D I E R O M E I N S E B E G R I P V A N

O N S T E R F L I K H E I D

deur

DANIËL RUDOLPH FOUCHÉ M.A., Th.B.

Proefskrif voorgelê ter voldoening aan die
vereistes vir die graad

DOCTOR LITTERARUM
(Latyn)

in die
FAKULTEIT LETTERE EN WYSBEGEERTE
aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT
VIR C.H.O.

Promotor: Prof. dr. W.N. Coetzee

Potchefstroom
Desember 1979

D I E R O M E I N S E B E G R I P V A N

O N S T E R F L I K H E I D

deur

DANIËL RUDOLPH FOUCHÉ M.A., Th.B.

Proefskrif voorgelê ter voldoening aan die
vereistes vir die graad

DOCTOR LITTERARUM
(Latyn)

in die
FAKULTEIT LETTERE EN WYSBEGEERTE
aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT
VIR C.H.O.

Promotor: Prof. dr. W.N. Coetzee

Potchefstroom
Desember 1979

TEMPUS EST NOS DE ILLA PERPETUA IAM,

NON DE HAC EXIGUA VITA COGITARE

(Cicero. Ad. Att. X, 8, 8)

VOORWOORD

Met diepe erkentlikheid en innige waardering dink ek onwillekeurig aan al diegene wat God op watter wyse ookal laat meewerk het aan my persoonlike en akademiese vorming. Langs hierdie weg wil ek hulde bring aan ál die onderwysers, dosente en professore wat deur die jare bewustelik of onbewustelik die totstandkoming van hierdie proefskrif moontlik gemaak het. In besonder 'n eresaluut aan wyle Mnr. T.D. Potgieter, destyds Latyn-onderwyser aan die Hoërskool Brits, wat my die eerste Latynwoord geleer het, en daarna vyf jaar lank elke Latynperiode 'n besondere belewenis gemaak het. Onvergeetlik is die jare van voltydse studie aan die P.U. vir C.H.O. en die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk te Potchefstroom waartydens ek die voorreg gehad het om ingelei te word in die verskillende wetenskappe.

'n Besondere woord van dank en waardering aan u, hooggeagte promotor, Prof. dr. W.N. Coetzee. Dit was inderdaad vormend en 'n aangename voorreg om onder u bekwame leiding te studeer. Na analogie van die hoofstukindeling van hierdie proefskrif kan die *oorsprong* van hierdie studie teruggevoer word tot die eerste dag by u in die klas twintig jaar gelede. Sedertdien het die *voortsetting* van die belangstelling in die Romeinse godsdiens wat u by my gewek het, deur volhardende *nastrewing* gelei tot die uiteindelike *bereiking* van hierdie lewenslange ideaal waarvan ek die vreugde uiteraard nie kan beperk tot *persoonlike toeëiening* vir myself nie, maar dit graag juis in hierdie jaar met u wil deel, des te meer aangesien ek een van die laaste studente is om by u af te studeer. Dat u benewens akademikus en promotor ook deurentyd nog waardige *pater* was, versterk die *gloria immortalis* wat u deur prestasie op die gebied van woord en daad reeds verwerf het, en wat ongetwyfeld by my steeds in aangename *memoria* sal bly voortleef!

My dank aan die hoof en personeel van die Ferdinand Postma-biblioteek vir hulle geduld en vriendelike hulp met die verkryging van moeilik bekombare werke, asook vir die bekwame wyse waarop hulle nuwe publikasies steeds onder my aandag gebring het. In dié verband ook 'n woord van hartlike dank aan die Universiteit van Suid-Afrika en die Universiteit van Pretoria se biblioteekhoofde wat my met soveel tegemoetkomendheid toegang tot hulle biblioteke verleen het.

Woorde van dank kan die opoffering, geduld en bedagsaamheid van my vrou en dogters nooit ten volle beskryf nie. Veral my vrou wat tegelyk ook nog die tikwerk behartig het, het die las van hierdie groot taak - wat by tye onder die moeilikste omstandighede denkbaar verrig moes word - vir my grootliks verlig met haar voortdurende aanmoediging, getroue bystand en kenmerkende blymoedigheid.

Die nagedagtenis aan wyle my dierbare moeder wat gedurende hierdie studie ons deur die dood ontneem is, en die daadwerklike hulp en ondersteuning van my vader deur al die studiejare, was vir my van onskatbare betekenis. Ek kan nie nalaat om hier melding te maak van die belangstelling van my broers en susters nie. Ook my skoonouers se bemoedigende ondersteuning was vir my inderdaad 'n bron van krag. Goddank vir al my dierbares!

Die kerkraad en gemeente van die Gereformeerde Kerk Witrivier wat met soveel welwillendheid aan my ruim studieverlof toegestaan het, kan verseker wees van my opregte, blywende dank en erkentlikheid vir hulle begrip en tegemoetkoming. Ek sal hulle liefde nooit vergeet nie.

Bo alles wil ek in diepe, ootmoedige dankbaarheid buig voor my getroue God en hemelse Vader, wat my met genadekrag en volhardingswyer wonderbaarlik gelei het langs moeilike, onnaspeurlike weë om die belydenis te ontlok dat Hy Sy werk deur niks laat keer nie. Aan Hom wat ons lewe en asem en alles gee - ja, om Christus wil ook die waarborg vir onsterflikheid - alleen die hoogste eer!

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK I

INLEIDING : PROBLEEM- EN TAAKSTELLING

1. MOTIVERING 1

2. PROBLEEM BY DIE ONDERSOEK 7
   2.1 Algemene probleme 7
   2.2 Probleme m.b.t. die bronne 9
      2.2.1 Primêre bronne 9
      2.2.2 Sekondêre bronne 10

3. DOEL VAN DIE ONDERSOEK 11

4. METODE 12

5. AFBAKENING VAN DIE VELD VAN ONDERSOEK 15

6. STOFINDELING 19

HOOFSTUK II

OORSPRONG VAN DIE ONSTERFLIKHEIDSGEDAGTE

1. HISTORIESE ORIëNTERING 21

2. VROEGSTE OPVATTINGE 23
   2.1 Geloof in die voortbestaan van die siel . . 24
   2.2 Die bestemming van die siel 34
      2.2.1 In en om die graf 35
      2.2.2 Die onderwêreld 40
      2.2.3 Die bo-wêreld 52
      2.2.4 Reïnkarnasie 59
   2.3 Verering van die dode 63
      2.3.1 Motiewe vir die verering 64
         2.3.1.1 Vrees 64
         2.3.1.2 Guns van die gode 67

2.3.2 Begrafnisrites 69
2.3.2.1 Geleentheids-rites 70
2.3.2.2 Jaarlikse rites 71
2.3.3 Samevatting 73

3. PRAKTIESE VERGESTALTING VAN DIE VROEGSTE OPVATTINGE OOR ONSTERFLIKHEID 74
3.1 Verskynings 74
3.2 Nekromansie 77

4. SAMEVATTING 79

HOOFSTUK III

DIE VOORTSETTING VAN DIE ONSTERFLIKHEIDSGEDAGTE IN DIE GEMEENSKAP

1. INLEIDING 81

2. DIE *POPULUS ROMANUS* AS KERN VAN DIE *IMPERIUM ROMANUM* 83
2.1 Die *genius populi Romani* 84
2.2 Voorstellings van die *genius populi Romani* . 86

3. DIE VESTA-KULTUS AS SIMBOOL VAN DIE ONVERGANKLIKHEID VAN DIE *POPULUS ROMANUS* 88
3.1 Die godin Vesta 89
3.2 Die tempel van Vesta 92
3.2.1 Die vorm van die tempel 93
3.2.2 Die vuur in die Vesta-tempel 100
3.3 Die Vestaalse maagde 105

4. DIE *ROMA AETERNA*-KULTUS AS VERGODDELIKING VAN DIE *POPULUS ROMANUS* 110
4.1 *Dea Roma* 111
4.2 Die *Roma et Venus* tempel 114
4.3 Die *aeternitas* van Rome en die Romeinse Ryk. 116
4.3.1 *Aeternitas* m.b.t. die kosmos 120
4.3.2 *Aeternitas* m.b.t. die Aioon-mistiek . 122

5. SAMEVATTING 124

HOOFSTUK IV

DIE NASTREWING VAN ONSTERFLIKHEID IN EN DEUR *MEMORIA*

1. INLEIDING 127

2. *MEMORIA* AS FASET VAN ONSTERFLIKHEID 127

3. METODES WAARDEUR *MEMORIA* VERSEKER KON WORD . . . 131

3.1 Die graf as openbaring van die Romein se strewe na *memoria*-onsterflikheid 132

3.2 *Memoria*-onsterflikheid langs die weg van prestasie 142

3.2.1 *Gloria* deur die daad 150

3.2.2 *Gloria* deur die woord 158

3.2.3 *Gloria* deur woord én daad 166

3.2.3.1 Praalgeboue 167

3.2.3.2 Die Staatsbegrafnisse . . . 175

3.2.3.3 Muntpropaganda 176

4. SAMEVATTING 177

HOOFSTUK V

DIE BEREIKING VAN ONSTERFLIKHEID DEUR APOTHEOSE

1. INLEIDING 179

2. DIE OORSPRONG VAN DIE GEDAGTE VAN APOTHEOSE . . 181

3. FAKTORE WAT DIE APOTHEOSE-GEDAGTE BEVORDER HET . 183

3.1 Goddelike afkoms 184

3.2 Tradisie 186

3.3 Ervaring 188

3.4 Die politieke faktor 190

3.5 Die rol van die Wysbegeerte 192

3.6 Die godsdienstige toestand 193
3.7 Die sosiale toestand 194
3.8 Die *genius*-gedagte 195

4. LEGENDARIESE APOTHEOSE 198

5. WESENLIKE APOTHEOSE 202
5.1 Julius Caesar 204
5.1.1 Voor sy dood 205
5.1.1.1 Die periode voor Munda . . 206
5.1.1.2 Die periode ná Munda . . . 209
5.1.2 Ná sy dood 216
5.2 Augustus 220
5.2.1 Die suggestie van sy apotheose tydens sy lewe 221
5.2.2 Die bekragtiging van sy apotheose ná sy dood 232
5.3 Die apotheose van die latere keisers . . . 237

6. APOTHEOSE EN DIE CHRISTENDOM 242

7. SAMEVATTING 244

HOOFSTUK VI

ONSTERFLIKHEID PERSOONLIK TOEGEËIEN

1. INLEIDING 247

2. DIE OOSTERSE MISTERIEGODSDIENSTE 249
2.1 Die godsdienstig-sosiale toestand ten tye van hulle koms na Rome 249
2.2 Hulle koms na Rome 251
2.3 Gemeenskaplike kenmerke van die Oosterse godsdienste 256

3. PERSOONLIKE GODSDIENSBELEWENIS 260
3.1 Openbare rites 264
3.1.1 Openbare feesdae 264

3.1.2 Die taurobolium 265
3.1.3 Die betekenis van die taurobolium . 267
3.2 Private rites 268
4. SINKRETISME 271
5. BEOORDELING 274
5.1 Redes vir hulle suksesvolle inslag 274
5.2 Oorsake van verval 279
6. SAMEVATTING 281

HOOFSTUK VII

SINTESE

1. SINTESE 286

SUMMARY 299

BIBLIOGRAFIE 304

HOOFSTUK I

INLEIDING : PROBLEEM- EN TAAKSTELLING

1. NECESSUMNE? *2. IMPEDIMENTA*

3. PROPOSITUM *4. DEFINITIO*

5. RATIO *6. DIVISIO*

1. Motivering

Die vraag na onsterflikheid - *that great mystery, of which fools profess their knowledge, and wise men confess their ignorance*[1] - is nie alleen die mees universele nie,[2]

---

1. Frazer, J.G., ongenoteerd aangehaal deur Persson, A.W. Earliest Traces of the Belief in a Life after Death in our Civilization, p.1.

2. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion, p.515: *Die ganze Menschheit ist durchdrungen von dem Glauben, dass er Tod nicht das Ende des Lebens ist;* Sneath, E.H. Religion and the Future Life, p.321: *Belief in the survival after death seems to be universal;* Penelhum, T. Immortality, Intr. p.1.: *Millions of people throughout record history have believed in a life after death. In spite of the secularisation of our present age, millions still do.;* cf. McDougall, W. Body and Mind, Intr. p. xiii.

maar tegelyk ook een van die beslissendste vrae van alle eeue.[3] Die antwoord hierop bepaal naamlik die mens se godsdiensbeskouing en religie, sy ganse lewens- en wêreldbeskouing. Om die bestaan vàn 'n lewe hierna te erken of te ontken, het inderdaad 'n groot invloed op die mens se roepingsbesef uitgeoefen.[4] Soos te wagte het hierdie magtige dryfveer in die lewe van enkelinge en volke navorsers op veral die gebied van die godsdiensgeskiedenis steeds geprikkel om vas te stel wat elke volk se idee van onsterflikheid is,[5] veral aangesien die geloof in een of ander vorm van voortbestaan ná die dood een van die kenmerkendste gemeenskaplike elemente van godsdiens is.[6] Vanselfsprekend sou hierdie universaliteit van die geloof aan onsterflikheid noodwendig lei tot 'n groot verskeidenheid uiteenlopende opvattinge ook wat die Romeine betref, veral as daarby in ag geneem word dat daar onder die Romeine self nie

---

3. Galloway, G. The Idea of Immortality, p.27: *It should make a great difference to human conduct, whether the ultimate good lies within the world-process or transcends it, whether here and now we can realise the best, or if, "the best is yet to be".*; Sneath, op. cit., p.323. *Belief in life hereafter has made a most substantial contribution to human character and progress*; cf. Bailey, C. Phases in the Religion of Ancient Rome, Intr. p.1; Frazer, J.G. The Belief in Immortality and the worship of the Dead, vol. I, p.347.
4. Cf. Galloway, op. cit., p.1.; cf. Ibid., p.18.
5. In dié verband kan as voorbeeld verwys word na die monumentale werk van Frazer, J.G. The Belief in Immortality and the worship of the Dead.
6. Van Baaren, Th. P. Conceptions of Life after Death, IN Temenos, 1974, vol. X, p.10.

eers eenstemmigheid daaroor bestaan het nie.[7] Oor die aard van die siel, sy toekomstige kwaliteite en hoedanighede, sy bestemming, die duurte van sy voortbestaan en oor talle soortgelyke onderwerpe, huldig die gewone man meestal totaal uiteenlopende opvattinge.[8]

Bevreemdend egter, en verstommend in die lig van die bestaande geloof aan onsterflikheid by haas elke volk ter wêreld,[9] is die merkwaardige algemene verskynsel om uitsluitlik van die Romeine - waarskynlik op grond van hulle kenmerkende praktiese inslag - 'n uitsondering op dié algemene reël te maak as sou hülle dan nie 'n definitiewe, eie onsterflikheidsbegrip gehad het nie maar dat hulle wat die metafisiese betref, eenvoudig blote napraters van die Grieke en navolgers van die Oosterse godsdienste sou wees.[10]

---

7. Die skeptisisme van veral Lucretius en Juvenalis hieroor, word bespreek en verklaar in Hfst. II, bl.

8. Cf. Moore, C.Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul, Pref. p.1.; cf. Heiler, op. cit., p.515: *Überaus mannigfaltig sind die einzelnen Formen des Glaubens an ein Fortleben des Menschen.*

9. Persson, op. cit., p.1. *There is no race, however primitive, it is said, which fails to have some conception of life after death;* cf. Cicero. Tusc. Disp. I, 12, 7.

