidbaar verbonde. Die eerbare mens kan alleen gevorm word deur 'n studie van die voorskrifte van filosowe en deur sy rede te volg.<sup>81</sup> Omdat alleen die rede die mens tot perfeksie lei, is die mens dan ook volkome gelukkig wanneer sy rede vervolmaak is.<sup>82</sup> Die „perfectus vir” het innerlike vrede want sy hele wese word bepaal deur sy rede.<sup>83</sup> Hy besit alle goddelike en menslike deugde,<sup>84</sup> hy is die pedagoog van die menslike ras<sup>85</sup> en die absolute wyse mens is feitlik soos die gode.<sup>86</sup>

Die ratio is die sleutel tot alle ontwikkeling van die menslike persoonlikheid want nie alleen assimileer die mens kennis daardeur nie,<sup>87</sup> maar hoe meer

80. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 11, 12: „Natura enim nos ad mentem optimam genuit.” Die natuur het ons in die lewe gebring vir volmaking van die gees (rede).
81. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 2, 17.
82. Seneca, Ad Luc., LXXVI, 16, 10.
83. Seneca, Const. VIII, 2, 3.
84. Seneca, Const. VI, 8.
85. Seneca, Ad Luc., LXXXIX, 13.
86. Seneca, Const. VIII, 2.
87. Seneca, Ad Luc., CVIII, 8: „omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum.” Op hierdie fondament bou die kind deur te leer en te doen.

/kennis

kennis dit absorbeer, hoe meer ontwikkel dit, hoe ruimer besef kry die mens van sy wese en wêreld, van die etiek, die fisika en logika.<sup>88</sup> So word denke georden en karakter gevorm. Hierdie ideaal kan ver-wesenlik word deur onderwys en onderrig en deur kon-stante, aanhoudende en praktiese toepassing.<sup>89</sup>

Omdat die rede die leidende rol in die mens-like gees het bo die sinnelike, is die opdoen van kennis deur literêre vorming (die Griekse paideia) die sleutel tot die ontwikkeling van die mens: „aber die wahre Paideia ist für ihn wie schon für Musonius gleichbedeu-tend mit der Lebenserziehung und Charakterbildung...“<sup>90</sup>

Die belangstelling in literatuur moet gesien word teen die agtergrond van politieke verandering: „n nuwe veld is ontdek nie net vir die aanleer van die deugde nie, maar die veld bied ook ’n vorm van uitlewing of selfbepaling deur intellektuele aktiwiteite wat uit-drukking vind in verskeie vorms.“<sup>91</sup> Die nuwe intellek-

88. Seneca, Ad Luc., LXI.

89. Seneca, Ad Luc., XC, 46: „virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto.“

90. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 293.

91. cf. Gummere, op. cit., p. 67: hy praat van die „muzzling of political expression.“  
cf. Moore, op. cit., p. 340: „The change came at the time the Republic became the Empire.“

tuele vorms van lewensuitdrukking word later bespreek as nuwe aktiwiteite, dit is as virtus of selfs fortitudo.

Belangstelling in literêre opvoeding was algemeen: Die baie skole, 'n oorvloed van boeke en die groei van publieke biblioteke het bygedra om die eeu uit te hef as die eeu van besondere kulturele aktiwiteit en algemene geleerdheid. Liberale opvoeding was algemeen, daar was wydverspreide belangstelling in die vrye studies en dit sou ondenkbaar wees om die intellektuele belangstelling van die tyd as hoogdrawend te beskryf.<sup>92</sup>

Letterkundige studie is vir Plinius 'n vreugde en troos<sup>93</sup> in die tydperk van wydverspreide belangstelling in letterkundige aktiwiteit.<sup>94</sup> Die beata vita word deur volmaakte wysheid teweeggebring en daarom moet die mens aanhou om nuwe krag te ontwikkel deur aanhoudende studie totdat dit wat net 'n goeie voorneme

92. Hawes, op. cit., p. 49.  
cf. Abbott, op. cit., p. 190: Bekendheid met 'n literêre opvoeding was algemeen.
93. Plinius, Ep. VIII, 19, 1: „Et gaudium mihi et solacium in litteris.”
94. Plinius, Ep. III, 18.

/is

is ook 'n vaste doelgerigtheid word.<sup>95</sup> 'n Breë literêre opvoeding is die basis vir eloquentia en ook 'n sieraad vir die persoon wat so 'n opvoeding het,<sup>96</sup> en Quintilianus se doel is om deur studie die ou ideale van sy volk te verwesenlik. Na aanleiding van al hierdie belangstelling in literatuur as 'n bron van wysheid en kennis, d.w.s. van opvoeding, is dit dan ook nie verbasend nie dat Gellius *humanitas* vertolk as suiwer literêre kennis.<sup>97</sup>

In sy definisie van die orator gebruik Quintilianus<sup>98</sup> die woorde van Cato, die sensor, „vir bonus dicendi peritus“, en hierin lê hy twee belangrike ideale neer. Die vir bonus verenig in homself „alle die Eigenschaften, die der Staat als Durchschnittsniveau in jeder Persönlichkeit beansprucht, virtus, gravitas, auctoritas“.<sup>99</sup> Sekonder lê in die „peritus dicendi“ die „berufliche und individuelle Spezialisierung“.<sup>100</sup> Eerstens is die doel die algemeen opgevoede persoon en tweedens sy spesialisasie. Quintilianus se

95. Seneca, *Ad Luc.*, 16: „beatam vitam perfecta sapientia effici.“

96. Tacitus, *Dialogus*, 30; 32.

97. Gellius, *Noc. Att.*, XIII, 27.

98. Quintilianus, *Inst. Orat.*, XII, 1.

99. Koch, *op. cit.*, p. 51.

100. *Ibid.*, p. 51.

kurrikulum beoog wysheid, die algemene opvoeding, en as basis vir die tegniese vaardigheid stel hy die eloquentia. Die orator moet sy aandag wy aan die vorming van sy morele karakter (mores) en die opdoen van kennis van alles „honesti iustique" (eerbaar en regverdig), want daarsonder kan mens nóg eerbaar nóg welsprekend wees.<sup>101</sup>

Die idee van algemene opvoeding (wysheid) word weer en weer benadruk deur Quintilianus. Die eerbare mens sal bo en behalwe sy natuurlike gawes n deeglike kennis hê van alle vertakkinge van kennis,<sup>102</sup> daarom moet die skrywers wat oor deug geskryf het weer en weer gelees word, sodat die orator tot n kennis van menslike en goddelike sake kan kom.<sup>103</sup> Volmaaktheid in die retoriek kan alleen bereik word deur n wye algemene studie<sup>104</sup> en die primêre ideaal is dat die orator n goeie mens sal wees.<sup>105</sup> Van die orator word nie net „facultatem dicendi" (die vermoë om te praat) verwag nie, maar bowenal alle deugde van die gees.<sup>106</sup> Daarom

101. Quintilianus, Inst. Orat. XII, 2, 1: „nec vir bonus nec dicendi peritus."

102. Ibid., XII, 1, 25.

103. Ibid., XII, 2, 10.

104. Ibid., I, Pr., 5.

105. Ibid., I, Pr., 9.

106. Ibid., Pr., 9.

/sal

sal hy, Quintilianus, dikwels gedwing word om te praat van virtutes soos geregtigheid, moed en selfbeheersing, want hierdie deugde is bepalende faktore in alles.<sup>107</sup> Saam hiermee moet die ideale orator ook vaardigheid hê of tegniese kennis om te kommunikeer „dicendi peritus”.<sup>108</sup> Quintilianus stel sy sekondêre doel duidelik: om aan die mens die kennis te bring om sy welsprekendheid te voed en te versterk.<sup>109</sup>

Die eerbare mens word gevorm deur sy rede en deur 'n studie van die voorskrifte van filosowe.<sup>110</sup> Kennis is die bron van wysheid en etiek is die kennis in verband met geregtigheid, moed, matigheid, selfbeheersing en plig.<sup>111</sup> As die mens glo, is die weg tot 'n eerlike en geluksalige lewe oop.<sup>112</sup> Quintilianus se sapiens (wyse mens) is Ciceroniaans, die homo humanus

107. Ibid., Pr. 12.

Die Ciceroniaanse indeling van deugde eie aan die mens se natuur. Quintilianus verwys nie na sapientia nie, want dit word veronderstel: wysheid is kennis van lewenswaardes.

108. Ibid., Pr. 12, 13.

109. Ibid., Pr. 23.

110. Ibid., XII, 2, 4.

cf. Seneca, Ad Luc., XCV, 6+.

111. Ibid., XII, 2, 17.

112. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 11, 12: „brevis est institutio vitae honestae beataequae, si credas.”

as civis Romanus. Sy orator moet prakties wees,<sup>113</sup>  
'n mens wat gevorm is in ware Romeinse tradisie, iemand  
wat sy wysheid of deug tot diens van sy staat stel,  
wat nie wysheid net bepeins en bespreek nie, maar  
gebruik in die praktyk en ondervinding van die lewe.<sup>114</sup>

Alhoewel Tacitus gekant is teen die ydele  
skoolopvoeding van sy tyd en 'n terugkeer wil sien na  
Ciceroniaanse dissipline, wil hy ook deur studie die  
orator se karakter vorm, sy persoonlikheid ontwikkel:  
„wonderbaarlike welsprekendheid is die gevolg van vele  
studie, baie kunste en kennis van alle sake.”<sup>115</sup> Net  
soos in die geval van Quintilianus, is Tacitus se  
primêre doel geleerde deug, akademiese humanitas of die  
vorming van die bonus vir en sy welsprekendheid deur  
literêre studies.<sup>116</sup> In teëstelling tot hierdie ideaal  
praat hy van die slim sprekers van sy tyd wat hierdie  
geleerde deugsaamheid sover verwaarloos het dat selfs  
hulle alledaagse konversasie onsuiwer en gebrekkig  
is.<sup>117</sup>

113. Ibid., XII, 1, 30.

114. Ibid., XII, 2, 7.

115. Tacitus, Dialogus, 30: „ex multa eruditione et plurimis artibus et omnium rerum scientia exundat et exuberat illa admirabilis eloquentia.”

116. cf. Tacitus, Dialogus, 31, 32.

117. Tacitus, Dialogus, 32.



Wysheid vir Seneca is die wysheid van die Stoa en dit bestaan ook eerstens in kennis van die deugde en tweedens in tegniese kennis.<sup>118</sup> Die sewe vrye kunste (*liberalia studia*) bring vaardighede, praktiese kennis (*instrumenta vitae*) en baan die weg vir die deugde,<sup>119</sup> wat net soos by Quintilianus die Ciceroniese indeling volg: *fortitudo* (moed), *fides* (iustitia), *humanitas* of *clementia* (geregtigheid), *temperantia* (*moderatio*, *simplicitas*, *parsimonia*) (gematigheid en *decorum*).<sup>120</sup> Seneca se konsep van wysheid is prakties herlei tot die lewe soos eie is aan Romeinse denke. Daarom verwerp hy die persoon wat geleerdheid najaag en nie weet wat hy wil bereik nie:<sup>121</sup> die ware mens is die „*bonum virum*” (eerbare mens), nie die „*hominem litteratum*” (geletterde mens) nie.<sup>122</sup> Wysheid bring

118. Seneca, *Ad Luc.*, LXXXVIII.

cf. *Ad Luc.*, XCV, 57.

cf. Smuts, op. cit., p. 55: „Die aanhaling hierbo wys ons nou op 'n verdere en belangriker aspek van die deug: handeling, wil, gesindheid kan alleen dan reg wees as dit op kennis berus.”

119. *Ibid.*, LXXXVIII, 20.

(Die vry kunste het die volgendeingesluit by Quintilianus wat die teorie en praktyk van Romeinse opvoeding geken het: Grammatika, Literatuur, Matesis, Astronomie, Musiek, Burgerwet en Filosofie.)

120. *Ibid.*, 29 - 30.

121. Filosofie is somtyds 'n toonbeeld van oortollige en onpraktiese kennis. cf. *Ibid.*, 42.

122. *Ibid.*, 38 - 39.

vreugde want die wete dat jy die deugde besit, bring sulke genot: net die dappere, regverdige en beheersde is geregtig daarop.<sup>123</sup>

Seneca maak die gevolgtrekking: „beate vivere posse.... sine sapientiae studio et beatam vitam perfecta sapientia effici, ceterum tolerabilem etiam inchoata." D.w.s. dat geen mens 'n gelukkige lewe kan lei sonder die studie en toepassing van wysheid nie; deur selfs net 'n begin te maak met die strewe na wysheid word alreeds die weg geopen tot 'n vita beata.<sup>124</sup> Want wysheid is 'n lewe volgens die mens se natuur,<sup>125</sup> 'n herstel van die staat (gesteldheid of kondisie) waarvandaan die mens se foute hom gedryf het.<sup>126</sup> Die wysheid is die allerhoogste van die menslike gees.<sup>127</sup>

Nou verbonde aan die begrip van kennis en wysheid, is die wete en gewete wat veral in die werke van Seneca sterk na vore tree.<sup>128</sup> Hierdie nuwe kenmerk van die etiek is eerstens 'n gevolg van die Stoa se

123. Seneca, Ad Luc., LIX, 16 - 17.

124. Seneca, Ad Luc., XVI, 1.

125. Seneca, Vita Beata, 3,3.

126. Seneca, Ad Luc., XCIV, 68.

127. Seneca, Ad Luc., LXXXIX, 4.

128. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 317.  
cf. Sevenster, op. cit., p. 84.

nadruk op die rede of intellek waardeur die mens sy lewe inrig: wysheid of kennis beteken 'n redelike, denkende lewe. Hierdie neiging is sterker dryfkrag gegee deur die konsentrasie op die self, die vervolmaking van die individu.<sup>129</sup> Die mens as individu en sy vorming na sy goddelike natuur is die basis vir die conscientia. Waar die volksetiek vroeër die stem van die gewete was,<sup>130</sup> word die kennis van reg of verkeerd nou die gewete, en die sleutel tot hierdie kennis is die rede, die intellek, die denke, veral met opsig tot die mens se wete van die godheid en sy wet. Die innerlike virtutes (deugde) moet noodwending hierdie beginsel teweegbring: die gewete of wete beheer die lewe van die redelike mens.<sup>131</sup>

Die gewete is die mens se kennis van sy eie dade, woorde en gedagtes: dit is wysheid oor die deugde.<sup>132</sup> Dit is bewustheid vir dankbaarheid, conscientia grati, en behoort aan 'n goddelike en geseënde gees.<sup>133</sup> Deur die kennis van ware liefde word alle angste weggedryf.<sup>134</sup> Die kennis wat die mens het omtrent

129. Pohlenz, *Stoa*, op. cit., p. 317.

130. Ibid., p. 317.

131. Seneca, *De Ira*, II, 27, 2.

132. Seneca, *Ad Luc.*, LIX, 16: „ex virtutum conscientia.”

133. Ibid., LXXXI, 21.

134. Seneca, *Ben.* VI, 42, 1.

wat met homself gebeur, is 'n bewustheid van homself (sibi conscius esse).<sup>135</sup>

Die goeie gewete is die grondslag vir 'n gelukkige lewe.<sup>136</sup> As die mens se dade eerbaar is, weet almal daarvan,<sup>137</sup> want 'n goeie gewete streef onverloënbaar daarna om deur mense gesien te word.<sup>138</sup> Vir so 'n mens is ware tranquillitas (gemoedsrus) die beloning,<sup>139</sup> want 'n gesonde gees, 'n goeie gewete, beteken tevredenheid met 'n mens self.<sup>140</sup> Die wyse mens behaal die oorwinning op elke gebied<sup>141</sup> maar dan moet sy gewete ongeskonde bly,<sup>142</sup> moet hy vir homself sê dat hy nooit sal optree volgens 'n ander se mening nie, maar alleenlik ter wille van sy eie gewete.<sup>143</sup>

Die stem van die gewete is van goddelike oorsprong; dit is die stem van die goddelike in die mens, van die rede. Niks is afgesluit van die godheid

135. Seneca, Ira, 20, 3; Ad Luc., LXXI, 36.

136. Seneca, Ad Luc., XXIII, 7.

137. Ibid., XL, 5.

138. Ibid., XCVII, 12.

139. Ibid., LVI, 6.

140. Ibid., LXXII, 6, 7.

141. Seneca, Const., 19, 4.

142. Seneca, Ad Luc., CXVII, 1.

143. Seneca, Vita Beata, XX, 4.

nie, want hy is getuie van die mens se siel en hy kom tot binne die gedagtes.<sup>144</sup> Hier is nie 'n skeiding tussen die goddelike en die rede nie,<sup>145</sup> trouens, die rede is juis 'n openbaring van die algemeen goddelike in die wêreld en bly die gewete dus die stem van die goddelike in die mens, d.w.s. van die rede.<sup>146</sup> Die mens self bly sy eie beoordelaar en regter.

Die ideaal keer terug tot beide Romeinse en Griekse opvattinge. Goedheid, hier omskrywe as moraliteit, (sapientia) is van die innerlike mens afhanklik, maar sulke deug moet prakties wees, moet diens aan die medemens lewer: die homo Romanus van die tyd moet nog die civis Romanus-ideaal uitlewe.<sup>147</sup>

#### 4.1.1 Sapientia en Intellektuele Selfbepaling

Die eeu word gekenmerk aan 'n strewe tot selfbepaling deur intellektuele aktiwiteit: „After the masterpieces of the Golden Age and the muzzling of political expression, it was hard to say anything new;

144. Seneca, Ad Luc., LXXXIII, 1.

145. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 320.

146. cf. Sevenster, op. cit., p. 92.

147. cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 2, 7.  
Seneca, Ad Luc., XCVII, 12: 'n Goeie gewete wil deur die medemens gesien word.  
Tacitus, Dialogus, 19+.

/therefore

therefore one must say something striking. Oratory leaves the law-courts for the lecture hall, poetry refines upon subtleties, and the Roman essay, or popular diatribe, becomes fashionable."<sup>148</sup> Hierdie verandering het ingetree toe die staatsvorm verander het van 'n republiek tot 'n monargie.<sup>149</sup> Die Romeinse gees probeer homself nog soos voorheen uitleef in publieke aktiwiteite en neem die intellektuele gebied sy plek in naas die politieke en geregtelike terreine.

Welsprekendheid of eloquentia soos dit tydens die woelige dae van die Republiek bestaan het, het verval.<sup>150</sup> Wat eintlik gebeur het, is dat eloquentia sy ware sfeer van beoefening verloor het, want die groot politieke verhoor was iets van die verlede nadat kragtige deelname aan die politiek onmoontlik geword het met die ontstaan van die prinsipaas. Tacitus in sy „Dialogus de Oratoribus" gee die beste uiteensetting van die toestand wat ontwikkel het.<sup>151</sup> Stormagtige tye het altyd die ware eloquentia aan die ou Romein ontlok, en selfs oratore van Tacitus se tyd het somtyds na vore getree om sulke welsprekendheid te geniet net so dikwels as wat die vreedsame en gelukkige nuwe res-

148. Gummere, op. cit., p. 6 - 7.

149. Moore, op. cit., p. 340.

150. Woody, op. cit., p. 613.

151. Tacitus, Dialogus, 36 - 41.

publica dit toegelaat het. Die partystryd, verhoor van magtige burgers, die patronus- en diens-verhouding was alles faktore wat eloquentia gestimuleer het. Alle staatsfigure van vroeë Rome het prominensie geniet nie alleen deur hulle bekwaamheid as militêre leiers nie, maar ook deur hulle welsprekendheid.<sup>152</sup> Die nuwe staatsvorm sluit finaal hierdie terrein vir die beoefening van virtus: die drang tot selfbepaling op die hoogste vlak in Romeinse samelewing sou nie voortaan tot openbaring kon kom nie.<sup>153</sup>

Toestande in die geregtelike howe was ook so dat ware eloquentia nie kon floreer nie. Beide Tacitus en Plinius kla oor die beklemmende omstandighede tydens geregtelike verhoor.<sup>154</sup>

Welsprekendheid bly egter nog 'n ideale medium van lewensuitdrukking.<sup>155</sup> In die denke van die tyd

152. Quintilianus, Inst. Orat., X, i.

153. Tacitus, Dialogus, 41 - hele hoofstuk.

154. Tacitus, Dialogus, 38, 5; 38, 15; 39, 5 - 10; 39, 20 - 23.

cf. Quintilianus, Inst. Orat. IX, 2, 68.

cf. Plinius, Ep. IV, 16; VI, 2; II, 19; II, 14.

155. Plinius, Ep. IV, 16: Eloquentia geniet nog aansien. Beide Plinius & Tacitus het hoë aansien as oratore geniet. cf. Plinius, Ep. IX, 23: Plinius & Tacitus se roem.

bevat dit ook die gevoelswaarde van sapientia en selfs van 'n veredelde virtus,<sup>156</sup> die innerlike besit van die bonus vir, wat nie noodwendig uitdrukking vind in magtige eloquentia nie. Dit is 'n persoonlike virtus of eienskap van die individu om te kan kommunikeer, om uitdrukking te gee aan sy sielswerkinge, sy denke, gevoelens en hunkeringe.<sup>157</sup> Die mens se natuur is die oorsprong van hierdie welsprekendheid en Quintilianus stel sy doel duidelik: die ontwikkeling van die mens sodat hy deur sy ars dicendi sy sielswerkinge, sy sapientia, kan uitleef.<sup>158</sup> Daarom is Quintilianus se beeld nie die orator of bombastiese deklameerder of retor nie, maar die algemeen, goed-op-gevoede persoon, 'n beeld van klassieke humanitas, 'n ware Romeinse burgerskap. Quintilianus se orator sal sy wysheid gebruik om die onskuldige te verdedig, misdaad te onderdruk, die waarheid te laat seëvier, maar veral om sy

156. cf. Quintilianus se definisie van die orator: hy moet 'n "bonus vir" wees - Inst. Orat. XII, 1.
157. Quintilianus, Inst. Orat., II, 16, 12 en 15. Veral ook XI, 1, 47: Sprak word oral gebruik en stel vereistes na gelang van omstandighede.
158. cf. Quintilianus, Inst. Orat., III, 3: "Initium ergo dicendi dedit natura, initium artis observatio." Dit behoort tot alle mense volgens natura of die goddelike ratio. Quintilianus noem eloquentia 'n virtus, III, 1.  
cf. Ibid., XII, 1, 1 - 2: 'n Natuurlike gawe wat tot die mens se heil gebruik moet word.

/aandeel



aandeel in staatsake te neem.<sup>159</sup> Sy wysheid sal praktiese wysheid<sup>160</sup> wees en hyself sal gevorm wees volgens die beste Romeinse tradisies. Die invloed van Cicero se ideaal spreek duidelik in hierdie opmerkings.<sup>161</sup>

Die strewe in die indiwidu tot selfbepaling moet op een of ander wyse uitdrukking vind en daarom word nuwe terreine gesoek vir aktiwiteit, vir uitlewing van die ideale van die mens sodat persoonlike satisfaksie mag plaasvind en dus ook persoonlikheidsontwikkeling. In die eerste plek kom die Romeinse siel tot selfbepaling deur die nuwe retoriek soos dit voorkom in die uiterlike vorm van deklamasie.<sup>162</sup> Moore<sup>163</sup> sê dat die ouer Seneca hierdie nuwe terrein geopen het met sy temas vir debattering (controversiae en suasoriae), maar dit is bekend dat selfs Augustus deklamasie as 'n vorm van ontspanning beoefen het: Welsprekendheid is in dié tyd nie meer die groot kuns van die regeerder nie; intendeel, dit was so diep in die Romeinse gees

159. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1, 26.

160. Ibid., 30.

161. Ibid., XII, 2, 7.

162. cf. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 278: „Jetzt war dieser Tätigkeit der Boden entzogen, und die Rhetorik flüchtete sich in die Horsäle der Schule, wo sie nicht mehr praktische Wirkung anstrebte, sondern einen gebildeten kleinen Kreise ästhetischen Genuss bereiten wollte."

163. Moore, op. cit., p. 340.

gewortel, dat dit selfs kragtiger voortgebloeit het as 'n „ornamental art", en die skole het selfs populêrder geword as voorheen. Dobson sê: „Rhetoric dominated not only the literature but even the life of the Roman world."<sup>164</sup>

Die probleem wat ontstaan het, was dat daar verband verloor is met die praktiese lewe want die ideaal word „dicendi peritus", tegniese vaardigheid vir blote vertoon in die skole. Dit is hierdie probleem wat Tacitus in sy „Dialogus" en Quintilianus in sy „De Institutio Oratoria" aanpak om die beeld van die bonus vir te herstel deur 'n terugkeer tot die ideale van Cicero. Eloquentia kan alleen virtus wees as dit 'n manifestasie van deug is, van daardie sielsienskappe wat Cicero stel as die basis vir die bonus vir, die ideaal-opgevoede persoon.

'n Tweede vorm van intellektuele selfbepaling is die recitatio, die voordrag van 'n toespraak of die voorlees van 'n werk voordat dit gepubliseer is. Die jonger Plinius<sup>165</sup> noem vele geleenthede waar hyself ten

164. Dobson, op. cit., p. 146: „More and more he was grimly moved by the growth of the rhetorical declamation as a purely liberal art."  
cf. Moore, op. cit., p. 341: van die skole:  
„The fact is this was Roman culture."

165. cf. Plinius, Ep. V, 13; 17; I, 13; II, 19; VII, 17, ens.

aanhore van vriende van sy toesprake gelewer het voor-  
dat hy hulle in die senaat voorgedra het.

Die nuwe prosastyl, wat somtyds gesien word  
as die gevolg van nabootsing van verkeerde voorbeelde,<sup>166</sup>  
is vir Smail die gevolg van die veranderde politieke  
omstandighede: „Men who might no longer study problems  
of statesmanship turned their genius to the study of  
words and phrases, to the fashioning of those epigrams  
with which the youthful Lucan and a dozen others de-  
lighted the jaded audiences of Rome.”<sup>167</sup>

Die wêreld van dié eeu is op soeke na 'n  
lewenswyse wat sielevrede sou verseker en om hierdie

166. cf. Tacitus, *Dialogus*, 20, 18, 19.  
Quintilianus, *Inst. Orat.* X, 2, 21 - 22.  
cf. Duff, J.W. *A literary History of Rome in the  
Silver Age from Tiberius to Hadrian*, London,  
1935. p. 28.  
cf. D'Alton, J.F. *Roman Literary Theory and  
Criticism; a study in tendencies* (re-issued)  
New York, 1962. p. 44, 447.
167. Smail, W.M. *Quintilian on Education*. Oxford  
1938. Inl. p. XV.  
cf. Kennedy, op. cit., p. 303: „A sense of  
anxiety and frustration was instilled in some of  
those who tried to participate. And thirdly,  
since eloquence continued to be regarded as a  
virtue, increased rhetorical importance was given  
to less controversial oratorical forms including  
minor judicial cases, and the art of declamation  
in schools and at home.”

/rede

rede en ook omdat die tyd nog nie heeltemal ryp was vir die Oosterse godsdiens nie, word die filosofie „ein notwendiger Bestandteil der allgemeinen Bildung.“<sup>168</sup> Die ideaal van Seneca is meer die sapiens, die filosoof of absoluut wyse mens, as die tradisioneel praktiese Romein, alhoewel hy wil hê dat deug nogtans deur die medemens gesien moet word.<sup>169</sup>

In hierdie eeu word die intellektuele, die ratio<sup>170</sup> wat deur Seneca en Quintilianus as die goddelike deug bestempel is die bron van virtus, soos pietas in die vorige eeu die bron van menslike deugde was: beide word geassosieer met die godheid. Virtus is sapientia - deug is wysheid in die eerste plek en kennis of vaardigheid in die tweede plek. En hiermee word die bron van menslike lewensuitdrukking die denklewe, en nie meer die gevoels- of strewingslewe nie.<sup>171</sup> As innerlike besit omvat Sapientia alle virtutes, maar as 'n Romeinse virtus moet dit ook uitdrukking vind in aktiwiteit en dit geskied in twee dimensies: die individu

168. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 278.

169. Seneca, Ad Luc., VI, 5 - tradisionele benadering; filosofie die leidsman tot die lewe.

170. cf. Seneca, Ad Luc., XCV, 12. Dit is deur die rede wat die mens in staat is om al sy pligte te vervul.  
cf. Ib., 57: Die rede is die oorsprong van die wil.

171. cf. Seneca, Ad Luc., XCV, 63. Die rede omvat alles wat regverdig en eerbaar is.

as algemeen opgevoede persoon (bonus homo humanus), en as professionele mens volgens individualiteit (dicendi peritus civis Romanus).<sup>172</sup> Latere eeue sou bestem wees om daardie professies uit te werk waardeur uitdrukking gegee kon word aan die indiwidueel-intellektuele aanleg. Nadat politiek verdwyn het, het die Romein net die literêre terrein gehad. Dié eeu se ideaal kan genoem word die homo Romanus, wat sy geluk vind in die vervolmaking van die goddelike in die mens, in die rede aldus.<sup>173</sup>

#### 4.2 Fortitudo

Dit is in die deugde van die wil- en strewingslewe dat Seneca se bydrae tot Westerse denke betekenisvol was: „His noble precepts of humanitarianism are among the loftiest and purest utterances to be found in the literary wealth of any age." Denke wat afkomstig was uit die gees van hierdie groot filosoof word gereken tot die suiwerste en mees verhevene wat aan die mens bekend is.<sup>174</sup>

172. cf. Koch, op. cit., p. 51.

173. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 11, 12.

174. Motto, A.L. Seneca, exponent of humanitarianism. (In The Classical Journal, Volume 5, April, 1955. London.) p. 318.

/Vanaf

Vanaf die era van Cicero se *humanitas* het *virtus* of *virtutes* alreeds die innerlike besit van die mens geword, d.w.s. die geesteseienskappe wat volgens egte Romeinse filosofie ook uiterlike uitdrukking in aktiwiteite moes kry:<sup>175</sup> Laasgenoemde is die essensie van Romeinse *virtus* en dus van sy lewensfilosofie. Met die 'verinnerliking' en 'veredeliking' van *virtus* kom ook na vore die verskillende vorme waarin *virtus* bestaan: *fortitudo*, *iustitia*, *sapientia*, *moderatio*, ens. Die besit van sulke *virtutes* bestaan vir die goeie mens in die doen van sy alledaagse pligte in al sy optrede: dit is nie nodig om magtige daade te doen nie.<sup>176</sup>

Die mens se *fortitudo*, sy fisiese maar veral sy geestelike krag, vind vergestaltung in uiterlike *constantia*, standvastige optrede onder alle omstandighede. Hierdie *constantia* vind sy edelste en ook eenvoudigste vorm in die gedissiplineerde uitvoering van sy daaglikse taak. Dit is hierdie deug wat die mens in staat stel om sy daaglikse werk en pligte ten spyte van moeilikhede aan te pak en uit te voer.<sup>177</sup> Dit is in

175. Seneca, *Ad Luc.*, XCV: 57: „*Actio recta non erit, nisi recta fuerit, ab hac enim est actio.*” (Handelswyse sal nie reg wees nie, tensy die wil om op te tree reg is, want dit is die oorsprong van aktiwiteit).

176. Seneca, *De Tranq.*, IV.

177. Seneca, *Ad Luc.*, CXIII, 27 - 28.

/hierdie

hierdie stryd dat die mens gestalte gee aan daardie oorspronklike fortitudo of virtus van die stryder of soldaat wat die mens in sy primitiewe staat nodig gehad het om homself te handhaaf teenoor 'n vyandige omgewing.<sup>178</sup> As deug is dit seker een van die oudste van menslike virtutes.<sup>179</sup>

Maar die groot toets vir menslike fortitudo ! kom in tye van teëspoed - „calamitas virtutis occasio est,"<sup>180</sup> en dit is gewoonlik die groot man wat veral dan aan toetse onderwerp word. Die gode, sê Seneca,<sup>181</sup> volg dieselfde reëls as onderwysers met hulle leerlinge: hulle koester hoër verwagtinge van daardie wat daartoe in staat is. Daarom behoort die beste mense ook sol-date te wees want hulle besit ware fortitudo of virtus.<sup>182</sup>

178. Seneca, Ad Luc., XCVI, 5.

179. Seneca, De Providentia. Die opstel is 'n bespreking van die mens se fortitudo. cf. 11, 6: Die godheid het 'n vaderlike houding teenoor die mens: „Operibus" inquit „doloribus damnis exagitantur, ut verum colligant robur." (Laat hulle gelouter word deur werk, smart en verlies om so ware krag te bekom.)  
cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1.

180. Seneca, De Providentia, IV, 6, 29: Fortitudo is die besit van die orator want as hy dit nie besit, kan hy nie andere daarmee inspireer nie.