10. Dit is veral Hyde, W.W. wat - ironies genoeg - in sy artikel: Roman Ideas of the Hereafter, IN C.W., vol. xxxii, met ooglopende vooropingesteldheid probeer aantoon het dat die Romeine geen eie onsterflikheidsbegrip sou gehad het as dit nie was vir die invloed van die Oosterse misteriegodsdienste nie. Sonder inagneming van die talle positiewe uitsprake van skrywers, digters en grafinskripsies betreffende 'n Romeinse geloof aan onsterflikheid, kom hy na 'n eensydige bespreking van slegs 'n paar negatiewe ge-

Sodanige etikettering van, en ongegronde gevolgtrekkings oor die Romeinse begrip van onsterflikheid, toon duidelik dat hierdie vraagstuk nog steeds 'n onopgeloste probleem is, en het dan ook regstreeks aanleiding gegee tot die onderneming van hierdie studie.

Hiermee word egter geensins te kenne gegee dat daar nie al deur geleerdes baie geskryf is en nog steeds gespekuleer word oor die vraag of die Romeine wel 'n eie onsterflikheidsbegrip gehad het nie.[11] Inteendeel, wetenskaplike navorsing oor hierdie aspek van die Romeinse godsdiens deur klassici, historici, teoloë, etnoloë, filosowe, psigoloë en ander belangstellendes die afgelope vyftig jaar *has reaped a rich and varied harvest,*[12] - inderdaad 'n ryk oes bestaande uit subjektiewe skeptisisme as een van die vernaamste produkte;[13] 'n oorproduksie van die beklemtoning van

---

tuienisse tot die gevolgtrekking: *The Roman had no conception of a continued life beyond the grave. Thus there was nothing definite in Roman ideas of a Hereafter;* p.159.

11. Cumont, F. After Life in Roman Paganism, Intr. p.xi: *The argument has been treated more than once by distinguished scholars,* soos duidelik geïllustreer word deur die bibliografie van hierdie studie.

12. Bonner, C. Some Phases of Religious Feeling in later Paganism, IN H.T.R., vol. XXX, p.119.

13. Geleerdes wat hierdie vraagstuk bestudeer het, se bevindings is gewoonlik nie alleen uiteenlopend nie, maar ook meestal negatief. Soos Hyde, op. cit., p.159 (voetnoot 10 hierbo), openbaar ook die werke van Nock, A.D. Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero, IN C.A.H. vol. X, p.506 e.v.; en Cumont, op. cit., p.17 e.v. duidelike tekens van skeptisisme hieroor; cf. ook Lattimore, R. Themes in Greek and Latin Epitaphs, p.83 en Richmond, I.A. Archaeology and the After Life in Pagan and Christian Imagery, p.195 e.v. - om slegs 'n paar te noem.

die emosionele en van die verhouding van godsdiens tot filosofie en die moraal;[14] 'n groot tekort aan insig dat godsdiens nie net die leer nie, maar veral ook die lewe behels;[15] 'n swak opbrengs soms as gevolg van 'n wanbelans in die verhouding van die bemesting se grondstowwe;[16] sommige jare geen oes nie omdat daar geen aanplanting was nie, moontlik uit vrees dat daar geen aanvraag vir die soort produk sal wees nie;[17] veral die laaste jare word daar op die

---

14. Bonner, op. cit., p.119.
15. Van Baaren, op. cit., p.11. *All religion is to a high degree a matter of behaviour. Science and religion has hitherto rather neglected this aspect and concentrated mainly on religious conceptions.*
16. Hier is dit onder andere veral Cumont wat tereg volgens Lambrechts, P. Aspecten van het onsterflikheidsgeloof in de oudheid, p.40, die invloed van die Oosterse godsdienste op die groei en ontwikkeling van die Romeinse onsterflikheidsbegrip totaal uit verband geruk het.
17. 'n Duidelike voorbeeld van hoe daar in die jongste tyd nie eers meer rekening gehou word met die moontlikheid dat die Romeine dalk ook 'n onsterflikheidsbegrip kon gehad het nie, is die opvallende verskynsel dat in Sneath, E.H. se resente versamelwerk: Religion and the Future Life, met "Immortality" as sentrale tema, nie 'n studie voorkom oor onsterflikheid in die Romeinse godsdiens nie, terwyl onsterflikheid in die godsdienste vanaf die primitiewe volke, tot onsterflikheid in die Mohammedanisme daarin behandel word en die bundel onder andere deeglike, afsonderlike studies oor onsterflikheid by: die Egiptenare, die Indiërs, die Babiloniërs, die Perse, die Jode, die Grieke, en in die Sinoptiese Evangelies bevat!

akker van die Romeinse godsdiens intensief en hoogsgespesialiseerd met "onsterflikheid geboer" moontlik as gevolg van te hoë produksiekostes of te min arbeiders soos duidelik blyk uit die betiteling van die meeste studies wat net op sekere aspekte[18] van onsterflikheid konsentreer ten koste van die eenheid van die geheel - 'n leemte wat Cumont self erken met betrekking tot sy eie werk oor hierdie onderwerp.[19]

Hierdie bestaande leemtes het gedien as stimulus tot 'n beskeie poging om ter wille van 'n duideliker totaliteitsbeeld die weg te open tot 'n deurlopend-tematiese eerder as 'n fragmentariese bestudering van die Romeinse godsdiens as geheel. Sonder om enigsins aanspraak te maak op 'n volledige en afgeslote behandeling van die onderwerp,[20] is dit onderneem in die volle besef dat veral oor 'n onderwerp

---

18. Talle studies belig net sekere fasette, met die gevolg dat woorde soos: *some ideas; some phases; some observations; some aspects* soos 'n refrein in die betitelings voorkom. Cf. die bibliografie van hierdie studie.

19. Cumont se vernaamste werk oor hierdie onderwerp: After Life in Roman Paganism, bestaan uit 'n aantal afsonderlike lesings wat saamgegroepeer is en waarvan hyself sê: *These "lectures" cannot claim to fill this gap.* - Pref. p.XI.

20. Knight, Jackson, W.F. Elysion - on ancient Greek and Roman Beliefs concerning a Life after Death, Intr. p.11: *Even works of highest authority and value, while presenting and interpreting the relevant facts, somehow fail to awake a full perception.*

soos hierdie die laaste woord nooit gesê sal word nie, want op hierdie pad sien ons almal soos deur 'n spieël in 'n raaisel, en tas ons al wandelende in die duister rond: *obscuri per umbram.*[21]

Samevattend in verband met die motivering vir hierdie studie kan derhalwe gestel word dat die beslissende aktualiteit van die onderwerp self, tesame met die dringende behoefte aan perspektief op hierdie aspek van die Romeinse godsdiens indringende navorsing hieroor nie net wenslik maak nie, maar noodsaaklik.

2. Probleem by die ondersoek

Die probleme by die ondersoek val uiteen in a) algemene probleme en b) probleme met betrekking tot die bronne.

2.1 Algemene probleme

Die vernaamste algemene probleme lê hierin:

- Wye veld. Aangesien dit in hierdie studie - soos uit die titel afgelei kan word - nie gaan oor die onsterflikheidsbeskouing van een of ander individuele Romein nie, maar van die Romeinse volk, is die veld van ondersoek uiteraard ontsaglik groot. Dit strek naamlik oor al die eeue vanaf die ontstaan van die Romeinse volk tot ná die koms van die Christendom, soos Bailey tereg opmerk: *it is clear that this is a vast field of inquiry;*[22]

- Moeilike onderwerp. Dis nie eers moontlik om die onsterflikheidsbeskouinge van ons eie tyd- en volksgenote presies te bepaal nie, hoeveel te meer om die oorsprong, ontwikkeling en betekenis van die Romeine van soveel eeue

---

21. I.L.C.V. Vol. III, 364.
22. Bailey, C. Some Greek and Roman Ideas of a future Life, p.4.

gelede se begrip van onsterflikheid te bepaal.[23] Ons het hier te kampe met die moeilike probleem om vanuit die hede te probeer bepaal wat die Romeine eeue gelede gedink het.[24] Geen wonder dat Huxley geglo het dat mens van so 'n magtige onderwerp geen bevredigende kennis kan opdoen nie, en dat Spencer die vraagstuk van onsterflikheid ruiterlik bestempel het as 'n onoplosbare probleem.[25]

- Kaleidoskopiese patroon. As gevolg van sekere fases van ontwikkeling wat dikwels 'n uitvloeisel was van sinkretisme met ander godsdienste, neem die Romeinse godsdiensopvattinge nie altyd 'n duidelik onderskeibare patroon aan nie. Bowendien kry mens in die heidendom dikwels die eienaardige verskynsel dat twee totaal-uiteenlopende leerstukke deur dieselfde persoon gehuldig word, elk gewortel in sy eie tradisie.[26]

- Sosiale verskille. Met hulle radikale onderskeid tussen die intellektueles en die volksmassa is dit 'n wesenlike probleem om 'n verteenwoordigende peiling van die Romeinse onsterflikheidsbegrip te maak.[27]

---

23. Van Baaren, op. cit., p.12.

24. Cf. Lind, L.R. Roman Religion and Ethical Thought, IN C.J. Vol. LXIX, p.108.

25. Galloway, op. cit., p.10, met verwysing na Huxley en Spencer se stellings.

26. Cf. Cumont, op. cit., Intr. p.2.

27. Ibid.: *It is especially difficult to ascertain up to what point ideas adopted by intellectual circles succeeded in penetrating the deep masses of the people.*

2.2 Probleme met betrekking tot die bronne

2.2.1 Primêre bronne.

Met betrekking tot die primêre bronne te wete: argeologiese bevindings betreffende die Romeine se godsdienstige gewoontes en hulle rituele gebruike,[28] grafskrifte,[29] en Latynse literatuur,[30] is spesifiek die volgende probleme ondervind.

- Rituele gebruike. Kennis van rituele gebruike is ongetwyfeld belangrik vir die bepaling van wat die Romeine in hulle godsdiensbeoefening gedoen het, maar nie van dieselfde waarde vir 'n ondersoek na die Romeinse godsdiensbeskouing nie, aangesien daaruit nie noodwendig afgelei kan word wat hulle gedink het nie. Daarby is rituele handelinge kenmerkend konserwatief van aard en word dit dikwels stereotiep beoefen selfs lank nadat hulle al van hulle betekenis verloor het.[31]

- Grafskrifte. Dieselfde geld feitlik netso ook van grafskrifte. Hoewel hulle soms hier en daar 'n persoonlike gevoel of gedagte laat deurskemer, bestaan die meeste van hulle uit konvensionele, vaste uitdrukkings wat nie altyd 'n getroue weergawe van die gangbare opvattinge oor onsterflikheid bied nie. Gevolglik moet daar aan die hand van lo-

---

28. Hieronder is veral van betekenis die voorkoms en ligging van begrafnisplekke en die inhoud wat opgegrawe is.
29. Volgens Lambrechts, P. op. cit., p.39, bestaan daar soveel as 2300 Latynse grafskrifte.
30. Aan Latynse literatuur oor die onderwerp ontbreek dit nie, trouens gegewens dateer uit die tyd van Ennius.
31. Bailey, op. cit., p.4.

giese hipoteses gepoog word om die onderliggende gedagtes daaragter te bekom.[32]

- Latynse literatuur. Hoewel dit verreweg die grootste bron van inligting is, is die vernaamste probleme hier vormlikheid[33] of napratery enersyds en betroubaarheid[34] andersyds.

2.2.2 Sekondêre bronne

Ten opsigte van die sekondêre bronne sentreer die probleme hoofsaaklik rondom vooropingestelde skeptisisme en inlegkunde:

- Skeptisisme. Die gangbare opvatting dat die Romeine nie geglo het aan onsterflikheid nie - gebaseer op literêre getuienis wat nie werklik krities beoordeel is nie[35] - gerugsteun deur die populêre dog betwisbare argument dat die Romein te prakties was om 'n onsterflikheidsbegrip te hê, het skeptisisme oor hierdie vraagstuk mode laat word - 'n mode wat soms getuig van ooglopende onkunde.[36]

---

32. Ibid.
33. Dikwels het die antieke skrywers mekaar so nagepraat dat dit soms moeilik is om vas te stel wie se stelling dit was.
34. Die betroubaarheid al dan nie, lê veral daarin dat dit soms moeilik bepaalbaar is of 'n skrywer ernstig was of ligsinnig.
35. Dill, S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.495, wys tereg daarop dat veral skrywers soos Cicero, Seneca en Juvenalis met groot voorbehoud gelees moet word met betrekking tot hierdie onderwerp.
36. Cf. Galloway, op. cit., p.10.

- Inlegkunde. Daar word maklik uit die oog verloor dat die antieke volke 'n gans ánder opvatting van onsterflikheid gehad het as ons. Gevolglik is navorsers geneig om deur 'n twintigste eeuse bril - dikwels 'n eenrigting donkerbril - na die vraagstuk te kyk. Tereg bestempel Bailey hierdie probleem as 'n wesenlike gevaar: *the danger of the intrusion of own personality, thoughts and speculations.*[37]

Al bogenoemde probleme in ag genome, verg 'n ondersoek soos hierdie by uitstek 'n suiwer objektiewe benadering en 'n deeglike analise van die inligting.

3. Doel van die ondersoek

Die doel van die ondersoek kan kortliks soos volg saamgevat word:

- om die steeds onopgeloste vraagstuk in verband met die Romeinse begrip van onsterflikheid in die algemeen te ondersoek in 'n poging om vas te stel of die Romeine wel 'n eie, definitiewe begrip van onsterflikheid gehad het, en indien wel:

- om in die besonder te bepaal:
  - -- waar die oorsprong van sodanige onsterflikheidsbegrip lê;
  - -- wat die Romeine presies onder onsterflikheid verstaan het;
  - -- wie hulle gedink het onsterflikheid kon bereik, en hoe dit verwerf kon word;

---

37. Bailey, op. cit., p.5.

-- watter uitwerking, indien enige, dit op hulle daaglikse lewe gehad het;

-- in hoe 'n mate hulle in die vorming van 'n onsterflikheidsbegrip beïnvloed is deur die opvattinge van ander godsdienste met wie hulle in aanraking gekom het;

-- of daar mettertyd verdieping in hulle onsterflikheidsbegrip gekom het; en

-- of daar moontlik 'n deurlopende ontwikkelingslyn aangetoon kan word.

- om sodoende tot 'n eie, finale konklusie oor die Romeinse begrip van onsterflikheid te kom.

Hieruit is dit duidelik dat die navorsing suiwer diagnostiese[38] van aard is en daarom slegs wil dien as oriëntering en daardeur as stimulus tot verdere studie oor hierdie gekompliseerde[39] aspek van die Romeinse godsdiens.

4. Metode

Die bestudering van 'n onderwerp met 'n omvang van hierdie aard,[40] kan nie beperk word tot één enkele metode van bena-

---

38. Soos Mattingly, H. The Roman Virtues IN H.T.R., Vol. XXX, p.103, dit treffend stel: *an explorative expedition into unfamiliar country.*

39. James, E.O. The Beginnings of Religion, Pref. I: *A somewhat complex and still not very precise or widely understood aspect.*

40. Penelhum, T. "Immortality" IN Basic Problems in Philosophy Series, p.7: *When we discuss life after death, we are not only examining some of the most widespread and basic human hopes and fears but also examining a*

dering nie,[41] aangesien die godsdiensgeskiedenis uiteraard in 'n groot mate afhanklik is van die bevindinge van ander vakwetenskappe soos onder andere die argeologie, filosofie, sosiologie, kultuurkunde, teologie, psigologie en talle meer wat op hul beurt weer elk hul eie spesifieke metodieke het.[42] Derhalwe word daar dan ook van méér as een metode tegelyk gebruik gemaak.

Duidelikheidshalwe egter eers gemotiveerde redes waarom die volgende metodes wat normaalweg gebruik word, NIE in hierdie studie as metodes toegepas is nie:

- Die suiwer historiese metode. Die relatiewe waarde van hierdie metode wat byvoorbeeld Persson[43] en Tylor[44] uitsluitlik as enigste metode aanwend, word o.i. tereg deur Sneath bevraagteken: *it is liable to lead to quite fallacious results if based on nothing than a classification of data according to their complexity.*[45]

- Die vergelykende metode. Toegegee dat dit 'n metode is wat met groot vrug vir 'n ander doel gebruik kan word, word dit hier nie gebruik nie omdat dit in hierdie ondersoek spesifiek om die Romeinse begrip, en juis nie om ánder volke se begrip van onsterflikheid gaan nie.

---

question in which the concerns of philosophical, religious, and historical thought cannot help coming together.

41. Versnel, H.S. Triumphus, Intr. p.3.
42. James, op. cit., Pref. ii.
43. Persson, A.W. in sy artikel: Earliest Traces of the Belief in a Life after Death in our Civilization, IN Eranos, 1946, p.1.
44. Tylor, E.B. gebruik uitsluitlik die historiese metode in sy werk: Primitive Culture.
45. Sneath, E.H. Religion and the Future Life, p.10.

- Die suiwer psigologiese metode. Hierdie metode wat in die jongste tyd al hoe meer aangewend word, is nie vir hierdie ondersoek in aanmerking geneem nie, aangesien dit te 'n subjektief-georiënteerde metode is en soos Radin dit sterk stel, van die bestudering van godsdiens te veel van 'n bespiegeling maak.[46]

- Die groeperingsmetode. Hiervolgens word alle Romeinse skrywers en digters min of meer kronologies gegroepeer in verskillende periodes van die geskiedenis van die Latynse letterkunde en word daar gepoog om elkeen se siening van onsterflikheid só kernagtig moontlik weer te gee met as noodwendigende resultaat 'n menigte losstaande, meestal uit-verband-getrekte beskouinge. Uiteraard kon ook hierdie metode op sigself nie doeltreffend toegepas word nie aangesien dit nie beantwoord aan die doel van hierdie studie nie, want soos die titel aandui, gaan dit nie om onsterflikheid by die Romeinse skrywers nie, maar om die Romeinse begrip van onsterflikheid.

Bogenoemde in ag genome, is die noodsaaklikheid van 'n kombinasie van metodes ingesien en is daar besluit om volgens die histories-genetiese metode analities-sinteties te werk te gaan. 'n Deeglike studie is gemaak van die bekombare primêre en sekondêre bronne oor die onderwerp. Sienswyses van soveel moontlik verskillende outoriteite op die gebied van die Romeinse godsdiens is nagevors. Daar is gepoog om aan alle voorgestelde hipoteses aandag te gee en dit op 'n objektiewe wyse te interpreteer. Alle moontlike fasette van die Romeinse geloof met betrekking tot onsterflikheid is ondersoek, geanaliseer en daarna weer verwerk tot 'n

---

46. Radin, P. Primitive Religion, Pref. vii: *an artificial and subjective contemplation of verbalized facts and hypostasized events.*

hopelik-logiese sinvolle eenheid. Sodanige ontleding van die histories-godsdienstige inligting geskied deurgaans teen die agtergrond van die sentrale tema, gekoppel aan een kerngedagte wat o.i. die hele tema deurtrek.

Sodoende kan daar moontlik met hierdie ondersoek 'n positiewe bydrae gelewer word tot:

- uitbreiding van kennis oor die Romeinse godsdiens, en tot 'n beter
- sistematisering van die verskillende fragmentariese fasette van die Romein se opvattinge oor onsterflikheid.

5. Afbakening van die veld van ondersoek

Hierdie studie het as veld van ondersoek die Romeinse godsdiens, meer in besonder die onsterflikheidsaspek daarvan.

Hoewel dit wetenskaplik gebruiklik is en selfs noodsaaklik kan wees om - na gelang van die onderwerp onder behandeling - aan die begin van elke studietaak 'n duidelike afbakening en bepaling te gee van die terme wat daarin gebruik word, is 'n baie skerp afgrensing uit die aard van hierdie onderwerp nie gewens nie. Die ondersoek wil naamlik sonder om noodsaaklike spesifisering in te boet, tog ook sekere aanverwante sake rakende die sentrale tema bestudeer,[47] want elke gedagte wat daar in die Romeinse wêreld gekoester is oor watter vorm van voortbestaan na die dood ookal, verdien immers ons noukeurige aandag.[48]

---

47. So byvoorbeeld is dit onvermydelik om nie ook te let op invloede van ander godsdienste en die filosofie op die Romeinse godsdienstige denke nie.
48. Moore, op. cit., pref. p.vii.

Vir 'n Romeinse begrip van onsterflikheid is al die verskillende filosofiese definisies egter van weinig betekenis, nie alleen omdat sodanige definisies op sigself slegs relatiewe waarde het nie, maar ook omdat dit nie veel lig op die Romeinse begrip sal werp nie. Net só word die teologiese vaarwaters met die ysberg-vraagstuk oor wat presies onder onsterflikheid verstaan moet word,[49] doelbewus vermy, aangesien dit hier nie gaan oor wat vandag volgens die wysbegeerte of teologie onder onsterflikheid verstaan moét word nie, maar primêr oor wat die antieke Romeine destyds daaronder verstaan hét. Dit is egter uit die aard van hierdie studie onmoontlik om nie ook soms van gangbare teologiese terme gebruik te maak nie.

Begripsbepaling

Bepaalde vakterme wat moontlik verwarring kan skep, word na gelang van omstandighede omskryf en verduidelik in die teks of in die voetnotas waar dit die eerste keer voorkom.

Hier word duidelikheidshalwe en tegelyk as metode van terreinafbakening, slegs die drie sleutelterme wat in die betiteling voorkom, nl. "onsterflikheid", "Romeinse" en "begrip" nader verklaar.

---

49. Die dualisme-vraagstuk behels naamlik die vraag of daar onder onsterflikheid verstaan moet word onsterflikheid van die siel of onsterflikheid van die liggaam. Dit was veral A. Kuyper wat sterk te velde getrek het teen eersgenoemde gangbare spraakgebruik, terwyl die wysbegeerte van die wetsidee die standpunt huldig dat onsterflikheid alleen aan God toekom en aan diegene wat deur Hom oor die dood triomfeer (cf. Chr. Enc. p.284 - onsterfelykheid).

Onsterflikheid. Al die verskillende betekenisse van onsterflikheid soos oorspronklik deur die Romeine gebruik, kan gerieflikheidshalwe skematies geklassifiseer word in:

- Staat van onsterflikheid:
  - -- vorm van voortbestaan sonder die dood (*vita sine morte perpetua*), bv.:
    vitam eius ..... immortalitas excepisse dicatur.[50]
  - -- vorm van ewige lewe ná die dood (*de vita post mortem aeterna*)
    - * algemeen: *qui pro re publica vitam ediderunt, immortalitatem adsecutos putavi.*[51]
    - * besonder: apotheosis. *de Romuli iam immortalitate creditum.*[52]

- Aard van onsterflikheid:
  - -- hoogste geluk *(summa beatitudo)* bv.:
    neque apud mortuos neque hic es. salvos sum, immortalitas mihi data est.[53]
  - -- ewigheid *(aeternitas)* bv.:
    de illa immortalitate rei publicae sollicitor.[54]
  - -- voortleef in herinnering *(memoria hominum sempiterna)* bv.: *memoriam ..... nominis sempiternam.*[55]

---

50. Cicero. Pro Sest. 143.
51. Ibid., Pro Planc. 90.
52. Ibid., De Rep. II, 20.
53. Plautus. Merc. 603.
54. Cicero. De Rep. III, 41.
55. Ibid., In Vat. 8.

In hierdie ondersoek sal onsterflikheid veral gebruik word, in die twee basiese grondbetekenisse van a) onverganklike roem en b) hoogste geluk,[56] waarin al bogenoemde betekenisse uiteindelik saamgetrek kan word.

Romeinse. Onder "Romeinse" word bedoel die Romeinse volk *(populus)* in sy geheel as kultuur-politieke eenheid,[57] meer in die sin van wat gangbaar met "nasie" bedoel word, d.w.s. almal wat die Romeinse staat se grondgebied as vaderland en die Romeinse owerheid as politieke gesag aanvaar of moes aanvaar het, al sou hulle van uiteenlopende taal, godsdiens, geskiedenis, kultuur, ens. wees.[58] Aangesien beide politiek én kultuur so 'n groot rol gespeel het in die godsdienstige denke van die Romein, kan die gerieflike onderskeid wat die meeste volkekundiges maak, nl. dat volk 'n kulturele en nasie 'n politieke begrip is,[59] nie hier gehandhaaf word nie. Duidelikheidshalwe sal daar derhalwe vir die doel van hierdie studie deurgaans van die Romeinse volk gepraat word.

---

56. Simpson, D.P. - Cassell's New Latin Dictionary, en Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn - Afrikaans - "immortalitas".

57. Volgens Postma, op. cit., p.240, beteken *populus* onder meer: volk, politieke geheel, volksmenigte, die groot publiek.

58. Cf. Coetzee, J.H. Bevolkingsvraagstukke, IN: "Die atoomeeu - in U Lig", (P.U. vir C.H.O., 1969) p.159.

59. Ibid., - "Die Afrikaanse Volkskultuur", p.6., IN "Ongepubliseerde Klasdiktaat", Departement Kultuurkunde, P.U. vir C.H.O., 1967.

Begrip. Volgens die Verklarende Afrikaanse Woordeboek beteken "begrip" :

* die vermoë om verstandelik te vat, bevatting;
* idee, denkbeeld, voorstelling, mening, opvatting.

Onder "begrip" sal in hierdie studie verstaan word: alles wat die Romeine onder onsterflikheid verstaan het, d.w.s. nie net hulle teoretiese opvatting daaroor nie, maar ook hulle praktiese voorstelling by wyse van letterlike uitlewing daarvan.

6. Stofindeling

Die studiemateriaal word soos volg verdeel:

- ná hierdie inleidende hoofstuk volg in hoofstuk II 'n ondersoek na die vroegste opvattinge oor onsterflikheid met die oog daarop om die oorsprong van die onsterflikheidsgedagte te bepaal. Die verskillende manifestasies word nagegaan in 'n poging om vas te stel wat die praktiese vergestalting daarvan in die daaglikse lewe van die Romein was;

- hoofstuk III handel oor die geloof aan die onvernietigbaarheid van die Romeinse gemeenskap, soos aangedui deur die brandende vuur in die vuurherd as simbool van onsterflikheid;

- in hoofstuk IV word memoria as faset van onsterflikheid ontleed en word die verskillende metodes waardeur memoria-onsterflikheid verseker kon word, bespreek;

- hierna volg in hoofstuk V die meer praktiese gedeelte en word daar gepoog om te bepaal op watter manier onsterflikheid vir die Romein prakties bekombaar was. Die soeklig val hier veral op die faktore wat gelei het tot die geloof aan apotheosiese onsterflikheid;

- hoofstuk VI handel oor 'n belangrike aksentverskuiwing wat plaasgevind het met die koms van die Oosterse Misteriegodsdienste na Rome, naamlik die beklemtoning van persoonlike onsterflikheid.

- uit die sintese wat die laaste hoofstuk vorm, mag daar hopelik 'n nuttige bydrae na vore kom.

HOOFSTUK II

OORSPRONG VAN DIE ONSTERFLIKHEIDSGEDAGTE

1. Historiese oriëntering

Nog te alle tye en op alle plekke is die mens in sy gebrokenheid besig om te soek na iets onvergankliks in die plek van die eg-menslike sterflikheid. Hierdie soeke van die mens is die geskiedenis van godsdiens. Alle godsdienste is dan ook gebaseer op 'n basiese grondelement wat ouer is as enige godsdienstige gebruik of selfs die verering van gode, naamlik die geloof in een of ander vorm van voortbestaan ná die dood. Volgens Persson is daar geen ras, hoe primitief ookal, wat nie een of ander opvatting oór 'n lewe ná die dood huldig nie.[1]

Ook Allen beklemtoon veral die universele faset daarvan: *On the primitive belief in such life all religion ultimately bases itself.*[2] Die Romeinse godsdiens is hierop geen uitsondering nie.

Die erkenning van 'n bonatuurlike krag wat werksaam is in die wêreld, vorm die basis van die Romeinse godsdiens wat in sy oorsprong niks meer was nie as 'n eenvoudige animisme. Dit was 'n geloof in geeste en magte wat geassosieer is met alle dinge aangaande die mens en sy handelinge want vanaf die vroegste tye het die mens sy lewe geprojekteer op die dinge rondom hom.[3]

Animisme veronderstel dan ook beide 'n geloof in die bestaan van sulke bomenslike geeste of magte en 'n begeerte om in die regte verhouding met hulle te lewe. Die gangbare

---

1. Cf. Persson, A.W. Earliest Traces of the Belief in a Life after Death in our Civilization, p.1.
2. Allen, G. The Evolution of the Idea of God, p.23.
3. Cf. Galloway, G. The Idea of Immortality, p.34.

opvatting omtrent die geeste in die Romeinse animisme was dié van vae neutrale magte wat vyandig mag wees as hulle nie die offers ontvang wat hulle toekom nie.

Aanvanklik was daar geen tempels en beelde van gode nie, aangesien die geeste en magte nog nie 'n menslike gestalte aangeneem het nie. Nietemin is daar reeds in die vroeë Romeinse animisme al elemente van 'n volwaardige godsdiens te bespeur.

Die huis en die huisaltaar was die sentrum van die Romeinse godsdiensbeoefening. Gevolglik het baie van die geeste direk in verband gestaan met die huishouding soos Janus, gees van die deur; Vesta, gees van die vuurherd; die Penates, wat gewaak het oor die kosvoorraad; die Lares, die algemene beskermgeeste van die familie; en die genius, die persoonlike beskermgees in elke man.

Insiggewend is Fustel de Coulanges se weergawe van die vroeë Romeinse godsdienstige lewe: *His house is for him what a church is for us; there he finds his worship and his gods. His hearth is a god; the walls, the doors, the threshold are gods; the posts which mark off his field are also gods. The tomb is an altar, and his ancestors are divine beings. Each of his daily-actions is a rite ..... Birth, marriage and the anniversaries of all these events are the solemn acts of his worship ..... He makes sacrifice every day in his house, and several times a year in his gens or his tribe.*[4]

Die sentrale idee agter die verering van al hierdie huisgeeste impliseer die versorging, beskerming en kontinuiteit van die Romeinse huisgesin.