181. Ibid., IV, 11.

182. Ibid., V, 1.

Fortitudo is ook 'n vorm van moderatio, self-beheer. In sy bespreking van constantia toon Seneca weer eens in watter mate die ratio die eeu domineer. In sy rasionalisasie word constantia 'n deug van die denklewe en word die gevoels- en strewingslewe heeltemal buite rekening gelaat.<sup>183</sup> Sy Stoïsynse sienswyse raak hier aan Griekse absolutisme.<sup>184</sup> Nietemin toon Seneca dat die mens wat ware constantia het of fortitudo, volwasse is, nie liggeraak is nie want hy steur hom nie aan onbenullighede nie. Swak maniere teenoor 'n goeie mens doen nie afbreuk aan die deugde van so 'n persoon nie, maar aan die persoonlikheid van die persoon wat sulke gedrag openbaar.<sup>185</sup> Deur in 'n argument betrokke te raak met so 'n mindere doen die individu afbreuk aan sy eie volwassenheid of constantia.<sup>186</sup> Seneca se bespreking lê 'n besondere beginsel neer: die mens wat waarlik deugsaam is, wat wys is, het daardie geestelike rypheid wat hom help om sake in perspektief te sien: 'n minderwaardige mens kan nooit 'n bonus vir werklik kwaad berokken nie.<sup>187</sup> Fortitudo is

183. cf. Seneca, Ibid., VII, 2: „Illud enim iam non es admonendus neminem bonum esse nisi sapientem.”

184. cf. Seneca, Ibid., III, 1.

185. cf. Seneca, Ibid., XI, XII.

186. cf. Seneca, Ib., XIV, 2 - 3: „Facit se adversarium qui contendit, et ut vincat, par fuit.”

187. cf. Seneca, Ibid., 3 - 4.

/dus



die ook geestelike rypheid, d.w.s. volwassenheid in die omgang met die medemens.

Kommer is 'n dodelike vorm van morele lafhartigheid<sup>188</sup> en selfbeheer is die grootste besitting in die wêreld.<sup>189</sup> Selfs nie eers pyn en die dood behoort 'n verskrikking vir die mens te wees nie.<sup>190</sup>

Gehoorsaamheid, respek vir meerderes is ander vorme van geestelike dapperheid.<sup>191</sup> Die mens moet vryheid hê, maar daar moet perke wees en die grootste tiran van alles is die siel wat alle self-kontrole verloor het.<sup>192</sup> Fortitudo is die dissipline wat aanvaar wat nie verander kan word nie en bereid is om te gehoorsaam en te volg waar leiding gegee word: dit is gehoorsaamheid aan die woord van die godheid,<sup>193</sup> of aan mense wat wyser is en meer lewenskennis het.<sup>194</sup>

188. Seneca, Ad Luc., XIII, 12.

189. Ibid., CXIII, 31: „Imperare sibi maximum imperium est.”

190. Ibid., XXIV, 14.

191. Seneca, Ben., III, 11, 1 - 2.

192. Epictetus, Dis., IV, 1, 86.

193. Seneca, Ad Luc., CVII, 9: die beeld van 'n gehoorsame soldaat.

194. Seneca, Helv., V, 2, 3: Soos 'n soldaat wat homself in 'n goedgewapende kamp bevind.

Hierdie deug is 'n eienskap waardeur die mens homself teenoor sy omstandighede en sy medemens handhaaf. Daarsonder kan die individu se strewe nie tot selfbepaling kom nie, want in enige aktiwiteit word hierdie fortitudo vereis, naamlik die innerlike morele moed om tot die regte daad of plig oor te gaan. Seneca noem dit 'n vorm van wysheid, want die oorsprong daarvan is die rede.<sup>195</sup> Die mens se wapen is die innerlike krag wat hom sy veerkragtigheid gee om teëspoed te verduur.<sup>196</sup> Eie aan die deug is die assosiasie met die soldaat, die militaristiese inslag daarvan:<sup>197</sup> „von militarischen Wörtern und Bildern sind alle Schriften Senecas durchzogen."

#### 4.3 Iustitia

In sy wyer omvang sluit die deug in al daardie deugde waarvolgens die individu sy verhoudings tot sy medemens en sy godheid bepaal. Iustitia druk al daardie gevoelens, denke en dade uit wat vir die vroeë Romein bestaan het in fides en pietas: dit is die fondament van gemeenskapsbestaan. Die mens is 'n

195. cf. Seneca, Ad Luc., XCV, 12.

Ibid., 57.

196. Seneca, Ad Luc., LXXIV, 19, 21: Die rede is 'n wapen teen die noodlot; cf. LXXXII, 5.

197. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 314.

sosiale wese wat geskape is vir die gemeenskaplike heil,<sup>198</sup> en daarom is die mens onder verpligting teenoor sy medemens geplaas. Hierdie beginsel van plig is meer komprehensief as die wet self: dit bring 'n sin van verpligting, menslikheid, vrygewigheid, geregtigheid en integriteit.<sup>199</sup> Retoriek moet vir die rede beperk wees tot dit wat regverdig en eerbaar is.<sup>200</sup>

Die iustitia vind uitdrukking in verskillende verhoudings: dit is die handhawing van reg en geregtigheid volgens wet; dit is die liefde wat die familieverband behou waarop vriendskap gebou word en wat eindelik ook uitdrukking vind in patriotisme; die liefde en getrouheid aan die groter familie en sy besit, die patria of vaderland. Maar iustitia vind ook een van sy verhewe vorms in wat die Romein humanitas genoem het, dit wat die Christen naasteliefde noem, of liefde vir die mens na aanleiding van sy algemene mensheid. Die mens is gebore vir wedersydse hulp,<sup>201</sup> en sulke hulp is verskuldig aan die hele mens.<sup>202</sup>

198. Seneca, Ben., VII, 1, 7.

199. Seneca, Ira, II, 28, 1, 2.

200. Quintilianus, Inst., Orat., XII, 1, 8.

201. Seneca, Ibid., I, 5, 2: „homo in adiutorium mutuum genitus est.”

202. Seneca, de Vita Beata, XXIV, 3.

Quintilianus se orator moet in sy optrede geregtigheid handhaaf,<sup>203</sup> n taak wat Plinius as orator en advokaat met oortuiging uitgevoer het.<sup>204</sup> Plinius se sin vir geregtigheid en selfs sy humanitas laat hom sê dat dit een van die belangrikste dinge in die lewe is om geregtigheid te handhaaf in beide publieke en private sake, in klein sowel as groot aangeleenthede en om hierdie deug ook te handhaaf in mens se eie sowel as in die sake van andere.<sup>205</sup>

In die familie bestaan iustitia in die liefde en wedersydse respek tussen ouers en kinders. Juvenalis se „maxima debetur puero reverentia“<sup>206</sup> — die grootste respek is verskuldig aan die jeug — vind n weerklank in Quintilianus se „primum ne oblivisceretur reverentiae, quae parentibus debetur.“<sup>207</sup> (Wees in die eerste plek bewus van die respek wat aan ouers verskuldig is.) Die goeie vader gee aan sy kinders net die

203. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1, 33 et seq:  
n Bespreking oor die handhawing van geregtigheid.

204. Plinius, Ep., XIII, 2: „Occiso Domitiano statui mecum ac deliberavi, esse magnam pulchramque materiam insectandi nocentes, miseros vindicandi, me proferendi.“ (Na die dood van Domitianus het ek na oorweging besluit dat hierdie n uitstekende geleentheid was om skuldiges aan te val, om geregtigheid te laat geskied aan hulle wat leed aangedoen is en om myself bekend te stel.)

205. Plinius, Ep. VIII, 2, 2.

206. Juvenalis, Sat. XIV, 47.

207. Quintilianus, Inst. Orat., XI, 1, 62.

beste.

Liefdevolle en getroue vriendskap is n seën, want dit bring hulp, begrip van n ander se probleme, troos ten tye van sorg, raad in verband met besluite en blymoedigheid waar leed is.<sup>208</sup> Vriende behoort mekaar op heilsame wyse te beïnvloed.<sup>209</sup> Die humanitas en civis-ideale spreek hierdie sentimente duidelik uit en hierdie ideale om vir homself tevredenheid in die lewe te bring word nog sterker uitgedruk in die beginsels dat die mens vir sy naaste moet lewe.<sup>210</sup> Die mens se geestelike lewe kan nie ten volle ontplooi as hy nie tyd vir andere het nie.

Romeinse iustitia kan nooit volledig wees as dit nie die plig teenoor gode en vaderland insluit nie. Filosofie wat hierdie pligte verwaarloos, is verwerplik.<sup>211</sup> Die grootste taak van die orator sal wees om sy land en volk te dien.<sup>212</sup> Die goeie mens sien alles in die wêreld as n gawe van die godheid; waar die mens hom ookal wend daar sien hy die godheid,

208. Seneca, De Tranq., VII, 3.

209. Seneca, Ad Luc., VII, 8.

210. Seneca, Ad Luc., XLVIII, 2, 3.

211. Seneca, Ad Luc., XC, 35.

212. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1, 26.

want „opus suum ipse implet" - sy werk is 'n openbaring van homself.<sup>213</sup>

Dit is egter na aanleiding van die algemene mensgebondenheid van die mens dat Seneca van die mees verhevene en eenvoudigste deugde neerlê: sy *humanitas* raak aan Christelike etiek: „Intussen, terwyl ons nog lewe en tussen mense beweeg, laat ons menslik wees."<sup>214</sup> Die mens word gebore as 'n lid van twee gemeenskappe, die kosmopolis, die groot gemeenskap van mense en gode, en sy eie stads- of dorpsgemeenskap.<sup>215</sup> Die wyse man stel eersgenoemde bo enige stad waarin hy sou gebore gewees het.<sup>216</sup> Binne hierdie groot gemeenskap verdwyn alle diskriminasie deur die algemene broederskap van die mens. As basis vir sy eenheid het die menslike gemeenskap die identiteit van die rede, die *ratio*,<sup>217</sup> en daarom is daar geen rede waarom

213. Seneca, Ben., IV, 8, 1 - 3.

214. Seneca, De Ira III, 43: „Interim, dum trahimus dum inter homines sumus, colamus humanitatem."

215. Seneca, De Otio, 4, 1.

216. Seneca, De Tranq. 4, 4.

217. Seneca, Ad Luc., LXXVI, 9 - 10: „Ratio ergo perfecta proprium bonum est." (Volmaakte rede is alleenlik eie aan die mens.) Dit is die eeu van die denke, daarom die vername rol van die rede. Daarom is die eeu bekend as die era van akademiese *humanitas*, die vorming van die mens tot sy deugde deur studie.

/die

die gemeenskap beperk moet word tot 'n enkele nasie nie, want alle mense het 'n deel aan dié eienskap. Cicero sê die mensdom is na sy natuur, sy algemene menslike 'n eenheid. Alle mense, gebonde of vry, regeerder of onderdaan, is burgers van 'n universele gemenebes, want een en dieselfde natuur het almal geskape uit dieselfde elemente en vir dieselfde einddoel.<sup>218</sup> Daarom besit alle menslike wesens die moontlikheid om virtus te bekom.<sup>219</sup> Uit hierdie sienswyse oor die eenheid van die mens kom die begeerte van die mens tot wedersydse hulp en respek. Swaardgevegte is onmenslik en het 'n demoraliserende effek op die karakter en gemoed.<sup>220</sup> Die mens moet vir mekaar 'n voorwerp van respek wees. (Homo, res sacra homini)<sup>221</sup>

Tot die menslike gemeenskap behoort alle

218. Seneca, Ad Luc., XCV, 52: „membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret." (Ons is lede van een magtige liggaam. Die natuur het ons geskape verwant aan mekaar, aangesien sy ons geskape het uit dieselfde bron en tot dieselfde lotgeval.)

219. Seneca, Ad Luc., CVIII, 8: „Omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum."

220. Seneca, Ad Luc., VII, 5; XCV, 33.

221. Seneca, Ad Luc., XCV, 33.

mense na aanleiding van die goddelike in hulle<sup>222</sup> en daarom is almal geregtig op morele regte, nie net meerderes en gelykes nie, maar veral minderes. Die goeie mens openbaar sy humanitas in sy optrede veral teenoor laasgenoemde mense, soos slawe<sup>223</sup>, bedelaars<sup>224</sup> en selfs teenoor politieke vyande.<sup>225</sup> Die goeie Romein sou self saam met sy slaaf eet, want dit is nie sosiale aansien nie maar karakter wat die mens 'n goeie mens maak.<sup>226</sup> Hierdie stelling van Seneca toon die verskil tussen die vroeë uiterlike virtus-ideaal en die innerlike virtus-ideaal van die humanitas.

Die jonger Plinius verskaf 'n mooi voorbeeld van humanitas in 'n brief waarin hy vertel hoe dat 'n gasheer sy gaste gradeer en aan hulle kos en wyn gee

222. Ibid., XXXI, 11: „Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere.”

223. cf. Seneca, Ad. Luc., XVII: die hele brief handel oor meesters en hulle slawe. Hierdie tema is algemeen in Seneca se werk: „Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo humiles amici.” Plinius is ook bekend vir sy humanitas teenoor sy slawe. cf. Plinius, IX, 21; 24; VIII, 2.

224. Seneca, de Clem., II, 6, 2.

225. Seneca, Dial. VIII, 1, 4: „non desinemus opem ferre etiam inimicis.” (Laat ons nooit ophou om hulp te bring, selfs nie eers teenoor vyande nie.)

226. Seneca, Ben., III, 18, 2: „refert cuius animi sit, non cuius status.”

/volgens



volgens elkeen se status. Hy keer die gebruik sterk af en sê dat hy self al sy gaste, meer bevoorregtes en minderes, dieselfde behandeling gee.<sup>227</sup>

Omdat alle mense gelyk is, en almal in staat is tot virtus,<sup>228</sup> is die enigste nobilitas dus waarop die mens in die algemeen geregtig is, virtus: alles het sy oorsprong in dieselfde bron, en daarom is geen mens edeler as 'n ander nie, behalwe in soverre as dat die een man se natuur opregter en dus meer aangewese op goeie optrede is.<sup>229</sup> Die enigste en grootste nobilitas is deug (virtus).<sup>230</sup> Dit is opmerklik dat beide Seneca en Juvenalis virtus assosieer met nobilitas soos dit ook gedoen is in die vroegste virtus-ideaal maar nou met hierdie verskil: virtus bestaan nou as die innerlike besit van die siel en dit kan wysheid, dapperheid, geregtigheid of enige van die deugde wees eie aan die humanitas-begrip van virtus. Dit is nie meer die uiterlik-magtige daad nie. Tog bly dit 'n aktiwiteit waardeur die mens sy welwillendheid uitdruk teenoor sy medemens. Vrygewigheid bestaan alleen as 'n daad tussen mense.

227. Plinius, Ep. II, 6.

228. Seneca, Ad Luc., XLIV, 4 - 5.

229. Seneca, Ben., III, 28, 1.

230. Juvenalis, Sat. VIII, 20: „nobilitas sola est atque unica virtus.”

Die humanitas-deugsaamheid kom tot open-  
 baring in 'n aantal eenvoudige menslike deugde, waarvan  
 een van die grootste is om te gee: om te gee is  
 humana, liberalis.<sup>231</sup> Maar om blindelings te gee is  
 verkeerd, want die rede moet aangewend word in alles  
 wat die mens doen en 'n geskenk wat sonder rede gegee  
 word, kan nie voordelig wees nie.<sup>232</sup> Maar wanneer  
 vrygewigheid getoon is (al sou die ontvanger daarvan  
 ondankbaar wees), moet onthou word dat die seën van  
 hierdie deug in die daad van die gee self bestaan en  
 nie in sy gevolg nie.<sup>233</sup> Vrygewigheid tree gou op en  
 laat niemand wag nie,<sup>234</sup> terwyl die persoon wat voor-  
 deel trek uit 'n goeie daad nie die naam van die persoon  
 wat dit betoon het hoef te weet nie.<sup>235</sup>

Omdat alle menslike wesens foute maak,<sup>236</sup>  
 behoort hulle vergifnis te skenk teenoor mekaar, moet  
 hulle klein en goeie dade onthou en hulle nie blind  
 staar teen die foute van andere terwyl hulle eie

231. Seneca, Ben., IV, 14, 3.

cf. Quintilianus, Inst. Orat., XI, 1, 16: Die ora-  
 tor sal die swakkere en onderdaan hulp gee en ophef.

232. Seneca, Ben., IV, 10, 2.

233. Seneca, Ben., VII, 32.

234. Ibid., II, 5, 1 - 4.

235. Ibid., II, 10, 1.

236. Seneca, de Clem., I, 6, 3: „peccavimus omnes” -  
 Ons almal fouteer.

ondeugde vergeet word nie.<sup>237</sup> Ondeugde waaroor gekla word sluit dikwels die eie ongenaakbaarheid in: vergeef sodat jy vergewe kan word en oorkom kwaad met goed.<sup>238</sup> Van alle deugde is daar geen ander wat die mens as sosiale wese meer pas as genade teenoor sy medemens nie.<sup>239</sup> Dis 'n deug wat Seneca veral wil sien in die persoon wat in outoriteit staan: „Folglich entspreche nichts dem Wesen des Menschen so sehr wie clementia.“<sup>240</sup>

Humanitas vind een van sy mooiste uitdrukkings in vriendskap<sup>241</sup> en goedhartigheid<sup>242</sup> en versterk die mens se sosiale band met liefde vir die medemens.<sup>243</sup> Die mens wat woede, selfsugtigheid en wreedheid toon, verbreek die bande van die menslike gemeenskap en

237. Seneca, De Ira, II, 28, 8: „Aliena vitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt.“ (Ons sien die foute van andere maar draai die rug op ons eie.)
238. Seneca, Ben., VII, 32. cf. de Ira, II, 28, 4.
239. Seneca, de Clem., I, 3, 2: „Nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire.“
240. Fuhrmann, M. Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit. (In Klein, R. Prinzipat und Freiheit. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.) p. 292.
241. Seneca, Ad Luc., III, 2; IX, 6, 8, 10; V, 4.
242. Seneca, De Otio., I, 4; de Clem., II, 6, 2. cf. Plinius, Ep., V, 19: Goedhartigheid teenoor sy slawe.
243. Seneca, Ad Luc., XCV, 52.

verlaag homself tot die vlak van 'n dier.<sup>244</sup> Die mens behoort vir andere te lewe as hy vir homself wil lewe.<sup>245</sup>

In die algemene begrip iustitia bestaan die behoud van die gemeenskap, die aktiwiteite wat nou verbonde is aan die vroeë virtus-optrede wat weer bepaal is deur die persoon se fides en pietas, sy eerbaarheid of sin vir geregtigheid en sy sin vir liefdevolle pligsvervulling.

#### 4.4 Moderatio

Die deug word uitgedruk in gematigde (moderatio), beheersde (temperantia) en gepaste (decorum) optrede. Dit is die deug wat spreek van 'n ware opgevoede mens en dit is die gevolg van 'n persoonlikheid wat ten volle ontwikkel is deur die leiding van die ratio.

In die uitlewing van genoemde deugde is die mens veral onderworpe aan die rede want die wyse mens laat hom deur sy denke (sy ratio) lei en nie deur sy

244. Seneca, de Clem., I, 25, 1: „ferina ista rabies est sanguine gaudere ac vulneribus" (wreedheid)

245. Seneca, Ad Luc., XLVIII, 2: „Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere."

gevoelens en emosies nie.<sup>246</sup> Dit is die kwaliteit wat hom onderskei van die dier en wat hom die moontlikheid bied tot ware opvoeding en beskaafde optrede.<sup>247</sup> n Beheersde, gematigde lewenswyse is die eienskap van n redelike mens. Die groot kenmerk van die virtus van die persoon wat deelname gehad het in politieke en staatkundige aangeleenthede, is moderatio: „A middle course combining reasonable glory with rational obedience was entirely possible and demanded by the needs of the state.”<sup>248</sup>

Tacitus sien heel tradisioneel gloria as die natuurlike gevolg van die objekte uitdrukking van die

246. Seneca, de Clem.: I, 3, 5+: Die liggaam is die slaaf van die gees. Die mens beheer alles met die rede.

cf. Ad Luc., LXV, 12: Die oorspronge van alles in die lewe is ratio, en dit is die godheid.

cf. Ib., 23 - 24: Die plek van die godheid en die heelal korrespondeer met die siel se verhouding tot die mens, en soos die godheid die heelal regeer moet die siel die liggaam beheer.

cf. Ad Luc., LXXIV, 21: Die liefde vir rede versterk die mens.

247. Seneca, Ad Luc., LXXVI, 9: „Ratio; hac antecedit animalia, deos sequitur.” (Rede, daarin oortref hy diere en volg die gode.)

Ib., 10: „si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est.” (wanneer hy dit vervolmaak het, is hy lofwaardig en het hy sy lot vervul na sy natuur. Hierdie volmaakte rede is deug en is terselfdertyd dit wat eerbaar is.)

248. Earl, op. cit., p. 93.

virtutes.<sup>249</sup> Virtus het nog altyd twee verbandhoudende aspekte gehad: innerlike morele kwaliteite en magtige daade. Laasgenoemde is nie van belang vir Tacitus nie want hy wil vasstel waarom mense optree soos hulle wel doen - hy soek na motief. Virtutes beteken vir hom daardie innerlike kwaliteite van die mens wat hy *bonae artes* noem.<sup>250</sup> Virtus is nie meer net die uiterlike daad nie, maar die innerlike sielswerking: die bonus vir is 'n individu met daardie eienskappe wat hom deugsaaam maak. Die uiterlike bewys van hierdie innerlike besit bestaan in sy uitvoering van sy daaglikse plig.

Tradisioneel glo Tacitus dat diens aan die staat die ware gebied vir die mens is om sy virtutes te toon.<sup>251</sup> Alleen 'n persoon met goeie morele kwaliteite kon met eer deelname hê aan die staatslewe: publieke amp is vir hom nie die beloning van virtus nie, maar van virtutes.<sup>252</sup> Maar omdat die nuwe regime vyandig teenoor die voortreflike virtus en gloria van individue was, was die virtutes wat die individu veral as bonus vir bestempel het, wyse moderatio. Dit is hierdie

249. Tacitus, Hist., III, 51.

250. Tacitus, Ann., XI, 22; Hist., I, 72; Ann II, 73; III, 70; Hist. I, 10, 30; Ann. I. 9.

251. Tacitus, Ann., XI, 22.

252. Tacitus, Hist., I, 72; II, 82.

deug wat Tacitus 'n suksesvolle loopbaan besorg het<sup>253</sup> en ook vir sy skoonvader Agricola, wie se sapientia en moderatio 'n kontras was met die ira, die onbeheersde woede, van Domitianus.<sup>254</sup> Die civis Romanus van die eeu se voortreflikste kenmerk was sy gematigheid.

Temperantia of beheersdheid, 'n vorm van moderatio, is daardie deug van die ideaal opgevoede persoon wat verseker dat sy optrede altyd beheersd, gematigd en waardig sal wees.<sup>255</sup> Dit bestaan ook in die decorum, dit wat gepas is vir die mens onder verskillende omstandighede. Quintilianus se orator sal sy woede beteuel want daar is geen ander emosie wat meer vyandiggesind teenoor redelikheid is nie. Dit wat 'n eerbare spreker behoort te beoefen, is gematigheid, selfs geduld.<sup>256</sup> Só 'n mens sal altyd 'n toonbeeld van

253. cf. Tacitus, *Dialogus*, 41.

254. Tacitus, *Agricola*, 42: Domitianus se woede en Agricola se moderatio en prudentia word na verwys.  
cf. Mendell, op. cit., p. 139.

255. Kennedy, G. *The Art of Rhetoric in the Roman world*, 300 B.C. - 30 A.D. New Jersey, Princeton Univ., 1972, p. 509: Sy siening van Quintilianus se ideaal - persoonlike moraliteit en tegniese vaardigheid neem 'n belangriker plek in as politieke en intellektuele leierskap.

256. Quintilianus, *Inst. Orat.*, VI, 4, 10.

selfkontrole wees, wat ookal die omstandighede mag wees.<sup>257</sup>

In die beheersing van sy emosies, strewinge en drifte leef die mens die temperantia uit. Die beheer van ira, en veral van woede, is die deug wat eie aan goeie opvoeding is.<sup>258</sup> Die mens is gebore vir wedersydse hulp; woede staan vir wedersydse verwoesting.<sup>259</sup> Die goeie mens het nie woede nodig om ferm en regverdig op te tree nie, want dit is die deugde van die ratio wat die ondeugde van die emosies en drifte behoort te beheer.<sup>260</sup> Woede laat die mens nie toe om redelik op te tree nie: „Et in totum inaequalis est” - dit is heeltemal ongebalanseerd en kan nie sake in perspektief sien om goeie oordeel te fel nie.<sup>261</sup> Die redelike mens het ’n begrip van menslike swakheid<sup>262</sup> en is daarom

257. Quintilianus, Inst. Orat., II, 12, 10.

258. Quintilianus, Inst. Orat., VI, 4, 10: „Quare bonus altercator vitio iracundiae careat....” „Melior moderatio ac nonnunquam etiam patientia.” (Die goeie debatteerder kontroleer sy tendens tot woede.....Beheersdheid en verdraagsaamheid is ’n beter beleid.)

259. Seneca, De Ira., I, 5, 2.

260. Seneca, De Ira, I, 8 - die hele hoofstuk.

261. Seneca, De Ira, I, 7, 7. Ibid., 18 et seq. Ibid., II, 3, 4 - 5.

262. Seneca, De Ira, II, 10, 2: „Maior est excusatio et iustior hominem esse quam puerum.” (Om ’n mens te wees is eintlik ’n groter en ware rede tot foutering dan om ’n kind te wees.)

/bereid



bereid om te help en te vergewe.<sup>263</sup> Woede verwoes mens-  
like waardigheid deurdat onbenullighede dan die gees  
beheer. Die ware volwasse persoon besit dignitas wat nie  
onderhewig behoort te wees aan minderwaardige dinge  
nie.<sup>264</sup> Rede behoort ook matigheid te bring t.o.v. ver-  
driet,<sup>265</sup> en plesier,<sup>266</sup> die luste van die liggaam,<sup>267</sup>  
en tot menslike begeertes. Dit is gekant teen weelde,<sup>268</sup>  
geldgierigheid,<sup>269</sup> vraatsugtigheid,<sup>270</sup> veral in die  
vorm van drankmisbruik.<sup>271</sup>

Waardigheid bestaan in die decorum waardeur  
die mens die redelike gepastheid tot sy optrede bring.  
Decorum is optrede volgens die mens se besondere eien-  
skap, die ratio, nie volgens sy luste en begeertes  
nie.<sup>272</sup> Dit is optrede volgens individualiteit<sup>273</sup> en

263. Seneca, De Ira., II, 10, 6: Die wyse mens het 'n  
begrip van menslike swakheid.

264. Seneca, De Ira, II, 32, 2 - 3.  
Gellius, Noct. Att. VII, 11.

265. Seneca, Ad Luc., LXIII, 1.

266. Seneca, Ibid., LXXXIII, 27: Plesier buite perke  
is straf.

267. Seneca, Ibid., XIV, 2.

268. Seneca, Ad Luc., XVI, 8; XXII, 14, ens.

269. Ibid., IV, 10, 11; XIII, 10.

270. Ibid., LX, 2.

271. Ibid., LXXXIII, 18 - 19.

272. Seneca, Ad Luc., XCIV, 8, 9.

273. Ibid.

/volgens

volgens omstandighede.<sup>274</sup> So pas optrede by een persoon maar nie by 'n ander nie,<sup>275</sup> en Quintilianus stel dit ondubbelsinnig dat die orator in sy pleidooi volgens die omstandighede sal optree: sy optrede sal waardig aan die omstandighede wees.<sup>276</sup> Taalgebruik behoort te spreek van opgevoedheid en 'n mate van geleerdheid (urbanitas).<sup>277</sup> Dit moet gepas en innemend wees (venustas).<sup>278</sup> Vir die spreker self is dit onvanpas om in sy optrede swak smaak te toon deur liggaamsgebare, gesigsuitdrukkings, onkiese grappe of vuil taal.<sup>279</sup> Onbeskaamdheid en aanmatiging strek niemand tot eer nie.<sup>280</sup> Om beskeie te wees en toe te laat dat andere jou prys, is ware decorum.<sup>281</sup> Decorum bestaan ook in uiterlike voorkoms. Mooi klere maak geen mens 'n beter persoon nie, maar 'n sekere mate van netheid en skoonheid in drag is 'n voordeel.<sup>282</sup>

274. Quintilianus, Inst. Orat., XI; 1, 31+.

275. Ibid., XI, 1, 31.

276. Ibid., XI, 1, 47.

277. Quintilianus, Inst. Orat., VI, 3, 17.

278. Ibid.

279. Ibid., III, 29f.

280. Ibid., VI, 33.

281. Quintilianus, Inst. Orat., XI, 1, 22.

282. Seneca, Ad Luc., V, 4, 3: „hoc contra naturam est, faciles odisse munditias et squalorem adpetere." (Dit is onnatuurlik om eenvoudige elegantheid te haat en doelbewus onnetheid na te streef.)

Ciceroniaanse en Silwer Euse dignitas verskil in 'n mate van vroeë Romeinse dignitas. Tog het die vroeë gebruik van die woord ook daardie respek jeens sinnedelikhed bevat van die latere tye: „Ein vir bonus muss beim Reden seine dignitas und seinen Anstand wahren: das Gelächter über einen noch so wohl gelungenen Witz ist zu teuer bezahlt, wenn es auf Kosten der Schicklichkeit geht.“<sup>283</sup>

Dit is die moderatio, temperantia en decorum van 'n persoon se optrede wat toon in watter mate hy tot geestelike rypheid gevorder het, d.w.s. tot volwassenheid en dus tot die ideaal van die opvoeding.

#### 4.5 Opsomming.

Soos Cato, die sensor, die simbool is van vroeë Romeinse virtus en van die civis-ideaal, tree die jongere Plinius na vore as die beste verpersoonliking van sy tyd van die Ciceroniaanse of akademiese humanitas. Plinius verteenwoordig die ideaal van die Ciceroniaanse heer, wat die inspirasie was vir die groei en vorming van die Westerse heer soos dit veral uitdrukking gevind het in die ideaal van die Britse „gentleman.“

283. Drexler, H. op. cit., p. 238.  
cf. Quintilianus, Inst. Orat., VI, 3, 35.

Plinius se lewe het selfbepaling gevind in die politieke lewe en hyself het andere aangemoedig om dieselfde te doen.<sup>284</sup> Sy lewe in die publiek spreek nie alleen van sy regverdigheid nie, maar veral van sy vrygewigheid. Die inskripsie van sy geboortedorp Comum getuig van sy gunste en goeie daade teenoor sy dorpsmense en sy eie huis. Hy het geld verskaf vir die bou van publieke geboue en vir hulle onderhoudskoste.

Hy was altyd bereid om mense te help.<sup>285</sup> Die digter Martialis was 'n kliënt van hom en in een van sy briewe spreek hy sy ontsteltenis uit oor Martialis se dood.<sup>286</sup> Plinius se briewe spreek duidelik van sy vrygewigheid en eerlikheid en van sy afkeer van geldgierigheid.<sup>287</sup> Sy ope hand en vrygewige gees het ook geen diskriminasie getoon nie: almal, wat ookal hulle status is, is geregtig op hierdie behandeling.<sup>288</sup> In sy brief aan Avitus kritiseer hy sy gasheer omdat hy sy disse gradeer volgens die status van sy gaste. In sy eie huis word almal as gelykes behandel.<sup>289</sup>

284. Plinius, Ep., VI, 3, 15.

285. Plinius, Ep., VI, 12.

286. Plinius, Ep., III, 21.

287. Plinius, Ep., II, 4.

288. Plinius, Ep., IX, 30.

289. Plinius, Ep., II, 6.

Sy barmhartigheid en goedgunstigheid kom ook na vore in sy houding teenoor die minstes in die Romeinse samelewing, die slawe.<sup>290</sup> Sy eie vryman Zosimus behandel hy met ware respek<sup>291</sup> en in sy brief aan Acilius kritiseer hy die hoogmoed en wreedheid van 'n sekere Larcius Macedo.<sup>292</sup> Hy wens sy vrou se grootvader geluk dat hy slawe vrygestel het.<sup>293</sup>

Vriendskap wat altyd deur Cicero gesien is as 'n bewys van 'n persoon se deugszaamheid, word ook deur Plinius met opregtigheid en goedgunstigheid nagestreef.<sup>294</sup> Deur sy aktiewe deelname aan die politieke lewe in 'n moeilike tyd het Plinius sekerlik bewys dat hy die nodige fortitudo gehad het. Hiervoor is sy sukses as orator 'n goeie bewys.<sup>295</sup> Onder keiser Trajanus het hy hoë aansien geniet soos sy korrespondensie met die keiser bewys.