---

4. Fustel de Coulanges. La Cité antique, LXXVIII, p.431, aangehaal deur Grenier, A. The Roman Spirit in Religion, Thought and Art, p.84.

Reeds in hierdie vroeë stadium was die Romein al deeglik bewus daarvan dat sy lot en dié van sy dierbares, sy besittings, sy ondernemings en sy hele familie afhanklik is van hierdie geeste - 'n sterk aanduiding dat hy verder gedink het as net aan hierdie lewe. Vanselfsprekend sou sy opvatting van 'n lewe na die dood nog maar vaag wees. Grenier skryf dit hoofsaaklik toe aan die kenmerkende praktiese inslag van die Romein vir wie die lewe na die dood nie 'n saak was vir spekulasie nie: *The Roman did not venture into hell any more than into heaven, preferring to remain solid on earth.*[5]

Dit wil egter nie sê dat die Romeine daarom gladnie 'n besef van onsterflikheid gehad het nie. Inteendeel, juis sy praktiese aard het daartoe gelei dat die Romein sy siening van onsterflikheid prakties uitgeleef het elke dag. Dit was 'n integrale deel van sy hele lewensbestaan.

Na gelang die Romeine met ander volke en hulle godsdienste in aanraking gekom het, en na gelang die Romeinse volk gegroei het van 'n Italiese gemeenskap na 'n sterk, imperialistiese nasie, het ook die Romeinse godsdiens verandering ondergaan. Animisme het oorgegaan in antropomorfisme. Hierdie oorgang van *numen* na *deus* kenmerk 'n onderskeie stap op pad na die uiteindelike personifikasie van bomenslike mag.

2. Vroegste opvattinge

Om enigsins 'n benadering te vorm van die Romeinse begrip van onsterflikheid, is dit nodig om eers 'n oorsig te gee oor die vroegste opvattinge daaroor, om sodoende vas te stel waar die eerste gedagte daaraan sy oorsprong het.

---

5. Grenier, op. cit., p.95.

Aangesien 'n duidelike oorsig oor die vroegste universele opvattinge in verband met onsterflikheid 'n logiese indeling verg, word dit onder die volgende drie afdelings uiteengesit: a) Universele geloof in 'n voortbestaan ná die dood b) Bestemming van die siel c) Verering van die dode.

2.1 Geloof in die voortbestaan van die siel

non omnis moriar, multaque pars mei vitabit Libitinam *

Vanuit die animistiese periode[6] het die Romeine 'n geloofsoortuiging gehandhaaf dat daar in elke mens 'n lewende goddelike kern is,[7] by geboorte aan hom toebereken[8] en onvernietigbaar.[9] Dit is sy *genius*, afgelei van die Latynse werkwoord *gignere*, wat beteken: "voortbring, verwek".[10] Hierdie genius is die goddelike verwekkingskrag eie aan elke man, terwyl die vrou weer haar eie, ooreenstemmende Juno[11]

---

* Horatius Carm. III, 30, 6.

6. Nitzsche, J.C. The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages, p.7.
7. Ovidius. De Arte amandi III, 549: *Est deus in nobis ..... sedibus aetheriis spiritus ille venit.*
8. Horatius. Ep. II, 2, 187: *natale comes .....*; Seneca. Ep. 110, 1; C.I.L. VI, 258, 259.
9. Dat die genius onvernietigbaar is, word bevestig deur die volgende paar voorbeelde uit talle meer Latynse inskripsies:
   aeterna animae - C.I.L. 6, 9240.
   vivis in aeternum - C.E. 2270, 1.
   immortalis erit summae verecundiae mixta - C.E. 552,10
10. Cassell's New Latin Dictionary; Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans.
11. Seneca. Ep. 110, 1: *singulis enim et Genium et Junonem dederunt*; Plinius. Nat. Hist. II, 16; C.I.L. XI, 3076.

gehad het wat in haar geval in wese dieselfde rol vervul het as die genius by die man. Dit hou etimologies verband met die vader se saad wat 'n seun voortbring, en die seun wat weer op sy beurt kinders verwek.[12] Aan sy genius het die Romein geglo het hy sy vrugbaarheid te danke. Die lewe van die Romeinse man veral was dan ook grotendeels afhanklik van en beheer deur hierdie lewendmakende gees in hom. Moontlik het dit Leopold daartoe gelei om aan genius die vrye betekenis van gewete te gee.[13]

Kragtens sy innerlike verbondenheid aan die gens beide ten opsigte van oorsprong en geboorte, het genius al meer die rol begin vervul van die persoonlike lewensgees in die mens wat hom gelei het van sy geboorte tot die dag van sy dood.[14] Treffend gee Postma aan genius die raak omskrywende funksionele betekenis van "geleigees",[15] waarskynlik op grond van Horatius se beskouing van die genius as metgesel van 'n man dwarsdeur sy lewe:

natale comes qui temperat astrum
Naturae deus humanae mortalis in unum.[16]

Aangesien die genius onsterflik is, verlaat dit met die dood die liggaam om daarna aan te sluit by die genii van die mensheid. Geen wonder nie dat dit vir Plinius heeltemal te begrype is dat daar meer hemelgeeste is as mense, aangesien elke mens deur aanneming van 'n eie genius en Juno na sy of haar dood nog 'n gees byvoeg.[17] Tog behou dit 'n

---

12. Soos uiteengesit deur Altheim, F. A History of Roman Religion, p.59.
13. Leopold, H.M.R. Het heidendom in Rome, p.55.
14. Censorinus. De die natali 3, 1. *Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit.*
15. Postma, F. op. cit., - "genius"
16. Horatius. Ep. II, ii, 187-188.
17. Plinius. Nat. Hist. 2, 7, 15, 16-17. Vgl. ook Pythagoras se leer waarvolgens die hele lug vol siele is: Servius, Vergilius. Aen. III, 63.

mate van indiwidualiteit en bly dit nog verbonde aan die huis.

Dat dit bystand kan lewer en beskerming kan bied selfs aan die nageslag van die persoon, word bevestig deur die volgende bekende woorde op een van die inskripsies:

Donata, pia, iusta, vale, serva tuos omnes.[18]

Vir Wagenvoort is genius daarom eerder die beskermgees wat hom ná die dood van 'n persoon voortplant in sy familie en wat gereïnkarneerd en tog ook van buite, so 'n familielid omring en lei.[19] Martialis sê dat hierdie universele beskermgees:

tutelator fidissimus que animos omnium mentesque custodit.[20]

So sterk was hierdie beskermingskrag van die genius dat spore van die spreekwoordelike beskermengel vandag nog voorkom in die geledere van die Christendom.

Deur voortdurende ingryping in menslike aangeleenthede het die genius 'n besondere kragtige rol gespeel.[21] Presies in hoe 'n mate hulle bewustelik betrokke was in die doen en late van mense op aarde kan nie met sekerheid vasgestel word nie. Volgens Cumont het die genii die goeies onderskraag, die verdruktes te hulp gekom en die oortreders gestraf.[22] Op die graf van Cn. Cornelius Scipio Hispanus vind ons só 'n lewendige beskrywing van die intense meelewing van die genii met die lot van hulle afstammelinge:

---

18. C.I.L. VIII, 2803a.
19. Wagenvoort, H. Roman Dynamism, p.191.
20. Martialis Cap. 1, 49.
21. Isidorus: Orig. 8, 11, 88: *quod vim habeat omnium rerum gignendarum, seu a gignendis liberis.*; cf. Martialis Cap. II, 152.
22. Cumont, F. After Life in Roman Paganism, p.61.

Virtutes generis mieis moribus accumulavi
progeniem genui, facta patris petiei
maiorum optenui laudem, ut sibei me creatum
laetentur: stirpem nobilitavit honor. [23]

Wissowa ken aan genius in die sin van "voortbring" die nog wyer betekenis van voort<u>bestaan</u> toe, wanneer hy tereg aanvoer dat genius *die göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen und für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft ist.*[24] Dit beteken 'n universele onsterflikheid, verbonde aan die gens en daardeur 'n voortbestaan vir elke persoon na die dood.

Die sentrale punt en krag van die genius is egter die pater familias. Wat vir die individu 'n bron van krag is, is soveel te meer so vir die pater familias. Die Romeinse huishouding was by uitstek patriargaal georiënteerd.[25] Die vader was inderdaad in die volle sin van die woord *the real and permanent generator, the creative power of the family.*[26]

Met betrekking tot die gebruik van die woord familie vestig Mommsen[27] duidelikheidshalwe Heitland[28] se aandag op die belangrikheid daarvan dat daar in die Latynse terminologie nie 'n woord bestaan vir familie op een lyn met *populus* en *gens* nie, maar dat met *sui* almal en alles aangedui word wat tot die huis behoort. Aangesien *sui* egter nie die hoof van die familie insluit nie, is *pater familias* die woord wat gebruik word vir die leier of redder van die groep onder wie se heerskappy die hele groep *(gens)* verenig is.[29]

---

23. C.I.L. I^2 15, p.381.
24. Wissowa, G. Religion und Kultus der Römer, p.175.
25. Hus, A. Greek and Roman Religion, p.99.
26. Wagenvoort, op. cit., p.190.
27. Mommsen, Th. Staatsrecht 3, 1, 10, 2.
28. Heitland. The Roman Republic 1, p.33, 35, hou nie genoegsaam hiermee rekening nie.
29. C.A.H. Vol. VIII, p.432.

Ed. Meyer se standpunt om aan te toon dat die gens van 'n later oorsprong is as die familie, het duidelik nie betrekking op die Romeinse familie nie.[30]

Die genius van die pater familias was terselfdertyd ook die genius van die hele gens. Dis aan hom wat die hele groep sy welsyn, voorspoed en veral sy voortbestaan te danke het.[31] Nitzsche skryf die werklike rede vir die voortbestaan van die gens tereg toe aan die feit dat dit eintlik die pater familias is wat die voortbestaan waarborg deurdat hý verantwoordelik is vir die verwekking van nuwe lede van die gens.[32] Nie alleen is sy genius gedurende sy lewe van deurslaggewende betekenis vir sy gesin nie, maar omdat sy genius onsterflik[33] is, beheer hy selfs ná die dood nog die genii van die kinders en hulle verbondenheid met die gens. By die pater familias kom daar dus duidelik 'n verdere versterking van die voortbestaan van die genius.

In 'n sekere sin is al die kragte van die voorvadergeeste in hom beliggaam.[34] Hy het die funksie van 'n priester begin vervul en die leiding geneem met al die godsdiensoefeninge. Gevolglik het daar meer en meer 'n werklike *divus*-element bygekom. Elke jaar tydens sy verjaardag is daar aan hom offers gebring en is sy genius saam met ander gode vereer.[35] Veral die eed wat by die genius van die pater familias geneem is, onderstreep duidelik die goddelike eienskappe wat daar aan sy genius toegeskryf is. Plautus,[36]

---

30. Meyer, Ed. Forschung zu alten Geschichte, p.517.
31. Grenier, op. cit., p.94.
32. Nitzsche, op. cit., p.9.
33. Apuleius: Socr. 15, p.151: ..... *is deus qui est animus ..... immortalis.*
34. Granger, F. The worship of the Romans, p.59.
35. Tibullus II, 2, iv, 5: *Genius natalis*; cf. Wissowa, op. cit., p.175.
36. Plautus. Capt. 977: *per tuum te genium obsecro.*

en talle ander skrywers[37] bevestig dit. Om so te sweer by die genius van 'n man, was een van die sterkste maniere om 'n beroep te doen op iemand.[38]

As gevolg van hierdie toenemende goddelike eienskappe wat aan die genius van die pater familias toegedig is, het dit al hoe meer nodig geword om aan hom 'n meer vername plek in die lewe van die familie te gee, asook 'n groter aandeel in die offerandes by die vuurherd.[39] Daarom is daar 'n verering en aanvaarding van al die bekende wense van die pater familias, en vorm dit eintlik die kern van die groter gemeenskap.

Die huis-altaar het die sentrum geword van 'n hele aantal vererings wat onveranderd bly behou is totdat dit eindelik later opgeneem is en deel uitgemaak het van die offisieël erkende Staatsgodsdiens.[40] In meeste van die huise te Delos en Pompeii wat deur Romeine bewoon is, vind ons dat die huis-altaar versier of omring is met skilder- en mosaïekwerk wat die godsdiensrites ter ere van die genius van die pater familias uitbeeld.[41] Laing beskou sodanige offerandes bestaande uit koek, wyn en landbouprodukte as goeie aanduiding van die hoeveelheid besittings of welsyn *(pecunia)* van die familie.[42] Die gewyde plek van die genius in die huis was die *lectus genialis*,[43] sy totem, die

---

37. So ook Terentius, Andr. 289; Apuleius Met. VIII, 20; Tibullus IV, 5, 8; Horatius Ep. I, 7, 94; Seneca Ep. 12, 2.
38. Granger, op. cit., p.56.
39. Grenier, op. cit., p.94.
40. Ibid., p.87.
41. Bulard, M. *Peintures murales et mosaïques de Delos*, in XV, XIV 1908, p.11 e.v.
42. Laing, G.J. Survivals of Roman Religion, p.162.
43. Catullus. Veronensis Liber 64, 47-48: *pulvinar ..... divae geniale.*

slang[44] en sy simbool: die horing van oorvloed.[45]

Die slang as vroegste voorstelling van die genius is as huisdier in die huis aangehou en vereer.[46] Geen wonder nie dat dit so 'n belangrike plek ingeneem het in die vroegste weergawes van die Romeinse godsdiens-beoefening nie. Beide die *genius loci* en die *genius familiaris* is in die vorm van 'n slang voorgestel.

Die *genius loci* as slang. Die locus classicus hiervoor is die bekende weergawe van Vergilius in Aeneïs Boek V. Wanneer Aeneïs tydens die dode-offer aan sy vader Anchises skielik 'n slang sien verskyn, is hy nie seker of dit die genius van die plek of die genius van sy vader is nie: *incertus, geniumne loci famulumne parentis esse putet.*[47]

Die voorstelling van die *genius loci* as slang het oral neerslag gevind in kunsuitbeeldinge. Op 'n natuurtekening uit Herculaneum vind ons 'n voorstelling van 'n slang wat homself krul om 'n ronde altaar asof hy besig is om aan die offer op die altaar te vreet.[48]

Dat die slang hier onmiskenbaar die *genius loci* voorstel, word verder bevestig deur die byskrif: *genius huius loci montis*, veral as in aanmerking geneem word dat die slang self in hierdie geval spesifiek as *genius* aangedui word en nie onbepaald "aan die genius van ..."*(genio)*, soos gewoonlik in die geykte genius-formule nie. Die bedoeling van

---

44. Servius, kommentaar op Vergilius Aen. V 85: (Persius I, 113) *pinge duos angues, pueri, sacer est locus, extra meite.*
45. Nitzsche, op. cit., p.9.
46. Plinius. Nat. Hist. XXIX, 72.
47. Vergilius. Aen. V, 84; vgl. ook Servius se kommentaar op Vergilius Aen. V, 85.
48. Roscher, I, 2, 1624. Baumeister: Dënkmäler des klassischen Altertums I, 593, ongenoteerd aangehaal deur Grenier, op. cit., p.59; cf. C.I.L. IV, 1176.

hierdie inskripsie is dus duidelik: hierdie slang is die genius van hierdie plek *(montis)*.