Die persoonlikheid wat uit Plinius se briewe

290. Plinius, Ep., VIII, 16.

291. Plinius, Ep., V, 19.

292. Plinius, Ep., III, 14.

293. Plinius, Ep., VII, 32.

294. Plinius, Ep., 1, 19.

295. Plinius, Ep., IX, 14: Sy roem en die van Tacitus. Plinius, Ep., IX, 23: Sy bekendheid.  
cf. Plinius, Ep., IX, 13: Hy tree op om reg en geregtigheid te handhaaf.

na vore tree, is die ten volle ontwikkelde akademiese humanis,<sup>296</sup> die intellektueel gevormde bonus vir met die nodige tegniese vaardigheid om 'n suksesvolle loopbaan as orator en politikus te verseker. Dit is 'n lewe van waardige eenvoud,<sup>297</sup> beheersdheid en van daardie decorum<sup>298</sup> wat so 'n uitmuntende kenmerk van die Ciceronianus was. Plinius is inderdaad die beeld van 'n ware, fyn-opgevoede Romeinse heer, wie se liefde en respek vir sy medemens sy voortreflike kenmerk was.

Die persoon van Plinius is 'n waardige en goedgebalanseerde sintese van die Civis-Romanus en homo-humanus-ideale. Sy onderskeiding in die publieke lewe is presies volgens ware Romeinse tradisie, 'n tradisie wat sekerlik in Seneca 'n kragtige eksponent sou gesien het as sy lewe nie vasgepen was onder neerdrukkende en

296. Plinius, Ep., IX, 6: Sy belangstelling in literatuur en afsku in die wedrenne.

297. Plinius, Ep., IX, 17: 'n Ete en die vermaaklikhede. cf. Ep., IX, 26 - Sy roetine.  
Ep., II, 6: Ware en valse spaarsaamheid.

298. Plinius, Ep., IX, 12: Moderatio in opvoeding.  
Ep., VIII, 21: In literatuur, netsoos in die lewe is dit betaamlik om erns met opgeruimdheid te meng.  
Ep., VIII, 22: Wees beheersd in optrede.  
Ibid., 24: Sy respek vir die regte van andere.  
Ep., I, 15: Sy smaakvolle teregwysing van 'n persoon wat nie 'n belofte nagekom het nie.

/versmorende

versmorende politieke omstandighede nie.<sup>299</sup> Seneca se bonus vir of eerbare mens is meer die sapiens, die wyse mens, wie se goedheid 'n geestesgesteldheid is<sup>300</sup> en hierin neig hy dus meer tot die filosofiese arete waardeur die algemeenmenslike ideaal, die homo humanus, tot volkomenheid kom. Seneca se persoonlike diens aan sy staat as raadgewer van Nero (wat hom alle gloria vir sy tradisionele Romeinse virtus ontsê het) en sy eie siening van die sapiens soos dit met tye deurskemer in sy briewe, toon nog 'n gees waarin die civis-ideaal sterk gebrand het.<sup>301</sup>

299. Aalders, G.J.D. Het Romeinsche Imperium en het Nieuwe Testament. Kampen, J.H. Kok, 1938. p. 63: „En feitelijk hebben dan ook deze twee mannen (Seneca & Burrus) de eerste helft van Nero's regeering het Romeinsche rijk bestuurd.”

300. Smuts, op. cit., p. 54.

301. Seneca, Ad Luc., XVI, 3.  
Ibid., XX, 2: „facere docet philosophia, non dicere.” Elke mens moet optree volgens sy eie vermoë.

## HOOFSTUK SES

### DIE SINKRETISME

#### DIE IDEAAL : CIVIS CHRISTIANUS<sup>1</sup>

#### CHRISTELIKE GODSDIENS EN KLASSIEKE HUMANITAS

##### 1. FAKTORE WAT DIE OPVOEDKUNDIGE IDEALE BEÏNVLOED HET

In die laaste tydperk van sy bestaan word die opvoedkundige ideale van die Romein tot 'n finale vorm gebring deur twee belangrike omstandighede: 'n staatsvorm wat geen ethos gehad het nie, die sogenaamde dominaat<sup>2</sup>, en die Christelike godsdiens, wat in die

1. Leeman, A.D. Hieronymus' Droom. Die betekenis van Cicero voor Christendom en humanisme. Linden Universitaire Pers, 1952. p. 16. „Het begrip humanitas heeft zich reeds lang van Cicero losgemaakt en bestaat als een zelfstandige culturele macht tot op de huidige dag. Hoeveel deze aan Cicero te danken heeft, kan blijken wanneer wij De Officiis nog eens te hand nemen en moeten erkennen dat onze lewensvormen meer gelijkenis hebben met die van Cicero's Romein dan bijvoorbeeld met enige Bijbelse gestalte.

Humanitas en Christendom hebben Europa gemaakt tot wat het is....."

2. Laistner, op. cit., p. 4: Die regering was niks meer as 'n belastingheffende militêre despotisme nie.

/staat



staat bestaan het sonder om deel van die staatsfilosofie te wees<sup>3</sup>. Eersgenoemde het in sy siening geen ruimte gelaat vir die individu as mens nie, terwyl laasgenoemde nog sy ideale moes ontwikkel waardeur die mens as religieus-sosiale wese in sy relasies en as individu tot volkomeheid kon kom.

Met die dood van Commodus, die seun van Marcus Aurelius, begin die dominaat: 'n outokrasie sonder politieke en etiese beginsels wat eenvoudig gebaseer was op militêre mag: „the new alchemy produced not gold but iron.”<sup>4</sup> Hierdie absolutisme het 'n verpletterende invloed gehad op die individu as gemeenskapsmens en dus op die gemeenskap in sy totaliteit. Mattingly som dit soos volg op: „The centralized state was not much interested in individual excellence; it tended to reduce all to one level of hopeless subservience.”<sup>5</sup> Die gevolg van hierdie redusering van die individu tot 'n „cog in the universal machine”<sup>6</sup>, van die weiering om aan die individu as lid van 'n gemeenskap tot selfverwesenliking te kom, is aftakeling van die gemeenskap

3. Showerman, op. cit., p. 301 + : 'n Versoening tussen godsdienst en staat moes nog plaasvind.

4. Adcock, op. cit., p. 98.

5. Mattingly, op. cit., p. 98.

6. Frank, op. cit., p. 121.

self. Die Ryk was inderdaad die uiteindelijke katastrofiese gevolg van die beweging tot individualisme in die antieke wêreld. Die mens, as aktiewe lid van 'n politieke groep, het sy politieke waarde verloor: die politieke en sosiale eenhede wat die individu omsluit en ondersteun het en waaruit die denker sy lewenskrag geput het, is afgebreek.<sup>7</sup>

Die staat het nie meer uitdrukking gegee aan die lewe van die Romein nie; die eertydse krag van die Ryk was 'n lewenswyse, Romanitas, en dit was hierdie ideaal wat deur die dominaat vernietig is. Showerman is oortuig daarvan dat hoewel die ideaal moontlik aanvanklik gedoem was om te verdwyn, dit gewis die monargie was wat sy vinnige agteruitgang aangemoedig het en uiteindelik die algehele verwoesting daarvan teweeggebring het. Die grootste gevolg van tirannie was nie dat dit die individu sy voorregte ontnem het nie, maar die grootste onreg van die Ryk as 'n instelling is dat dit die mens sy pligte ontsê het<sup>8</sup>. Die gevolg hiervan moes wees interne barbaarsheid<sup>9</sup>.

7. Starr, C.G. Civilization and the Caesars. The intellectual revolution in the Roman Empire. New York, Oldbourne Press, 1965. p. 265.
8. Showerman, op. cit., p. 266.
9. Ibid., p. 231.

/Die

Die ware draers van die Romeinse ideale was besig om vinnig te verdwyn. Die aristokrasie en middelklasse, uitgeroei, geruïneer en verspreid, die draers van die antieke beskawing, was nie meer die bepalende faktor van die algemene lewenswyse nie<sup>10</sup>, en met die verdwyning van hierdie elite, verval ook die vreedsame kunste en die skatte van Griekse en Latynse kultuur<sup>11</sup>. Barbaarsheid is verder vererger deur kwaad-aardige invloede soos weelde, uitspattigheid en perverse, deur korrupsie in die publieke lewe en moordende belastings: die individu is gedryf op soeke na 'n groter motivering vir menslike bestaan<sup>12</sup>.

Met die uitbreiding van civitas tot alle onderdane deur Caracalla in 212 N.C. het die ideaal van Romanitas sy eintlike knak gekry; sedertdien het vreemde elemente in die Ryk die Romeinse kultuur heeltemal oorval. Skole self het nog die klassieke humanitas onderrig, maar die produk wat gelewer is, was alleenlik bruikbaar in die imperiale burokrasie, want die gemeenskapsmens was besig om te verdwyn.

Die verval van die Romeinse Ryk is vir

10. Ferrero, op. cit., p. 60.

11. Ferrero, op. cit., p. 31.

12. Laistner, op. cit., p. 4.

Ferreiro<sup>13</sup> enersyds te wyte aan die invalle van barbære, maar andersyds aan die verval tot barbaarsheid van binne: die bonus vir wat die sement was van die Romeinse Ryk het verdwyn. Die krag van en ideaal van die Ryk is verder ondermyn deur die godsdienstryd. Leeman som die toestand soos volg op: „Integendeel, wij kennen deze als een der boeiendste tijdperken uit de historie, bizar en fascineerd, vol gisting en latente spanningen, een wonderlijke combinatie van barbarisering en heiliging, die echter - en daarom is het ons hier te doen - beide ten koste van die humanitas gaan.”<sup>14</sup>

Die Christelike godsdienst het 'n wêreld betree waar belangstelling in godsdienst wydverspreid was: alle godsdienste het nog floreer met die ou Romeinse staatskultus as 'n besondere sterk element. Dit was nog ten nouste geassosieer met die algemeen lewenswyse van die Romein<sup>15</sup> en daarom kon die oorgang van die heidendom

13. Ferrero, op. cit., p. 161.

14. Leeman, Hier. droom, op. cit., p. 12.

15. cf. Showerman, op. cit., p. 301.  
cf. Malan, C.J. 'n Vergelykende studie tussen die „De Officiis” van Cicero en die „De Officiis Ministrorum” van Ambrosius. Verhandeling, Potchefstroomse Universiteit, 1959. p. 3.  
Muller, H. The religious policies of the Roman Emperors from A.D. 306 to A.D. 410, and their effects on the relations between Christians and pagans. Pretoria, University 1943. p. 185:  
„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.”  
cf. Showerman, op. cit., p. 301.

tot die Christendom, die omvorming van 'n antiekimmanente lewens- en wêreldbeskouing tot essensieel Christelik-transendente sieninge, nie anders teweeggebring word as deur vervolging, bitterheid en lyde nie<sup>16</sup>.

Die genadelose vervolgingstryd wat gewoed het, het 'n keerpunt bereik met die sogenaamde Edik van Milaan<sup>17</sup> waardeur die Christendom 'n geoorloofde godsdiens geword het.

Die aanvaarding van die Christelike godsdiens<sup>18</sup> as die staatsgodsdiens het groter gevolge ingehou vir die Romeinse staat as net die verandering van een godsdiens tot 'n ander<sup>19</sup>. Dit het die Romeinse ideaal wat gefundeer was op 'n humanistiese lewensbeskouing, op 'n lewensfilosofie of 'n kulturele intellektualisme, gebaseer op en ontwikkel volgens die mens en sy aktiwiteit.

16. Malan, op. cit., p. 3.

17. Malan, op. cit., p. 3.

18. Deur Konstantyn die Grote as staatsgodsdiens verklaar in 334. ?  
cf. The New World Encyclopaedia, Constantius I, p. 736., V.3, 1965. Daar is veel al gesê oor Konstantyn se Christelikheid of paganisme.  
cf. Eusebius, De vita Constantini.  
Gibbon, E., The Decline and Fall of the Roman Empire, Firth, J.B., Constantine the Great.

19. Cochrane, op. cit., p. 179., sê hiervan: "The formal segregation from political control of a whole area of human life reduced the respublica to relative insignificance."

teite binne sy relasies tot medemens en sy gode, vervang deur 'n ideaal wat alleenlik gebaseer was op 'n geestelike beginsel van 'n Soewereine God: geloof stel die hoogste en enigste eis<sup>20</sup>. Die gevolg was om die wêreld in die algemeen te verdoem tot 'n staat van barbaarsheid. Die vrywel totale versaking van die antieke paideia of intellektuele vorming het 'n angswekkende barbarisering van die Christelike Weste tot gevolg gehad, wat in die Karolingiese Renaissance 'n teenreaksie vind met 'n bewuste stimuleering van die belangstelling in die klassieke<sup>21</sup>.

Die klassieke humanitas wat self die sleutel wou verskaf het tot die mens se geluk en voorspoedige bestaan op aarde, was in botsing met die Christelike geloof<sup>22</sup> en het stadigaan verdwyn in die samelewing. Ten laaste bly daar nog die skole waar intellektuele vorming plaasgevind het, maar eindelik word ook hierdie vesting deur die Christendom verower<sup>23</sup>.

Die dualisme in die mens se lewensideale, die een pool die Christelike godsdiens, die ander die

20. cf. Ferrero, op. cit., p. 112 - 113.

cf. Showerman, op. cit., p. 301: Godsdiens en staat het nog nie verenig nie.

21. Leeman, Hier. droom, op. cit., p. 12.

22. Marrou, op. cit., p. 320.

23. cf. Ferrero, op. cit., p. 172., et seq.

klassieke humanitas of intellektuele kultuur, word deur die Christendom opgelos in die vorming van die mens deur die uitsluitlike morele kode van die Christelike geloof. Hiermee het die Christendom gepoog om eenheid in die Ryk te bring<sup>24</sup>. Dit kon die einde van die ideale van Romeinse humanitas gewees het, maar die nuwe gemeenskap kon nie net 'n streep deur die versamelde kultuurskatte van die verlede trek nie: „If the church grew by receiving pagans into its fold, it also received at the same time with them, pagan ideas. If paganism gradually yielded to the church, the church in turn was gradually modified by paganism. If the new society transformed the old by breaking into it a new spirit, the old society gave to the new of its culture and institutions.”<sup>25</sup>

Die stryd binne die Christendom om 'n basis vir menslike bestaan was nog 'geweldig' as sy stryd vir sy algemene bestaansreg.

## 2. DIE CHRISTENDOM EN KLASSIEKE HUMANISME.

Die Christendom se stryd word gesien in die worsteling tussen die Latyns-christelike en heidense

24. cf. Ferrero, op. cit., p. 161.

25. Showerman, op. cit., p. 319.

literatuur<sup>26</sup>, want in dié stryd het dit gegaan om „een omzetting der geesten, om een fundamentele verandering van de basis, waarop die menselijke kultuur rust“<sup>27</sup>; om die opbouing en uitbouing van ’n positiewe Christelike lewens- en wêreldbeskouing<sup>28</sup>.

Die grootste vraag wat veral die nuwe Christelike gemeenskap gekwel het, was om te besluit watter elemente van die heidense beskawing soos vasgelê in die heidense literatuur in die nuwe lewensbeskouing inkorporeer moet word. In hierdie ontwikkelingsproses kon die Christelike geloof geensins die invloed van die klassieke humanitas vryspring nie<sup>29</sup>, veral as gevolg van twee omstandighede:

Die eerste bepalende faktor word deur Marrou<sup>30</sup> soos volg gestel: „Christianity is an intellectual religion and cannot exist in a context of

26. H. Muller, op. cit., p. 196: „It may rightly be said that paganism had its last stronghold in literature.“

27. Sizoo, A. Gesch. der Oud - Chr. Latijnse Letterkunde, Haarlem, 1951, p. 232.

28. Malan, op. cit., p. 3.  
cf. Cochrane, op. cit., p. 179.

29. De Labriolle, op. cit., p. 32: „The genius of the ancient civilization survived in the civilization born of the Christian idea and largely contributed to form it.“

30. Marrou, op. cit., p. 316.



barbarism." Dit is nie in die weg van hierdie werk om die implikasies van Marrou se stelling te ondersoek nie, maar sy bedoeling was blykbaar dat vir 'n begrip van die Christelike lewens- en wêreldbeskouing (en nie vir die geloof nie) 'n mate van intellektuele ontwikkeling nodig was. Laistner<sup>31</sup> stel dit dat Tertullianus selfs gedurende die strengste periode van sy lewe, toe hy homself tot Montanisme gewend het, moes toegee dat 'n mate van skoolopvoeding nodig was. Dit was noodsaaklik vir die omgang in die alledaagse lewe en selfs vir die aanleer van die waarhede in die Christelike geloof. As die Christendom die klassieke humanitas verwerp het, sou dit met een slag, volgens de Labriolle, tot intellektuele armoede verdoem gewees het, sou dit 'n terrein vir denke gesluit het en met onoorkomelike moeilikhede sy sending op aarde gekompliseer het<sup>32</sup>.

'n Tweede belangrike faktor was dat die Christelike skrywers en denkers produkte van die heersende heidense opvoedingstelsel was: „A large number of men who were prominent as leaders of Christian thought owed much of their authority to their pagan education”<sup>33</sup>.

31. Laistner, op. cit., p. 51.

32. De Labriolle, op. cit., p. 22.

33. Dobson, op. cit., p. 149.  
cf. Barclay, op. cit., p. 207: „One thing is clear, that even those who were most radically opposed to all heathen culture could not wholly free themselves from it, because they were saturated in it.”

Virgilius en Horatius en selfs Terentius was net so bekend vir Christelike skoolseuns as vir heidense<sup>34</sup>. Dit was egter veral Cicero se etiese verhandelinge, en in 'n mindere mate die geskrifte van Plato en Aristoteles, wat die denke van Ambrosius, Hieronymus, Augustinus en Boethius beïnvloed het. Elkeen was op sy wyse 'n humanis, aangevuur deur 'n liefde vir beide die tradisies van Romeinse kultuur en Christelike ideale<sup>35</sup>.

Die denkkonstruksies en die geesteswerkinge van die Christene het berus op en is bepaal deur die humanitas-opvoeding wat hulle ontvang het. Die uitgebreide letterkundige opvoeding wat uit skitterende heidense geskrifte ontvang is, die indoktrinerings van eeuwelang geestesarbeid en -denke, het die Christene voor 'n byna onoplosbare probleem gestel<sup>36</sup>. Hierdie invloed spreek duidelik uit die denke van die kerkvaders oor die gemeenskap. Daar is spontaan gestreef na 'n sintese wat die bande van die gemeenskapslewe en dus beskawing en die werking daarvan erken het<sup>37</sup>. In hulle lewensfilosofie bly die kerkvaders ware Romeine en behou hulle die geesteswerkinge van hulle volk.

34. cf. De Labriolle, op. cit., p. 6: "They had been formed under the same system of education as all educated Romans under the Empire."

35. Showerman, op. cit., p. 371.

36. Malan, op. cit., p. 4.

37. Bolgar, op. cit., p. 48.

Alhoewel die denke nou eerstens vertikaal tot God beweeg, bly die tradisionele houding, die horisontale dimensie, die mens in sy gemeenskapsverband, en dit is om hierdie rede dat die invloed van die heidense literatuur so sterk gebly het. Die kerkvaders kon hulleself onmoontlik losskeur van daardie houdinge wat deur die eeue in die Romeinse gees gekweek is.

Die verhouding van die kerkvaders teenoor die klassieke was van die begin af dualisties en daarom word daar in die Christelik-Latynse letterkunde twee hoofstrominge gekry: verwerping van die heidense literatuur enersyds, en andersyds, waardering vir die voortreflikhede van die verlede. Tertullianus wat in die nuwe Latyn wou skryf, is in 'n mate die grootste en ook die vroegste verteenwoordiger van eersgenoemde stroom terwyl die ander stroom vroeg neerslag vind in Minucius Felix wat die klassieke Latyn vir Christelike gebruik wou daarstel<sup>38</sup>. Sintese vind eers plaas teen die einde van die 4de eeu met Ambrosius, Augustinus en

38. cf. Malan, op. cit., p. 6.  
cf. G. Highet, *The Classical Tradition*, Oxford, 1949, p. 599, voetnoot 11: „Some of the Christian propagandists, like Lactantius and Minucius Felix, wrote elegant classical Latin. Others, such as Tertullian and Cyprian, are deliberately non-classical.”

Hieronymus wanneer die strome ineenvloei<sup>39</sup>.

Christelike estetiese gevoelens was gekant teen die permissiwiteit van die ou Grieke en Romeine wat uit die aard van hulle lewensfilosofie nog nie 'n besef van sonde gehad het nie. Hierdie houding teenoor die klassieke is maklik begrypbaar as daar aan die destydse wanpraktyke<sup>40</sup> gedink word. Die Christen se godsdiens-sin is versteur deur die ongevoeligheid van klassieke humanitas teenoor die leerstellinge van die Christelike geloof<sup>41</sup>.

'n Teer saak vir die Christene was dat die

39. cf. Malan, C., op. cit., p. 6.  
cf. J.W. Mackail, Latin Literature, London, 1902.  
p. 248 - 9.  
cf. Prins, W. Encyclopaedia, Amsterdam, 1951,  
6de druk, deel 12, p. 570: „De taal der Christe-  
lijke literatuur wordt bepaald door de keuze,  
welke iedere schrijver deed tussen literaire taal,  
Christelijk idioom en volkstaal, en door de  
traditie, die zich geleidelijk vormde.”
40. cf. Malan, op. cit., p. 8 vir 'n lys van vermaak-  
likhede van die eeu.  
cf. De Labriolle, op. cit., p. 14; Laistner  
M.L.W., Christianity and Pagan culture, New York  
1951. p. 7: „The theater, the circus, the  
athletic and gladiatorial shows appealed to all  
classes of society....” Ook p. 49: „Prose and  
poetry were inescapably filled with allusions  
to polytheism, and many of its aspects were far  
from edifying.”
41. cf. De Labriolle, op. cit., p. 15.

/geskifte

geskryfte en vertalings van die Bybel nie in die geleerde, gekunstelde, verfynde en sterk retoriese styl van die tyd gedoen is nie. Omdat dit geskrywe was in eenvoudige Grieks of Latyn, het dit die voorwerp van spot geword. Die geleerde Romein van die tyd het die tipe werk as barbaars beskou<sup>42</sup>. Veral die eenvoudige Latynse teks van die Bybel, geskryf vir die gewone mens, was as onwaardig beskou. Lactantius kla dat daar tussen geleerde leiers van die eeu geen geloof is in die Heilige Skrif nie, omdat die profete in eenvoudige en gewone spreektaal tot die volk spreek. Daarom word Christene verafsku deur daardie mense wat niks wil hoor of wil lees nie tensy dit nie stilisties korrek en geleerd is en dit hulle ore streel met vleierende klanke nie<sup>43</sup>: „And, by an inevitable reaction, the Christians were drawn to conceive an animosity against even the principle of art in style as being a deformity from the

42. Celsus, Orig., Hom., VIII, 1: „Deprecamur vos, o auditores sacrorum voluminum, non cum taedio vel fastidio ea, quae leguntur, audire, pro eo quod minus delectabilis eorum videtur esse narratio.”

43. Lactantius, Div. Inst. V, 1, 16.  
cf. Hieronymus, Ep. LIII, 10: „Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum vel de industria sic prolatae sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus.”  
cf. verder Ib. Ep. XXII, 30, 2.

truth, and the leaven of vanity"<sup>44</sup>. Voeg hierby die vervolging van Christene en 'n mens kan beseef waarom daar oorspronklik sulke diepe vyandige gevoelens teenoor die klassieke humanitas was.

Veral by Tertullianus<sup>45</sup> word 'n uitgesproke gees van vyandigheid teenoor die klassieke gevind. Hy slaan 'n diep kloof tussen die wêreld en die kerk net wanneer die geleentheid hom voordoen. Hy beweer dat alle „doctrina saecularis litteraturae" (wêreldse geleerdheid) dwaasheid in die oë van God is en daarom moet die Christen dit verwerp<sup>46</sup>. Filosofe word beskryf as smouse van wysheid en welsprekendheid<sup>47</sup>, as diere wat in hulle selfverheerliking vasgevang is<sup>48</sup> en daar is niks in gemeen tussen Athene en Jerusalem, tussen die akademie en die kerk nie<sup>49</sup>.

Theophilus, die biskop van Antiochië, skryf in die 2de helfte van die 2de eeu dat die

44. De Labriolle, op. cit., p. 164.

45. Ibid., p. 18: „in other respects the incomparable champion, the most original writer in Latin under the Empire."

46. Tertullianus, de Spectaculis, XVII, Loeb, p. 277.

47. Tertullianus, de Anima, III.

48. Ibid., I.

49. Tertullianus, de Praescriptione Hereticorum, VII, 8+.

/geskifte

geskifte van die klassieke waardig is weens hulle stilistiese ornamente, maar dat hulle verder leeg en sonder waarde is<sup>50</sup>. Dikwels het die kerkvaders hulleself probeer oortuig van die waarde van die antieke skrywers deur te beweer dat hulle wysheid 'n by-produk was van Hebreeuse wysheid<sup>51</sup>. In ou samestellings van kerklike wette en selfs besluite van rade, word dit dikwels duidelik gestel dat heidense werke nie gelees mag word nie, selfs nie eers deur biskoppe nie<sup>52</sup>.

Hierdie gevoel of instruksies was dikwels gelokaliseerd en nie baie effektief nie. Antieke humanitas was egter in gevaar om heeltemal uit te sterf want dit is duidelik dat daar by die Christen oorspronklik geen nadruk gelê is op enige vorm van geleerdheid, intellektuele ontwikkeling, of oortuigings oor menslike bestaan nie. Die belangrikste was om God te dien. Die ongeletterde en ongeleerde is as net

50. Theophilus, Ad Autol., II, 12 (P.G. VI, 1069); cf. III, 2.

51. cf. Augustinus, de Civ. Dei, VIII, 11: sy twyfel omtrent die stelling.  
cf. Cassiodorus, Inst. Div., I, 17.

52. Uitspraak van die Sinode van Kartago (398) Canon XVI.  
cf. Const. apost. I, 6 (Funk I, 1905, p. 13) opgeneem in De Labriolle, op. cit., p. 21, voetnoot 1: „ut episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore.”

sulke goeie Christene beskou as hulle geleerde medegelowiges. Hoewel die gebrek aan intellektuele aktiwiteit geen ondeug was nie, het dit tog die wêreld met stagnasie bedreig. Die Christendom was besig om homself te verdoem tot daardie „intellectual indigence" waarvan De Labriolle praat<sup>53</sup>.

Die essensiële kenmerk van die vroeë Christelike ideaal was sy geloof, die uitvoering van sy plig as Christen om sodoende sy saligheid te bekom. Die Christen was 'n burger van die nuwe Jerusalem, en dit het beteken dat daar in hierdie wêreld niks van belang is nie behalwe dat die gelowige dit so spoedig moontlik moet verlaat<sup>54</sup>.

Dit is egter die Christelike kerk self wat die bewaarder geword het van die klassieke humanistiese ideale: „Yet, in spite of all these dangers and suspicions, the church of the West, with that practical, statesmanlike prudence which seldom deserted it, began, in the fourth century, to come to terms with pagan culture, as it accommodated itself even in some degree to pagan superstition"<sup>55</sup>.

53. De Labriolle, op. cit., p. 22.

54. Tertullianus, Apol. 41,5 (Loeb-uitgawe):  
„nihil nostra refert in hoc aevo nisi de eo  
quam celeriter excedere."

55. Dill, Roman Society in the last century of the Empire. London, 1899. p. 386.



### 3. CHRISTENDOM AANVAAR INTELLEKTUELE VORMING AS 'N CHRISTELIKE IDEEAAL.

Die Christelike skrywers het nie alleen hulle tydgenote nie, maar ook die komende geslagte met 'n opvoedkundige ideaal voorsien wat prakties, 'n aansporing en paslik was en wat nie te moeilik was om te realiseer nie<sup>56</sup>.

Dwarsdeur die middeleeue, te midde van die donker tye van die mens se bestaan, het die lig van klassieke humanitas sterk bly brand in die kloosters, veral in die van Engeland en Ierland. Die kontinuïteit ten opsigte van literatuur en geleerdheid tussen antieke tye en die middeleeue was nooit verbreek nie, sê Laistner<sup>57</sup>, en dit was die Latynse vaders van die vierde eeu en daarna Cassiodorus en Isidorus wie se werk 'n brug vorm vanaf een epog tot die volgende. Hulle werke het die vlam van godsdiens en geleerdheid

56. Bolgar, op. cit., p. 43.

57. Laistner, op. cit., p. 72.

/gedurende

gedurende moeilike tye laat brand<sup>58</sup>.

Die antieke geleerdheid het gepoog om die wêreld aan die mens te verduidelik en die mens vir homself. Dit het die mag van die rede besef in die begrip van menslike belewenisse en hieruit het weer alle skeppende kunste gevloei. Kon die Christendom hierdie lesse oor menslike siening, ideale en bestaan heeltemal verwerp? Die oorspronklike opposisie moes eindelik plek maak vir 'n gematigde houding. Die Grieks-Romeinse kultuur het onder die Westerse volke ook te diep wortel geskiet, om sommer netso deur 'n triomferende godsdiens uitgeroei te word<sup>59</sup>.

58. Showerman, op. cit., p. 372.

cf. De Labriolle, P. History and literature of Christianity from Tertullian to Boethius. London, Kegan Paul, 1924. p. 32: "The resulting action was analogous in all domains - theological speculation, scriptural exegesis, Christian art, the liturgy, the different classes of literature and forms of style. The influence of profane ideas and customs made itself felt throughout.... Ascertained facts show that nowhere has there been any hiatus, breach or complete rupture, but throughout a correspondence and continuity."

59. Boissier, G. Het Stervend Heidendoms, vertaal deur H. Bakels. Zeist, N.V. Uitgeverij. p. 785. cf. Laistner, op. cit., p. 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."

/Die

Die klassieke tradisie was te sterk gewortel in die gees van die klassieke mens. Die humanitas-studies van die Grieks-Romeinse wêreld het bly voortleef<sup>60</sup>, omdat daar 'n besef was dat hulle waarde gehad het onafhanklik van hulle gebruik vir interpretasie van die Skrif. Die verandering in geloof het min verskil gemaak aan die literêre tradisies van die latere Ryk; Christen-digters skryf in die klassieke metrum en Christen-predikers volg in die voetstappe van die heidense sofiste<sup>61</sup>. In die opvoedkundige stelsel van die Ryk was die studie van literatuur en retoriek op 'n vaste grondslag en selfs wanneer hierdie stelsel verval, leef sy ideale nog voort. Die klassieke Latynse letterkunde is nog gelees en „remained to remind mankind that life on this earth could be adorned and sweetened by the use of man's gifts for creation, study and social life"<sup>62</sup>. Hulle het die herinnering bewaar van 'n volk wat nie alleen die wêreld oorwin en regeer het nie, maar wat 'n gemeenskap geskep het wat in sy hoogste vorm bedagsaam en verdraagsaam was, verfynd

60. Clarke, Mind, op. cit., p. 151.

61. De Labriolle, op. cit., p. 31: „But, taking the facts as they are, this art, this thought penetrated Christianity much more profoundly and intimately than one would have any reason to doubt if we took as current coin the opportunist profession of a Basil, a Jerome or a Cassiodorus."

62. Clarke, Mind, op. cit., p. 151.

was sonder om formeel te wees, wat vriendskap en geselligheid hoog geag het en waardering gehad het vir geleerdheid en literatuur. Gelowige, geleerde Christene, veral Hieronymus en Augustinus, was dan ook verantwoordelik vir die kentering in heersende beskouings. Die houding van hierdie kerkvaders teenoor die heidense kultuur het uiteindelik die houding van die kerk bepaal<sup>63</sup>.

As die Christelike godsdiens net die geloof gebly het van ongeletterde eenvoudige mense kon hulle die groot skatte van kulturele waarde sonder enige gewetenswroeging verbygegaan het<sup>64</sup>. Maar omdat geleerde mense daarby betrokke was, is dit noodwendig dat hulle die groot apologete van die nuwe oortuiging geword het, want hulle geleerdheid self was 'n wapen vir die uitbou en propagandering van hulle geloof. Hulle moes veg vir hulle bestaan teenoor geleerde heidene wat hulle verafsku het<sup>65</sup>. Selfs die Latyn van die Bybel was dikwels 'n bron van verleentheid, daar sommige van hulle onthou het dat hulle gehinder is in hulle redding deur die blote vorm van die Bybelse Latyn<sup>66</sup>.

63. Dill, op. cit., p. 387.

64. Malan, op. cit., p. 10.

65. cf. Minucius Felix, Octavius, VIII, 4.

66. Augustinus, Conf. III, 5, 9: „Visa est mihi indigna (scriptura) quam Tullianae dignitati compararem.“  
cf. Hieronymus, Ep. XXII, 30.

Die Christelike geleerdes is aangekla dat hulle hul intelligensie verlaag het deur hulle kritiese vermoë en intellektuele verfyndheid te verruil vir onredelike geloof. En so word dit die doel van die kerkvaders om hulle kritici stil te maak deur die skoonheid en waarheid van die Christelike geloof te bewys deur middel van onaanvegbare argumente en om met hulle literêre kuns en korrekte gebruik van die taal die gelykes te word van alle ongelowige geleerdes. Die nuwe Christelike humanitas was in wording<sup>67</sup>.

⁊ Sintese het plaasgevind en bewys of onbewys het daar ⁊ baie groter invloed van die heidense geskrifte na die vorm sowel as na die inhoud uitgegaan en die werke van die Christenskrywers het ⁊ magtiger verstrengeling met en assimilering van heidense tegniek en gedagtes geopenbaar as wat aanvanklik

67. Minucius Felix, Octavius XXXIX.  
 Lactantius, Inst. Div. V, 1,3; I, 1,10;  
 II, 19,1; III, 1,1.  
 Hieronymus, Voorwoord tot die De Vir. Illustr.  
 Hy wil skryf soos Cicero.  
 Laistner, op. cit., p. 28: „by becoming their equals through the perfecting of their literary art and by their concern for correct language.”

/besef

beseft is<sup>68</sup>. Die kerkvaders het die bewaarders geword van Romeinse ideale<sup>69</sup>, en „Op zijn minst is de Christelike etiek blootgestel aan het voortdurende gevaar te worden geciceroneerd. Ambrosius' werk, later een der belangrijkste ethische handboeken voor de Middeleeuwen, is van dit gevaar zeker niet vrij gebleven”<sup>70</sup>. Hierdie vermenging, sê Boissier, het so ongemerk plaasgevind dat niemand werklik bewus was van die sintesenie<sup>71</sup>.

Die werke van alle kerkvaders spreek van die klassieke se invloed. In hulle opstelling van 'n Christelike etiek is beide Lactantius en Ambrosius onder die

68. Malan, C., op. cit., p. 13.

De Labriole, op. cit., p. 31.

Bolgar, op. cit., p. 55: Volgens hom het Capella, Cassiodorus en Isidorus die beste geneem uit die heidense kultuur om dit aan die Christendom te gee. Die Christelike literatuur het ook reeds in volume begin toeneem en draers geword van die klassieke humanisme sowel as van Christelike ideale: „Christian literature did not mirror the Christian culture pattern. It dealt with the legends and beliefs which formed the focal point of that pattern.”

69. Barclay, op. cit., p. 207.

70. Leeman, Hier. droom, p. 8.

cf. Ib.: „Veel van de Evangelische simplicitas had zij daarbij moeten afleggen, veel bestanddelen van de antieke humanitas moeten opnemen.”

71. Boissier, op. cit., p. 786.

/invloed

invloed van Cicero se „De Officiis”<sup>72</sup>. Vir sy algemene raamwerk vir die retoriek maak Augustinus in sy „De Doctrina Christiana” gebruik van Cicero se „Orator”<sup>73</sup> en in sy „De Ordine” gee Augustinus ’n opvoedkundige stelsel wat min of meer die van die sewe vrye kunste navolg<sup>74</sup>. Hieronymus was simpatiek teenoor heidense literatuur soos sy selfverdediging teen die aanklag van Rufinus bewys<sup>75</sup> en ’n liberale Christen soos Minucius Felix kon sy godsdiens uiteensit in terme wat moeilik onderskei kan word van die nie-Christelike teïsme. Aan die einde van sy oorsig oor Griekse filosofie kon hy sê: ’n Mens sou dink dat hedendaagse Christene filosowe is of dat die ou filosowe Christene was<sup>76</sup>.

72. cf. Leeman, Hier. droom, p. 7 - 8.  
cf. Laistner, op. cit., p. 63.

73. Laistner, op. cit., p. 71: „Nevertheless his debt to Cicero is not superficial: for the parallelism in thought between the classical theory of oratory and Augustine's theory of Christian preaching can be traced right through the book.” Leeman, Hier. droom, p. 9. Clarke, Mind, p. 66: „Some centuries later on one of Cicero's works proved a decisive influence on St Augustine (Hortensius)”. cf. Gummere, op. cit., p. 67.

74. Dill, op. cit., p. 388.

75. Pease, A.S. The attitude of Jerome towards pagan literature. (In Am. Phil. Ass. Volume 2, 1919, p. 156: Hieronymus is daarvan beskuldig dat hy te simpatiek was teenoor nie-Christelike literatuur.)

76. Clarke, Mind, op. cit., p. 148.  
Minucius Felix, Octavius, XX, 1.

Gummere sien die invloed van veral die Stoa op die kerkvaders<sup>77</sup>. Seneca se siening van God is so dat Tertullianus hom beskryf as „Onse Seneca”: „There is, in reality, nothing ancient and nothing modern where the Eternal is concerned”<sup>78</sup>.

Dit is nie so seer die invloed van die klassieke op die kerkvaders nie as hulle aanvaarding van die werke van die antieke skrywers wat vir die opvoedkundige ideale van groot belang was. Hiermee erken hulle nie net die belangrikheid van geleerdheid nie, maar veral ook die morele vorming deur die intellektuele humanitas-opvoeding. Die ideaal van die bonus vir leef voort in die Christelike humanitas.

Met sy retories gestileerde Latyn<sup>79</sup> verteenwoordig Minucius Felix alreeds van vroeg af die meer gematigde houding onder die kerkvaders. Hy is ten gunste van filosofie en hy haal die filosowe se oortuigings aan<sup>80</sup>. Later verander hy van sienswyse en besluit dat die filosowe idees by die profete gekry

77. Gummere, op. cit., p. 69: Seneca se ideale was van dieselfde etiese standaarde as die van die later Christene.

78. Gummere, op. cit., p. 66.

79. Malan, op. cit., p. 10.

80. Minucius Felix, Octavius, XX, 1: „Exposui opiniones omnes ferme philosophorum.”

/het



het<sup>81</sup>. Teen die digters is hy gekant op morele gronde<sup>82</sup> en hy hou nie van die leë uiterlike vertoon van retore nie<sup>83</sup>. Hy wil die oorgelewerde kunste en wetenskappe nie verban nie maar in diens van die Christendom stel: „een Christendom ten slotte dat het uiterlijk van de oude beschaving zou respecteeren, al deed ze er dan de sappen van haar eigen nieuwen geest door stroomen“<sup>84</sup>.

Die ongenaakbare Tertullianus erken dat om Christene die reg tot ou heidense geleerdheid te ontsê, net bestem was om hulle tot intellektuele en praktiese armoede te dwing. Onderrig in die ou heidense literatuur was noodsaaklik<sup>85</sup>. Die ou literêre opvoeding is noodsaaklik vir die Christen om nie net sy geloof beter te begryp nie, maar ook vir sy alledaagse optrede en aktiwiteite<sup>86</sup>. Kennis soos bepaal deur die silwer

81. Ibid., XXXIV, 5.

82. Ibid., XXIII, 1 - 2, 7 - 8; XXXI, 3 - 4.

83. Ibid., XV, 2; XVI, 6.

84. Boissier, op. cit., p. 262.

85. Tertullianus, de Idol., 10: „Cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura" - „videamus igitur necessitatem litteratoriae eruditionis, respiciamus ex parte eam admitti non posse, ex parte vitari."

86. Tertullianus, de Corona, VIII: „(litteras) necessarias confitebor et commerciis rerum et nostris erga Deum studiis."

eeuse intellektualisme of rasionalisme word dus ook vir die Christen die basis vir die wysheid oor die etiese, estetiese en metafisiese<sup>87</sup>.

In die „De Anima" beaam Tertullianus dat die mens se intellek verskerp kan word deur studie in die wetenskappe en die kunste maar dat dit deur onkunde en onvermoë 'n ontoeganklike terrein word<sup>88</sup>. Hy hou egter nie van digters nie want in hulle geskifte word allerhande onwaardige en ongure dinge gesê<sup>89</sup>. Tertullianus is nie heeltemal gekant teen filosofie nie en waardeer die wysheid van antieke heidense skrywers<sup>90</sup>. Hy hou van Seneca wat hy so dikwels aan die kant van die Christene vind<sup>91</sup>.

Vir Lactantius is 'n strewe na kennis 'n

87. Gilson, S. Der Heilige Augustin. Eine einföhrung in seine lehre. Münster, Jakob Hegner, 1930. p. 200.

88. Tertullianus, de Anima, 20.

89. Tertullianus, ad Nat., 2,1: „apud poetas omnia indigna, quia turpia."  
cf. ad Nat., 2, 13: „adeo non fabulae istae sunt de fastidiosissimis foeditatibus atque summis flagitiis compositae? aut forsitan non lasciviores inde evadant mores atque ingenia hominum?"

90. Tertullianus, Apol. 11, 15 - 16; ad Nat. 1,4.

91. Tertullianus, de Anima, 20.

/natuurlike

natuurlike wilsdaad van die mens<sup>92</sup>, want kennis is altyd bruikbaar<sup>93</sup>. Met sy eie werk wil hy alle klassieke skrywers omverwerp<sup>94</sup>. Lactantius gebruik die klassieke om argumente te verkry teen die mense wat die Christelike geloof verdoem: dit is die doel van sy literêre opvoeding<sup>95</sup>. Digters bewys die waarheid<sup>96</sup>; hulle en die filosowe erken dikwels 'n Almagtige Wese<sup>97</sup>, want al sou digters dikwels stories omtrent gode vertel, erken hulle dat alle dinge bymekaargehou en beheer word deur een siel of gees<sup>98</sup>.

Lactantius haal passasies aan uit die Klassieke om te bewys dat hulle maar net algemene waarheid verkondig het; hy is lief om punte van ooreenkoms uit te soek. Hy haal Terentius aan, wat amper spreek asof hy deur 'n goddelike gees geïnspireer is<sup>99</sup>. Hy karak-

92. Lactantius, Inst. 2, 7, 1 - 2.

93. Lactantius, Ibid., 3, 5, 2.

94. Lactantius, Ibid., 5, 4, 1 - 2.

95. Lactantius, Ibid., 1, 5, 1 - 2.

96. Lactantius, Ibid., 1, 5, 2.

97. Lactantius, Ibid., 1, 5, 11.

98. Lactantius, Ibid., 1, 5, 3.

99. Lactantius, Inst. 5, 9, 6: „utrumne veritas odium parit, ut ait poeta quasi divino spiritu instinctus" cf. Terentius, Andr. I, 1, 41.

/teriseer

teriseer Vergilius as „nostrorum primus" (die eerste van ons) omdat sy siening oor God feitlik 'n Christelike siening is<sup>100</sup>. Horatius is 'n groot digter, in vele dinge 'n wyse mens<sup>101</sup>. Selfs Ovidius, in sy beskrywing van die mens, word deur hom „ingeniosus poeta" ('n vindingryke digter) genoem<sup>102</sup>. En Seneca het vele waarhede gesê<sup>103</sup>.

Filosofie behoort sy aandeel in die opvoeding te hê omdat die wysheid of waarheid omvat is in die wysgerige stelsels<sup>104</sup>. Hy is versigtig om nie te erkentlik te wees teenoor die Stoa en die volgelingen van Pythagoras nie<sup>105</sup>. Omdat die filosowe nie God geken het nie, kon hulle egter nie waarheid bekom het nie<sup>106</sup>, en daarom is sy finale siening oor die filosofie negatief<sup>107</sup>.

100. Lactantius, Inst. 1, 5, 11.

101. Ibid., 2, 4, 4: „poeta maximus, homo in ceteris prudens."

102. Ibid., 2, 1, 15.

103. Ibid., 1, 5, 26 - 28.

104. Ibid., 7, 7, 7: „nulla extitit philosophia quae ad verum propius accederet: nam particulatim veritas ab iis tota comprehensa est."

105. Ibid., 3, 18, 1.

106. Ibid., 6, 9, 13: „nihil sciant, nihil sapiant."

107. Ibid., 6, 6.

/Om

Om Christene op te voed, is goeie retores en grammatici nodig. Retoriek het dus 'n definitiewe plek in die lewe van die Christelike apologete<sup>108</sup>. Hy admireer Cicero se welsprekendheid en sou dit graag wou besit<sup>109</sup>, want die welsprekendheid is nodig om die waarheid groter krag te gee en met dié talent kan selfs die filosowe omvergewerp word<sup>110</sup>. Lactantius aanvaar dat die ou literêre opvoeding saam met ware godsdiens tot voordeel van die Christen se lewe kan wees: dit is vir hom geensins kwaadaardig nie<sup>111</sup>.

Wat die heidense literatuur betref, het Ambrosius nie die sekerheid van die ander kerkvaders nie en het hom nie doelbewus daarvan gedistansieer nie. Die klassieke oudheid word oral in sy werke verspreid gevind<sup>112</sup>. Hy is nie gekant teen die klassieke nie want alle antieke geleerdes, Grieke en Romeine, het

108. Ibid., 5,2,1; 1,1,10.

109. Ibid., 2,3,4; 3,13,13; 3,14,7.

110. Ibid., 3,1,2.

111. Ibid., 5,1,9 - 11.

112. Malan, op. cit., p. 14.  
cf. Malan, C.J. Die betekenis van Ambrosius as oorgangsfiguur tussen die klassieke kultuurpatroon en sekere aspekte van die vroeë Christendom. Potchefstroom, 1972. p. 34: "vind ons dwarsdeur die werke van Ambrosius die twee parallellopende lyne van die Grieks-Romeinse en die Christelike kultuurpatrone."

hulle wysheid uit die Bybel geneem<sup>113</sup> wat die bron van alle kennis is<sup>114</sup>. Aangesien die antieke bronne op onbekende wyse uit die Bybel ontspring het, kan sonder enige gewetensbeswaar uit hulle geskep word<sup>115</sup>. Nêrens is die klassieke invloed sterker as in sy „De Officiis Ministrorum”.

Ambrosius verwys direk na die ideaal van „vir bonus dicendi peritus”, en toon daardeur dus ’n sekere waardering vir onderrig in die retoriek<sup>116</sup>. Hy is nie ten gunste van die ydele bombas van die eeu nie, en soos alle kerkvaders verkies hy die eenvoud van die Bybel<sup>117</sup>. In sy „De Officiis” praat Ambrosius openlik

113. Ambrosius, Bon. Mort. 10, 45; 11, 51.  
De Off. Min. 1, 10, 31: „Numquid prior Panaetius numquid Aristoteles, qui et ipse disputavit de officio, quam David; cum et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, secutus prophetam David, legem silentii dederit suis.”
114. Ambrosius, Epist. I, 37, 28.
115. cf. Dudden F.H. The Life and Times of St Ambrose. Oxford, 1935. p. 16, vol. 1: „Ambrose is fanatical in his refusal to allow merit to pagan thinkers. When he cannot trace or invent a direct connection between their words and those of the scriptures he affirms that, at any rate, principles expressed had been already illustrated by Scriptural characters.”
116. Ambrosius, de Abraham, 2, 10, 76-77: „quod sapiens vir bonus, dicendi peritus sit.”  
cf. Ambrosius, De Off. Min., I, 2; I, 10, 33.
117. Ambrosius, de Abraham, 2, 10, 70.

/oor

oor die noodsaaklikheid van onderrig in die retoriek want die vereistes wat hy stel vir 'n prediker maak so 'n onderrig noodsaaklik<sup>118</sup>.

Hieronymus is opgevoed in die ware klassieke literêre humanitas-opvoeding. Hy was 'n volgeling van die Ciceroniaanse tradisie en een van die beter stilistiese skrywers van die Latynse vaders<sup>119</sup>. Om nie sy geleerdheid te gebruik nie, sou onwys van hom wees, sê Hieronymus<sup>120</sup> en daarom is hy afkerig van mense wat nie die literêre opvoeding wil gebruik nie<sup>121</sup>. Hyself is soms gretig om sy flinkheid as 'n retor te vertoon<sup>122</sup>. Hy is ten gunste van die metodes van Demosthenes, Cicero en Plato<sup>123</sup> en het 'n besondere bewondering vir eersgenoemde twee<sup>124</sup>. Hy loof Cicero veral, die koning onder orators en die glorie van die Romeinse taal<sup>125</sup>.

118. Ambrosius, de Off. Min. 1,7,23.  
cf. De Abraham 2,10,76.

119. Pease, op. cit., p. 152.

120. Hieronymus, Epist. 57, 12, 4 - 5.

121. Ibid., Adv. Rufinum 1, 17: Contra Vigil 3.

122. Ibid., Epist. 69, 6, 1.

123. Ibid., Epist. 49, 13, 3.

124. Ibid., Epist. 29, 1, 3; 57, 13, 2; 84, 6, 1;  
130, 6, 1.

125. Ibid., Vir. Ill. Prol.: „Cicero tuus, qui in  
arce Romanae eloquentiae stetit."  
Epist. 58, 10, 2; 58, 8, 1; 85, 1, 1.

In sy vertalings verander hy egter heel dikwels sy styl. In sy kommentaar oor die profeet Esegïël wil hy nie gebruik maak van sy retoriese geleerdheid nie<sup>126</sup>. So toon Hieronymus twee aspekte van sy geloof, enersyds die noodsaaklikheid vir retoriese krag in die ware opgevoede Christen en andersyds 'n strewe na eenvoud, amper 'n barbaarsheid om die skrif so eenvoudig moontlik aan te bied.

Dit was nie die geleerdheid, die fyn humanitas-klassisisme nie, maar die ydel, professioneel-barbaarse uiterlike vertoon wat somtyds die klassieke ideaal in onguns laat verval het. Die kerkvaders spreek dikwels hulle vrees uit: waarheid is eenvoudig en het nie vertoon nodig nie<sup>127</sup>. Daarom verduidelik Hieronymus dat selfs onder die heidene die oppervlakkige welsprekendheid geen byval gevind het nie<sup>128</sup>.

Absolutisme in filosofie verdoem Hieronymus<sup>129</sup> en sy periodieke afkeer in retoriek is veroor-

126. Ibid., In Ezech. 5, 163 - 164.

127. Hieronymus, In Ephes. 2, 587 - 588; Epist. 36, 14, 1 - 2.

128. Ibid., Epist. 125, 6, 1.

129. Ibid., In Ephes. 2, 4, 17 (620 - 622).



saak deurdat retoriek dikwels gebruik is deur ketters<sup>130</sup>. Hierdie mense gebruik 'n wonderlike taal om valse gedagtes tuis te bring. Van die klassieke geleerdheid het hy 'n hoë dunk: Oor Varro wat in Latyn geskryf het, wil hy een of ander sê sodat dit duidelik kan word dat die Christene van die tyd die kennis en geleerdheid soos dit bestaan het in sekulêre letterkundige werk nog gebruik het<sup>131</sup>. Die humanitas-kunste is veral bruikbaar vir die Christen as gevolg van die waarhede wat vervat is in die klassieke literatuur<sup>132</sup>. Selfs Moses en Salomo het die een en ander aan die Griekse wysheid ontleen en Paulus kwoteer verse van Epimenides, Menander en Aratus<sup>133</sup>. Hieronymus noem dat baie kerkvaders sekulêre kennis gehad het, geleerde mense wat almal gehelp het om die kerk op te bou<sup>134</sup>.

130. Ibid., In Osee III, 12, 7 - 8: „Opprimetur pauper ecclesiasticus verbositate et argutiis haereticorum.”

131. Ibid., Epist. 33, 1, 2: „de eo (Varro) qui Latine scripsit, aliqua commerabo, ut intelligamus nos Epimenidis dormire somnum et studium quod illi posuerunt in eruditione saecularium litterarum, in congregandis opibus ponere.”

132. Ibid., Epist. 53, 6, 1; 70, 6, 1.

133. Ibid., Epist. 70, 2, 1 - 4.

134. Ibid., Epist. 70, 5, 1 - 3; Vir. Ill. prol.; Epist. 85, 4, 1.

Sy kennis van filosofie het Hieronymus veral uit die vertalings van Latynse skrywers opgedoen<sup>135</sup>, maar omdat 'n ketter beskou is as 'n persoon wat sy idees in die filosofie gekry het, verdoem hy dit soms<sup>136</sup>. Hieronymus is gematig in sy houding, maar as hy moet kies tussen 'n „iusta rusticitas" (ongeletterde eenvoud) en 'n „docta malitia" (geleerde ondeug) kies hy liewers eersgenoemde<sup>137</sup>. 'n Gelowige moet die „sapientia saecularis" (wêreldse geleerdheid) reinig van alle dwalinge, sondige vermake en afgodediens om dit in diens van God te stel<sup>138</sup>.

Soortgelyk is die beskouing van die kerkvader Augustinus wat nie kan vergeet dat die „Hortensius" van Cicero verantwoordelik was vir sy liefde vir wysheid en waarheid nie<sup>139</sup>. Augustinus onderskei tussen menslike instellings wat bygelowig is en die wat dit nie is nie. Alle kunste of instellings wat dus spreek van bygeloof moet deur die Christen vermy word<sup>140</sup>.

135. Ibid., Adv. Rufinum, 3, 39.

136. Ibid., Epist. 133, 2, 1; In Matt. 4, 24, 25-26. cf. Epist. 133, 12, 1 - Hy het altyd die apostels gevolg.

137. Ibid., In Ephes. 3, praef. (633-634): „magis ego velim rusticitatem iustam, quam doctam malitiam."

138. cf. Malan, op. cit., p. 12.

139. Augustinus, Conf. III, 4.

140. Ibid., Doct. Christ. 2, 19, 29; Gen. ad Litt. 2, 15-17; In Psalm. 40,3.

Menslike instellinge wat nie uit bygeloof gebore is nie bestaan uit dinge waarvan sommige oorbodig, en sommige nodig en van pas is. Laasgenoemde is daardie instellinge wat algemeen aanvaar word<sup>141</sup>. Augustinus kies veral uit daardie instellings wat betrekking het op menslike omgang en wat nie gebruike of tradisies is wat oorfloed en weelde beoog nie. Hierin is Augustinus tipies Romein. Alle vorms van lettere en taal is bruikbaar, nooit as 'n doel op sigself nie, maar altyd ondergeskik aan 'n hoëre strewe<sup>142</sup>. Getoets aan hierdie standaard vind hy Geskiedenis<sup>143</sup> aanneemlik, sowel as die natuurwetenskappe<sup>144</sup>. Astro-nomie vind alleen byval as dit tot voordeel van die mens aangewend word<sup>145</sup>. Augustinus is veral gekant teen astrologie. Van die meganiese kunste moet daar 'n mate van kennis wees<sup>146</sup>.

Wat algemene geleerdheid betref, is dit

141. Ibid., Doct. Christ, 2, 25, 38.

142. Ibid., 2, 26, 40: „Utilia sunt ista, nec discuntur illicite, nec superstitione implicant, nec luxu enervant, si tantum occupent, ut maioribus rebus, ad quas adipiscendas servire debent, non sint impedimento.”

143. Ibid., 2, 28, 42.

144. Ibid., 2, 29, 46.

145. Ibid., 2, 29, 46.

146. Ibid., 2, 30, 47.

aanvaarbaar as dit in diens van die heilige waarhede is<sup>147</sup>. Heidense geleerdheid kan tot voordeel gebruik word deur die Romein; die apostel Paulus het dit gebruik om heidene verdere waarhede te leer<sup>148</sup>. Die aandringing op uitdrukking van sulke geleerdheid tot eer van God of tot voordeel van die mens is eie aan Romeinse denke. Wysheid of enige deug wat nie as 'n ideaal na buite uitgeleef is nie, kon nooit vir die Romein enige sin maak nie. Virtus is 'n innerlike besit wat konkrete uitdrukking moet hê. Daarom moet die goeie Christen uit die heidense geleerdheid neem slegs dit wat handig is<sup>149</sup>.

In praktyk is Augustinus se sienswyse 'n sinkretisme wat wel plaasgevind het en sy herhaaldelike verwysing na die literêre opvoeding toon sy bewustheid van die klassieke humanitas-voortreflikhede waarvan baie netso oorgeneem kon word deur die Christendom. Soos Moses en die Israëliete die skatte van Egipte geneem het, moet die Christen gebruik maak van die heidense geleerdheid<sup>150</sup>. Die vrye kunste was noodsaaklik

147. Ibid., 2, 39, 58.

148. Augustinus, De Unico Bapt.; 4, 6: „Hanc tamen veritatem, sicut videmus, apud impios, ut sacri-lego inventam non destruit, sed confirmat Apostolus, eiusque utitur testimonio ad docendos eos qui ista nesciebant.”

149. Augustinus, Doct. Christ. 2, 40, 60.

150. Ibid., 2, 40, 61; Conf. 7, 9, 15.

om twee redes: Hulle leer eerstens goeie lewenswyses en bring tweedens 'n gesonde kennis van die heelal.<sup>151</sup>

Die doel van 'n literêre opvoeding moet wees om die goeie dissiplines van die lewe aan te leer en nie om persoonlike ydele lof nie.<sup>152</sup> Die siel wat nie opgevoed is in die vrye kunste nie is arm en hongerig en daarom is geleerdheid noodsaaklik.<sup>153</sup> Die siel word geleer en verryk deur geleerdheid.<sup>154</sup> 'n Matige opvoeding in die vrye kunste was noodsaaklik want dit help die mens in sy soeke na die waarheid, die *beata vita*.<sup>155</sup> In Augustinus se latere „*Retractiones*“ spreek hy sy kommer uit oor sy liberale lof vir die vrye kunste. Hy voel ontevrede dat hy soveel waarde heg aan die vrye kunste waarvan vele heiliges niks weet nie, terwyl vele wat in hulle geskoold is sondige mense is.<sup>156</sup> Tog hou hy vol dat ware kennis tot die goeie

151. Augustinus, Ord. 2, 16, 44: „cum enim artes illae omnes liberales partim ad usum vitae partim ad cognitionem rerum contemplationem discantur, usum earum assequi difficillimum est nisi ei qui ab ipsa pueritia ingeniosissimus instantissime atque constantissime operam dederit.”

152. Augustinus, Ord. 1, 10, 30.

153. Augustinus, *Beata Vita* 2, 8.

154. Augustinus, Ord. 1, 8, 24.

155. Augustinus, Ord. 1, 8, 24; 2, 14, 39.

156. Augustinus, *Retrac.* 1, 3, 2-5: „Et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam, qui sciunt eas, sancti non sunt.”

gebruik kan word,<sup>157</sup> want dit dien die geloof.<sup>158</sup> Dit mag egter nooit 'n doel op sigself wees nie want die redding van die siel hang nie daarvan af nie.<sup>159</sup> Daarom moet alles na Bo wys.<sup>160</sup>

Vir digters het hy 'n mate van liefde, veral vir Vergilius<sup>161</sup> - hy kan selfs 'n traan stort vir Dido.<sup>162</sup> Dit sou hom gegrief het as hy nie sulke stories kon gelees het nie.<sup>163</sup> Daar is vir Augustinus 'n band tussen Christelike geloof en die filosofie: filosofie strewe ook na die beata vita.<sup>164</sup> Filosowe het selfs tot 'n besef van God gekom<sup>165</sup> en daarom moet filosofie behou word en die goeie daaruit geneem word,<sup>166</sup> soos hyself gedoen het.<sup>167</sup> Oor die algemeen is hy sterk onder die invloed van die filosofie, maar

157. Augustinus, Epist. 55, 21, 39.

158. Augustinus, C. Cresc. 1, 25, 30: „Scientia inflat, charita vero aedificat.”

159. Augustinus, Epist. 87, 1.

160. Augustinus, Conf. 1, 15, 24.

161. Augustinus, de Civ. Dei. 1, 3.

162. Augustinus, Conf. 1, 13, 20-21.

163. Augustinus, Conf. 1, 13, 21.

164. Augustinus, Serm. 150, 3, 4.

165. Augustinus, Ibid., 141, 2, 2.

166. Augustinus, C. Acad. 1, 1, 4; 2, 2, 3.

167. Augustinus, Conf. 3, 4, 7.

/dit

dit moet lei tot die kennis van God.<sup>168</sup>

Retoriek en welsprekendheid is handig maar dit moet welsprekendheid wees wat die waarheid verkon- dig want op die wyse kan 'n Christen dit tot groot voor- deel gebruik.<sup>169</sup> Retoriek en wysheid, „die bonus vir” „peritus dicendi”, soos gevind by Cicero en Quintilia- nus, gaan saam.<sup>170</sup> Cicero is vir hom die grootste skrywer oor welsprekendheid.<sup>171</sup>

Oor die algemeen was daar tussen Christelike Latynse skrywers 'n toenemende waardering vir die skatte van die antieke kulture. Daar was 'n steeds groeiende besef dat die menslike natuur nie geheel en al korrup is nie, dat beide die natuurlike en bo-natuurlike har- monies vanuit dieselfde Goddelike bron vloei en dat selfs paganisme goed was in soverre dat dit ontstaan het vanuit 'n natuurlike gevoel vir godsdiens en alleenlik sleg geword het deur perversie of deur die stelling dat

168. Augustinus, de Civ. Dei. 8, 10.

cf. Portalie, E. A guide to the thought of St Augustine, London, Burns & Oates, 1960. p. 96: „but a closer examination will show that the im- print felt on Augustine's soul derives from the fundamental Platonic doctrine rather than from Neoplatonic variations.”

169. Augustinus, C. Cresc. 1, 1, 2.

cf. Doct. Christ, 4, 2, 3.

170. Augustinus, Doct. Christ, 4, 5, 8.

171. Augustinus, Epist. 258, 1: „nosti quippe, ut defi- nierit amicitiam 'Romani', ut ait quidam, 'maximus auctor Tullius eloqui'.”

dit die gelyke of selfs die meerdere van die Christelike geloof was.<sup>172</sup>

#### 4. DIE CHRISTELIKE IDEAAL

In sy siening oor die mens is Romeinse denke van die vroegste tye altyd bepaal deur die beginsel van gemeenskapsbestaan: die mens word altyd gesien in sy aardse verhouding van mens tot mens en alleen binne dié relasie bestaan virtus of virtutes of die beginsels waarvolgens die mens se waarde bepaal is.

Romeinse virtus of virtutes van beide die vroeë civis Romanus sowel as die homo humanus, het twee kenmerke. Dit moet eerstens uitdrukking vind in 'n daad, 'n aktiwiteit, en tweedens is dit altyd innig geassosieer met daardie deugde waarvolgens die mens sy medemens gedien het: fides en pietas of die Ciceroniaanse

172. Ellsperman, G.L. The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning. Washington, Catholic University, 1949. p. 157.

cf. De Labriolle, op. cit., p. 28: "When Latin civilization came to be broken down on all sides, the public schools to be closed, the whole framework of her intellectual life to be swept away, the church of the West, in the complete overthrow of all regular institutions, was to appear as the one sole power able to preserve the old order now on its path to destruction."

/iustitia



iustitia.<sup>173</sup> Waar die vroeëre alleenlik bestaan het in die magtige daad, bestaan die latere in die eenvoudige, soos vriendelikheid, selfbeheer, smaakvolle optrede, deugde wat almal herlei kan word tot die mens-tot-mensverhouding. Maar hoe meer 'n individu homself beywer het om die virtutes uit te lewe binne 'n gemeenskap, hoe meer volmaak was sy beoefening daarvan, hoe groter was sy virtus en die korresponderende gloria wat hy beloon is deur sy medemens. So het Tacitus se skoonvader, Agricola, deur sy virtutes van moderatio en sapientia opreg te beoefen, groot roem verwerf. En alhoewel die hoogste vorm van virtus en dus ook van gloria werklik nooit bereik kon word nie, het die mens se strewe daartoe hom 'n edele lewe laat lei.

By die Christelike ideale kom dieselfde denke voor soos dit veral weerspieël word deur Augustinus wat 'n diepe invloed uitgeoefen het op Westerse denke. Bolgar stel hierdie denke by Augustinus soos volg: „When he considered the human condition, he thought naturally in terms of communities and not of individuals. Salvation as far as he was concerned presupposed the City of God and not merely the divine vision

173. Hand, V. Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1970. p. 41: „Die gerechtigkeit gilt von altersher als die Haupttugend....., die einzelnen virtutes in ihren Wirkbereichen ein ander zuzuordnen.“

granted to an artificially isolated anchorite."<sup>174</sup>

#### 4.1 Die Virtutes.

In die vorming van Christelike ideale kon die kerkvaders nie die klassieke ideale ontvlug nie. Die Romeinse virtus (virtutes)-ideaal word deur Augustinus volgens die sienings van Cicero, Sallustius en Vergilius<sup>175</sup> aangepas en omgevorm tot 'n godsdienstige ideaal: „Thus Augustine succeeded in his adaptation of the Roman ideal to the service of the Christian church."<sup>176</sup>

Basies vir die Christelike lewenswyse is die oortuiging dat die einddoel van die mens en die betekenis van sy lewe alleen te vinde is in God, die Allerhoogste Goeie. Die grootste en die enigste fundamentele leerstelling van die godsdiens is dus dat die mens homself met God moet verenig om sy geluk te vervolmaak.<sup>177</sup>

174. Bolgar, op. cit., p. 52.

175. Hand, op. cit., p. 28: „Von Cicero, Sallust und Virgil herkommend ist Augustin die römische Auffassung der virtus ganz geläufig."