Die *genius familiaris* as slang. Die slang as genius van die pater familias is as absoluut heilig beskou: sy verskyning het gedui op die aanwesigheid van die genius; sy dood sou glo lei tot die dood van die pater familias - 'n geloofsoortuiging wat duidelik die verband toon tussen die slang en die genius van die pater familias. Daar is selfs talle verwysings in die literatuur na gevalle waar die genius in die slang-gestalte tot die huisvrou gekom het, en haar tot moeder gemaak het van 'n beroemde seun.[49] Interessant is Servius se opmerking dat daar by die Romeine boonop 'n slangsoort voorgekom het, bekend as "genius".[50]

Die voorstelling van die genius familiaris is dikwels 'n slang met baard en kam om die manlike van die genius te karakteriseer.[51] Meestal word 'n voorstelling van twee slange aangetref. Waar die een as manlik en die ander as vroulik voorgestel word, word daar benewens die voorstelling van die genius van die pater familias ook nog 'n slangvoorstelling van die Juno as huisvrou aangetref.[52] Wanneer daar egter geen definitiewe onderskeid tussen die manlike en die vroulike slang, d.w.s. tussen die genius van die pater familias en die Juno van die huisvrou, gemaak word nie, moet albei slange beskou word as 'n voorstelling van die *genius loci*.

---

49. Cicero. De Div. I, 36; Gellius VI, 1; Livius XXVI, 19, 7; Plinius. Nat. Hist. XXIX, 72.
50. Servius. Vergilius Georg. III, 417.
51. Sogliano, A. Le pitture murali campane scoverte negli anni 1867-79 in Pompei e la regione sotterata dal Vesuvio nell' anno LXXIX. (Neapel 1879) Nr. 5, 8, 47, 48, 56-61.
52. Ibid., 6, 7, 49-55.

Hoewel literêre bewyse vir die voorstelling van die Romeinse genius in menslike gestalte, geen verdere lig werp op die besonderhede van sodanige voorstelling nie, getuig die fantasieë van die digters en kunstenaars minstens van pogings om aan die genius 'n antropomorfiese gestalte te gee, soos blyk uit die volgende verse van Tibullus:

huc ades et Genium ludis centumque choreis
concelabra et multo tempora funde mero:
illius et nitido stillent unguenta capillo.
et capite et collo mollia serta gerat. [53]

Onder die antropomorfiese genius-voorstellings kan daar duidelik onderskei word tussen die voorstelling van die genius in 'n Romeinse toga enersyds en dié voorstelling van die genius as jong seun andersyds, met die horing van oorvloed en die offerskaal as kenmerkende gemeenskaplike attribute by albei.[54]

Die toga-voorstelling van die genius het blykbaar gepaard gegaan met sekere voorbehoude. Slegs belangrike Romeine het gekwalifiseer vir 'n voorstelling in die beeldende kunste. Voorstellings van die genii van kinders, slawe en minder belangrike mense kom nie voor nie. In lyn hiermee het die voorstelling van die genius van die Romeinse vrou ook ontbreek aangesien sy in die reël haar eie Juno gehad het. Prominent in die voorstellings was veral die besondere betekenis en verering van die genius van die pater familias wat uiteindelik uitgeloop het op die verering van die genius van die keiser. Dit het meegebring dat die oorspronklike voorstelling van die Romeinse genius as slang mettertyd plek moes maak vir die antropomorfiese voorstelling van die genius familiaris in 'n toga, soos uitgebeeld deur talle muurtekeninge in Pompeii.

---

53. Tibullus I, 7, 49-52.
54. Sieveking, J. Das Füllhorn bei den Römern, p.63 e.v.

Van besondere betekenis is die inskripsie: *Suavis l(ibertus) et Faustus vilic(us) lar(es) et genium cum aedicula prim(i velum) in familia d.s.d.d.*[55] aangesien dit nie net die toga bloot met die genius identifiseer nie, maar hom spesifiek nader bepaal as genius familiaris. Die toga-voorstelling van die genius familiaris was tegelyk 'n weergawe van die ideaal-tipe van die Romeinse man en burger. Die erns waarmee hy die offer voltrek en sy hele houding in sy tradisionele Romeinse drag was inderdaad 'n weerspieëling van die Romeinse opvoeding tot voorbeeld vir die jeug.

Die krag van die genius lê in sy universele[56] bewaring. Al het sy funksie mettertyd uitgebrei tot 'n bykans onbeperkte algemene beskermgees, sodat volgens Servius feitlik elke plek naderhand sy eie genius gehad het,[57] het hierdie universele karakter nooit enige afbreek gedoen aan sy oorspronklike krag en betekenis nie. Inteendeel, dis eerder 'n bewys van sy inherente, onvernietigbare krag. Hierdie permanensie van die genius familiaris was een van die grondelemente van die Romein se praktiese behoudende gees. Dit het aan die *mos maiorum* vir altyd sy heilige onaantasbare karakter besorg[58] en het dan ook grootliks die weg gebaan tot die latere keiserverering.[59]

Samevattend kan nou gestel word dat die Romein onder 'n voortbestaan ná die dood verstaan het dat sy genius in hom voortleef, indien nie vir ewig nie, dan ten minste vir 'n periode ná die dood. Rondom hierdie onvernietigbaarheid van die genius sentreer die hele Romeinse postulaat van

---

55. C.I.L. II, 1980.
56. Augustinus. Civ., 7, 13: ..... *uttanquam universalis genius ipse mundi animus esse credatur.*
57. Servius. Vergilius Aen. V, 85: *nullus enim locus sine genio.*
58. Grenier, op. cit., p.94.
59. C.A.H. Vol. VIII, p.434.

onsterflikheid, want in sy dieper begrip staan genius vir vastigheid en permanensie, begunstiging en afsonderlike entiteit van die universele. Dit bevat 'n element van divus en daardeur onsterflikheid.

2.2 Die bestemming van die siel

Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius
ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:
Parte tamen meliore mei super alta perennis
Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum. *

Die Romeinse geloofsoortuiging dat sy onsterflike genius die liggaam verlaat die oomblik wanneer die dood intree, moes vanselfsprekend lei tot diepere besinning oor die bestemming van die siel. Hierdie verlating van die siel hou verband daarmee dat die asem beskou is as die siel soos o.a. blyk uit een van die talle inskripsies daaroor:

Quoius in ore animam frigida deposui. [60]

Vergilius se beskrywing in die Aeneïs van hoe Dido se suster volgens tipiese Romeinse tradisie die koningin se laaste asem opvang, dui onmiskenbaar daarop dat die Romeine geglo het die asem is die siel.[61] Die Latynse woorde *animus* en *anima* toon duidelike ooreenkoms met die Griekse woord ἄνεμος wat ook "wind of asem" beteken.[62] Vandaar die bekende uitdrukking "asem uitblaas" of "gees gee" *(animam edere)* vir "sterwe".

---

* Ovidius. Metam. XV, 873.

60. C.I.L. IO, 2564; C.E. 1030, 2.

61. Vergilius. Aen. IV, 685 e.v.

62. Postma, F. gee in sy Beknopte Woordeboek Latyn - Afrikaans aan *animus* die betekenis van "siel as lewensbeginsel; setel van die wil", terwyl hy *anima* vertaal met "asem, gees van die dode, wind, lug".

Voortspruitend uit die opvatting dat die asem die siel is, het daar mettertyd talle uiteenlopende beskouinge i.v.m. die bestemming van die siel ontstaan.[63] Gevolglik word die verskillende moontlike bestemminge enersyds hanteerbaar maar andersyds ook kronologies verd-el in: a) in en om die graf b) die onderwêreld c) die bo-wêreld d) reïnkarnasie.

2.2.1 In en om die graf

sub terra ..... reliquam vitam agi mortuorum *

Kragtens die aard van sy funksie en sy intieme verbondenheid aan die gens kon die genius van die afgestorwene eintlik nie vêr verwyder wees van die lewendes nie. Cicero se bewering: *sub terra ... reliquam vitam agi mortuorum*[64] veronderstel nie alleen dat die geeste lêwe *(vitam agi)* nie, maar is terselfdertyd ook 'n duidelike aanduiding van waar hulle voortleef, nl. onder die grond *(sub terra)*. Op grond hiervan, en moontlik ook uit Cicero se verklaring dat die gebruik om te begrawe die oudste vorm is van versorging van die dode,[65] is Cumont oortuig dat die bestemming van die siel in en om die graf nie alleen ouer is as al die sieninge daaroor nie, maar selfs *the oldest of all the ways of considering survival in the Beyond.*[66]

Dat die graf beskou is, nie slegs as *Wohnung des Verstorbenen und das Leben nach dem Tode als eine Fortsetzung des irdischen Daseins*[67] soos wat Pfannmueller dit raak tipeer

---

* Cicero. Tusc. Disp. i, 16.

63. Toynbee, J.M.C. Death and Burial in the Roman world, p.36.
64. Cicero. Tusc. Disp. i, 16.
65. Cicero. De Leg. ii, 56.
66. Cumont, op. cit., p.45.
67. Pfannmueller, D.G. Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Roemer, p.225.

nie, maar meer spesifiek nog as 'n ewige tuiste *(aeterna domus)*, word bevestig deur die volgende inskripsie:

Domum aeternam ubi aevum degerunt.[68]

Tegelyk kan dit gesien word as verklaring vir die vraag waarom so baie grafkelders en graftes ooreenkoms getoon het met die huise van die lewendes. Nog 'n duideliker bewys dat die graf vir die Romein nie 'n kerker was nie, maar 'n *aeterna domus*, blyk uit die feit dat dit gewoonlik 'n spesiale kamer gehad het, *posticum cum apparitorio, et compitum a solo pecunia sua fecerunt,*[69] waar die familie tydens plegtige herinneringsaangeleenthede kon byeenkom. Die noue verband tussen huis en graf het in die praktyk verder neerslag gevind in die gebruik om die dooies IN die huis te begrawe,[70] tiperend van die Romein wat uitgeleef het wat hy geglo het.

Waar die graf beskou is as die bestemming van die siel, is die voortbestaan in en om die graf verklaar as 'n langdurige slaap: *hic iacet aeterno devinctus membra sopore*[71] en verder: *hic tumulata silet aeterno munere somni.*[72] In dieselfde verband praat Vergilius van slaap as die broer van die dood, *consanguineus Leti sopor*[73] en Catullus noem op sy beurt die dood 'n ewigdurende nag van slaap: *nox est perpetua una dormienda.*[74] Geleerdes soos o.a. Lattimore[75] en Hyde[76] maak hieruit sonder meer die oorhaastige gevolgtrekking dat die Romeinse skrywers self hiermee enige

---

68. C.I.L. I, 1108.
69. Or. Henz. 4433, 4353.
70. Granger, op. cit., p.60.
71. C.E. 481, 3.
72. C.E. 1997, 8.
73. Vergilius. Aen. VI, 278.
74. Catullus V, 4.
75. Lattimore, R. Themes in Greek and Latin Epitaphs, p.83.
76. Hyde, W.W. Roman Ideas of the Hereafter, p.160.

vorm van voortbestaan na die dood ontken, terwyl sulke uitsprake o.i. juis die Romeinse begrip van lewe na die dood pragtig illustreer! Immers, as mens slaap, is jy nie dood nie. Onwillekeurig herinner dit mens aan Jesus se woorde aan Martha by Lazarus se graf: *Lazarus, ons vriend slaap.*[77] Soms is die hele begraafplaas gewy aan "die ewige slaap" *(somno aeterno).*[78]

Hierdie opvatting van dood as 'n slaap in die ontvanklike skoot van die aarde het neerslag gevind in verskeie voorstellings van *Terra Mater* in die grafkuns,[79] asook die baie bekende wens dat die aarde nie swaar moet rus op dié onder die grond nie: *sit tibi terra levis*[80] wat voorkom op talle grafinskripsies. Teenoor Richmond vir wie die werklike terugkeer van die liggaam in die aarde enige vorm van voortbestaan in die graf beëindig,[81] moet daar gestel word dat so 'n terugkeer tot die aarde vir die Romein meer as net simbolies gedui het op die kontinuiteit van lewe. Grond hiervoor is te vind in Cicero se verwysing na die geloof dat deur mense te begrawe daar weer lewe in die land teruggeplaas kan word.[82] So 'n vereniging met die "Godin Aarde" het duidelik in verband gestaan met die Romeinse idee van

---

77. Joh. 11:11
78. I.L.S. 8024; cf. Cicero. Tusc. I, 41, 97.
79. Toynbee, J.M.C. en Perkins, J.B.W. The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations, p.109 e.v.
80. C.E. 1329, 5; C.E. 1497, 3. Die heel vroegste voorbeeld hiervan wat nagespeur kan word, is te vind in die Alcestis van Euripides, 463-464.
81. Richmond, I.A. Archaeology and the After Life in Pagan and Christian Imagery, p.195.
82. Cicero. De Leg. ii, 22: *redditur enim terrae corpus et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur.*

onsterflikheid: *cinis sum cinis terra est terra dea est ergo ego mortua non sum.*[83] Daar is by sommige selfs aanduidings van 'n verlange om in so 'n ewige slaap *(somno aeterna)* te gaan rus in die graftes wat hulle vir hulleself en hul kinders gemaak het: *fecerunt sibi et suis libertis libertabusque.*[84] So sterk was hierdie vroegste siening van rustige slaap in die graf dat dit selfs onder invloed van die filosofie later nooit heeltemal verdring is nie, maar slegs uitgesuiwer is. Trouens, die ou Romeinse gedagte van "rus in vrede" is vandag nog letterlik herkenbaar op talle van ons grafskrifte, al het dit 'n ander konnotasie.

Hoe onbegryplik dit ook al vir ons mag klink, die Romein het geglo aangesien die graf sy ander huis is, moet dit met dieselfde noukeurigheid versorg word: *haec certa est domus, haec est colenda nobis.*[85] Daarom is dit vir Trimalchio eenvoudig ondenkbaar dat die huis wat <u>langer</u> bewoon gaan word, nie minstens dieselfde aandag moet ontvang nie: *Valde enim falsum vivo quidem domos cultas esse, non curari eam ubi diutius nobis habitandum est.*[86] Tegelyk is hierdie uitspraak sterk verteenwoordigend van die deursnee-Romein se begrip van onsterflikheid wat onder meer behels het 'n geloofsoortuiging, nie dat hy na die dood NIE meer gaan lewe nie, maar dat hy nog langer *(<u>diutius</u>)* gaan lewe.

Boonop het die Romein geglo dat hy na sy dood nog <u>dieselfde</u> karakter en gewoontes sal hê as wat hy voor sy dood gehad het.[87] Een van die duidelikste verwysings hierna is 'n grafinskripsie met betrekking tot 'n jong slaaf wat bly is dat hy in sy nuwe tuiste sy dienste nog netso kan aanbied:

---

83. C.I.L. VI, 4, 29609.
84. Or. Henz. 4428.
85. C.E. 1555.
86. Petronius. Cena Trimalch. 71, 7.
87. Vergilius. Aen. VI, 653; Ovidius. Met. IV, 443 e.v.

sed in secessum numinis in fernae domus officiosus tandem ministerio laetatur suo.[88] Verder kan hieruit afgelei word dat daar reeds al volgens die vroegste Romeinse beskouing ná die dood nie slegs 'n blote voortbestaan in en om die graf was nie, maar dat daar selfs aanduidings is van 'n gelukkige voortbestaan.

Die geloofsoortuiging dat die genius wat in en om die graf bly voortleef het, grootliks vir sy voortbestaan afhanklik was van die agterblywendes - en ook van hulle versorging verwag het[89] - het noodwendig daartoe gelei dat daar in hulle daaglikse behoeftes voorsien moes word. O.i. kan dit dien as verklaring waarom graftes gewoonlik langs grootpaaie aangetref word. Die gebruik om naas die gebruiklike voedsel en drank ook wapens, gereedskap, skoonheidsmiddele vir die vroue en speelgoed vir die kinders saam met die oorledenes te begrawe,[90] kan sonder twyfel teruggevoer word tot die Romein se beskouing van die graf as plek van voortbestaan. So byvoorbeeld is 'n maghebber met sy strydwa en perde begrawe,[91] en 'n jagter met sy jagspiese en nette.[92] Volgens Galloway was dit *a widely recognised act of piety to provide these propitiatory gifts for the souls of the departed.*[93]

Ten opsigte van die vroegste siening in verband met die bestemming van die siel, kan samevattend beweer word dat die Romein geglo het dat die genius van die afgestorwene met die dood die liggaam verlaat om in 'n toestand min of meer soortgelyk aan voortdurende slaap, onderhewig aan presies dieselfde basiese behoeftes as die agterblywendes, te bly voortbestaan in en om die graf wat beskou is as 'n permanente tuiste *(domus aeterna)*.

---

88. C.E. 1186.
89. Grenier, op. cit., p.62.
90. Marq. Priv. i, 367.
91. Lucianus. De Luctu, 14.
92. I.L.S. 8379.
93. Galloway, op. cit., p.39.

2.2.2 Die onderwêreld

vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent *

Die vroegste geloof in verband met die bestemming van die siel in en om die graf het volgens Pfannmueller gaandeweg uitgegroei tot die ruimer opvatting van 'n voortbestaan in die onderwêreld: *Aus dem Begriff des Einzelgraber entwickelte sich allmählich der eines unterirdischen Aufenthale aller Verstorbenen, d.h. die Vorstellung von der Unterwelt, die man sich wie das Grab unter der Erdoberfläche und dunkel vorstellte.*[94] Allen beskou die verskuiwing vanaf 'n eensame lewe in die graf na 'n vryer en gesamentlike voortbestaan van geeste, as 'n *naturally and necessarily advance.*[95] Hierdie verandering van siening wat daar by die Romein ingetree het, moet o.i. verklaar word teen die hele agtergrond van die ontwikkeling van die Romeinse godsdiens uit die vroeëre animisme, in dié sin dat na gelang die godsdiens meer antropomorfies geraak het, die idee van menslike geeste ook daarmee saam begin posvat het. Hierin lê tegelyk opgesluit 'n logiese verklaring waarom die gesamentlike geeste van die onderwêreld later verdeel is in twee groepe, nl. goeie en bose geeste. Hoewel dit gebruiklik is om vandag sonder nadere kwalifisering na die *Manes* te verwys as die "goeie siele van die afgestorwenes"[96] en na die *Lemures* as die "spoke" of "bose geeste"[97] van die skimmeryk, moet daar tog gewaak word teen 'n hedendaagse al te kunsmatige, geforseerde indeling. Daar bestaan genoegsame aanduiding dat die Romeine self nie eers die onderskeid tussen *Manes* en *Lemures* konsekwent waterdig gehand-

---

* Plautus. Capt. V, 4, 1.

94. Pfannmueller, op. cit., p.225.
95. Allen, op. cit., p.31.
96. Postma, op. cit., *"manes"*
97. Cassell's New Latin Dictionary: *"Lemures"*

haaf het nie:

Apuleius de daemonio Socratis 'manes' inquit animas dicuntur melioris meriti, quae in corpore nostro genii dicuntur,[98]

maar dat dit vir hulle per slot van rekening nog maar altyd die ou, oorspronklike genii was, net in 'n wyer betekenis:

> *sunt etiam qui putent manes eosdem esse*
> *quos vetustas genios appellavit duosque manes*
> *corporibus ab ipsa statim conceptione assignatos fuisse.*[99]

Dit toon duidelik die kronologiese ontwikkeling van die genius-gedagte na gelang sy funksies stelselmatig toegeneem en verbreed het. Hierdie aanpasbaarheidsaspek van die genius is van kardinale belang vir 'n insae in die Romeinse begrip van onsterflikheid want juis daardeur kon die genius enduit die kern vorm van die Romein se ganse godsdienstige denksisteem. Trouens, rondom die onsterflike, plooibare genius - soos gaandeweg duidelik sal word uit hierdie studie - sentreer die hele Romeinse begrip van onsterflikheid.

Dit was die bestaan van hierdie feitlik ononderskeibare, ongeordende menigte geeste van die afgestorwenes self wat uiteindelik hulle lokalisering genoodsaak het en die gedagte van die bestaan van 'n onderwêreld vir die Romein meer aanvaarbaar gemaak het, soos wat deur die volgende grafskrif duidelik geillustreer word:

> *Secreti Manes qui regna Acherusia*
> *Ditis incolitis, quos parva petunt post*
> *lumina vite exiguus cinis et simulacrum*
> *corporis umbra : insontis gnate genitor*
> *spe captus iniqua supremum hunc nate*
> *miserandus defleo finem.* [100]

---

98. Vergilius. Aen. (iii) 63 auct.; cf. Horatius Epist. 2, 2, 187.
99. Ibid.; cf. Augustinus. Civ. 9, 11.
100. C.E. 395.

Die geloof in die bestaan van 'n onderwêreld was kenmerkend van veral die godsdienste van die volke rondom die Middellandse See.[101] Moontlik verklaar dit die sterk ooreenkoms in betekenis tussen die "Sheool" van die Jood, die "Hades" van die Griek en die "Inferi" van die Romein.

In Rome kan die geloof in die onderwêreld teruggevoer word tot en met die stigting van die stad self. Volgens Etruskiese oorlewering is daar reeds met die fondamentlegging van Rome in die middel van die stad 'n opening na die onderwêreld *(mundus)* aangebring, met die doel om die bewoners van die onderwêreld *(Inferi)* te kan laat kommunikeer met die lewendes op aarde. Klaarblyklik was dit nie die enigste *mundus* onder die stad nie. Piganiol suggereer dat die altaar van die god Consus wat versteek was in die middel van die *Circus Maximus*, en net tydens wedrenne ontbloot is, onder andere ook só 'n opening na die onderwêreld was.[102]

Deurdat die genii nie langer meer beperk was net tot in en om die graf alleen nie, het die graf as *domus* al hoe meer die betekenis begin kry van 'n deurgang *(porta)* tot die onderwêreld as eintlike bestemming.[103] Voortaan is die graf ook al hoe meer gesien as die plek van kommunikasie van die geeste met die lewendes op aarde.[104] Toegang na die *mundus* is beheer deur 'n klip *(Lapis Manalis)* wat van tyd tot tyd gelig is om die geeste uit te laat.

Geskrifte uit die onderwêreld wat dateer uit die tyd van die vroegste Latynse letterkunde en drama, het al hoe meer die lig begin sien. So byvoorbeeld laat Plautus een van sy karakters in die *Captivi* sê dat hy baie weergawes van die

---

101. Cumont, op. cit., p.4.
102. Piganiol, J. Revue d'histoire et de litteraire religieuses, p.335.
103. Cumont, op. cit., p.70.
104. Lucianus. De Luctu, 9.

gebeure in Acheron gesien het: *vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent.*[105]

Ondanks talle variasies op die oorspronklike tradisionele tema, het die Romeinse opvatting in verband met die onderwêreld enduit basies behoue gebly. Dit verklaar o.i. waarom Lucanus se satiriese beskrywing van die Charon met sy bootjie soveel ooreenkoms toon met die oorblyfsel van 'n soortgelyke swart kruik wat ontdek is.[106]

Die feit dat daar baie geskryf is oor veral die neerdaling na die onderwêreld impliseer egter geensins dat daar onder die Romeine deurentyd algehele ooreenstemming geheers het oor die voortbestaan van siele in die onderwêreld nie. Om 'n getroue beeld te vorm van die Romeinse begrip van die onderwêreld, sal dit derhalwe nodig wees om die belangrikste Romeinse uitsprake hieroor, soos wat dit voorkom by die verskillende skrywers, digters en op grafskrifte, van nader te beskou.

Skeptisisme is veral geopenbaar deur verteenwoordigers van die Epikureïsme en die Stoïsisme. Hoewel dit nie die doel is om hier 'n weergawe te gee van hierdie twee filosofiese rigtings in Rome nie,[107] is dit nietemin nodig om kortliks vas te stel in hoeverre hulle 'n bydrae gelewer het tot die Romeinse begrip van onsterflikheid, en dan meer bepaald met betrekking tot die onderwêreld as inherente deel van die onsterflikheidsgedagte, aangesien verteenwoordigers van hierdie rigtings immers ook Romeine was. Waar Cicero seke-

---

105. Plautus. Capt. V, 4, 1.

106. Furtwängler. Archiv für Religionswissenschaft (VII, 1905), p.191.

107. Die hiernamaals is as veld van ondersoek vir die filosofie in elk geval ondergeskik aan sake soos die oorsprong van die gode en hulle verhouding tot die mens of die verband tussen godsdiens en moraal.

re mededelings doen betreffende die leer van die Stoïsyne,[108] is Lucretius weer die vernaamste verteenwoordiger van die Epikureërs.[109]

Die Epikureërs se miskenning van die onderwêreld as bestemming van die siel moet o.i. nog 'n stap verder teruggevoer word as net tot by hulle leer van die vernietiging *(dissolutia)* van die siel, - soos Cumont dit doen[110] - nl. tot by Lucretius se oorspronklike siening van die fyn aard van die siel as sou dit bestaan uit baie klein liggaampies of atomiese stofdeeltjies, soos wat hy dit self omskryf:

> *principio esse aio persuptilem atque minutis*
> *perquam corporibus factum constare.*[111]

In sy "De Rerum Natura" voer Lucretius nie minder nie as agt en twintig redes aan vir sy ontkenning van die siel se voortbestaan in die onderwêreld, waarna hy sy argument afsluit met daardie briljante triomf-redenasie oor die sterflikheid van die siel:

> *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,*
> *quandoquidem natura animi mortalis habetur, ...*[112]

Hy ontken die bestaan van die afgrondsput van Tartarus:

> *materies opus est ut crescant postera saecla;*
> *quae tamen omnia te vita perfuncta sequentur;*
> *nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque.*[113]

---

108. Veral sy drie *De Natura Deorum* boeke en in 'n mindere mate die *De Divinatio* en die *De Fato*.
109. Sy *De Rerum Natura* bevat betekenisvolle inligting oor die gode, godsdiens en breedvoerige argumente teen die gedagte van die onsterflikheid van die siel, veral III, 94 e.v.; III, 417-829 en III, 830-1094.
110. Cumont, op. cit., p.77.
111. Lucretius. De Rer. Nat. III, 179-180.
112. Ibid., 830-831.
113. Ibid., 967-970.

Al die verhale in verband met Acheron verklaar hy as allegorieë van die lewe op aarde:

Atque ea nimirium quaecumque Acherunte profundo
prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.[114]

In skerp taal trek Lucretius veral te velde teen die bygelowige vrese vir die onderwêreld:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
In terris oppresse gravi sub religione
Quae caput a caeli regionibus ostendebat
Horribili super aspectu mortalibus instans[115]

wat hy beskou as direkte oorsaak vir haas elke denkbare misdaad:

funditus humanum qui vitam turbat ab imo.[116]

Die Epikureërs was dan ook vas oortuig en het inderdaad daarin geroem dat hulle met hul verwerping van die idee van 'n onderwêreld mense bevry het van onnodige vrees. Intussen is dit 'n ope vraag of hulle nie daardeur juis 'n groter vrees, nl. dié van verdere onsekerheid, geskep het nie.

Ook vir die Stoïsyne met hulle praktikalistiese standpunt was dit eweneens onmoontlik dat die siel na 'n onderwêreld sou kon gaan - al sou dit die liggaam oorleef: *Stoici .. ... diu mansuros aiunt animos, semper negant*[117] - aangesien die twee elemente waaruit die siel bestaan, nl. vuur en lug, beide die neiging het om eerder op te styg as af te daal.

Volgens Cicero kan net ouvroutjies en seuntjies *(mulierculae et pueri)* aan iets soos 'n onderwêreld glo.[118] Met sy eklektiese uitgangspunt van wat in elke saak die mees waar-

---

114. Ibid., 978-979.
115. Lucretius. De Rer. Nat. I, 62-65.
116. Lucretius. De Rer. Nat. III, 38.
117. Cicero. Tusc. Disp. I, 31, 77.
118. Ibid., 16, 37; 21, 48.

skynlikste is: *quid sit in quaque re maxime probabile,*[119] het hy dit veral teen die digters wat met hulle oordrewe voorstellings van die onderwêreld die mense se emosies opsweep. Hulle sogenaamde verskriklike visioene van Hades word duidelik verwerp, wanneer hy op sy eie retoriese vraag: "waar is die ellendiges?", minagtend teenoor hulle bestaan sowel as hulle plek van bestaan antwoord: *ego vero nusquam esse puto. Igitur ne esse quidem.*[120]

Tog gee hy in dieselfde asem toe dat 'n mens eers moet kan bestaan om te kan lý![121] In dieselfde verband sê Rawetzky: *its 'no mere nothing' that can enter the glowing depths.*[122] Weliswaar het die Stoïsyne die uitdrukking: "om na Hades te gaan" gebruik, maar Cumont meen dat hulle niks meer daaronder verstaan het nie as net "om te sterwe".[123] 'n Duidelike voorbeeld hiervan is Epictetus wat wel die uitdrukking "κάθος εἰς Ἅιδου " gebruik, maar dit verder onomwonde stel dat daar geen Hades, geen Acheron en geen Cocytus is nie.[124]

Van die Romeinse skrywers wat die bestaan van die onderwêreld ontken het,[125] was Juvenalis die sterkste daarteen ge-

---

119. Cicero. Tusc. Disp. IV, 7.
120. Ibid., 9.
121. Ibid.
122. Rawetzky, G. Concepts of soul, p.16.
123. Cumont, op. cit., p.15.
124. Epictetus III, 13, 15; cf. II, 6, 18.
125. Volgens Plinius, die ouere, vererger die geloof in so iets soos die onderwêreld net die dood wat opsigself erg genoeg is: cf. Nat. Hist. VI, 55, 188. Sallustius haal Julius Caesar aan ter versterking van sy argument dat die dood finaal is; cf. In Cat. c. 51. Catullus spreek hom nie direk pertinent uit oor die onderwêreld nie, maar verwys by implikasie deurgaans in sy gedigte daarna; cf. Carm. LXV, LXVIII en CL.

kant. Hy betreur die bestaan van die geloof in 'n onderwêreld en beskou dit as kinderagtige ouvroustories: *Esse aliquid Manes, et subterranea regna - nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.*[126]

'n Hele paar grafinskripsies[127] toon egter hierteenoor duidelik dat die onderwêreld en die geeste van die onderwêreld vir die Romein veel meer was as net "kinderagtige ouvroustories":

> *nunc data sum Diti longum mansura per aeum deducta et fatali igne et aqua Stygia.*[128]

Die volledigste beskrywing van die onderwêreld, kom van Vergilius wat in sy Aeneïs feitlik die hele boek VI daaraan wy en voortborduur op die tradisionele opvatting van Hades as plek van vergelding.[129]

Hy beskryf dit as 'n verskriklike plek wat die vorm het van 'n massiewe vesting, omring deur 'n rivier van vuur. Van binne kom kreune, die geluid van houe wat val, en die gekletter van kettings:

> *hinc exaudiri gemitus, et saera sonare*
> *verbera : tum stridor ferri, tractaeque catenae.*[130]

---

126. Juvenalis. Sat. III, 257.

127. C.E. 971, 8-9: *crudelis Pluton, nimio saevite rapinae*
parce precor nostram iam lacerare domum
cf. C.E. 55, 18-19; C.E. 1187, 4.