176. Earl, op. cit., p. 131.

177. Portalie, E. A guide to the thought of Saint Augustine. London, Burns & Oates, 1960. p. 271: „The great, the only fundamental law of moral theology is to attach ourselves to God."

Op aarde het die mens se lewe slegs sin daarin dat dit God-gerig moet wees, en dit geskied deur kennis en liefde:<sup>178</sup> „All Christian morality is summed up then in the victory of charity, or the love of God to the contempt of self.”<sup>179</sup> Die goeie mens en sy virtutes ontstaan uit hierdie siening van die mens en sy wese.<sup>180</sup>

Die menslike lewe wat so vertikaal tot God beweeg, beweeg ook horisontaal tot die wêreld en in laasgenoemde dimensie bevind die mens hom in die gemeenskap van sy medemens. In hierdie verhouding bestaan of ontstaan die virtutes wat 'n wêreldlike uitdrukking is van die menslike strewe tot God. Anders gestel, die mens en sy ideale behoort 'n openbaring te wees van die liefde tussen mens en God en gepaard daarmee van dit wat God wil vir die mens-tot-mensverhouding. Gevolglik word elke menslike plig gesien as ingestel deur die soewereine heerskappy van God. Die wêreldorde behoort

178. Augustinus, *De moribus ecclesiae Catholicae*, I, 14, 24 (32, 1322): Die mens kan nie tot God kom behalwe deur liefde, toegeneentheid en welwillendheid. („dilectione, amore, charitate.”)

179. Portalie, op. cit., p. 274.

180. Portalie, op. cit., p. 276: „In hundreds of places he informs us that charity is not always the love of God, a theological virtue, but also the love of the good, of virtue, of order.”

aan God en Hy het die reg om respek daarvoor te eis.<sup>181</sup>

'n Verdere kenmerk van Augustinus se siening is dat geloof ook uitdrukking moet vind in daade en sulke daade is die konkretisering van die innerlike geesteshoudings of virtutes, wat weer hulle oorsprong het in die caritas, die liefde tussen mens en God, en dus ook tussen mens en mens: Ware geloof ontstaan dus deur die liefde en word versterk en uitgedruk deur daade.<sup>182</sup> Hierdie houding was altyd inherent in Romeinse virtus.

Augustinus noem virtus die belangrikste van alles in die mens:<sup>183</sup> in die mens is daar sekerlik niks eerbaarder en voordeliger as die deugde (virtutes) nie.<sup>184</sup> Hulle is bepalend in alle menslike handelinge<sup>185</sup> en is die kuns tot 'n opregte lewenswyse. Vir die ou Romeine was die weg of kuns in belang van 'n goeie en regte lewe deur virtus bepaal, wat onder invloed van die Griekse arete nuwe inhoude aangeneem het as

181. Ibid., p. 274.

182. Ibid., p. 275.  
cf. Augustinus, De fide et operibus, 14, 21-23;  
21, 39.

183. Augustinus, de Civ. Dei, XIX, 3, 26+.

184. Ibid., XIX, 4, 177+: „Virtutes ipsae quibus hic certe nihil melius atque utilius in homine reperitur.”

185. Augustinus, Ibid., IV, 21, 4+; cf. 14+

/lewenskunste

Oor die mens as sodanig vind Augustinus noue aansluiting by die humanitas-beskouing. Dis veral die intellektualisme van die silwer eeu wat hom die deugde (virtutes) laat beskryf as die eienskappe wat sedert die skepping eie aan die onverloste mens was. Daardie eienskappe bestaan in die rede, wat van nature tot die mens behoort (natura rationalis).<sup>187</sup> Die 'mens' of intellek (kenlewe) as die hoër redelike deel van die menslike gees (animus) is die ware teelaarde van die virtutes.<sup>188</sup> Sonder die rede en die geheue kan kennis geensins bestaan nie en dus ook nie die aangeleerde deug nie.<sup>189</sup> Hiermee stel Augustinus die silwer eeuse Stoïsynse opvatting dat deug (virtutes) alleen nie die lewe kan inrig nie, maar dat dit die basis van kennis en intellektuele ontwikkeling vorm: „Die doctrina ist es nämlich, welche die virtus, die Kunst der rechten Lebensgestaltung in den Mensch einpflanzt.“<sup>190</sup>

186. Ibid., IV, 21, 15+: „Ars quippe ipsa bene recte-que vivendi virtus a veteribus definita est. Unde ab eo quod Graece arete dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt.

187. Ibid., XXII, 24, 72+; 77.

188. Ibid., I, 16, 10; IX, 4, 18; XIX, 3, 41.

189. Ibid., XIX, 3, 49+: „sine his autem (sc. memoria atque ratione) non potest esse ulla doctrina, ac per hoc nec virtus, quae utique discitur.”

190. Hand, op. cit., p. 29.

Die rede of die deug as geestesewienskap is dus die beheerder of beskermers van die mens.<sup>191</sup> Die handeling van die liggaam is daaraan onderworpe<sup>192</sup> en dit lê die strewingslewe, veral die wilde hartstogte van die laere sielelewe, aan bande.<sup>193</sup> Dit is veral in 'n stryd gewikkel met die instinktiwle neigings.<sup>194</sup> Die virtus is dus gedurig besig om ondeugde te bekamp „um der richtigen Lebensausrichtung und der inneren Ordnung des Menschen willen.“<sup>195</sup> Die siening van Augustinus herinner sterk aan Senecaanse en silwer eeuse stoïsieme. Volgens die natuur is die deugsame lewe vervolmaking van die rede en die ondeug is 'n versteuring van hierdie natuurlike staat waarheen die mens met sy redelike deugde moet strewe.<sup>196</sup>

Onder invloed van die humanitas is Virtus 'n positiewe werking wat uitdrukking vind in vier vorme: wysheid of kennis (prudentia); geregtigheid (iustitia); moed (fortitudo); en selfbeheer of matigheid (temperantia).<sup>197</sup> Hulle is voorstellings van dieselfde deug,

191. Augustinus, de Civ. Dei, XIX, 4, 164.

192. Ibid., I, 16, 10; XIX, 25, 1+.

193. Ibid., IX, 6, 8.

194. Ibid., IX, 3, 32.

195. Hand, op. cit., p. 29.

196. cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 11, 12-13.

197. Augustinus, de Civ. Dei, XIII, 21, 14.  
cf. Sallustius, Cato, 2, 2.

elkeen met sy besondere taak, gerig op dieselfde  
doel<sup>198</sup> en heeltemal gelyksoortig.<sup>199</sup>

Soos die vroeë civis Romanus-ideaal behou die  
ideaal van die Christen sy politieke inslag. Na sy  
wese bly die mens staatsgebonde, maar Augustinus se  
staat is egter nie wêrelds nie; die Christen moes leer  
om homself as burger van die staat van God te voel en  
dus nie asof hy gebonde is aan politieke of nasionale  
grense nie. Die aardse staat is 'n geestestoestand wat  
in die hiernamaals volbring word: „Aus der Auseinander-  
setzung mit dem antiken politischen Empfinden wird so  
ein neues Ideal geboren, das, freilich in veränderter  
Form, seine starke Wirkung auf das Mittelalter üben  
sollte.“<sup>200</sup> As ware Romein bevind Augustinus hom hier-  
mee op 'n terrein waarvolgens hy sy siening van die lewe  
van die Christen 'n positiewe en daadwerklike doelgerigt-  
heid kan gee. Die ideaal van die eerbare mens met sy  
burgerlike deugde (civis Romanus) en algemeen humanitas-  
deugde (homo humanus) was geensins 'n onwaardige ideaal  
om nou 'n Christelike inslag te kry nie.

In sy staatsgebondenheid moet die mens strewe

198. Ibid., XIX, 4, 67.

199. Ibid., XIX, 20, 1; V, 20, 29.

200. Pohlenz, op. cit., p. 450.

na roem (gloria)<sup>201</sup> wat die motief is vir eerbare en betaamlike optrede, d.w.s. vir menslike daade en dus vir die beoefening van die virtutes as die edelste waardes in die mens.<sup>202</sup> Augustinus noem hulle daardie lewenskunste wat die mens help om deur deugsaamheid (virtus) en nie valse ambisie nie tot eer, roem en gesag te kom. In teenstelling met die oneerbare mens (ignavus) wat valse ambisie sy dryfkrag maak, volg die eerbare mens (bonus) die ware weg van virtus om tot die ware roem, naamlik die roem van God te kom.<sup>203</sup> In die gebruik van bonus en ignavus toon Augustinus die tipies politiese Romeinse denke.

In die daade en virtutes van die vroeë Romeine is daar vele voortreflike voorbeelde vir Christene,<sup>204</sup> want op hulle eie manier (suo modo) was die vroeë mens ook boni (eerbaar).<sup>205</sup> Daar bestaan egter 'n gevaar in

201. Augustinus, de Civ. Dei, V, 12, 92: „Hae sunt illae bonae artes, per virtutem scilicet, non per fallacem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium pervenire; quae tamen bonus et ignavus aequae sibi exoptant; sed ille, id est bonus, vera via nititur. Via virtus est, qua nititur ad possessionis finem, id est ad gloriam, honorem imperium.”

202. Ibid., XIX, 4, 177.

203. Ibid., V, 12, 100.

204. Augustinus, de Civ. Dei, V, 16, 9; 17, 32.

205. Ibid., V., 12, 154.

/die



die virtus-gloria-samestelling,<sup>206</sup> want die ideaal van eerbaarheid kan ontaard wanneer die individu in sy strewe na gloria die algemene belange ondergeskik maak aan eie aansien. Die lewens van Caesar en Cato is vir Augustinus mooi illustrasies van ontaarde en ware virtus respektiewelik. Beide was bekend vir hulle ingens virtus (besondere voortreflikheid) maar hulle karakters, mores, was verskillend.<sup>207</sup> Caesar was 'n magsugtige mens by wie ware virtus ontbreek het: sy strewe is gerig op mag en 'n leër sodat hy oorlog kan voer waar sy virtus kan skitter.<sup>208</sup> Caesar se deug is die uiterlike, die magtige daad wat wys op 'n selfsugtige geestestoestand.

Teenoor hierdie eie-geregtigde roem wat afhanklik is van die menigte (multi) staan die gloria van Cato, want hoe minder hy roem nagestreef het, hoe meer het dit hom gevolg.<sup>209</sup> Sy gloria is erken deur alle eerbare mense (boni) want dit was die gevolg van sy eie

206. Hand., op. cit., p. 31.

207. Augustinus, de Civ., Dei, V, 12, 36.  
cf. Sallustius, 53, 5; 54, 4.

208. Ibid., V, 12, 39: „Ita fiebat in votis virorum virtute magnorum, ut excitaret in bellum miseras gentes et flagello agitare Bellona sanguineo ut esset ubi virtus eorum enitesceret.”

209. Ibid., V, 12, 105;  
cf. Sallustius, Cato, 54, 6.

gewete, sy eie geestestoestand.<sup>210</sup> Soos Sallustius kontrasteer Augustinus hier die uiterlike met die innerlike, die liggaamlike met die geestelike. Caesar is 'n voorbeeld van die tradisionele aristokratiese civis Romanus-ideaal, terwyl Cato alreeds die homo Romanus was, die eindproduk van die inwerking van die homo homanus-ideaal op die civis Romanus-ideaal. Cato se roem is die gevolg van sy virtus, van sy natuurlike deugde (bonae artes), want hoe minder hy roem nagestreef het hoe meer het dit hom gevolg.<sup>211</sup> Sy virtus is nader aan die ware virtus (veritati....propinquier)<sup>212</sup> want dit weerspieël 'n positiewe geestestoestand. Die inherente sedelike virtus wat noodwendige vergestaltung vind in uiterlike, prysenswaardige optrede is verkieslik bo die roemsugtige strewe.

Alhoewel die strewe tot roem by die heidense Romein dikwels 'n voorbeeldige lewe tot gevolg gehad het, beskou Augustinus die gloria as 'n onwaardige motief vir deug.<sup>213</sup> Hy stel dit gelyk met die sedelik onaanvaarbare voluptas-(plesier) motief van die Epikuriër.<sup>214</sup>

210. Ibid., V, 12, 106+.

211. Ibid., V, 12, 113.

212. Ibid., V, 12, 121.

213. Ibid., V, 20, 24: „Sed non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur, ubi virtutes humanae gloriae serviunt.”

214. Ibid., V, 20, 15.

Selfs nie eers wanneer die motief gefundeer is in die vervolmaking van die virtutes nie, soos by die philosophi,<sup>215</sup> waar dit los is van die oordeel van die medemens en dit alleenlik onderhewig is aan die eie gewete.<sup>216</sup> Dit alles is maar net 'n bedekte vorm van menslike hoogmoed (superbia):<sup>217</sup> „Die Heiden suchen das Glück hier auf Erden in der gloria, des voluptas oder der virtus... Das Endgut in der Welt zu sehen und aus sich selbst heraus verwirklichen zu wollen, das sind die Fehler der Heiden.“<sup>218</sup>

In teenstelling daarmee het die Christen se ware deugde (verae virtutes) hulle oorsprong in die hoop op 'n nuwe hemel en aarde. Ware deugde (virtutes) bestaan alleen in daardie mens in wie daar ware pietas, die wete van plig teenoor God is. Die mens wat hulle besit, sal egter moet aanhou stry, maar die lewe wat te midde van soveel kwade gevoer word, sal geluksalig en gered wees deur die hoop wat gevestig is op die hierna-maals.<sup>219</sup> Hierdie deugde is die kunste tot 'n eerbare

215. Ibid., V, 20, 1: „philosophi, qui finem boni humani in ipsa virtute constituunt.“

216. Ibid., V, 19, 9.

217. Ibid., V, 20, 32: „Nam et eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo quodam humanae subditur laudi; neque enim ipse qui sibi placet homo non est.“

218. Hand, op. cit., p. 34.

219. Augustinus, de Civ. Dei, XIX, 4, 18+.

aardse bestaan en onsterflike geluksaligheid.<sup>220</sup> Deur ware deug te beoefen, beweeg die mens vertikaal tot God, maar ook horisontaal, ooreenkomstig sy aardse bestaan tussen sy medemens.

Virtutes hang van pietas af waarin die ware lewe teenoor God geopenbaar word,<sup>221</sup> n sienswyse wat ook in die Augustynse era deur die heidense Romein gehandhaaf is. Alleen die besitter van pietas het vera virtus, wat deur die goeie mens nagestreef moet word. Sonder God is alle wêreldlike strewe alleenlik mensverheerliking en daarom sinloos.<sup>222</sup> Hy gee die weg tot geluksaligheid en ewigdurende vrede.<sup>223</sup>

Alleenlik God met Sy ewige vrede kan die

220. Ibid., XXII, 24, 79: „artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem."

221. Ibid., XIV, 28, 24: „pietas, qua recte colitur verus Deus."

Ibid., V, 19, 54: „inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae."

222. cf. Ibid., XXI, 16, 24+.

223. Ibid., XIX, 20, 15: „finem, ubi erit Deus omnia in omnibus aeternitate et pace et perfecta."

/hoogste

erken word as sedelike norm. Ambrosius beroep homself op die natuurwet wat die menslike gemeenskap ten grondslag lê en wat die leermeester van menslike optrede is: in die natuur bestaan die voorbeeld van ware dissipline, die beeld van eerbaarheid<sup>252</sup> en enigeen is sondig wat afwyk van hierdie basiese wet.<sup>253</sup>

Tot die menslike natuur behoort ook die onredelike drifte wat deur die rede beheer behoort te word. Hieruit volg die mens se geestestryd teen die oormag van sy gevoels- en strewingslewe, 'n stryd waardeur die rede en die innerlike krag van die mens opgehef word. Ambrosius sien hier die gewone mens in sy soeke na rus en vrede, 'n vita beata.<sup>254</sup> Alhoewel hierdie siening sterk heidense invloed toon, moet onthou word dat Ambrosius plig gesien het as die gehoorsaamheid aan die wet of aan die wil van 'n persoonlike God, wat Sy opbaring in stygende orde vind in die natuur, die rede en gewete en in die Skriftuur:<sup>255</sup> „Sie fällt nach Gen. 15,6 mit dem Glauben zusammen, und dieser ist als die ware menschliche Weisheit das fundament aller Sittlichkeit und die Voraussetzung aller Tugenden, der Quell, aus dem von selbst die Liebe zu Gott und dem

252. Ibid., I, 19, 84; cf. Cic. de Off., I, 46, 223.

253. Ambrosius, Expl. Ps. I, 47.

254. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 447.

255. cf. Malan, op. cit., p. 25.

Nächsten fließt."<sup>256</sup> Op grond van die feit dat die wil van God in die natuur geopenbaar word, kom Ambrosius tot hierdie stelreël. Die hoogste bron vir menslike plig bly die Woord van God<sup>257</sup> en die lewe van die Bybel-heiliges bied 'n spieëlbeeld van dissipline.<sup>258</sup> Primêr vir ons sedelike doen en late is die lering en voorbeeld van Christus.<sup>259</sup>

Gehoorsaamheid aan God se Woord is die basis vir menslike deug. Beoefening van sulke deug, wat die enigste en ware goeie is,<sup>260</sup> lei tot 'n geseënde lewe hier op aarde. Die mens se waarde word gemeet aan sy deugde, geloof, liefde en regverdigheid.<sup>261</sup>

In sy definisie handhaaf Ambrosius die ou Sokratiese klassifikasie van die vier kardinale deugde, wysheid (prudentia), geregtigheid (iustitia), moed (fortitudo) en matigheid (temperantia).<sup>262</sup> Van sy aansluiting by Cicero en die Stoa sê Nelson dat hy graag

256. Pohlenz, Stoa op cit., p. 246.

257. Ambrosius, de Off. Min., I, 32, 165.

258. Ibid., I, 25, 116.

259. Ibid., I, 30, 151.

260. Ibid., II, 5, 18.

261. Ibid., II, 7, 29.

262. Ibid., I, 24, 115; cf. Cic. de Off. I, 5, 15.

/aan

genadige liefde.<sup>229</sup> Deug by die Christen word dus gelykgestel aan liefde as die bron van alle sedelikheid. Deugdelikheid lei die mens tot 'n geluksalige lewe, maar waar die liefde van God nie is nie, kan daar nie deug (virtus) wees nie.<sup>230</sup> Gilson sê: „Damit haben wir die beherrschende Idee der Sittlichkeit erreicht, die Liebe zum höchsten Gut, die Caritas.“<sup>231</sup> Die liefde is die innerlike beweegrede, die dryfkrag agter die wil en daarom die oorsaak van menslike dade of optrede.<sup>232</sup>

Die ware deug ontstaan dus in die verhouding tot God, die liefde, en met dit as die ordende krag werk die deug deur die gewete om alles volgens Godswil te doen, om alles deur en in Hom te begryp. Wanneer die wil dus optree onder impuls van 'n deug „it implicitly and objectively relates everything to God, even though it does not explicitly think of Him.“<sup>233</sup> Daarom is die

229. Augustinus, de Cat. Rud. IV, 7; Ench. XXXI, 117; de Civ. Dei, XXI, 16, 27+.

230. Augustinus, De mor. eccl. cath. I, 15, 25: „Si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei.“ cf. Ep. 167, 4, 15: „virtus est caritas.“

231. Gilson, op. cit., p. 233.

232. Gilson, op. cit., p. 229: „Wenn die Liebe der innere Beweger des Willens ist und der Wille den Menschen kennzeichnet, so kann man ganz affenbar behaupten, dass der Mensch wesentlich von seiner Liebe bewegt wird.“

233. Portalie, op. cit., p. 277.

hoogste doel van alle menslike handeling wees.<sup>224</sup> Uit die verlange na hierdie hoogste en onveranderlike Goeie ontstaan Christelike optrede en word alle swakhede oorwin.<sup>225</sup> Sulke menslike foute word alleenlik verdryf deur die liefde van God, wat net deur Hom geskenk kan word deur die tussenkoms van Jesus Christus.<sup>226</sup> Hierdie verhouding van die mens tot God ontstaan deur die liefde van God tot die mens wat deur die lyde van Christus bevoeg geword het om God lief te hê en sy naaste soos homself. Die liefde is daarom die wesenkenmerk van Augustinus se virtus-ideaal.<sup>227</sup> Uit sy Christelike standpunt beskryf hy deug as die ordelikheid van die liefde en dink hy daardeur aan die ordelikheid van die mens en aan sy liefde geskenk deur God.<sup>228</sup> Die mens se liefde wat ook sy deug is, word verwek deur God se

224. Ibid., XIX, 10, 21: „tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit.”

225. Ibid., V, 24, 24; XXII, 24, 72.

226. Ibid., XXI, 16, 27.

227. Ibid., XV, 22, 31.

228. Pohlenz, Stoa, op cit., p. 451: „Trotzdem blieb Gott für ihn der Gott, dessen Liebe zu seinem eigenen schöpferischen Wesen zugleich die Liebe zu seinen Geschöpfen einschliesst, ebenso wie der Mensch, der sich selbst in rechter Weise liebt, zugleich seinen Schöpfer liebt.”



regte lewe die gevolg en uitdrukking van die regte liefde wat tot God opstyg en aan Hom word alle waardes ondergeskik gemaak.<sup>234</sup> As Goddelike, eie- en naaste-liefde bring hierdie sedelikheid die goeie wil en die goeie daad voor. Die ordo amoris, die basis tot die etiek van Augustinus, is die grondslag vir Christelike deug.

Hiervolgens is dit logies dat die vier deugde nie geskei kan word van die liefde van God nie.<sup>235</sup>

Hulle ontstaan as verskillende geestestoestande van die liefde self.<sup>236</sup> Matigheid word dan liefde wat alles rein en eenvoudig voor God bring; dapperheid die liefde wat alles terwille van God se wil verdra; geregtigheid die liefde wat God alleenlik dien en dus geregtigheid gebied oor alles wat tot die mens strek; en wysheid die liefde wat skerp onderskei tussen dit wat die mens tot God voer en dit wat hom verhoor om tot God te gaan.<sup>237</sup> Die aansluiting by die klassieke virtutes-opvatting is so sterk by Augustinus dat hy selfs die vier virtutes in hoër vorm die ideaal maak van die

234. Hand, op. cit., p. 37.

235. Gilson, op. cit., p. 232: „...so sind auch all Tugenden eins in der Liebe, welche diese Leiden-schaften veredelt und zu ihrem rechtmässigen Zeil führt.“

236. Augustinus, De mor. eccl. cath. I, 15, 25 - MPL 32, 1322: „ex ipsius amoris vario quodam affectu.“

237. Hand., op. cit., p. 38.

ewige lewe.<sup>238</sup>

Deugde word deur God in sy genade aan die mens geskenk sodat die mens 'n ware, sedelike lewe kan lei en God kan dien.<sup>239</sup> Vir die menslike samelewing is hulle beslis baie noodsaaklik.<sup>240</sup> Selfs die heidense virtus-ideaal is 'n ideaal wat nie verwerp kan word nie,<sup>241</sup> want sulke virtus of virtutes het altyd 'n ordelike, menslike bestaan ten doel gehad.<sup>242</sup> In die virtutes bestaan die oorspronklike goeie natuur van die mens en daarom noem Augustinus dit prysenswaardig dat die mens tot sulke insigte kon kom in sy heidense bestaan.<sup>243</sup>

238. Augustinus, de Trin., XIV, 9, 12: „Cui (sc. Deo) regenti esse subditum si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia; nec in illa esse beatudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa felicitate; ut prudentiae sit nullum bonum praepo-  
nere vel aequare, fortitudinis ei firmissime co-  
haerere, temperantiae nullo defectu noxio delec-  
tari.”

239. Augustinus, de Civ. Die, IV, 20, 1; V, 12, 97; X, 22, 1.

240. Ibid., I, 31, 10.

241. Ibid., V, 19, 57.

242. Ibid., XIX, 10, 17.

243. Augustinus, Serm. 150, 8, 9 - MPL 38 812: „magna ....laudabilis res; lauda, Stoice, quantum potes, sed dic unde habes.”

/As

As biskop ondervind Ambrosius dat die Christen nog geen sistematiese sedeleer het nie en maak hy di dit sy taak om Cicero se werk oor die pligte of deugde te verwerk tot 'n wegwysers vir die Christen in sy praktiese lewe.<sup>244</sup> In sy materiële eksposisie handhaaf hy die Ciceroniaanse klassifikasie,<sup>245</sup> maar verskil radikaal met die immanente siening van sy model deur alles in transendente lig te sien. Maar onbewus „formt sich auch für ihn das christliche Ideal nach dem heidnischen.“<sup>246</sup> Ambrosius se stelling dat die Grieke en Romeine se kennis in elk geval uit die Bybel<sup>247</sup> afkomstig is, open natuurlik dadelik die weg vir hom om veel wat heidens was in die Christelike lewensfilosofie te inkorporeer.

Omdat Ambrosius se geskrif primêr vir die Christen in sy kerkverband bedoel is en nie vir die leidende staatsmens nie, word sy deugde die algemene eienskappe wat eie aan die Christelike mens is, terwyl die civis-ideaal „die aristokratischen Züge und die

244. Emeneau, M.B. Ambrosius and Cicero. (In Class. Weekly XXIII - Dec 1, 1930): „It needs no demonstration that Ambrose's chief source apart from Holy Scripture was Cicero's treatise *De Officiis*.“

245. Ambrosius, *de Off. Min.*, I, 9, 27; *Cic. de Off.*, I, 3, 7.

246. Pohlenz, *Stoa op. cit.*, p. 448.

247. cf. Voetnota 113.

Wurdigung der individuellen Persönlichkeit"<sup>248</sup> terugtree. Sy siening is egter so dat die pligte wat die Christen teenoor sy God openbaar ook dié teenoor sy vaderland genoem kan word.<sup>249</sup> Liefde en vertroue teenoor die medemens is nie meer die basis vir 'n politieke loopbaan nie, maar die grondslag vir geestelike deugdelikheid.

Ambrosius se Christelike benadering tot die deugde moet na aanleiding van die mens se verhouding tot God en die lewe in die hiernamaals, nuwe inhoud gee aan die honestum en utile, die eerbare en voordelige, wat die kenmerke van die kardinale deugde is. Die honestum van die Stoïsynse filosowe moet met die maatstaf van die toekomstige gemeet word<sup>250</sup> en niks in die lewe is nuttig nie indien dit nie ten doel het om die seëninge van die ewige lewe te bekom nie.<sup>251</sup>

Uit die oogpunt van die heidense etiek is dit belangriker dat die Stoïsynse decorum-begrip ingang vind in die Christelike etiek waardeur die natuur dan

248. Pohlenz, *Stoa* op. cit., p. 246.

249. Ambrosius, *de Off. Min.* I, 17, 127; cf. *Cic. De Off.*, I, 17, 57-58.

250. *Ibid.*, I, 9, 28: „nos autem nihil omnino nisi quod deceat et honestum sit, futurorum magis quam praesentium metimur formula.”

251. *Ibid.*, I, 9, 28.

aan Ambrosius se 'De Officiis Ministrorum' dink as 'n produk van die vriendelike samewerking tussen die heidense en vroeë Christelike kultuur, dat Ambrosius in die heidense etiek van Cicero se 'De Officiis' 'n aanvulling gevind het vir Christelike denke en dat dit van groot waarde sou wees vir die middeleeuse kerk in sy poging om die kultuur van Europa deur verskeie eeue rigting te gee.<sup>263</sup>

Lactantius weier om Cicero se sosiale basis vir sy etiek te aanvaar waardeur die heil van die maatskappy die beslissende faktor in menslike probleme is. Vir die Christelike moralis lê die mens se heil nie in sy verhouding van mens tot mens nie maar van mens tot God.<sup>264</sup> Goed en kwaad word besleg deur goddelike wet en nie deur sosiale en natuurlike wet nie.

Deug by die klassieke humanitas word beoefen omdat dit honestum en utile<sup>265</sup> (eerbaar en heilsaam) is en tot persoonlike gloria lei. Augustinus aanvaar die gloria, maar alleenlik die gloria van God, as die beloning vir die verae virtutes. Maar die verae

263. Nelson, N.E. Cicero's De Officiis in Christian thought: 300 - 1300 A.D. (In Language and Literature and Studies in English and comparative literature, Volume X. University of Michigan Publications, 1933). p. 75.

264. Lactantius, Div. Inst. 6, 5, p. 496.

265. Cicero, de Off., II, 2, 7-8.

virtutes is ook noodsaaklik vir menslike bestaan. Ambrosius aanvaar ook die virtutes waarin hy soos Cicero ook geen botsing sien tussen die honestum en utile nie.<sup>266</sup> Waar Augustinus die virtutes as verae beskryf, sien Ambrosius na Cicero se voorbeeld die honestum en utile as die essensiële kenmerke van die virtutes. Terwyl Augustinus met sy gloria-virtus-ideaal die eenheid oor menslike lewe handhaaf, word by Ambrosius 'n tweërlei beskouing aangetref oor die leer van die hoogste goed en die geluksaligheid.

Wat die eerste beskouing betref, beskryf Ambrosius die geluksaligheid as die „vita aeterna”<sup>267</sup> en stel hy God as die Hoogste Goed.<sup>268</sup> Deur die geluksaligheid as die ewige lewe te beskryf, word die hoogste goed verplaas na die hiernamaals. Hierdie transendente siening van die hoogste goed bring die godsdiens-tige moment in die etiek wat eie is aan die Christelike wêreldbeskouing; want alleen dit wat lei tot die lewe in die hiernamaals is belangrik en die ewige lewe kan

266. Ambrosius, de Off. Min. II, 6, 25.

267. Ibid., II, 1, 3; cf. Cic., de Off. I, 9, 28.

268. Ambrosius, de Isaac 78, 79; de Fuga 36; de Bono Mortis 55.

/alleen

alleen van God ontvang word.<sup>269</sup> Hierdie siening vind aansluiting by Augustinus se siening van God as die Allerhoogste Goeie waarna die mens strewe om sy geluk te vervolmaak.

By Ambrosius se siening van die sedelike verskyn egter 'n tweede beskouing wat oonteeneglik sterk Stoïsynse invloed vertoon. Hiervolgens is deug die hoogste goed (Augustinus verwerp dit as 'n vorm van menslike *superbia*)<sup>270</sup> en word die geluksalige lewe wat nou onderskei word van die ewige lewe met die deugsame lewe vereenselwig.<sup>271</sup> Die deugsame of geluksalige lewe is die voorwaarde vir die verwerwing van die ewige lewe, die *vita aeterna*.<sup>272</sup> Dit is duidelik dat daar veel ongerymdhede in Ambrosius se basis vir sy etiese beskouing moet wees daar sy gedagteging op twee lyne beweeg: die Christelike en ook die klassieke

269. Ambrosius, de Off. Min., I, 9, 28; II, 1, 3. „nihilque nisi quod ad vitae illius aeternae possit gratiam definimus” en „qui autem a Deo, habet vitam aeternam.”

270. Hand, op. cit., p. 33: „Den in dieser selbstbezogenen virtus zeight sich nur in anderer Gestalt die *superbia*.”  
cf. Augustinus, de Civ. Dei, V, 20, 32.

271. Ambrosius, de Off. Min. II, 5, 18: „certum est solum et summum bonum esse virtutem eamque abundare solam ad vitae fructum beatae.”

272. Ibid., II, 5, 18: „per quam vita aeterna acquiritur.”

humanitas.<sup>273</sup> Hy formuleer eers die verhouding tot God as die basis vir alle menslike optrede en wanneer hy 'n praktiese etiek vir die Christen in sy wêreldverband wil neerlê, beroep hy hom op die Stoïsynse wet van die natuur. Sekere riglyne is egter duidelik.

Die deugde, wat die konstituerende elemente vir 'n geluksalige lewe bly, het eerstens die verhouding tot God as basis vir hulle oorsprong. Die Christen se liefde vir God en vir sy medemens is uitdrukkings van een en dieselfde geesteshouding. Maar vir Ambrosius is die virtutes ook eie aan die redelike mens en deur sulke deugde onder leiding van die rede te beoefen, verwerf hy die geluksalige lewe. Dit is moontlik dat Ambrosius nie die botsing gesien het in die basis vir sy deugdelike lewe nie en dat die mens se natuur 'n uitdrukking van die Vader is, 'n siening wat dadelik die sondeval uitsluit.<sup>274</sup> As Romein beskou hy natuurlik die rede as die heersende faktor in die ontstaan van die deugde; dit is met die redelike deugde as natuurlike wapens waarmee die Christen die stryd opneem teen die drifte van die siel om homself uit sy sonde op te hef tot 'n lewe van rus.<sup>275</sup>

273. Malan, Ambrosius as oorgangsfiguur, p. 80.

274. Malan, Ambrosius as oorgangsfiguur, p. 74.

275. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 447.