128. C.E. 960, 7-8.

129. Vergilius se Aeneïs is primêr 'n kunswerk en nie 'n werk oor die Romeinse godsdiens nie, maar godsdiens was so 'n wesentlike element van die Romeinse lewensopvatting, dat feitlik die hele boek VI lig werp op die Romeinse siening van die onderwêreld. Vir 'n goeie weergawe van die esoteriese inhoud van Aen. VI, cf. W.F. Jackson Knight: Elysion, on Ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death, veral Hfst. XI.

130. Vergilius. Aen. VI, 557-558.

Aaklige demone en kronkelende slange terroriseer die oortreders. Sommige kreun onder swaar klippe wat hulle moet rol, ander hang uitgestrek aan wielspeke - weens spesifieke oortredings.[131] In boek VIII word die onderwêreldskildery van boek VI verder ingekleur deur 'n visioen op hulle wat daar ly weens hulle oortredinge op aarde:

> ..... *hinc procul addit*
> *Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,*
> *et scelerum poenas, et te, Catalina, minaci*
> *pendentem scopulo Furiarumque ora trementem.*[132]

Ons hoor dus uit Vergilius se weergawe van die onderwêreld nie alleen van 'n soort "tussentoestand in 'n tussenstreek" in afwagting op 'n lotsbeslissing nie:

> ..... *Inops inhumataque turba*
> .....
> *centum errant annos volitantque haec litora circum,*[133]

maar ook van 'n beoordeling van siele en 'n skeiding tussen goeies en slegtes via die poort van ivoor en die poort van horing:

> *sunt geminae Somni portae : quarum altera fertur*
> *cornea, qua veris facilis datur exitus umbris,*
> *altera candenti perfecta nitens elephanto,*
> *sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.*[134]

Of Vergilius se Aeneïs VI nou beskou word as 'n blote legende, en of dit soos in die woorde van Warburton *nothing else but a description of the Eleusian Mysteries*[135] is, deurgaans kry mens saam met Knight die gevoel: *the Aeneid is not only of this world.*[136]

---

131. Ibid., 571-617.
132. Vergilius. Aen. VIII, 666-669.
133. Vergilius. Aen. VI, 325 en 329.
134. Ibid., 893-896; cf. Aen. VI, 540:
hic locus est, partis ubi se via fundit in ambas.
135. Warburton, C. The Divine Legation of Moses, I, p.182.
136. Knight, op. cit., p.136.

Betreffende Vergilius en die onderwêreld, in soverre sy beskrywing betrekking het op die doel van hierdie studie, word daar volstaan met Allen se opmerking: *To earth and heaven, already filled with gods, he adds the underworld and, in the voice of Anchises presenting to Aeneas the souls of his descendants, he shows even Hades big with all the future glory of Rome,*[137] wat 'n raak samevattende weergawe is van Vergilius se bydrae tot ons kennis van die Romeinse siening van die onderwêreld.

Tibullus beklemtoon in 'n sombere beskrywing veral die leë, koudheid van die onderwêreld:

Non seges est infra, non vinea culta,
sed audax Cerberus et Stygiae navita turpis aquae,[138]

terwyl Propertius op sy beurt nes Vergilius ook sinspeel op 'n skeiding van weë in Hades:

Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit,
luridaque evictos effugit umbra rogos.[139]

Die feit dat Horatius, - wat hom nie veel bemoei het met die dinge van die toekoms nie maar dit oorgelaat het aan die gode *(permitte divis cetera)* - se liriese gedigte nogtans deurgaans gekleur is met figure van die onderwêreld soos Tullus, Ancus, en andere, is genoegsame bewys van sy erkenning van minstens die bestaan van 'n onderwêreld.

Ovidius se Hades is 'n donker, gapende wêreld, vol bleek skaduwees waar mense ononderbroke besig is met die dinge van 'n aardse bestaan:

inmissusque dies trepidantes terreat umbras.[140]

Origens is sy beskrywing van 'n besoek aan die onderwêreld in sy *Metamorphoses* boek IV feitlik 'n verkorte weergawe van Vergilius se Aeneïs boek VI.

---

137. Allen, op. cit., p.312.
138. Tibullus. Carm. I, X, 35-36.
139. Propertius. Carm. IV, 7, 1-2.
140. Ovidius. Met. V, 356-358; cf. IV, 432-480.

Dis moeilik om Lucanus se persoonlike siening in verband met die onderwêreld te bepaal aangesien dit 'n ope vraag is of sy *Catachtonia* of tog na die onderwêreld, beskou moet word as 'n blote "tour de force" en of hy dit meer net aangewend het as medium vir sy werklike opvattinge oor die onderwêreld.

Martialis se eufemistiese verwysings na die dood as 'n afdaling na die Styx, of as 'n oorgang van die Stigiese stroom, loop soos 'n refrein deur sy werke:

non erit in Stygia notior umbra domo.[141]

Hoewel Seneca se werke verskeie visioene oor die onderwêreld bevat, is hy nie deurgaans konsekwent in sy siening daaromtrent nie. So byvoorbeeld lees ons in die *Hercules Furens* van die donker pad wat lei na die poorte van die onderwêreld en van al die bewoners daar: *frequens magna comitante turba,*[142] terwyl dieselfde opvatting in die Troades kategories weer ontken word:

Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil,
Velocis spatii meta novissima .....
Tempus nos avidum devorat et chaos:
Mors individua est, noxia corpori
Nec parcens animae : Taenara et aspero
Regnum sub domino .....
Rumores vacui verbaque inania
Et par sollicito fabula somnio.
Quaeris quo iaceas post obitum loco?
Quo non nata iacent. [143]

---

141. Martialis. Epigr. xii, lii; cf. X, IV, 9-10.
142. Seneca. Herc. Furens, 830 e.v.
143. Seneca. Troades, 397-408.

Hierdie teenstrydighede moet gesien word in die lig van die feit dat Seneca voortdurend besig was om sy denksisteem te ontwikkel, tot so 'n mate dat hy in een van sy briewe self erken dat hy eintlik nie hý is nie: *nullus nomen fero.*[144] Só gesien, moet die gevalle waar hy hom skynbaar weerspreek, eerder toegeskryf word aan 'n prosesmatige uitbouing van sy denke as aan inkonsekwentheid. Daarby moet in ag geneem word dat Seneca se beskouinge uit 'n veel later tyd dateer toe die Romeinse godsdiens reeds ver ontwikkel het, 'n faktor waarop Dill heeltemal tereg die aandag vestig: *We are no longer watching with Pindar and Virgil, the spirits basking in Elysian meads and fanned by the ocean breezes. We are far on the way to the City of God "cuius fondamenta in montibus sanctis".*[145]

Uit bogenoemde uitsprake van verskillende Romeinse skrywers is dit dus duidelik dat die oorgrote meerderheid geglo het aan die bestaan van die onderwêreld as bestemming van die siel, en dat net Lucretius, Cicero en Juvenalis so iets heeltemal ontken, 'n bevinding waaraan daar nie te veel waarde geheg moet word nie. Volgens Knight is Lucretius in sy tyd nooit veel gelees nie, waarskynlik omdat al die argumente van die Epikureërs wat hy aanvoer, algemene kennis was afgesien van sy weergawe daarvan,[146] terwyl Cicero as gevolg van sy eklektiese geneigdheid te sterk beïnvloed is deur die skeptisisme van die filosofie om te dien as betroubare spreekbuis van die gangbare Romeinse siening. Vir Juvenalis weer, wat by uitstek satiris was, het die verhale oor die onderwêreld meer net nuttige stof gebied om mee die draak te steek.

---

144. Seneca. Epist. XIV, 4.
145. Dill, S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, p.515.
146. Knight, op. cit., p.123.

Samevattend oor die Romeinse begrip van die onderwêreld as bestemming van die siel, kan die volgende konklusies getrek word:

- Die opvatting in verband met die onderwêreld is nie 'n nuwe, losstaande gedagte nie, maar het geleidelik ontwikkel uit die oorspronklike geloof dat die graf die bestemming van die siel is.

- Aanvanklik is die onderwêreld gesien as 'n gesamentlike versamelplek van alle siele. Die gedagte van 'n beoordeling, lotsbepaling en skeiding na twee verskillende oorde, is 'n latere toevoeging. Gepaard hiermee het die graf al meer die betekenis van poort of deurgang begin kry.

- Die lewe in die onderwêreld het basies nie veel verskil van die voortbestaan van die genii in en om die graf nie. Dit was net 'n verdere voortsetting daarvan wat gelei het tot 'n uitbreiding van die taak en terrein van die genii.

- Sover vasgestel kon word, was daar egter 'n toenemende tendens om die verskrikking van Hades te vererger en dit voor te stel as 'n plek waar die aard van die oortreding die graad van wraak bepaal.

- Die onderwêreld het 'n onuitputlike, geliefkoosde tema geword vir die filosofie, letterkunde en kuns.

- Radikale skeptisisme daarteën kon die ingewortelde, tradisionele opvattinge nie sonder meer omverwerp nie. Pogings om die skeptisisme te harmonieer met die bestaande opvattinge oor die onderwêreld, het uiteindelik gelei tot die siening van die bo-wêreld as bestemming van die siel.

2.2.3 Die bo-wêreld

Totum prope caelum nonne humano generi completum est? *

Diepere besinning oor die aard van die siel en oor die verandering wat deur die dood teweeggebring word, het daartoe

---

* Cicero. Tusc. Disp. I, 12, 28.

gelei dat die bestemming van die siel mettertyd verplaas is van die onderwêreld na die bo-wêreld. Vir Cicero was dit 'n uitgemaakte saak dat die siele - ás hulle sou voortbestaan - vanself in die lug sou opstyg weens hulle ligtheid: *si permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur ad caelum et ab perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aer.*[147] So 'n opstyging van die siel na die lug was vir hom 'n terugkeer huiswaarts: *posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quasi in domicilium suum pervenire.*[148] Nie alleen het Cicero met hierdie teorie voorsiening gemaak daarvoor dat voortaan énige siel - ongeag of hy saamgestel is uit vuur of uit lug - kon opstyg in die lug nie, maar terselfdertyd leen die gedagte van "huis-in-die-lug" hom baie sterk tot 'n assosiasie met 'n vorm van geloof in onsterflikheid. Immers, terugkeer tot 'n huis veronderstel tog om daar te gaan lêwe! In dié lig moet Lucanus se opmerking dat Caesar se weiering om Pompeius se soldate te begrawe nie werklike betekenis het nie, gesien word want hy wat nie 'n graf het nie, vind in die lug 'n tuiste:

caelo tegitur qui non habet urnam.[149]

Dit was veral die eklektiese Stoïsyne en by name Posidonius[150] wat Cicero se teorie opgeneem het in hulle filosofie en sodoende aan die lug as bestemming van die siel verdere prominensie verleen het.

---

147. Ibid., 18, 42; cf. Tertulianus. De Anima 54; Cicero. Tusc. Disp. I, 16, 36 en Cicero. De Nat. Deor. ii, 2, 5.
148. Cicero. Tusc. Disp. I, 24.
149. Lucanus. Phars. VII, 803.
150. Gebore in Sirië ongeveer 135, en leerling van Panaetius in Athene, was hy as filosoof, historikus, natuurkundige, aardrykskundige en veral sterrekundige die sterkste aanhanger van die geloof in die bowêreld as bestemming van die siel.

Gepaard met die verskuiwing van die siel na die bo-wêreld het gegaan die geloof in die loutering van die siel as voorbereiding vir sy finale bestemming, iets wat veral vir Seneca 'n saak van groot erns was. In die verband skryf by aan 'n vriend oor die dood van sy seun dat hy 'n tydjie vertraag sal word as gevolg van die suiweringsproses: *paulum supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit.*[151] Hierdie proses van loutering van die siel word deur Vergilius breedvoerig uiteengesit in sy Aeneïs.[152]

Cumont toon breedvoerig die duidelike verband aan tussen die onsterflikheidsgedagte en die bo-wêreld. Sy onderskeid van *solar, lunar en stellar immortality*[153] vertolk o.i. egter nie presies wat die Romein onder onsterflikheid verstaan het nie, aangesien die son, maan en sterre nie vir die Romein verskillende soorte onsterflikheid was nie, maar eerder verskillende bestemminge van die onsterflike siel. Om na die son, maan of sterre te gaan, was om onsterflikheid te bereik.

Daarom verkies ons om in ons bespreking van die bo-wêreld liewer te onderskei tussen die son, maan en sterre as bestemming van die siel respektiewelik.

Die son. Kragtens sy oorheersende rol in die wêreld, is dit voor die hand liggend dat die son die eerste van die hemelliggame sou wees wat geassosieer sou word met die geloof in die onsterflikheid van die siel. As *mens mundi et temperatio* is hy beskou as die skepper van die menslike rede. Uit die feit dat hy die vierde plek in die sewe planeetsfere ingeneem het, met ander woorde die middelste, het die

---

151. Seneca. Dial. VI, 25, 1.
152. Vergilius. Aen. VI, 724-747, veral vanaf 735; cf. Cumont, op. cit., p.184-187.
153. Cumont, op. cit.; vgl. sy Inhoudsopgawe, Hfst. III.

geloof ontstaan dat hy deur sy hitte die ander hemelliggame óf aangetrek óf weggedryf het. Dit weer het daartoe gelei dat hy bekend gestaan het as die reguleerder van die heelal. Nie alleen is daar geglo dat hy die wag gehou het oor die geboorte van siele nie, maar het hy ook die terugtrek van die siele ná die dood beheer. Dit het meegebring dat daar geglo is aan 'n gedurige verkeer van siele tussen die aarde en die lug. Een van die inskripsies bevestig selfs dat die son die draer is van die siel op sy pad terug:

Sol me rapuit. [154]

Hierdie hele gedagte van die son as verwekker van lewe, as reguleerder van die menslike rede en as heerser en skepper van die natuur, was natuurlik baie maklik versoenbaar met die tradisionele opvatting van die Romeinse genius wat - soos aangetoon - ook die betekenis van verwekker, reguleerder en begeleigees gehad het. Daarom is die latere verering van *Sol Invictus* te verstane, aangesien dit maklik vereenselwig kon word met die verering van die genius wat eie was aan elke Romein.