Oor die algemeen gesien, kry die virtutes die inhoud van 'n geloofsdaad, waardeur nie alleen die geluksalige lewe (vita beata) maar ook die ewige lewe (vita aeterna) verwerf word. Sulke deugde kry alleenlik betekenis deur geloof in God en deur positiewe dade: „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.”<sup>276</sup> Geloof en goeie werke pas pragtig aan by Christelike en Romeinse ideale, want alleenlik geloof in diens van mens en God kon vir die Romein sin maak. Die afgesonderde kloosterlewe wat nie die gewerskaf van 'n lewende gemeenskap veronderstel het nie,<sup>277</sup> was eintlik vreemd vir die Romeinse gees en meer verwant aan die Griekse Stoa se absolutisme. In die lewe van geloof en dade vind die Christen sy innerlike vrede, sy tranquillitas animi, en sy geluksalige lewe.

In sy gemeenskapsverband word die mens gerig deur sy virtutes, die basiese lewensideale wat net ver-skillende uitdrukkings is van die mens se basiese

276. Dudden, op. cit., p. 517.

277. Bolgar, op. cit., p. 48: „Their temperaments were such that they sought spontaneously for solutions which presupposed the noise and turmoil of men living together, which accordingly accepted civilization and all its works.”

geesteshouding: sy geloof in of liefde vir God.

#### 4.1.1 Iustitia

Die goeie Christen sal in die eerste plek daardie deugde of eienskappe besit wat saamgevat word in die iustitia of geregtigheid, die deug waarin veral die honestum en utile altyd sterk na vore tree.

Die geregtigheid is van die vroegste tye die hoofdeug,<sup>278</sup> die een waartoe alle ander menslike deugde herlei kan word: „Praktisch hat die altruistiesche Gemeinschaftstugend der Gerechtigkeit einen Vorrang, zumal sie für Ambrosius wie für die Stoa auch die Pflichten gegen Gott einschliesst.“<sup>279</sup> Die taak van die deug is egter nie net die vorming van die individu nie, maar ook die ontplooiing van die gemeenskapslewe. Dit bepaal die individu se plek en waarde in sy gemeenskapsverband en verseker agting vir die regte van 'n ander.<sup>280</sup> In Romeinse siening was dit basies vir die etiek en staatsdenke: daarsonder kan ware menswees nie vervul word nie en kan die gemeenskap nie verwerklik word nie.

Iustitia is ook 'n kernbegrip in Christelike

278. Hand, op. cit., p. 446.

279. Pohlenz, Stoa op. cit., p. 446.

280. Ibid.

teologie: „In Neuen Testament bedeutet Gerechtigkeit fast durchweg das Gottes Willen entsprechende Wohlverhalten des Menschen, das Recht tun vor Gott.“<sup>281</sup> In teenstelling met die antieke begrip van die deug beteken dit vir die Christen basies die verhouding tot God. Dit is ’n uitdrukking van die liefde vir of die geloof in God wat op beide vertikale sowel as horisontale dimensie van menslike bestaan beweeg. Gerechtigheid is geloof in God, Augustinus se *caritas*.<sup>282</sup> Vir die Christen is God die draer van die ewige geregtigheid, van die Waarheid, waarin Sy wet veranker is waarna die mens homself moet rig.<sup>283</sup> God is die bron, die son van geregtigheid<sup>284</sup> en sy Wese word deur *summa iustitia* gekenmerk.<sup>285</sup>

Vir die mens om *vera iustitia* te ken, moet God eers sy geloof laat ontwaak,<sup>286</sup> want alleenlik die individu wat volgens geloof leef en handel en deur die Gees van God sy deugde besit, het geregtigheid.<sup>287</sup>

281. Ibid., p. 42.

282. Portalie, op. cit., p. 273: „All Christian morality is summed up then in the victory of charity.”

283. Augustinus, de Trin. XIV, 15, 2.

284. Augustinus, de Civ. Dei, V, 16, 7.

285. Augustinus, de Civ. Dei, XX, 2, 36.

286. Ibid., XIX, 4, 6: „Iustus ex fide vivit.”

287. Ibid., V, 19, 23; XI, 27, 38.

cf. de Serm. Dom. in monte, 1, 5, 13: „ubi autem sana fides non est, non potest esse iustitia, quia iustus ex fide vivit.”

Persoonlike sedelikheid ontstaan so uit God se liefde, wat die wil van die mens lei tot die geregtigheid en ook die andere deugde daartoe aanspoor. Deur sy geloof in God deur Christus se genade vervul die mens die dubbele gebod van die liefde: hy wend homself tot God en hernu sy verhouding tot homself en sy medemens om so in die liefde die basis vir gemeenskapsbestaan te vind.<sup>288</sup>

„Wo aber die Liebe nicht ist, kann es keine Gerechtigkeit geben.“<sup>289</sup>

Geregtigheid wat so ontstaan uit die liefde moet in sy horisontale dimensie tot God gerig wees. Hierdie menslike aardse geregtigheid bring vir die mens vergewing van sonde.<sup>290</sup> Geregtigheid is daarom die ordende beginsel waardeur aan elkeen die reg toegesê word en dit is 'n stelling wat Ambrosius en Augustinus grond op Cicero se sienswyse van geregtigheid.<sup>291</sup> Sulke

288. Augustinus, de Civ. Dei, X, 3,31; XIV, 7,1.

289. Hand, op. cit., p. 47.

cf. Aug., de Serm. Dom. in monte, 1,5,13 - MPL 34, 1236.

290. Augustinus, de Civ. Dei XIX, 27,4: „Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.“

291. cf. Augustinus, de Civ. Dei, XIX, 21, 26: „Iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit.“ Ambrosius, de Off. Min., I, 24, 115: „suum quique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat.“

geregtigheid behels heerskappyverhoudinge waarin die verhouding van God tot mens nie uitgesluit kan word nie.

Geregtigheid beteken in genoemde verband orde, orde van bo en van onder. Augustinus omskryf orde in feitlik dieselfde terme as geregtigheid: „orde is die reëlmatige samestelling van die eweredige en oneweredige waardeur aan elkeen sy plek toegesê word.”<sup>292</sup> Hierdie ordelikheid of heerskapsbevoegdheid is van God afkomstig want alleenlik deur God te dien, leer die mens om homself te beheer<sup>293</sup> en om aan elkeen te gee wat hom toekom, want soos die gees die liggaam, die rede die deugde beheer, sal aan elke mens volgens bevoegdheid sy plek gegee word in die handhawing van geregtigheid.<sup>294</sup>

Geregtigheid het betrekking op alle aspekte van die menslike gees, want dit insinueer nie alleen die geordenheid in die eie gees nie, dit bind ook die kennis, moed en gematigheid tot ’n eenheid, deugde wat

292. Augustinus, de Civ. Dei, XIX, 13, 11: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.”

293. Ibid., XIX, 20, 10.

294. cf. Cicero se stelling oor die geregtigheid, de Rep. III, 24, 36: „Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus?”

basies eintlik net vorme van geregtigheid is.<sup>295</sup> Die geregtigheid „gestaltet daher unsere Lebensausrichtung.“<sup>296</sup> Vera iustitia bring nie vir elke mens geestelike geordenheid nie, maar dit ontwikkel 'n samelewing gegrond op die dubbele gebod van God. As kardinale deug wat ontstaan het uit die liefde werk dit deur die liefde en bestaan in 'n ordelikheid wat aan elke mens sy regte toesê.

Die werking van iustitia word op verskillende vlakke van die menslike lewe gesien. Vir Ambrosius sluit dit eerstens in die plig teenoor God, daarna in afnemende orde die plig teenoor die vaderland, ouers en alle ander mense. Dit is 'n deug wat ontspring aan die menslike natuur<sup>297</sup> en in hierdie siening staan Ambrosius sterk onder Cicero se invloed.

Christelike regverdigheid verwerp die ver-

295. Augustinus, de Gen. Con. Man. II, 10, 14: „Iustitia enim ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur: prima prudentia, secunda fortitudo, tertia temperantia, et in ista tota copulatione atque ordinatione iustitia.”

296. Hand, op. cit., p. 53.

297. Ambrosius, de Off. Min., I, 27, 127: „Iustitia autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes: quae et ipsa secundam naturae est magisterium.”

geldingsgedagtes<sup>298</sup> soos deur Cicero voorgestaan en ondersteun die edeler gedagte dat getrouheid en regverdigheid selfs aan 'n vyand verskuldig is.<sup>299</sup> Die broederskapsideaal van die Stoa wat so sterk in Cicero se *humanitas* is, vind ook uitdrukking in die Christelike ideale. Die Stoa se wêreldstaat en die universele kerk vloei saam in 'n passasie van Ambrosius waarin hy verklaar dat 'n natuurlike wet ons almal saambind tot 'n gemeenskaplike menslikheid, sodat elkeen tot hulp vir 'n ander kan wees, soos liggaamsdele. Dit is in stryd met die natuurwet om nie mekaar te help nie, want daardeur word die eenheid van die menslike ras sowel as van die gemeente van die heilige gelowiges verbreek.<sup>300</sup>

Die mens is terwille van die mens geskape

298. Ibid., I, 28, 131; III, 3, 23.

299. Ibid., I, 29, 139. cf. Cicero, de Off., I, 34.

300. Ambrosius, de Off. Min., III, 3, 19: „Haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem astringit humanitatem, ut alter alteri tamquam unius partes corporis invicem deferamus. Nec detrahendum quidquam putemus, cum contra naturae legem sit non iuvare - violatur natura generis humani, et sanctae Ecclesiae congregatio quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit.”  
cf. Cicero, de Off. I, 6-7, 50-57; III, 6, 28. Dieselfde gedagte word gevind by Lactantius, Div. Inst. VI, 6, p. 503: „Verum est enim Ciceronis illud: qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, dirimunt hi communem humani generis societatem, qua sublata beneficentia liberalitas bonitas iustitia funditus tollitur.”

sodat hulle mekaar onderling tot hulp kan wees.<sup>301</sup>  
 Hierdie broederskapsideaal verkry egter deur die glans  
 van die Woord van God, die cachet van die egte begrip  
 van naasteliefde soos Christus die voorbeeld aan die  
 mens gestel het. Die Stoïsynse leerstelling van die  
 natuurlike verbintenis van alle menslike belange word  
 uitgehef tot die volle hoogte en intensiteit van  
 evangeliese filantropie.<sup>302</sup> Die gelowige moet besef  
 dat die aarde 'n gemeenskaplike besitting is wat gemaak  
 is deur God en daarom moet hy sy gawes tot voordeel  
 van almal aanwend.<sup>303</sup>

Omdat die wese van iustitia gevind word in  
 alle deugde waardeur die mens se verhouding tot sy  
 medemens uitgedruk word, is geregtigheid volgens Augus-  
 tinus eintlik net een vorm van die allesomvattende  
 caritas wat tussen God en mens bestaan.<sup>304</sup> Liefde  
 saam met welwillendheid is twee van die sterkste mo-  
 tiewe om toegeneentheid en onderlinge samewerking te  
 verkry.<sup>305</sup> Niks is so nuttig as om bemin te word nie

301. cf. Lactantius, Div. Inst. VI, 6, p. 503.

302. Enc. Britannica, 11de ed., 1910, Cambridge,  
 vol. IX, p. 823.

303. Ambrosius, de Off. Min., I, 28, 132.

304. Portalie, op. cit., p. 276: "The Enchiridion  
 reduced the whole of moral theology to charity..."

305. Ambrosius, de Off. Min., II, 7, 39.



en niks so nutteloos as om nie bemin te word nie.<sup>306</sup>  
Die hoogste aanbeveling in die mens is liefde en die  
ware bewys van mens se eerbaarheid is die liefde van  
andere teenoor hom.<sup>307</sup>

Uit die liefde vloei vertroue voort.<sup>308</sup> Ver-  
troue word verkry deur die openbaring van praktiese  
wysheid wat op „prudentia” en „iustitia” gebaseer  
word.<sup>309</sup> Wat genoemde twee deugde betref, word die  
prioriteit van geregtigheid ook deur Ambrosius gehand-  
haaf as hy dit stel dat ons onself meer geredelik aan  
’n regverdige as aan ’n wyse man toevertrou.<sup>310</sup> Die  
fides, wat vir Ambrosius die geloof in Christus is, is  
ook vir hom die basis van geregtigheid. Anders gestel,  
iustitia is ’n geloofsdaad - dit is fides.<sup>311</sup>

306. Ibid., II, 7, 29.

307. Ibid., II, 7, 39: „prima ergo ad commendationem  
nostri est caritas. Bonum est ergo testimonium  
habere de plurimum dilectione.”

308. Ibid., II, 7, 39.

309. Ibid., II, 8, 41.

310. Ibid., II, 8, 43.

311. Ambrosius, de Off. Min., II, 2, 7: „Habet ergo  
vitam aeternam fides, quia fundamentum est bonum;  
habent et bona facta, quia vir iustus et dictis et  
rebus probatur.”  
cf. Cicero, de Off., I, 7, 23: „fundamentum autem  
est iustitiae fides.”  
cf. Ambrosius, de Off. Min., I, 29, 142: „Fides  
enim omnium Christus.”

/Geregtigheid

Geregtigheid vind uitdrukking in die deug „Beneficentia" wat onderverdeel word in „benevolentia" en „liberalitas", welwillendheid en weldadigheid.<sup>312</sup> Welwillendheid is die bron van en staan hoër as weldadigheid.<sup>313</sup> Ambrosius lê veral klem op die bedoeling agter die daad: die wens om goed te doen is alreeds genoeg.<sup>314</sup> Welwillendheid kan dus sonder weldadigheid bestaan.<sup>315</sup> As 'n deug begin dit in die huisgesin om daarvandaan uitgedra te word tot sy universele bestemming. Dit kom tot ontplooiing en word ryklik versterk in die gemeenskap van die kerk.<sup>316</sup>

In die handhawing van weldadigheid moet matigheid voor oë gehou word.<sup>317</sup> Oor hierdie voorskrif sê Nelson: „This moderation is an important victory of pagan common sense over the subjectivity and extravagance of primitive Christianity, and a notable change from the suspicious hostility of Lactantius toward ancient thought."<sup>318</sup> Weldadigheid moet binne in mens

312. cf. Cicero, de Off., I, 14, 42.

313. Ambrosius, de Off. Min. I, 32, 166, 167.

314. Ibid., I, 32, 166.

315. Ibid., de Off. Min., I, 32, 167: „ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet."

316. Malan, op. cit., p. 34.

317. Ambrosius, de Off. Min., II, 16, 76;  
cf. Cicero, de Off., II, 15, 54.

318. Nelson, op. cit., p. 80.

se vermoë wees,<sup>319</sup> moet voordelig wees<sup>320</sup> en dit bestaan in geldelike geskenke en persoonlike hulpverlening.<sup>321</sup> Vrygewigheid volgens ware barmhartigheid is die plig van die Christen.<sup>322</sup>

Persoonlike, aktiewe hulpverlening is 'n essensiële deel van „liberalitas". In die gasvryheid teenoor alle mense, die „hospitalitas", gee die Christen veral uitdrukking aan sy geloof, sy geregtigheid.<sup>323</sup> Vir die betoning van persoonlike diens moet die uitgangspunt die karakter van die persoon wees en nie sy vermoë nie.

Daar is 'n ooglopende korrelasie tussen Romeinse tradisie en Ambrosius se siening oor die wellendheid en weldadigheid. Hierin word die ideale van die civis Romanus en die homo humanus pragtig opgesom: die wens om goed te doen, maar om ook die geestelike geregtigheid deur die daad te verwerklik. Hulpverlening aan andere was altyd 'n hoofdepartement gewees van sosiale plig by die Romein vir wie politiese en

319. Ambrosius, de Off. Min., I, 30, 147.

320. Ibid., I, 30, 145.

321. Ibid., II, 15, 73.

322. Ibid., II, 16, 81.

323. Ibid., II, 21, 103.

sosiale lewe glad nie geskei is nie.<sup>324</sup> Dieselfde houding word by Ambrosius gevind daar die aksent op hierdie vorm van geregtigheid so sterk by hom is dat dit inderdaad die plek van geregtigheid inneem: Geregtigheid is nie net meer 'n eksakte en konsensieuse balansering van regte en pligte nie; dit is nou 'caritas quae alios sibi praefert, non quarens quae sua sunt.'<sup>325</sup> Geregtigheid word omskep in altruïsme, naasteliefde.

'n Besondere Christelike vorm van geregtigheid is barmhartigheid (*misericordia*), wat sterk aansluit by die Klassieke *humanitas* se *clementia*. Hierdie eienenskap wat die siel van die Christen kostelik versier, word sterk benadruk deur Ambrosius.<sup>326</sup>

Die heidense hoogmoed (*superbia*) word in die Christelike ideale vervang deur Christelike nederigheid (*humilitas*). Die Romein het wel *humilitas* erken, waarin die kiem van die latere nederigheid bestaan het want vir hom was beskeidenheid of *humilitas* 'n teken van

324. cf. *Enc. of Religion & Ethics*, T & T Clark, 1908, vol. 2, p. 192, volgens Malan, op. cit., p. 35, voetnoot 220.

325. Dudden, op. cit., p. 527.

326. Ambrosius, de Off. Min., II, 28, 136: „hoc maximum incentivum *misericordiae*.”  
Hy het hierdie deug reeds in sy eerste boek terloops gemeld: „*bona etiam misericordia*.”  
de Off. Min., I, 11, 38.

ware eerbaarheid en goeie smaak.<sup>327</sup> Romeinse virtus-ideale het noodwendig superbia in die hand gewerk en die humilitas uitgesluit: „Daher offenbart sich in der heidnischen virtus.....stets die Ursünde der superbia, der Selbstvergottung des Menschen.“<sup>328</sup>

Die Christelike nederigheid eien vir homself niks toe nie en stel nie andere as benede hom nie.<sup>329</sup> Nederigheid word teenoor God en die medemens beoefen. In verhouding tot God neem nederigheid die vorm van gelatenheid en gehoorsaamheid, waarvolgens die mens die bevele van God met gelatenheid aanvaar en uitvoer, soos 'n goeie dienskneg.<sup>330</sup> As gehoorsaamheid aan God is dit regverdigheid want die mens is na sy wese op God se leiding en hulp aangewys en hy moet dus God gehoorsaam om geregtigheid te mag verwerklik.<sup>331</sup> In verhouding tot die medemens neem humilitas die vorm van selfverloëning

327. cf. Cicero, de Off. I, 26, 90.  
Quintilianus, Inst. Orat. XI, 22.

328. Hand, op. cit., p. 35.

329. Ambrosius, de Off. Min., II, 27, 134: „Haec est enim humilitas, si nihil sibi quis arroget, et inferiorem se esse existimet.“

330. Ambrosius, de Off. Min., I, 48, 237.

331. Hand, op. cit., p. 53.  
Augustinus, de Civ. Dei, IX, 5, 3.

aan.<sup>332</sup>

Die essensie van Christelike iustitia word deur Augustinus in sy beroemde passasie opgesom: Aanvanklike liefde is aanvanklike geregtigheid, gevorderde liefde is gevorderde geregtigheid, besondere liefde is besondere geregtigheid en volmaakte liefde is volmaakte geregtigheid.<sup>333</sup>

#### 4.1.2 Sapientia

Primus officii fons prudentia est.<sup>334</sup>  
(Wysheid is die eerste bron vir plig)

Intellektuele ontwikkeling en vorming, d.w.s. die besit van wysheid en kennis, is kenmerke van die Christelike ideale. Augustinus stel dit duidelik in sy werk oor die „Vita Beata”: Met reg word gesê dat

332. Ambrosius, de Off. Min., III, 4, 28: „cur enim te potius altero iudices, cum viri sit christiani praeferre sibi alterum, nihil sibi arrogare, nullum sibi honorem adsumere, non vindicare meriti sui pretium.”

333. Augustinus, De natura et gratia contra Pelagium, 70, 84 (MPL 44, 290).  
cf. Portalie, op. cit., p. 284.  
cf. Hand, op. cit., p. 47.

334. Ambrosius, de Off. Min., I, 27, 126;  
cf. Cicero, de Off., I, 5, 15.

/die

die siele van mense wat nie in die studies onderrig is en niks geput het uit die vrye kunste nie, hongrig of eintlik uitgehonger is.<sup>335</sup>

As wese onderskei die mens hom van ander lewensvorme deur dit wat die „inneren Menschen“<sup>336</sup> genoem word. Hierdie innerlike is die sielelewe waarvan die wesentlike kenmerk die rede of denke is. Die mens is wesentlik sy denke of anders gestel, die 'Mens' is die innerlike mens self.<sup>337</sup>

Die menslike denke as werking van die ‚mens‘, die rede, word op twee vlakke geopenbaar: die wat te doen het met die tydelike en die wat handel oor die hoogste, d.w.s. ewige: „Ebenso bedürfte das menschliche Denken, von Natur aus für die Beschauung bestimmt, einer Hilfe für die zeitlichen Nöten des Lebens, während es selbst seinen höchsten Aufgaben obliegt.“<sup>338</sup>

335. Augustinus, de Vita Beata, 8, 10: „Recte igitur dicimus eorum animos qui nullis disciplinis eruditi nihilque bonarum artium hauserunt ieiunos et quasi famelicos esse.“

336. Gilson, op. cit., p. 196.  
cf. Ambrosius, de Off. Min., I, 26, 124;  
Cicero, de Off., I, 4, 11.

337. Ibid.,  
cf. Augustinus, de Trin., XII, XII, 1 - 2.

338. Gilson, op. cit., p. 198.

/Volgens

Volgens die sogenaamde hoëre en laere werking van die rede maak Augustinus 'n onderskeid tussen die wysheid (sapientia) en die wetenskap (prudentia): Die wysheid is aangewese op 'n kennis van die Goddelike en die Algemene; die wetenskap handel oor die tydelike en oor die besondere taak of werk waarop elkeen aangewese is, die beroeplike.<sup>339</sup> Dieselfde onderskeid word gevind in die werke van Ambrosius en Cicero.<sup>340</sup>

Wysheid of wetenskap (of kennis) bestaan egter nie as die produk van twee aparte sielswerkinge nie, maar vorm 'n eenheid daarin dat die wysheid deur die kennis bekom word. Wysheid is die kennis van alle dinge wat goddelik en menslik is.<sup>341</sup> Die wysheid wat op sy beurt die kennis van die ewige en algemene is, moet dit wat tot die tydelike behoort orden en lei: deugsame optrede suggereer by die mens die wete van wat goed en reg is.<sup>342</sup> Ware kennis is gerig tot God en tot 'n deugsame lewe en is nie net filosofiese bespiegeling nie: Geen mens is wys wat God nie ken

339. Augustinus, De div. quaest. ad Simplic. II, 3; De Trinitate XII, 12, 17.

340. Ambrosius, de Off. Min., I, 26, 122; cf. Cicero, I, 6, 19.

341. Augustinus, de Trin., XIV, 1, 3: „Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia.”

342. Augustinus, de Trin., XII, 14, 21.



nie<sup>343</sup> en niks onderskei die mens meer van ander lewende wesens as die feit dat hy n deelgenoot is aan die rede om die oorsake van dinge te ondersoek en sy gedagtes tot sy Skepper te rig nie.<sup>344</sup>

Wysheid beoog religieuse sowel as morele vorming: „Sie erklärt sich nicht allein für höher als ihren eigenem Leib, sondern auch höher als das ganze sinnenfällige Weltall und hält alle Güter....“<sup>345</sup> Deur die Waarheid van God te bekom word die lewe georden tot n moreel-goeie lewe soos dit uitgedruk word in die prakties-vrome lewe.<sup>346</sup> Pietas word dan ook vir Ambrosius die fondament van alle deugde.<sup>347</sup>

Ware wysheid ontstaan uit die vrese vir God (initium enim sapientiae timor Domini).<sup>348</sup> Hieruit vloei die lewe van vroomheid waardeur die mens hom

343. Ambrosius, de Off. Min., I, 25, 117: „nemo enim prudens, qui Deum nescit.“

344. Ibid., I., 26, 124: „nihil est enim quo magis homo ceteris animantibus praestet, quam quod rationis est particeps, causas rerum requirit, generis sui auctorem investigandum putet.“

345. Gilson, op. cit., p. 209.

346. Ambrosius, de Off. Min., I, 27, 126: „pietas enim in Deum initium intellectus.“

347. Ibid., I, 27, 126: „pietas fundamentum est omnium virtutum.“

348. Ibid., I, 25, 117.

onderwerp aan die Heilige Skrif en die Waarheid daarvan aanvaar deur die geloof.<sup>349</sup> In die lig van die geloof word die kennis en wete omgevorm.

Die Heilswaarheid wat die mens deur sy geloof aanvaar, ontvang hy uit die Heilige Skrif. Hieruit volg noodwendig dat die mens kennis en wetenskap nodig het om die Skrif te kan lees en te kan verklaar. Net soos die heiden voor hom moes die Christen daarom opvoeding en onderrig ontvang in die sewe vrye kunste.<sup>350</sup> Hy kon nie die nut en waarheid in die profane wetenskappe verag nie.<sup>351</sup>

Die wysheid laat dus nie net die menslike lewe vertikaal tot God beweeg nie, maar bring ook die morele lewe op horisontale vlak. Dit is die oorsprong van alle norme of deugde waardeur menslike bestaan bestendig word.<sup>352</sup>

#### 4.1.3 Fortitudo

Hierdie deug met sy geestelike en fisiese

349. Gilson, op. cit., p. 210.

350. Augustinus, de Doctr. Christ., II - Bespreking van kunste.

351. Ibid., II, 18, 28.

352. Gilson, op. cit., p. 222.  
cf. Aug., Epist. 140, II (19,52).

vlakke bestaan in die uitvoering van die menslike plig, van wat reg of geregtigheid is.<sup>353</sup> Sonder hierdie deug kan die mens nie konkrete uitdrukking gee aan sy ander deugde nie: so is die wyse man, ook die moedige mens.<sup>354</sup>

In sy beskrywing van die fortitudo is 'n Christen soos Ambrosius sterk onder die invloed van Cicero se Stoïsynse leerstellings. Hy aanvaar die Stoa se konsep van dapperheid as gemoedsrus en 'n afkeer in verganklike dinge,<sup>355</sup> maar hy verwerp hulle indifferente houding of belangeloosheid.<sup>356</sup> Die wese van die fortitudo bestaan in die „magnitudo animi” wat geopenbaar word in die onderwerping van die emosies aan die rede.<sup>357</sup> Beide Ambrosius en Lactantius vervang Cicero se verdoeming van die woede met 'n pleidooi vir gematigheid en die regte gebruik van die emosies: Die mens

353. Cicero, de Off., I, 19, 62.

354. Augustinus, de Vita Beata, IV, 25: „omnis namque sapiens fortis est, nullus autem fortis aliquid metuit.”

355. Ambrosius, de Off. Min., I, 36, 175, 181.

356. cf. Hand, op. cit., p. 34: oor die Stoa: „Überhaupt ist ihre Tugendlehre starr,... ja gibt mit ihrer Gefülslosigkeit die Menschlichkeit preis, wenn der Verwirklichung der fortitudo zum Beispiel in ihrer eigenen Negation liegt.”

357. Ambrosius, de Off. Min., 36, 179.

mag kwaad word maar hy moet net nie fouteer nie.<sup>358</sup>  
Dit is die funksie van die rede om die emosies  
te beheer, onderdanig aan homself te maak, om hulle te  
lei en te leer tot wat gedoen moet word.<sup>359</sup>

Die dapperheid kan konkrete uitdrukking vind  
in beide "res bellicae et domesticae" (oorlog en  
vrede).<sup>360</sup> Maar omdat fortitudo meer „in virtute animi”  
(die gees) as „in viribus corporis” (liggaam) geleë is,  
word dit die deug van die mens wat homself uitleef in  
publieke sake,<sup>361</sup> sowel as die van die soldaat.<sup>362</sup>

Christelike fortitudo vind sy kulminering  
in die persoon van Christus wat alleen sy beloning  
ontvang deur ’n eerbare stryd,<sup>363</sup> wat te midde van die

358. Ibid., I, 21, 90, 96: „Irascimini et nolite  
peccare.”  
cf. Lactantius, Div. Inst. VI, 15, p. 536-37:  
„Stoici ergo furiosi, qui ea non temperant, sed  
abscidunt...; nam si virtus est in medio irae  
impetu se ipsum cohibere ac reprimere, quod  
negare non possunt, caret ergo virtute quisque  
ira caret.”

359. Ambrosius, de Off. Min., I, 48, 237.

360. Ambrosius, I, 35, 175.

361. Ibid., I, 36, 179.

362. Ibid., I, 40, 195: „ut putent solam esse prae-  
liarem fortitudinem.”

363. Ibid., I, 36, 182: „qui, nisi legitimo certamine,  
non coronatur.”

spanninge van die lewe n standvastige gemoed open-  
 baar,<sup>364</sup> wat te midde van verleiding tog sonde kan  
 weerstaan.<sup>365</sup> In Christelike lig getransponeer is moed  
 „unwavering patience of soul”<sup>366</sup> en voorts: „essen-  
 tially firmness in withstanding the seductions of good  
 and evil fortune, resoluteness in the conflict per-  
 petually waged against wickedness without carnal  
 weapons.”<sup>367</sup> Lactantius som Christelike moed in die  
 woorde van Cicero op: Geen mens kan werklik regverdig  
 wees wat die dood of smart of ballingskap of behoeftig-  
 heid vrees nie.<sup>368</sup> Die fortitudo is vir Augustinus  
 liefde wat alles ter wille van God se wil verdra.<sup>369</sup>

In die tradisie van die vroeë virtus, word n  
 aktiewe, publieke lewe (civis Romanus) as die ware  
 uitdrukking van fortitudo gesien, as die eintlike vorm

364. Ibid.,

365. Ibid., I, 39, 192: „dura adversus illecebras....  
 avaritiam fugiat.”

366. Dudden, op. cit., p. 528.

367. H.H.W.: Enc. Britannica, 11de ed., Cambridge,  
 1910. vol. IX, p. 823.

368. Lactantius, Div. Inst. VI, 17, p. 546;  
 cf. De Off., II, 38: „Vera igitur Ciceronis illa  
 sententia est: nemo, inquit, iustus potest esse  
 qui mortem, qui dolorem, qui exilium, qui egesta-  
 tem timet.”

369. Hand, op. cit., p. 38.

van selfbepaling.<sup>370</sup> Sonder hierdie deug is alle ander waardeloos, want die besit van sulke deugde is betekenisloos tensy hulle lei tot optrede en goeie dade. Die fortitudo as die latere ontwikkeling van die vroeë virtus-ideaal is die selfbepaling van die mens, eerstens in sy algemeen ewige en tydelike verband, en tweedens in sy besondere en persoonlike hoedanighede: eerstens as bonus vir en tweedens na sy eie talente.

#### 4.1.4 Temperantia of Moderatio

In die beskrywing van die vita beata, haal Augustinus 'n uitspraak van Cicero aan oor die moderatio (matigheid): „ego tamen frugalitatem, id est, modestiam et temperantiam, virtutem maximam iudico.”<sup>371</sup> In die „modestia” word die gevoelswaarde van „modus”, maat, en in „temperantia” die van „temperies”, in 'n gepaste vermenging uitgedruk.<sup>372</sup> En waar beide hierdie waardes bestaan, is daar moderatio en temperantia, nie te veel en nie te min nie.<sup>373</sup>

370. Lactantius, Div. Inst. III, 16.

371. Augustinus, de Vita Beata, 31: „Ek beskou self-kontrole tog as die grootste deug, waarin die beginsel van gepastheid en matigheid bestaan.”

372. Ibid., 32.

373. Ibid.

Die wyse mens, wat deur sy sapientia ook die gelukkige mens is, vrees nie om homself te beheer volgens wat vereis word deur goeie smaak nie en daarom sal hy nooit enersyds skuldig wees nie aan dade van weelderigheid, tirannie en hoogmoed waardeur die siele van onbeheersde en ongelukkige mense hoop om mag en plesier te bekom; en andersyds kan hy nooit verval in gemeenheid, vrees, verdriet, driftigheid en ander dinge waardeur die mens alleenlik erken dat hy ongelukkig is nie.<sup>374</sup> Daarom is daar in die lewe niks heilsamer vir die wyse mens as „ut ne quid nimis" (nie te veel nie).<sup>375</sup>

In Ambrosius se uiteensetting van die „temperantia" behou dit die Ciceroniaanse betekenis van die inagneming van gepaste maatstaf. Die benadrukking van die estetiese aspek van die deug is onteenseglik leengoedere van die Griekse filosofie, of Ciceroniaanse humanitas: „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."<sup>376</sup> Die deug is duidelik 'n aanpassing van

374. Augustinus, de Vita Beata, 32 - 33.

375. Ibid.: „hoc primum in vita esse utile, ut ne quid nimis."

376. Dudden, op. cit., p. 530.

heidense opvattinge by Christelike moraliteit.

Sedelike skoonheid van die Christen bestaan ook in temperantia, waarin daar gemoedsrus, sagmoedigheid, beheersdheid, 'n sin vir die eerbare en 'n hunkering na die gepaste en skone gesien en gesoek word.<sup>377</sup> In noue aansluiting by Cicero se sienswyse bestaan temperantia in die karakter en persoon van die Christen en dit kom tot openbaring in gemoedsrus, barmhartigheid en eerlikheid, en daarom ook in beheersde en smaakvolle optrede en handelwyse. Dit bring matigheid en orde in alles wat gedoen moet word.<sup>378</sup> Soos die fortitudo, is temperantia die uiterlike uitdrukking van die innerlike geestestoestand, van die esteties-sedelike.

Die essensie van temperantia in sy verskillende konnotasies, is gepastheid of decorum, waarmee bedoel word dat menslike aktiwiteit aan sekere verwagtinge moet voldoen. Dit is in der waarheid (in 'n mate) die wyse waarop die mens sy deugde uitlewe: dit is paslik vir die goeie mens om volgens vermoëns aktief tot die gemeenskapsheid by te dra. - En wat is dit anders as die basiese begrip t.o.v. alle virtutes?

377. Ambrosius, de Off. Min., I, 43, 209: „in qua maxime tranquillitas animi, studium mansuetudinis, moderationis gratia, honesti iura, decoris consideratio spectatur et quaeritur.”

378. Ibid., I, 43, 210.



Omdat die natuur God se skepping is, en God alle dinge goed gemaak het, is die primêre reël vir decorum om die menslike natuur te volg.<sup>379</sup> Maar omdat die individu se natuur bestaan uit die algemeen menslike en in besonder uit die persoonlike, is daar 'n algemene paslikheid of betaamlikheid en ook 'n besondere<sup>380</sup> wat beteken dat die mens uitdrukking sal gee aan sy persoonlike kwaliteite maar steeds binne die bestek van die algemeen menslike. Aldus: 'n duidelike aansluiting by Ciceroniaanse en Stoïsynse humanitas. Op hierdie wyse vorm die lewenspad 'n harmoniese geheel.<sup>381</sup>

Uitgaande sy natuur, sal elke mens sy spesiale aanleg ken en homself wy aan dit wat beste geskik is vir homself.<sup>382</sup> So sal die priester met besondere geestesgawes hiermee rekening hou in die aanwysing van verskillende pligte. Om verder uit te vind wat paslik is, is dit voordelig dat die onervare gebruik sal maak van die praktiese wysheid van die ouderdom,<sup>383</sup> soos

379. Ambrosius, de Off. Min., I, 46, 222: „decorum est secundum naturam vivere.”

380. Ambrosius, de Off. Min., I, 46, 222, 224.

381. Ibid., I, 19, 82.

382. Ibid., I, 44, 124: „unusquisque igitur suum ingenium noverit, et ad id se applicet.”

383. Ibid., I, 17, 65; cf. Cic. de Off., I, 34, 122.

/byvoorbeeld

byvoorbeeld die vader wat dikwels die seun kan lei tot dit wat veral eie aan hom is.<sup>384</sup> Hierdie Christelike benadering herhaal die heidense opvatting oor die mens: elkeen moet ontplooi na sy eie menslikheid en na sy eie besondere gawes.

Ware decorum bestaan in die beheer van die drifte deur die rede: die basis vir menslike optrede in alle opsigte is dat die rede die handeling sal bepaal en nie drifte nie.<sup>385</sup> Ambrosius is gematiger as die Stoa in soverre as wat hy voel dat die natuurlike instinkte en drifte nie uitgeroei moet word nie. Hulle kan funksioneer met die voorbehoud dat dit onder leiding van die rede sal plaasvind.<sup>386</sup> Daar moet veral gewaak word teen die „ira“<sup>387</sup> maar as dit nie vermy kan word nie,<sup>388</sup> moet dit bedwing word. Toorn is 'n natuurlike emosie,<sup>389</sup> 'n natuurlike geestestoestand wat eie aan die menslike karakter is en wat onvermydelik is.<sup>390</sup> Die ideaal is nietemin dat dit beter is om te seën as

384. Cicero, de Off., I, 32, 116.

385. Ambrosius, de Off. Min., I, 24, 106; I, 47, 288, 229: „sed primum illud quasi fundamentum est omnium, ut appetitus rationi pareat.“

386. Ambrosius, de Off. Min., I, 21, 90, 96.

387. Ibid., I, 21, 90.

388. Ibid.: „si praecaveri non potest.“

389. Ibid., I, 21, 96: „naturalis affectus“

390. Ibid., 90: „motus infixus naturae ac moribus.“

om te vervloek.<sup>391</sup> Die beheer van die woede is ook eie aan Ciceroniaanse en Senecaanse humanitas, soos duidelik blyk uit veral Seneca se „De Ira”.

In besonder word „decorum” met ingetoënheid, verecundia, vereenselwig. Dit blyk daaruit dat daardie dele van die liggaam wat die natuur verberg het, bedek gehou moet word; dat hulle in die geheim funksioneer en dat die platvloerse melding daarvan onbetaamlik is.<sup>392</sup>

Omdat die natuur die leermeester van ingetoënheid is<sup>393</sup> en dat dit in woord (dicenda) en daad (agenda) gesien word,<sup>394</sup> vloei die volgende daaruit voort: Eerstens moet daar ingetoënheid in spraak wees.<sup>395</sup> Tweedens moet die menslike bewegings ingetoënheid vertoon aangesien die mens se geestelike gesteldheid weerspieël word in sy fisiese voorkoms.<sup>396</sup> Sommige boots die gebare van akteurs na, of beweeg asof hulle draers in ’n prosesie is, in plaas daarvan

391. Ibid., 48, 234, 235.

392. Ibid., I, 18, 77; cf. Cic. de Off., I, 35, 127.

393. Ibid., I, 18, 78: „ipsa natura est magistra verecundiae.”

394. Ibid., I, 18, 67.

395. Ibid., I, 19, 84.

396. Ibid., I, 18, 71: „habitus mentis in corporis statu cernitur.”

dat hulle volgens eie natuur handel.<sup>397</sup> Derdens wys Ambrosius op ingetoënheid t.o.v. die swye: dit is die magtigste dryfkrag tot ingetoënheid.<sup>398</sup> Ambrosius poog om die deug teologies te fundeer, om dit uit sy aardsbetrokkenheid te lig deur dit soos volg te stel: „dives est modestia, quia portio est”,<sup>399</sup> en hierby sluit Augustinus aan vir wie matigheid die liefde is wat eenvoudig en rein voor God verkeer.<sup>400</sup>

In die algemeen, sê Leeman,<sup>401</sup> is dit opmerklik dat in die „hoofse etiek”, die meer verfynde vorm van die wêreldlike verkeer, mens weer die uitgesproke invloed van Cicero se „De Officiis” kan konstateer. Andersyds moet daar ook nie uit die oog verloor word dat Cicero se gees in die veel gelese werke van die kerkvaders Lactantius en Ambrosius onmiskenbaar teenwoordig was en aldus nooit heeltemal opgehou het om ’n sekere indirekte invloed op die kloosterlewe uit te

397. Ibid., I, 18, 73, 75.

398. Ibid., I, 18, 68: „Silentium....maximus actus verecundiae est.”

399. Ibid., I, 18, 70.

400. Hand, op. cit., p. 38.

401. Leeman, Hier. droom, op. cit., p. 12.

/oefen

oefen nie. Earl<sup>402</sup> is oortuig dat daar aan die heiden-  
se ideale finale vorm gegee is deur die Christendom:  
„Nor was Augustine the first Christian to feel the  
force of the Roman ideal, though few had felt it as  
powerfully relevant as he. But in the *De Civitate Dei*  
the speculations of the pagan philosophers and the  
moral and political tradition of Rome were fused with  
and transmuted by the teaching of the scriptures and  
the doctnings of the early fathers to serve the ideal  
of the church and the glory of God."

Die skuldgevoel van Hieronymus oor sy Cice-  
ronianisme is 'n opsomming van die samevloeiing van  
ideale en die uiteindelijke sinkretisme waardeur die  
basis gelê is vir die ontwikkeling van die westerse  
mens. Die civis Romanus het civis Christianus geword  
in wie die ideale van die vroeë burger-ideaal (*civis*  
*Romanus*) en van die Ciceroniaanse *homo humanus* omge-  
vorm word tot Christelike ideale: die mens is en sal  
'n burger van die staat van God bly. Die krag van die  
burger-ideaal loop dwarsdeur die ontwikkeling van die  
Romeinse mens tot en met die kerkvaders wat die ware

402., Earl, op. cit., p. 131.

cf. Pohlenz, *Stoa* op. cit., p. 449: „Gewiss ist  
der Mensch seinem Wesen nach Bürger eines  
Staates, und Bestand und Wohlfahrt dieses  
Staates wie des Einzelmenschen sind an die  
Gottesverehrung gebunden."

Christen alleenlik sien as 'n mens van geloof en daad  
waarin hy sy pligsgevoel vir geregtigheid en liefde  
handhaaf teenoor sy God en medemens. Daarin vind die  
civis Christianus sy hoogste gloria, die gemoedsrus  
(tranquillitas animi) en die geluksalige lewe (vita  
beata).

## SLOTBESKOUING

Romeinse lewensideale waaraan die eerbare mens getoets is, is nie ontwikkel onder die invloed van een of ander filosofiese denkrigting nie, maar is die gevolg van die praktiese lewensondervindinge van 'n volk wat veral gekenmerk is deur sy „constructive practicality and conservative patience", sy nugtere saaklikheid<sup>1</sup>. Dit is sy praxis wat die Romein gehelp het om tot sy ideale te voeg wat hy deur ondervinding as waardevol en bruikbaar belewe het. Dit is hierdie lewensbenadering wat vereis dat Romeinse deug moes gekenmerk word aan sy utilitas (nut) en honestum (eerbaarheid), die konkrete daad tot voordeel van die groep, d.w.s. die familie of gemeenskap.

In die vyandige wêreld van antieke Rome met sy agrariese bevolking ontstaan die vroeë virtus-ideaal. Virtus beteken inderdaad „das Mannsein" in die sin om 'n ware man te wees<sup>2</sup>. Hierdie besondere ideaal het ontstaan omdat die ware, eerbare man verantwoordelik was vir die veiligheid en heil van die groep, maar ook vir die uitbouing en verbetering van die lewensomstandighede van die vroeë Romeinse samelewing. Virtus was beskrywend van die eerbare mens (bonus vir) se

1. Lindsay, op. cit., p. 68.

2. Büchner, op. cit., p. 377.

karakter<sup>3</sup> want daartoe het behoort die pietas, die gods-  
 dienstige plig van die mens teenoor sy gode, sy familie  
 en ook sy medemens; geregtigheid wat gebou is op be-  
 troubaarheid (die fides); spaarsaamheid en liefde vir  
 eenvoud, bereidwilligheid om hard te werk en die dapper-  
 heid (fortitudo), wat veral die virtus gekenmerk het<sup>4</sup>.  
 Met hierdie tradisionele lewensideale is die jongmens  
 opgevoed. Vir sy virtus, sy manlike optrede, is die  
 mens deur sy medemens met gloria (roem) beloon. En dit  
 hang saam met die Romeinse konsep van onsterflikheid.<sup>5</sup>

Sekere hoofmomente van die vroeë virtus-ideaal  
 moet onderstreep word. Die ideaal vind sy oorsprong in  
 die praktiese relasie van die menslike gemeenskap,  
 d.w.s. die familie en staat, die sogenaamde res familias  
 en res populi<sup>6</sup>. Die virtus of uiterlike uitdrukking  
 van 'n innerlike geesteshouding se nuttigheid (utilitas)  
 en eerbaarheid (honestum) word gemeet in verhouding tot

3. Pohlenz, op. cit., p. 258: „sie war es, die ihren  
 Träger zum echten Römer, zum vir bonus, machte."

4. cf. Pohlenz, op. cit., p. 258.

5. Leeman, op. cit., p. 34.

6. Thiel, op. cit., p. 6: „Dat verband kan zijn  
 geslacht, zijn stand, het kan de res publica zelf  
 zijn."

cf. Stark, op. cit., p. 341. Die staat is die  
 natuurgegewe „Lebensraum".

/genoemde



genoemde situasies of verhoudings<sup>7</sup>. Die praktiese gees van die Romein spreek duidelik uit hierdie eis dat menslike optrede gekenmerk moet word aan die eerbare nuttigheidsaspek en nie ter wille van die skone daarvan soos by die Griek nie<sup>8</sup>.

'n Kragtige indiwidualisme, verbonde aan tradisie en staatsbelange, maak van hierdie vroeë ideaal van die Romeinse burger (civis Romanus) veral die ideaal van die besondere indiwidu, die leidende figuur<sup>9</sup> in die staat, d.w.s. by uitstek die aristokraat. Die status en roem van so 'n persoon was byvoorbeeld oorerflik. Van alle eerbare manne (boni) was hy wat die staat gedien het die beste<sup>10</sup> en sy onderskeiding kom veral tot openbaring in die politiek of in tye van oorlog. Die vroeë civis Romanus-ideaal het dan ook inderdaad 'n sterk militaristiese inslag gehad<sup>11</sup>, 'n kenmerk van die Romeinse ideale te alle tye. Persoonlike volkomeheid het vir die mens veral langs die weg van stryd gelê, 'n

7. cf. Litman, op. cit., p. 5: Dit is „the final truth of the political activities of the Romans.”

8. cf. Meister, op. cit., p. 19.

9. cf. Leeman, op. cit., p. 34.

10. Pohlenz, op. cit., p. 258: „er sei van den guten Männern der beste gewesen.”

11. cf. Showerman, op. cit., p. 76.

konsep wat diep vasgelê is in Westerse denke<sup>12</sup>.

As uitdrukking van die innerlike geestes-houding was die konkrete daad vir die Romein altyd die bepalende faktor. Deug of virtus in sy vroegste konsep was om te doen<sup>13</sup>. Geen man was eerbaar tensy hy dit deur sy optrede bewys het nie: goedheid (bonitas) spreek uit 'n man se daade.

Die civis Romanus was 'n eenvoudige, hardwerkende boer wat soms grof, eng, vreklig, sonder verbeelding en oningelig was. Tog word hy onthou vir sy gesonde lewenswyse, sy eerlikheid en vir sy strenge en ewigdurende heroïsme. Sy virtus-ideaal, aangepas en verbreed, was nie alleen bestem om die tradisie van Rome te word nie maar was daarop gemunt om die hoeksteen van die Westerse beskawing te word.

Gedurende die latere periode van die Romeinse Republiek tree diepgaande veranderinge op politieke, sosiale en ekonomiese terreine na vore. Hierdie uitbreiding gaan gepaard met 'n stryd om tot 'n beter besef te kom van die waarde van elke individu in die groter en wyer gemeenskap<sup>14</sup>. Die kontak met ander volke het

12. Gunter, op. cit., p. 43.

13. Cicero, de Rep., I, 2: „virtus in usu sui tota posita est.”

14. Grant, op. cit., Inleiding.

/heilsame

heilsame gevolge gehad op die basiese lewensideale van die Romein. Die koms van die ideaal van die algemeen menslike (die homo humanus of virtutes-ideaal) bring 'n gematigder beeld tot die ideaal van die civis Romanus. Tog bly die ideaal wat hieruit na vore tree, eg Romeins.<sup>15</sup>

Die belangrikste filosofiese invloed op die basiese lewensideale van die Romein was die van die Middel Stoa soos verteenwoordig in die persone van Panaetius en Posidonius. Eersgenoemde se invloed is sterk gedurende die twee eeue V.C. terwyl die benadering van Posidonius veral aangehang word vanaf die tyd van Augustus. Vir die nugtere sin van die Romein was die rationalisme van die Stoa 'n uiters aanvaarbare denkwyse.<sup>16</sup> Daarin vind hy welbekende klanke,<sup>17</sup> wat hy deur ondervinding, stryd en ontberinge geleer het.<sup>18</sup> Hy vind geen konflik tussen tradisie en filosofie nie, maar eintlik 'n regverdiging vir sy heerskappy oor die antieke wêreld.<sup>19</sup>

15. Showerman, op. cit., p. 184.

16. Pohlenz, op. cit., p. 259.

17. Wagenvoort, *Varia Vita* op. cit., p. 17.

18. Rand, op. cit., p. 13.

19. Waszink, op. cit., p. 12.

Die redelike natuur van die mens is vir die Stoa dit wat alle mense gemeenskaplik deel en daarmee word almal binne die raamwerk van die algemeen menslike geplaas.<sup>20</sup> Die algemeen menslike bring vir elke mens eerstens daardie deugde (virtutes) wat hy gemeen het met alle mense, maar individuele uitnemendheid word nie misken nie en elkeen moet sy eie individualiteit uit-lewe binne hierdie raamwerk.<sup>21</sup> Die mens vind sy redelike selfbepaling nou in die ontplooiing en vervolmaking van die algemeen menslike en in die eie persoonlikheid.<sup>22</sup>

Die homo humanus-ideaal bring alle menslike handeling binne die bestek van die vier kardinale deugde (virtutes): wysheid, geregtigheid, dapperheid en gepastheid. Deur hierdie basiese lewensideale of pligte uit te lewe, plaas die individu homself op die pad na opgevoedheid, na eerbaarheid en volkommenheid.<sup>23</sup> Hiermee bring die ideaal van die klassieke humanitas, d.w.s. die homo humanus-ideaal, daardie basiese lewensideale waaraan die algemeen opgevoede persoon geken word. Dit erken die basiese bonitas of strewe na eerbaarheid in elke mens en wil aan elke individu n sin

20. Reitzenstein, op. cit., p. 11.

21. Reitzenstein, op. cit., p. 12.

22. Pohlenz, op. cit., p. 240.

23. Cicero, de Off., I, 3, 7.

Ibid., III, 4, 16.

van menswaardigheid en eie waarde bring. Waar die indiwidu nog homself onderskei het as 'n besonder begaafde mens, staan hy ook nog as 'n toonbeeld van die ware tradisionele bonus of civis Romanus.<sup>24</sup>

'n Belangrike gevolg van die nuwe benadering tot die lewe, is die eis van verskillende prominente figure wat gepoog het om virtus vry te maak van sy enge politieke konnotasies om sodoende enige besondere diens as 'n virtus te bepaal. Leidende figure hierin was Cicero, Lucretius en Sallustius.

Die nuwe Romein is nog 'n beeld van virtus, die Romeinse burger in diens van sy staat, maar hy besit ook die kardinale deugde: 'n innerlike geesteshouding wat daarop wys dat deug meer en meer geassosieër is met innerlike volkomeheid waarvan die daad afgehang het. Geluk word meer en meer gevind in innerlike goedheid.<sup>25</sup> Die beste verteenwoordigers van die nuwe humanitas-ideaal word gevind in die politieke magsfigure en militêre leiers van die tyd, manne wat nie alleen opgevoed is in die beste tradisies van hulle volk nie, maar wat ook verder gevorm is deur 'n literêre studie van persoonlikhede wys aan lewenservaring. In die orator, die bonus vir dicendi peritus, en die magtige soldaat

24. Büchner, op. cit., p. 390.

25. Pohlenz, Stoa, op. cit., p. 260.

word nog steeds die ideaalbeeld van die Romein van die eeu gesien.<sup>26</sup> Onder invloed van die Stoa word groter verdraagsaamheid gevind by hom, hy is geleerd, humoristies, gesels gemaklik en openbaar te alle tye goeie smaak en maniere.

Die periode wat die prinsipaat van Augustus voorafgaan, was 'n tyd van stryd en verbystering, van onversadigbare individualisme en verbrokkeling van ideale. Wanneer die jong Octavianus in 29 V.C. as oorwinnaar na vore tree, is die oë van die hele wêreld gerig op hom want die mensdom was moeg vir oorlog en moord, vir magsfigure wat net hulle eie gloria gedien het.<sup>27</sup> Dit was 'n wêreld wat na vrede gesmag het.<sup>28</sup> Die magsfigure van die rewolusionêre periode het die swakheid van die ou virtus-ideaal onderstreep en die Romein wou 'n nuwe benadering tot die lewe hê, want eintlik het die mens sy geloof in sy medemens en menswaardes verloor. Die redelike mensenaatuur kon nie meer as basis dien vir die menslike deugde nie en daar word gesoek na 'n meer verhewe beginsel om die mens se lewe te beheer. Die beeld van die civis Romanus-, of virtus-beeld, vervag heeltemal in die periode om

26. Cicero, de Off., II, 13, 45 - 46; 14, 48.

27. Sellar, Roman Poets, op. cit., p. 32.  
cf. Tacitus, Hist., I, 1.

28. cf. Leeman, Hieronymus, op. cit., p. 4.  
cf. Cicero, de Off., II, 14, 48.

vervang te word deur die homo Romanus-beeld, die gewone dienende en werkende mens as ideaal-beeld van sy volk.

Die stuwende krag in die menslike lewe, die oorsprong van alle waarheid, is pietas,<sup>29</sup> die goddelikheid wat bestaan in alle dinge, mense en dade. Hierdie transendente goddelikheid wat ook die redelike menslike natuur deurdring, roep die mens tot sy plig, bring doelgerigtheid in die lewe, 'n motief vir optrede en plaas sulke optrede op 'n verhewe vlak.<sup>30</sup> Die uitlewing van die goddelike wil gee oorsprong aan die bonus (pius) vir, wie se aktiwiteite altyd horisontaal tot sy medemens beweeg,<sup>31</sup> maar terselfdertyd ook vertikaal tot sy gode. Vir die mens van die Augustynse periode bestaan die gelukkige lewe in werk en bid.

Daarom verdwyn die onderskeiding nou wat nog gemaak is tussen die virtus-ideaal (die civis Romanus) en die virtutes-ideaal (die homo humanus).<sup>32</sup> Die rede hiervoor is die nuwe benadering tot die lewe: nie die soeke na roem nie, maar na vrede. Die gode verwag alleen van die mens pligsvervulling. Wanneer die Augus-

29. Vergilius, Aen., VI, 723+.

30. cf. Sellar, Virgil, op. cit., p. 209.

31. cf. Duff, op. cit., p. 74.

32. Büchner, op. cit., p. 393.

tyense skrywer na virtus verwys, dink hy aan beide die daad sowel as die innerlike geesteshouding waarvan dit spreek.<sup>33</sup> Hiermee word die humanitas-ideaal meteens die ideaal van die gewone mens, want virtus word nou vrygemaak van gloria en nobilitas. Laasgenoemde het nie plek in die lewe van die pius vir nie, want dan is menslike deug gebonde aan die oordeel van mense en is dit nie 'n uitdrukking van goddelike wil nie.<sup>34</sup> En wanneer die beskouing oor die oorsprong van menslike deug verander, moet die beloning vir eerbaarheid ook noodwendig verander. Innerlike volkommenheid en 'n eerbare lewe vind die beloning in die hiernamaals.

Die mens vervul sy ware wese deur die gode te dien,<sup>35</sup> want uit hierdie verhouding tot sy gode word daardie deugde gebore waaraan die ware goeie mens getoets word. Dapperheid, geregtigheid, wysheid en decorum is nie meer net die natuurlike eienskappe van die redelike menslike natuur nie, maar die houdings wat in die gees opgewek word deur sy pietas. Die gedagte van stryd in die lewe vorm deel van hierdie filosofiese basis. Uit hierdie stryd sal die mens as oorwinnaar tree as hy die wil van die gode volg, wat aan hom daardie basiese lewensideale skenk om hom tot 'n

33. cf. Horatius, Epist., II, 1, 118+; I, 18, 21+.

34. cf. Earl, op. cit., p. 68.

35. cf. Horatius, Ode III, 6, 5.



eerbare lewe te voer.<sup>36</sup> Deur gehoor te gee aan sy innatus amor (ingebore liefde) vind elke mens sy ware plek in die lewe.<sup>37</sup> So ontvang die mens morele moed en krag om te werk en te dien; geregtigheid waardeur die mens alle fisiese sowel as metafisiese verhoudings uitdruk; wysheid wat veral gevind word in 'n studie van letterkundige werke van die tyd; en ten slotte decorum of gepastheid waarmee die ware opgevoede persoon homself onderskei van die emosioneel-onbeheerste, selfsugtige mens. Dit is veral op die gebied van die estetiese, die skone, dat die virtutes 'n sterk invloed op die virtus gehad het. Die pius vir, soos geïdealiseer in Vergilius se Aeneas, word die ideaal-beeld wat so 'n diep invloed gehad het in die vorming van die ideale van die Westerse mens.

Gedurende die eerste eeu na Christus word Romeinse opvoedkundige denke tot 'n hoogtepunt gevoer en vasgelê veral deur figure soos Seneca, Tacitus en Quintilianus. Die ideaal kan beskryf word as akademiese humanitas, d.w.s. die vorming van die

36. Vergilius, Aeneid, IV, 361.

cf. MacKail, Proceedings of the Brit. Academy, op cit., Vol. XVII.

37. Vergilius, Georg., IV, 149+.

cf. Sellar, Horace, op. cit., p. 96: „Perhaps his doctrine is that for the majority of men it is best to make up their mind what they really want to do, and to follow that strenuously.”

mens tot 'n Ciceronianus deur literêre studie.<sup>38</sup> Die innerlike welgesteldheid word veral nou die grondslag vir 'n gelukkige lewe.

Die verpletterende politieke omstandighede van die eeu bring by die mens 'n strewe tot nouer religieuse ondervinding en 'n groter konsentrasie op die self (die eie ek) en die persoonlike sieleheil, wat in die aanhoudende arbeid die ware lewenstaak sien (die akademiese humanitas). Die mens wend homself meer en meer tot die welgesteldheid van sy innerlike, tot die wete en gewete, en vind redelike selfbepaling vir homself in literêre studies, veral soos dit uiting vind in die voordrag en deklamasie van die eeu.

Die keiserlike Stoa sien ook die wêreld as 'n openbaring van die goddelike in ruimte en tyd en die mens is volgens sy rede deelgenoot aan hierdie goddelike.<sup>39</sup> Deur hierdie redelike natuur te volg, vervolmaak hy die logos binne hom en volg hy die weg tot deug wat dus binne die mens self gesoek moet word. Die absoluut deugdevolle mens sal dus die absoluut redelike mens wees wat gedurigdeur besig is om sy rede te vervolmaak deur sy wete te verskerp. Die wete of

38. cf. Green, op. cit., p. 419.  
cf. Marrou, op. cit., p. 260.

39. Arnold, op. cit., p. 283.

kennis van wat waar is, word dus 'n belangrike faktor in die vorming van die mens. Daarom is die ideaal van Tacitus en Quintilianus die Ciceronianus, die produk van intellektuele ontwikkeling.<sup>40</sup> Wysheid is die kardinale deug wat lei tot 'n suiwer karakter en 'n goed-gebalanseerde persoonlikheid. Dit is dus die bron vir die ander deugde soos dapperheid, geregtigheid en decorum.

Belangstelling in literêre opvoeding was gevolglik algemeen en 'n liberale opvoeding is onderrig deur die wydverspreide skole.<sup>41</sup> Quintilianus se kurikulum beoog as sy eindproduk die „vir bonus dicendi peritus“,<sup>42</sup> gevorm deur kennis van menslike en goddelike sake.<sup>43</sup> Tacitus wil die orator volgens die voorbeeld van Cicero vorm deur literêre studies.<sup>44</sup> By beide Tacitus en Quintilianus is daar nog die hunkering na die republikeinse civis-ideaal,<sup>45</sup> wat veral verper-

40. Seneca, Ep. ad Luc., 16: „beatam vitam perfecta sapientia effici.“

cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1, 25.

cf. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 2, 10.

cf. Tacitus, Dialogus, 30; 32.

41. cf. Hawes, op. cit., p. 49.

cf. Abbott, op. cit., p. 190.

42. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 1.

43. Quintilianus, Inst. Orat., XII, 2, 10.

44. Tacitus, Dialogus, 30.

45. Quintilianus, Inst. Orat., II, 20.

soonlik is in die magtige orator. Seneca vind in die filosoof die ideaal van die gelukkige mens, want wysheid bring vreugde deur die wete dat jy die deugde besit: net die dappere, regverdige en beheersde is geregtig daarop.<sup>46</sup>

In 'n eeu waarin individuele uitnemendheid maklik aanstoot kon gee in die politieke arena, wend die mens homself tot intellektuele selfbepaling in die vorm van voordrag en deklamasie.<sup>47</sup> Dit is egter hierdie aktiwiteite met sy ydele welsprekendheid wat die liberale opvoeding in onguns laat val het. Tog het die skole die algemeen goedopgevoede persoon beoog wie se voortreflike kenmerke die Ciceroniaanse deugde van wysheid, geregtigheid, moed en decorum was, soos veral in die persoon van die jongere Plinius gevind is.

Die intellektuele kultuur wat oor 'n tydperk van eeue die produk van Rome se ondervinding was, was in gevaar om heeltemal te verdwyn met die koms van die Christendom. Barbaarsheid het gedreig om in die laaste eeue van die Romeinse Ryk Rome van binne te oorval, hoofsaaklik as gevolg van twee omstandighede:<sup>48</sup> die dominaat wat geen belang gehad het in die opvoeding

46. Seneca, Ep. Ad Luc., LIX, 16 - 17.

47. Gummere, op. cit., p. 6 - 7.

48. cf. Leeman, Hieronymus droom, op. cit., p. 12.

/van

van die gewone mens nie, en die Christelike geloof wat 'n diepe vyandigheid teenoor die klassieke humanitas gevoel het as gevolg van die vervolgingstryd in die vroeëre jare van die koms van die geloof. Dit was veral 'n ideologiese stryd, want dit het gegaan oor 'n fundamentele verandering van die basis waarop die menslike kultuur gerus het,<sup>49</sup> dit was 'n stryd vir die daarstelling en opbouing van 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing. Die ideaal van die eerbare mens wat tot nou toe gefundeer was op 'n kulturele intellektualisme was onaanvaarbaar en moes 'n nuwe basis kry.

Die Christendom kon nie net 'n streep trek deur die kultuurskatte van eeue van menslike bestaan nie want daardeur sou dit verdoem gewees het tot intellektuele armoede.<sup>50</sup> 'n Tweede faktor wat meegehelp het, is dat die kerkvaders self die produkte was van die klassieke opvoeding en kon hulle derhalwe nie die denke en geesteswerkinge van eeue vryspring nie. In hulle lewensfilosofie het die kerkvaders Romeine gebly<sup>51</sup> en dit was dan ook die Christelike kerk self wat die bewaarder geword het van die ideale vandie klassieke humanitas.<sup>52</sup> Die aanvaarding deur die kerkvaders van die klassieke

49. Sizoo, op. cit., p. 232.

50. De Labriolle, op. cit., p. 22.

51. Bolgar, op. cit., p. 48.

52. Dill, op. cit., p. 386.

kultuurskatte was die deurslaggewende faktor,<sup>53</sup> want daarmee is die Christelike ideale en die hele Christelike etiek blootgestel aan die invloed van die heidense etiek. Die civis Christianus wat uit hierdie eeu van sinkretisme na vore tree, was nog steeds Cicero se Romein: „Humanitas en Christendom hebben Europa gemaakt tot wat het is.....”<sup>54</sup>

Uit die verhouding van mens tot God word vir die Christen die basis geskep vir die goeie mens met sy basiese lewensideale of deugde.<sup>55</sup> Die deugde of virtutes word aanvaar as die wyse waarop die Christen sy gelowige lewe uitdruk. Hulle bestaan in die menslike rede en kan aangeleer word, en as werkinge van die hoër geesteslewe is hulle die ware beskermers en beheerders van die lewe. Die menslike deugde is die aardse uitdrukking van die liefde van God vir die mens en dus van die mens vir die mens, en so word by die Christen alle deug gelykgestel met liefde as die bron van alle sedelikheid.<sup>56</sup> Deur God te dien leef die Christen volgens daardie basiese ideale wat eie aan die mens se natuur is, ideale wat van hom 'n eerbare mens maak in die wêreldlike gemeenskap van Christene.

53. Dill, op. cit., p. 387.

54. Leeman, Hier. droom, op. cit., p. 16.

55. Portalie, op. cit., p. 276.

56. Hand, op. cit., p. 37.

Hierdie ou deugde wat veral geassosieer is met die mens se bestaanstryd in belang van 'n waardige lewe, was geensins onwaardig om nou 'n Christelike inslag te kry nie.

Die opgevoede Christen sal nie net 'n lewe van moed en geregtigheid lei nie, maar sy persoonlikheid sal ook spreek van intellektuele vorming in belang van kennis van alles wat betaamlik en onbetaamlik in die lewe is. As mens neem hy sy volwaardige plek in die samelewing in, waar hy sal optree tot seën van sy medemens en tot die eer (gloria) van God. Die civis Romanus het civis Christianus geword, burger nou van die staat van God.

Oor die algemeen geneem, is daar sekere beginsels wat deur die Romein in sy praktiese sienswyse van die mens neergelê is. In sy benadering tot die opvoeding is sy uitgangspunt die mens self, nie sy veranderlike omstandighede nie, want wat ookal die omstandighede mag wees, die opvoeding moet altyd antwoord aan die basiese lewensideale wat die mens as sodanig tipeer, d.w.s. aan daardie deugde wat feitlik aan die individu menswaardigheid toesê. Enige opvoeding wat verstar, staan in die teken van tegnologiesering en wat die mens se natuur daarvolgens wil omvorm, ontnem hom sy wese as mens. Primêr indie lewe is die mens en die ontwikkeling van sy persoonlikheid, en geen

politieke ideologie of staatkundige ethos kan hierdie beginsel verontagsaam nie. Dié staat wat byvoorbeeld sy staatsethos magtige industrialisasie maak, sal daarvoor betaal in terme van mense.

Daar is verder geen groter bate vir 'n volk as die innerlike eerbaarheid of goedheid van elke individu nie, 'n geestelike toestand waartoe elke mens in staat is deur 'n lewe uitgedruk volgens daardie deugde waaraan die redelike menslike natuur geken word.<sup>57</sup> Die Romein vereis in die eerste plek dat die mens eerbaar (bonus) moet wees, want sulke geestelike volwassenheid verseker ook dat die individu sy lewenstaak op bekwame wyse kan en wil verrig: die bonus sal ook die goeie werker wees. Geen tegniese vaardigheid of kennis kan vergoed vir daardie deugde wat die eerbare mens in die eerste plek kan en moet besit nie.

Die ware goeie mens is ook die redelike mens wie se lewe uitdrukking sal vind deur redelikheid en wie se persoonlikheid deur redelike selfbepaling verwesenlik sal word. Die emosionele mens misken die logos binne hom en vergeet dikwels dat die moreel-ware of ware

57. cf. Gunter, op. cit., p. 11. Beskrywing van die volwassene: „iemand wat verstandelik en sedelik selfstandig is, sy lewenstaak op bekwame wyse kan en wil verrig, en aan die eise van die behoortlikheid beantwoord.”



morele nie altyd die eise van decorum nakom nie. Met emosionele optrede verdwyn die fatsoenlikheid, gematigheid en waardigheid waarin die redelike mens as beeld van die Westerling homself nog altyd onderskei het.

Waardigheid in die mens bestaan in die besit van die basiese lewensideale waardeur die individu homself aan sy medemens bekendstel. Respek vir sulke waardigheid tipeer des te meer die individu as eerbaar en enigeen wat die waardigheid van 'n medemens skend, ontken daardeur sy eie ware mensheid en verbeurdadelik enige eis op eerbaarheid: geregtigheid bly die basiese deug tot menslike geluk.

In 'n tyd waarin individualisme dié slagspreuk is, leer die lewensbenadering van die Romein dat om te behoort die een groot waarheid vir menslike volkommenheid is en dat die individu alleenlik sy eie persoonlikheid kan verwesenlik binne die raamwerk van die algemeen menslike. Dit is as deelgenoot aan 'n lewende gemeenskap dat die individu se persoon ontplooi en 'n sin van eie waarde en nuttigheid belewe word: diens en diensbaarheid is om mens te wees. Hieruit kom familie-eenheid, volkseenheid en ten slotte ook 'n mense eenheid. Alleen tussen mense vind die individu sy ware wese, sy mensheid.

/In

In die antieke wêreld van stryd het die deugde wat deur die Romein as virtus en later as virtutes beskryf is, na vore getree uit die menslike siel om hom te help tot selfhandhawing en tot uitbouing en verbetering van menslike geluk. Stryd en uitdaging was en sal altyd die beste ontlok aan die mens en wanneer hy dus sy gawes gebruik vir die doel waarvoor hulle deur die Almagtige geskep is, ontplooi sy lewe nie alleen as 'n hulp vir sy medemens nie, maar bowenal as 'n eer tot sy God.

Saam met Gummere<sup>58</sup> wil ons afsluit: die Westerse tradisie is so deurtrek van antieke tradisies en denkwyses, dat ons onself en ons instellings beter sal begryp alleenlik onder die besef van die magtige elemente van die verlede, waaruit vele blywende waardes t.o.v. inherente deug en deur lewensondervinding steeds tot ons sal spreek.

58. Gummere, op. cit., Inleiding vii, ix.

## BIBLIOGRAFIE

### PRIMERE BRONNE - UITGESOEKTE VERWYSINGS

1. APULEIUS. London, Heinemann, 1971. Loeb Library.
2. AUGUSTINUS. De Civitate Dei with an English translation by George E. McCracken. London, William Heinemann, 1957. Seven volumes.
3. AUGUSTINUS. Sancti Aureli Augustini. Contra Academicos, De Vita Beata, De Ordine. Pius Knöhl. London, Johnson reprint Corporation, 1922.
4. AUGUSTINUS. Sancti Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia. Migne (MPL) Belgium.
5. AUGUSTINUS. De Vita Beata. A Translation with an introduction and commentary by R.A. Brown. Catholic University of America, Washington, 1944.
6. AMBROSIUS. Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi Opera Omnia. Migne. Belgium. (De Officiis Tomus 16).
7. CAESAR. London, Heinemann, 1955. Loeb Library.
8. CASSIUS DIO. Roman History. London, Heinemann, 1954. Loeb Library.
9. CATO EN VARRO. De Re Rustica. London, Heinemann, 1954. Loeb Library.
10. CICERO. De Oratore with an English translation by E.W. Sutton in two volumes. London, 1948. Loeb Classical Library.
11. CICERO. De Officiis with an English translation by W. Miller. London, 1956. Loeb Classical Library.

12. CICERO. Enkele verwysings na die volgende werke in die Loeb Library Reeks.

Auctor ad Herennium  
Commentariolum Petitionis  
De Fato  
De Finibus  
De Inventione  
De Natura Deorum and Academica  
De Senectute, De Amicitia, De Divinatione,  
De Haruspicum Responsis, De Domo, De Pro-  
vinciis Consularibus  
In Catalinam, In Pisonem, In Verrem  
Letters to Atticus (Ad Atticum)  
Letters to his friends (Ad Familiares)  
Philippicae (Philippics)  
Post Reditum in senatum/ad Quirites  
Pro Archia, Pro Balbo, Pro Caelio, Pro  
Cluentio, Pro Flacco, Pro Fonteio, Pro  
Lege Manilia, Pro Marcello, Pro Murena,  
Pro Quinctio, Pro Plancio, Pro Rabirio,  
Pro Rege Delotaro, Pro Roscio Amerino,  
Pro Sestio.  
Topica  
Tusculanae Disputationes (Tusculan Disputa-  
tions).

13. CICERO. The orations of Marcus Tullius. Cicero literally translated by C.D. Yonge in 3 volumes. London, Bell and Daldy, 1872.
14. COLUMELLA. De Agricultura. London, Heinemann, 1958. Loeb Library.
15. CORPUS INSCRIPTORUM LATINORUM.
16. DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. London, Heinemann, 1950. Loeb Library.
17. FLORUS. London, Heinemann, 1957. Loeb Library.
18. GAIUS EN ULPIANUS. The Institutes of Gaius and Rules of Ulpian by James Muirhead. Edinburgh, Clark, 1895.

19. GELLIUS, A. *The Noctes Atticae of Aulus Gellius with an English translation by J.D. Rolfe in three volumes.* London, 1954. Loeb Classical Library.
20. HIERONYMUS. S. *Eusebii Hieronymi Opera Omnia.* Migne, Belgium.
21. HORATIUS. *The Odes and Epodes with an English translation by C.E. Bennett.* Cambridge, 1952. Loeb Classical Library.
22. HORATIUS. *Satires, Epistles and Ars Poetica with an English translation by H. Rushton-Fairclough.* Cambridge, 1955. Loeb Classical Library.
23. JOSEPHUS. *The Jewish War.* London, Heinemann, 1956. Loeb Library.
24. JUSTINIANUS. *The Institutes of Justinian by T.C. Sandars.* London, Longmans, 1917.
25. JUVENALIS EN PERSIUS/ *Juvenal and Persius with an English translation by G. Ramsay, revised.* London, 1957. Loeb Library.
26. LACTANTIUS. L. *Coeli Firmiani Lactanti Opera Omnia Pars I, Sectiones I, II.* New York, Johnson reprint Company, 1965.
27. MACROBIUS. *The Saturnalia by P.V. Davies.* London, Columbia University Press, 1969.
28. MINUCIUS FELIX. *Octavius.* London, Heinemann, 1966. Loeb Library.
29. OVIDIUS. *Tristia Ex Ponto.* London, Heinemann, 1953. Loeb Library. *Fasti.* London, Heinemann, 1959. Loeb Library.
30. PLAUTUS. *Comedies.* London, Heinemann, 1951. Loeb Library.

31. PLINIUS. *Epistulae* with an English translation by W. Melmoth in two volumes. London, 1957. Loeb Classical Library.
32. PLINIUS. *Natural History*. London, Heinemann, 1952. Loeb Library.
33. PLUTARCHUS. *Lives*. London, Heinemann, 1948. Loeb Library.
34. POLYBIUS. *The Histories*. London, Heinemann, 1955. Loeb Library.
35. QUINTILIANUS. *The Institutio Oratoria* of Quintilian with an English translation by H.E. Butler in four volumes. London, 1958. Loeb Classical Library.
36. REMAINS OF OLD LATIN I. London, Heinemann, 1967. Loeb Library.
37. RES GESTAE DIVI AUGUSTI. London, Heinemann, 1955. Loeb Library.
38. SALLUSTIUS. With an English translation by J.C. Rolfe. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955. Loeb Classical Library.
39. SENECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales* with an English translation by R.M. Gummere in three volumes. London, 1958. Loeb Classical Library.
40. SENECA. *Moral Essays* with an English translation by J.W. Basore in three volumes. London, 1958. Loeb Classical Library.
41. SUTONIUS. London, Heinemann, 1950. Loeb Library.
42. CORPUS CHRISTIANORUM. Series Latina. Tertulliani Opera, Pars I & II. Turholtii Tynographi Editores Pontificii, 1954.

43. TACITUS. The Dialogus of Publius Cornelius Tacitus translated by W. Petersen. London, 1958. Loeb Classical Library.
44. TACITUS. Agricola. London, Heinemann, 1970. Loeb Library. The Histories and Annals. London, Heinemann, 1956. Loeb Library.
45. TIBULLUS. London, Heinemann, 1956. Loeb Library.
46. TERENTIUS. London, Heinemann, 1956. Loeb Library.
47. VELLEIUS. London, Heinemann, 1955. Loeb Library.
48. VIRGILIUS. Eclogues Georgics Aeneid with an English translation by H.R. Fairclough in two volumes. Cambridge, 1956. Loeb Classical Library.

#### SEKONDÈRE BRONNE.

1. AALDERS, G.J.D. Het Romeinsche Imperium en het Nieuwe Testament. Kampen, J.H. Kok, 1938.
2. ABBOTT, F.R. Society and Politics in Ancient Rome. Charles Scribner's Sons, New York, 1909.
3. ABBOTT, F.R. & JOHNSON, A.C. Municipal Administration in the Roman Empire. Princeton, University Press, 1926.
4. ADCOCK, F.E. Roman Political Ideas and Practice. Michigan, University of Michigan Press, 1959.
5. ARNHEIM, M.T.W. The senatorial aristocracy in the later Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1972.
6. ARNOLD, E.V. Roman Stoicism. London, Routledge & Kegan Paul Ltd., re-issued, 1958.
7. BAILEY, C. The mind of Rome. Oxford, Clarendon Press, 1926.

8. BANKES, H. Civil and constitutional history of Rome from its foundation to the Age of Augustus. London, John Murray, 1818.
9. BARCLAY, W. Educational values in the Ancient World. London, Collins, second impression, 1961.
10. BARON, H. Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and the early Renaissance. Manchester, University Press, 1938. Reprinted from the 'Bulletin' of the John Ryland's library.
11. BOERWINKEL, E.J. Burgerschap en individuele autonomie. Epicurus en Epicureïsme in het oordeel van Lucretius en Cicero. Proefschrift. Amsterdam, H.J. Paris, 1956.
12. BOISSIER, B. Het Stervend Heidendom. Vertaald door H. Bakels. N.V. Uitgeverij, Zeist.
13. BOLGAR, R.R. The classical heritage and its beneficiaries. Cambridge, University Press, 1958.
14. BOYANCE, P. „Cum Dignitate Otium" (1941). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 348 - 374).
15. BÜCHNER, K. Humanitas Romana. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1957.
16. BÜCHNER, K. Altrömische und Horazische virtus (1939/1963) (In Oppermann, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 376 - 401).
17. BURCH, E. Von Sinn des Otium im alten Rom (1963) (In Oppermann, H. Römische Wertbegriffe, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.)
18. CARY, M. A history of Rome down to the reign of Constantine. London, MacMillan, 1949.



19. CHURCH, A.J. Roman life in the days of Cicero. London, Seeley, Jackson & Holliday, 1884.
20. CLARKE, M.L. Rhetoric at Rome; a historical survey. London, 1953.
21. CLARKE, M.L. The Roman Mind. Studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius. Cambridge, Harvard University Press, 1956.
- 21a COETZEE, J. CHRIS. Inleiding tot die Algemene Teoretiese Opvoedkunde. Pretoria, Van Schaik, 1965.
- 21b CONWAY, R.S. Makers of Europe. Harvard University Press, 1931. 83p.
22. COCHRANE, C.N. Christianity and Classical Culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine. Oxford, Clarendon Press, 1940.
23. COUVEË, P.J. Vita Beata en Vita Aeterna; een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip „vita beata" naast en tegenover „vita aeterna", bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der Romeinsche Stoa. Baam, Hollandia, 1947.
24. CROOK, J.A. Law and life of Rome. London, Thames and Hudson, 1967.
25. D'ALTON, J.F. Roman literary theory and criticism (re-issued) New York, 1962.
26. DE LABRIOLLE, P. History and literature of Christianity from Tertullian to Boethius, translated from the French by H. Wilson. London, Kegan Paul, 1924.
27. DILL, S. Roman society in the last century of the Western Empire. London, 1899.
28. DILL, S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. London, MacMillan & Co. Ltd., 1911.

29. DOBSON, J.F. Ancient Education and its meaning to us. London, George G. Harrap & Co., Ltd., 1932.
30. DREXLER, H. Dignitas (1944) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 231-254.)
31. DUDDEN, F.H. The life and times of St Ambrose. Two volumes. Oxford, 1935.
32. DUFF, J.W. A literary history of Rome in the Silver Age from Tiberius to Hadrian. London, 1935.
33. DUFF, J.W. Roman Satire. Its outlook on social life. Cambridge, University Press, 1937.
34. EARL, D.C. The moral and political tradition of Rome. London, Thames & Hudson, 1967.
35. EARL, D.C. Virtue and politics. Rome and the Renaissance. (In The Vannier Lectures. Classical values and the modern world. Ottawa, University Press, 1972)
36. EHRENBURG, V. Society and civilization in Greece and Rome. (In Martin Classical Lectures, Volume XVIII Massachusetts, Harvard University Press, 1964.)
37. ELFERINK, L.J. Het oordeel van den Kerkvader Augustinus over de Romeinsche Oudheid. Pretoria, J.L. van Schaik, 1942.
38. ELLSPERMANN, G.L. The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning. Washington, Catholic University of America Press, 1949.
39. FERGUSON, J. Foundations of the modern world. Cambridge, University Press, 1963.
40. FERGUSON, J. Moral values in the Ancient World. London, Methuen & Co. Ltd., 1958.

41. FERRERO, G. The ruin of the ancient civilization and the triumph of Christianity. Translated by the Hon. Lady Whitehead. London, Putman's Sons, 1921.
42. FOSTER, M.B. Masters of political thought. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1942.
43. Frank, T. Aspects of social behaviour in Ancient Rome. Harvard University Press, 1932.
44. FUCHS, H. Begriffe römischer Prägung. (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.)
45. FUHRMANN, M. Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit. (In Klein, R. Prinzipat und Freiheit. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.)
46. GELZER, M. The Roman nobility. Translated with an introduction by Robin Seager. Oxford, Basil Blackwell, 1969.
47. GIB, J. & MONTGOMERY, W. The confessions of Augustine. Cambridge, University Press, 1927.
48. GILSON, S. Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Hellerau, Jakob Hegner, 1930.
49. GRANT, M. Cicero on the good life. Translated with an introduction by M. Grant. London, Penguin Books, 1971.
50. GRANT, M. The world of Rome. London, Weidenfeld and Nicolson, 1960.
51. GREENE, W.S. The achievement of Rome. A chapter in civilization. Cambridge, Harvard University Press, 1953.
52. GREENIDGE, A.H.J. Roman Public Life. London, 1922.

53. GRIMAL, P. The civilization of Rome, translated by Maguinness. London, W.S. Allen & Unwin, 1963.
54. GRIMAL, P. Pius Aeneas. A lecture delivered to the Vergil Society. London, 1959.
55. GUMMERE, R.M. Seneca the Philosopher and his modern message. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1922.
56. GUNTER, C.F.G. Aspekte van die Teoretiese Opvoedkunde. Stellenbosch, Universiteits Uitgewers, 1965.
57. HAMILTON, E. The Roman Way. London, J.M. Dent & Sons Ltd., 1933.
58. HAND, V. Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe Gloria, Virtus, Iustitia und Res Publica in De Civitate Dei. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1970.
59. HARDIE, W.R. The character and genius of the Roman people. An inaugural address. Edinburgh, William Blackwood and sons, 1895.
60. HAWES, A.B. Citizens of long ago. Oxford, University Press, 1934.
61. HAYWOOD, R.M. The myth of Rome's fall. New York, Thomas Y. Crowell Comp. Inc., 1958.
62. HEARD, G. Ascent of humanity. London, Jonathan Cape, 1929.
63. HEINZE, R. Vom Geist Des Römertums. Ausgewählte Aufsätze Herausgegeben von Burck E. Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1960.
64. HIGHET, J. Juvenal the satirist. Oxford, 1952.
65. HIGHET, G. The Classical Tradition. Oxford, University Press, 1949.

66. HUNT, H.A.K. The humanism of Cicero. Melbourne, University Press, 1954.
67. HUSCKE, EDWARDI. Imperatoris Justiniani Institutionum libri quattuor cum praefatione et cognitione. Ph. Lipsiae, 1868.
68. JOHNSON, R. Quintilian's place in European Education. (In Kelly, M. Essays in honour of Francis Letters for service to classical studies. Sydney, Halstead, 1966.)
69. JOHNSTON, M. Roman life. New York, Scott Foresman, 1957.
70. KANDEL, I.L. The new era in Education. London, Harrap, 1966.
71. KENNEDY, G. The Art of Rhetoric in the Roman world, 300 B.C. - 30 A.D. New Jersey, Princeton University Press, 1972.
72. KLOESEL, H. Libertas (1935) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 120 - 172.)
73. KNOCHE, U. Der römische Ruhmesgedanke (1934/1962) (In Opperman, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 420 - 445.)
74. KNOCHE, U. Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche durch Cicero (1941). (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 405 - 428.)
75. KOCH, C. Gottheit und Mensch in Wandel der römischen Staatsform (1960) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 39 - 63.)
76. KORNHARDT, H. Exemplum. Eine dedeutungsgeschichtliche Studie. Gottingen, 1936.

77. LAISTNER, M.L.W. Christianity and the pagan culture in the later Roman Empire. New York, Cornell University Press, 1967.
78. LAUGHTON, E. Rhetoric and the Roman heritage. Inaugural lecture. London, January, 1953.
79. LEEMAN, A.D. Gloria. Cicero's waardering van de Roem en Haar achtergrond in de Hellenistische wijsbegeerte en de Romeinsche samenleving. Proefschrift. Rotterdam, N.W. Drukkerij M. Wyt & Zonen, 1949.
80. LEEMAN, A.D. Hieronymus' Droom. De betekenis van Cicero voor Christendom en humanisme. Rede Leiden, Universitaire Pers, 1952.
81. LEEMAN, A.D. Sallust's Prologe und seine Auffassung van der Historiographie (1954/55) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 472 - 499).
82. LEIGLE, J. Pietas (1932) (In Oppermann, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 229 - 273.)
83. LINDSAY, J. The Ancient World - Manners and morals. London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.
84. LINDSAY, J. The Romans. London. A & C. Black, 1935.
85. LITMAN, A. Cicero's doctrine of nature and man. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York, Columbia University, 1930.
86. MacKAIL, J.W. Virgil and his meaning to the modern world of today. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1923.

87. MALAN, C.J. "n Vergelykende studie tussen die „De Officiis" van Cicero en die „De Officiis Ministrorum" van Ambrosius. Verhandelings aangebied ter verkryging van die graad Magister Artium. Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, 1959.
88. MALAN, C.J. Die betekenis van Ambrosius as oorgangsfiguur tussen die klassieke kultuurpatroon en sekere aspekte van die vroeë Christendom. Aangebied ter voldoening aan die vereistes vir die graad Doctor Litterarum. Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, 1972.
89. MALCOVATI, H. *Oratorum Romanorum Fragmenta. Liberae Rei Publicae.* Italy, second edition, 1956.
90. MALLINSON, V. *An Introduction to the study of Comparative Education,* London, Heinemann, 1964.
91. MARROU, H.J. *A history of Education in antiquity,* translated by G. Lamb. Third Edition. New York, 1956.
92. MATTINGLY, H. *Roman Imperial Civilization,* London, Edward Arnold Ltd., 1957.
93. MAZZOLANI, L.S. *The idea of the city in Roman thought. From Walled City to Spiritual Commonwealth.* Translation by S. O'Donnell. London, Hollis and Carter, 1970.
94. McDANIEL, W.B. *Roman private life and its survivals.* London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1925.
95. McILWAIN, C.H. *The growth of political thought in the West.* London, MacMillan & Co., Ltd., 1932.
96. MEISTER, K. *Die Tugenden der Römer (1930) (In Oppermann, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 1 - 22.)*

97. MENDELL, C.W. Tacitus the man and his work. Oxford, University Press, 1957.
98. MEYER, E. Vom griechischen und römischen Staatsgedanken (1947) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 65 - 86.)
99. MULLER, H. The religious policies of the Roman Emperors from A.D. 306 to A.D. 410, and their effects on the relations between Christians and pagans. Pretoria, University, 1943.
100. MURPHY, J. The development of individuality in the ancient civilizations. (In Melanges Franz Cumont, Brussels, 1936.)
101. MURRAY, G. Stoic, Christian and humanist. Boston, Beacon Press, 1950.
102. MOORE, R.W. The Roman Commonwealth. London, English University Press Ltd., 1953.
103. NELSON, N.E. Cicero's De Officiis in Christian thought 300 - 1300 A.D. (In Language and Literature. Essays and Studies in English and Comparative literature, Volume X. University of Michigan Publications, 1933.)
104. NOVENT, A. Specimen inaugurale historicum de Moribus Romanorum. Universitas Leodensis Theses Juridicae, Ann. 13. Leodii, 1829.
105. OTIS, B. Virgil - A study in civilized poetry. Oxford, Clarendon Press, 1963.
106. PETER, H. Historicorum Romanorum Reliquae. Volumen prius. London, Teubner, 1914.
107. POHLENZ, M. Antikes Führentum. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967.
108. POHLENZ, M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.



109. PORTALIE, E. A guide to the thought of Saint Augustine. With an introduction by Vernon J. Bourke. Translated by Ralph J. Bastian. London, Burns & Oates, 1960.
110. RAND, E.K. The building of eternal Rome. Cambridge, Harvard University Press, 1943.
111. REITZENSTEIN, R. Werden und Wesen der Humanität in Altertum. Rede. Strassburg, 1907.
112. ROBINSON, L. Freedom of Speech in the Roman Republic. Baltimore Furst, 1940.
113. ROLFE, J.C. Cicero and his influence. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1922.
114. ROSTOVITZEFF, M. The social and economic history of the Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1957.
115. SANDYS, J.E. A Companion to Latin Studies. New York, Hafner, 3rd ed., 1963.
116. SCHULLIAN, D.M. External stimuli to literary production in Rome 90 B.C. - 27 B.C. Diss. Chicago, 1932 IX.
117. SCHMID, W. Rezension von: Franz Beckmann, Humanitas Ursprung und Idee (1956) (In Oppermann, H. Römische Wertbegriffe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.)
118. SELLAR, W.Y. The Roman Poets of the Augustan Age, Virgil. Oxford, Clarendon Press, 1883.
119. SELLAR, W.Y. The Roman poets of the Augustan Age, Horace and the Elegiac poets. Oxford, Clarendon Press, 1891.
120. SEVENSTER, J.N. Paul and Seneca. Leiden, E.J. Brill, 1961.
121. SHERWIN - WHITE, A.N. The letters of Pliny. A historical and social commentary. Oxford, Clarendon Press, 1966.

122. SHERWIN - WHITE, A.N. The Roman citizenship. Oxford, Clarendon Press, 1939.
123. SHOWERMAN, G. Rome and the Romans. New York, MacMillan Company, 1931.
124. SHOWERMAN, G. Horace and his influence. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1922.
125. SHOWERMAN, G. Eternal Rome. Yale University Press, 1924.
126. SIZOO, A. Geschiedenis der Oud-Christelijke Latijnse letterkunde. Haarlem, De Erven F. Bohn N.V., 1952.
127. SMAIL, W.M. Quintilian on education being a translation of selected passages from the Institutio Oratorio with an introductory essay on Quintilian, his environment and theory of education. Oxford, 1938.
128. SMITH, R.E., The failure of the Roman Republic. Cambridge, University Press, 1955.
129. SMUTS, F. Die Etiek van Seneca. Proefschrift. Utrecht, N.V. Drukkerij. P. Den Boer, 1948.
130. SPENCER, H. Descriptive sociology. The Romans abstracted by E.H. Alton and W.A. Goligher. London, Williams & Norgate Ltd., 1934.
131. STARK, R. Cicero's Staatsdefinition (1954) (*In* Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 332 - 347.)
132. STARR, C.G. Civilization and the Caesars. The intellectual revolution in the Roman Empire. New York, Oldbourne Press, 1965.
133. SUOHLATI, J. The Roman Censors. A study on social structure. Helsinki, 1963.

134. SYME, R. The Roman Revolution. Oxford, Clarendon Press, 1939.
135. SYME, R. Sallust. Cambridge, University Press, 1964.
136. SYME, R. Tacitus. Oxford, University Press, 1958.
137. TAPPAN, E.M. The story of the Roman people. London, George G. Harrap & Co. Ltd., 1912.
138. TAYLOR, L.R. Party politics in the age of Caesar. Berkeley, University of California Press, 1949.
139. TUCKER, T.G. Life in the Roman world of Nero and St Paul. London, MacMillan, 1910.
140. THIEL, J.H. De rol der persoonlijkheid in de geschiedenis der Romeinsche republiek. Rede, Groningen, 1930.
141. VAN LOGGERENBERG EN JOOSTE. Verantwoordelijke opvoeding. Nasionale Boekhandel, 1966.
142. WAGENVOORT, H. Varia Vita. Schets van de Geestelijke stroomingen in Rome en Italië van omstreeks 200 voor tot 200 na Christus. Groningen, J.B. Walters, 1934.
143. WAGENVOORT, H. Imperium. Studien over het "mana" - begrip in zede en taal der Romeinen. Amsterdam, H.J. Paris, 1941.
144. WAGENVOORT, H. Gistende Cultuur, Cicero. Arnheim, Van Loghum Slaterus, 1949.
145. WAGENVOORT, H. Seneca. Brieven aan Lucilius. Eene Bloemlesing van inleiding en aantekeningen voorzien. Utrecht, N.V. Uitgevers, P. Den Boer, 1940.
146. WAGENVOORT, H. Studies in Roman Literature, culture and religion. Leiden, E.J. Brill, 1956.

147. WAGENVOORT, H. Roman Dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom. Revised and augmented edition of: "Imperium Studien over het „mana" - begrip in zede en taal der Romeinen." Oxford, Basil Blackwell, 1947.
148. WAGENVOORT, H. Jr. Pietas. Rede. Groningen, J. Walters, 1924.
149. WALLACH, L. The Classical Tradition. Literary and historical studies in honour of Harry Caplan. New York, Cornell University, 1966.
150. WARDE FOWLER, W. Social life at Rome in the days of Cicero. MacMillan & Co., London, 1929.
151. WASZINK, J.H. Humanitas. Rede. Utrecht, N.V.A. Oosthoek's Uitgevers, 1946.
152. WEISE, O. Language and character of the Roman People. London, Dryden House, 1909.
153. WESTRUP, C.W. Introduction to early Roman law. The patriarchal joint family. The house community. Community cult. Translation by Annie J. Tausboll in collaboration with the author. Oxford, University Press, 1944, 4 dele.
154. WILKINS, A.S. Roman Education. Cambridge, University Press, 1905.
155. WILLIAMS, G. Tradition and originality in Roman poetry. Oxford, Clarendon Press, 1968.
156. WINKLER PRINS ENCYCLOPAEDIE, Amsterdam, Elsevier, Brussels, 1951, 12 de deel, 6de druk.
157. WIRSZUBSKI, C. Noch einmal: Cicero's cum dignitate otium (1954) (In Klein, R. Das Staatsdenken der Römer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 375 - 404.)
158. WISEMAN, T.P. New men in the Roman senate 139 B.C. - 14 A.D. Oxford, University Press, 1971.

159. WOODY, T. Life and education of early societies. New York, MacMillan, 1949.
160. WYTZES, J.H. „De Staats Gods". Kampen, J.H. Kok N.V., 1947.

#### ARTIKELS - TYDSKRIFTE & PUBLIKASIES

1. BLAICKLOCK, E.M. Cicero on old age. An address. University of Auckland. Bulletin 73, Classics Series 7, 1966.
2. BURRISS, E.E. The objects of Roman prayer. The Classical Weekly. Volume XXIII, No. 14, February, 3, 1970. England.
3. CONWAY, R.S. The philosophy of Vergil. Reprinted from "The Bulletin of the John Rylands Library", Volume 6, No. 4. London, 1922.
4. CONWAY, R.S. Poetry and Government. Proceedings of the Classical Association, Volume XXV, January 1928, London.
5. COX, A.S. To do as the Romans do. Greece and Rome, XII, Clarendon Press, Oxford, 1965.
6. DALZELL, A.C. Asinius Pollio and the early history of public recitation at Rome. Hermathena, Trinity College, Dublin, November, 1955.
7. DUFF, J.W. The magic of Virgil. Newcastle-on-Tyne Northumberland Durham Class. Assoc. 1931.
8. EMANAU, M.B. Ambrose and Cicero. The Classical Weekly, Volume XXIV, No. 7, December 1, 1930, Pennsylvania.
9. GUMMERE, R.M. The modern note in Seneca's letters. Classical Philology, Volume X, January - October, University of Chicago Press, Chicago, 1915.

10. HENRY, R.M. Virgil and Roman Civilization. Proceedings of the Classical Association, Volume XXVII, April, 1930. London.
11. KIDD, D.A. Roman attitudes to education. Christchurch Classical Publication, Christchurch, 1958.
12. KORFMACHER, W.C. Pliny and the gentleman of Cicero's offices. The Classical Weekly, Volume 40, No. 7, December 9, 1946, Pennsylvania.
13. LEE, M.S. The ethical teachings of Seneca in his Epistulae ad Lucilium. The Classical Weekly, Volume XIX, No. 5, Monday, November, 1925, New York. Published by the Classical Association of the Atlantic States.
14. MacKAIL, J.W. Virgil. Proceedings of the British Academy, Volume XVII, London, 1931.
15. MOTTO, A.L. Seneca, exponent of humanitarianism. The Classical Journal, Volume 50, April, 1955. London.
16. NYBAKKEN, O.E. Humanitas Romana. Transactions and proceedings of the American Philological Association. Volume LXX, Pennsylvania, 1939.
17. PEASE, A.S. The attitude of Jerome towards pagan literature. Extracted from transactions of the American Philological Association, Volume L, 1919.
18. RAND, E.K. The humanism of Cicero, a lecture. Proceedings of the American Philological Society, Volume LXXI, No. 4, 1932.
19. SIMPSON, A.D. The good citizen in the second century A.D. L'Antiquite Classique, Deel XV, Brussels, 1947.
20. VON BOTHNER, D. The classical contribution to western civilization. The Metropolitan Museum of Art, Bulletin, April 1949, New York.

21. WEDECK, H.E. Seneca's Humanitarianism. The Classical Journal, Volume 50, No. 7, April, 1955. London.
22. WILLIAMS, R.D. Virgil. Greece and Rome, new surveys in the classics no. 1. Oxford at the Clarendon Press, 1967.