Wat betref die wegvoer van siele, is daar geglo dat die son die vurige strydwa was wat die siele van veral die keisers na die hemel weggevoer het.[155] En dit sonder dat die Romeine geweet het van Elia se vurige wa en vurige perde![156] Die duidelike assosiasie van 'n vlieënde voël met die hemelruim, is waarskynlik die verklaring waarom die snelswiepende arend ook beskou is as draer van die siel. Tegelyk toon dit ook waarom die arend as draer van die onsterflike siel vir die Romein die nasionale simbool geword het van die voortbestaan en onsterflikheid van die hele Romeinse volk!

---

154. C.I.L. VI, 29954.
155. C.I.L. Ibid.: *Sol me rapuit.*
156. 2 Konings 2:11.

Die maan. Die geloof in die maan as bestemming van die siel was die produk van 'n gesamentlike poging deur die fisika en die filosofie om 'n bevredigende oplossing te bied vir die vraagstuk na die bestemming van die siel. Dit was veral die Pythagoreërs onder invloed van die Oosterse sterrekundiges wat die geloofsoortuiging gehuldig het dat die siele ná hulle loutering rondgedwaal het in die maan. In die maan - só het sommige gedink - was die legendariese Elisiese velde. Só byvoorbeeld het die ivoorversierings of *lunelae* aan die skoene van die Romeinse senatore, Castor laat dink aan die gelouterde siele wat ná die dood die maan bewoon.[157]

Die maan as die laagste van die planeetsfere, was beskou as die grens tussen die wêreld van die gode en die wêreld van die mense, of soos Cumont dit stel: *the border between immortality and the generated, the line of demarcation between the life of blessedness and the death which our earthly existence really is.*[158]

Met betrekking tot die skynbare teenstrydigheid ten opsigte van beide die son én die maan as bestemminge van die siel, moet opgemerk word dat dit uit Romeinse oogpunt beskou nie 'n teenstelling was nie, maar 'n aanvulling.[159] Dit was nie óf die son óf die maan nie, maar beide die een én die ander aangesien sowel die son as die maan beskou is as godhede wie se hulp die priesters kon inroep en belowe vir ie-

---

157. Castor was 'n historikus teen die einde van die Romeinse Republiek wat die gewoonte gehad het om Romeinse tradisies te verklaar aan die hand van die leer van Pythagoras.

158. Cumont, op. cit., p.98.

159. Hierdie tweeledige opvatting het ontstaan uit die uitgangspunt van die astrologie van daardie tyd as sou die maan die fisiese, maar die son die psigiese lewe van die mens beheer.

mand wat op die punt was om te sterwe: *Sacerdotes ..... numina qui dicunt aliquid morituro prodesse.*[160]

Die sterre. Volgens hierdie opvatting hou die graf net die sterflike liggaam terwyl die siel hom êrens tussen die sterre bevind. Die uitdrukking: *per aspera ad astra* het gevolglik die gedagte van 'n strewe na onsterflikheid bevat. Die duidelikste sigbare teken van onsterflikheid was dan ook om 'n ster te word, 'n geloofsoortuiging wat volgens Cumont teruggevoer kan word tot by Aristophanes.[161] So byvoorbeeld troos Hadrianus homself dat die nuwe ster wat hy sien verskyn het die vergoddelikte siel van sy geliefde was.[162] Die menigte skitterende sterre aan die firmament was beskou as die ontelbare genii wat die afgestorwenes op aarde verlaat het. Hierdie ou opvatting dat die siel 'n ster word het basies bly voortbestaan maar is later gereserveer net vir helde.[163] Gevolglik was dit vir die Romein nie te radikaal om die genii van sy helde toe te voeg tot sy reeds bestaande sigbare gode nie. Hierdeur is die weg gebaan vir die latere apotheose van die keisers.

Meer algemeen nog was die geloof dat elke mens sy eie ster in die hemel het waaronder hy gebore is en wat sy lewe reguleer.[164] Hiervolgens dui elke vallende ster die dood van iemand aan.

---

160. Commodianus VIII, 10.
161. Cumont, op. cit., p.95.
162. Cassius, Dio LXIX, 11, 4.
163. Die komeet wat verskyn het met die dood van Julius Caesar is verklaar as sy siel wat opgeneem is tussen die onsterflikes, nadat Venus dit laat ontsnap het, is dit verander in 'n komeet:
Ovidius. Metam. XV, 840 e.v.
164. Plinius. Nat. Hist. II, 8, 28.

Hoewel die Romein oortuig was dat sy siel na sy dood sou opstyg na die sterre om daar tussen die onsterflikes voort te leef:[165]

parte tamen meliore mei super alta perennis astra ferar,

kon hy die presiese plek: *super alta astra* nie nader kwalifiseer nie as hoogstens net êrens baie hoog in die lug. Van Pompeius word ook slegs gesê dat sy siel na sy dood tussen die sterre verkeer:

Semidei manes habitant, quos ignea virtus
innocuos vita patientis aetheris imi fecit. [166]

In Seneca se tyd is die siel nie meer met die sterre geïdentifiseer soos deur die Stoïsyne vroeër nie, maar wel nog tussen hulle gestel, deur die gode omsingel asof deur 'n menigte getuies: *Illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere.*[167] Ook die Elisiese velde is teen die einde van die antieke tydperk verskuif uit die maan na die konstellasie sone, meer bepaald na die Melkweg.[168]

Selde ooit word daar in die Romeinse literatuur verwys na 'n herontmoeting van siele in die bo-wêreld. Tog is daar hier en daar by implikasie aanduidings daarvan, soos in een visioen waar die siele in die bo-wêreld die funksie vertolk van wagters oor hulle metgeselle en Marcia gewaarsku word dat haar vader haar sal berispe oor haar oordrewe smart oor haar seun: *sic itaque te, Marcia, gere, tumquam sub oculis patris filique posita.*[169]

---

165. Ovidius. Metam. XV, 873.
166. Lucanus. Phars. IX, i, 18.
167. Seneca. Epist. CII, 22 e.v.
168. Dis trouens Cicero se hele leer hieroor soos uiteengesit in sy *Somnium Scipionis.*
169. Seneca. Ad Marc. XXV.

Hierdie opvatting van die bo-wêreld as bestemming van die siel wat later alle ander opvattinge oorheers het, kan beskou word as 'n verbindingskakel tussen die ou antropomorfiese heidendom en die Christelike geloof. Van die bewondering van goddelike wesens, het die klem verskuif na die bewondering van die hemelse magte wat inwerk op die natuur totdat dié eintlike Mag bo die hemel en die aarde erken is.

Soos wat daar pogings aangewend is om die son en maan as bestemming van die siel te versoen, so is daar ook gepoog om beide van hulle met die sterre-teorie te harmonieer. Hiertoe het veral die Misteriegodsdiens van Mithras met sy Chaldees-Persiese oorsprong baie bygedra veral nadat die Pythagoreër Numenius die leer van Mithras in die tweede eeu opgeneem het en aangepas het in sy filosofiese sisteem totdat die Neo-Platonisme met sy teorie van die oppermagtige *(summus exsuperantissimus)* vir baie eeue die gedagtes van die antieke wêreld oorheers het.

Of hierdie teorieë oor die bo-wêreld nou ookal teruggevoer word tot die Semiete, die Misteriegodsdienste soos Mithras, of selfs verder terug tot die Chaldeërs, dit bly 'n feit dat hulle vir die Romein nooit aanvaarbaar sou gewees het nie as hulle nie so regstreeks in lyn was met sy eie vroegste opvattinge in verband met die genius nie. Hier geld veral beslis die onderskeid dat die Romeine oorgeneem het, nie sommer "omdat" *(quia)* nie, maar "in soverre" - *(quatenus)*!

2.2.4 Reïnkarnasie

> *in primis hoc volunt persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios .....* *

Aangesien die hele reïnkarnasie-teorie gebaseer is op die geloof in die voortbestaan van die siel en direk verband

---

* Caesar. De Bello Gallico VI, 14, 5.

hou met die bestemming van die siel, sal dit nodig wees om hier vas te stel in hoeverre dit deel uitgemaak het van die Romeinse begrip van onsterflikheid.

Van Baaren se omskrywing van reïnkarnasie as *a prolongation of the human existence in repeated human shapes*[170] is verteenwoordigend van die algemene siening hoewel daar ook ander vorme van reïnkarnasie bestaan soos om voort te leef in 'n dier. So iets is egter gesien as die hoogs moontlike straf denkbaar. Die gevoel dat die totale verganklikheid van die mens moeilik aanvaarbaar is - 'n argument wat Cicero ook gebruik met betrekking tot die onsterflikheid van die siel: *non posse eam naturam quae res eas contineat esse mortalem*,[171] - moes volgens Radin lei tot 'n meer konkrete voorstelling van onverganklikheid wat uiteindelik neerslag gevind het in die leer van reïnkarnasie.[172]

Reeds uit die tweede eeu v.C. kom die eerste verwysing na reïnkarnasie wanneer Ennius (239-169 v.C.) ons laat verstaan dat hy homself beskou as 'n reïnkarnasie van Homerus sowel as Pythagoras. Dis hy wat in sy 'Annales' skryf hoe Homerus aan hom verskyn het in 'n droom: *visus Homerus adesse poeta*,[173] en hom vertel het dat hulle liggame eens dieselfde siel gehuisves het.

Later skryf Julius Caesar (100-44 v.C.) in sy *De Bello Gallico* die Kelte se vreeslose dapperheid en onverklaarbare doodsveragting toe aan hulle geloof in reïnkarnasie:

---

170. Van Baaren, Th. P. Conceptions of Life after Death, p.18.
171. Cicero. De Senect. XXI, 78, 25.
172. Radin, P. Primitive Religion - its nature and origin, p.271.
173. Ennius. Ann. 5, aangehaal deur Cicero: Ac. Prior. II, 16, 51: *Cum somniavit (Ennius) narravit - 'visus Homerus adesse poeta'*.

in primis hoc volunt persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto.[174]

Cicero (106-43 v.C.) sinspeel ook op reïnkarnasie wanneer hy as verklaring vir die verskynsel dat klein kindertjies iets so gou kan snap, aanvoer dat daar onthou moet word hulle hoor dit nie dan vir die eerste keer nie, maar dis 'n herinnering aan wat hulle voor hulle geboorte reeds gehoor het:

magnoque esse argumento homines scire pleraque ante quam nati sint, quod iam pueri, cum artes difficiles discant, ita celerites res innumerabiles arripiant ut eas non tum primum accipere videantur, sed reminisci et recordari.[175]

Dat reïnkarnasie in die tyd van Vergilius (70-19 v.C.) reeds algemene kennis was, is duidelik uit die Aeneïs waarin Anchises aan sy seun Aeneas die volgende verklaring gee van die stadia in die menslike bestemming:

has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno:
scilicet inmemores supera ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti.[176]

Ook Ovidius (43 v.C. - 17 n.C.) stel reïnkarnasie as vertroosting teenoor die harde werklikheid van die dood wanneer hy in sy Metamorphoses verklaar dat die siele nie onderworpe is aan die dood nie, maar dat hulle in ander tuistes 'n voortbestaan vind:

errant exsangues sine corpore et ossibus imbrae,
parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
pars aliquas artes, antiquae imitamina vitae.[177]

---

174. Caesar. De Bell. Gall. VI, 14, 5.
175. Cicero. De Senect. XXI, 78, 32-35.
176. Vergilius. Aen. VI, 748-751.
177. Ovidius. Metam. IV, 443-445.

In dieselfde verband skryf Lucanus (39-65 n.C.) dat die bestemming van die mens se siel nóg die graf, nóg die onderwêreld is, maar dat dieselfde siel ná die dood weer 'n ander liggaam betrek met die gevolg dat die dood nie die einde nie, maar die middelpunt is van 'n lang lewe:

> ..... *vobis auctoribus umbrae*
> *non tacitas Eribi sedes Ditisque profundi*
> *Pallida regna petunt: regit idem spiritus artus*
> *Orbe alio; longae, canitis si cognita, vitae*
> *mors media est.* [178]

Die reïnkarnasie-teorie soos ons dit vind by bogenoemde Romeinse digters bevat ongetwyfeld 'n sterk element van onsterflikheid met die aard van die genius. Die feit dat dit egter net tot die digters beperk is, skep die indruk of dit op die keper beskou meer 'n tegniek van die digters - soos veral Vergilius[179] - was om vanaf 'n prehistoriese vlak deur te breek na die hede van hulle tyd.

'n Terugblik op die bespreking van die bestemming van die siel toon 'n duidelike ontwikkelingslyn vanaf die vroeëre opvattinge van die graf en die onderwêreld tot die latere algemeen gangbare opvatting van die lug as bestemming van die siel, 'n bewys van geleidelike verdieping in die Romeinse gedagtegang wat deur Cumont kernagtig soos volg saamgevat word: *Whether the souls were held captive in the other hemisphere or in the atmosphere, or whether they were condemned to reïncarnation in a body, Hades was transferred either to the lower sky or the air and the early conception of a subterranean world, was abolished.*[180]

---

178. Lucanus. Phars. I, 454-458.

179. Vergilius se opvatting van die hiernamaals is nie sistematies-teologies gefundeer nie. Dit is meer 'n produk van digterlike verbeeldingsvlugte waarin hy die gangbare sieninge van sy tyd verwerk het tot 'n resultaat wat 'n onberekenbare invloed uitgeoefen het op alle latere godsdienstige opvattinge.

180. Cumont, op. cit., p.83

Die skynbare teenstrydige en inderdaad verwarrende opvattinge in verband met die verskillende bestemminge van die siel, het egter steeds gesentreer rondom die onwrikbare Romeinse geloof in die voortbestaan van die onsterflike genius wat soos 'n anker in die see van godsdienstige verwarring aanslag na aanslag van die radikale skeptisisme weerstaan het.

2.3 Verering van die dode

Colant spiritum meum *

Baie belangrik was die plek wat die verering van die dode ingeneem het in die godsdienstige lewe van die Romeinse familie.[181]

Die grondslag vir sodanige verering was die geloofsoortuiging dat die genius van die afgestorwene die dood kon oorleef: *is deus qui est animus suus cuique, quanquam sit immortalis, tamen quodammodo cum homine gignitur.*[182]

Aangesien die agterblywendes geglo het dat hierdie onsterflike genii hulle lewes ten goede of ten kwade kan beïnvloed, het hulle die voorwerp geword van familie-vereringe sowel as van 'n reeks openbare versoeningsrites: *The whole cult implied the belief that the dead man lived on among his people.*[183]

Vir sy voortbestaan was die genius afhanklik van die instandhouding van die verering deur die familie. Die geloof dat die genii die versorging van die agterblywendes absoluut nodig gehad het, het onveranderd bly voortbestaan dwarsdeur die hele Romeinse godsdiens-tradisie. Grenier maak die betekenisvolle afleiding dat die verering van die

---

* I.L.S. 8375.

181. Grenier, op. cit., p.95.

182. Apuleius. Socr. 15, 151.

183. McDougall, W. Body and Mind, p.10.

dode 'n verdere voortsetting is van die gebruiklike verering van die genius van individue gedurende hulle lewe - 'n reflektering van die algemene gedagte van lewe en voortbestaan.[184] Hierdie voortdurende verering van die dode is van die allergrootste belang vir 'n insig in die Romeinse begrip van onsterflikheid hoofsaaklik omdat die genii - wat in werklikheid steeds tot die familie gereken is - andersins die offers sou ontbeer wat so onmisbaar was vir hulle lewe in die ander wêreld.[185]

2.3.1 Motiewe vir die verering - *do ut des*

Die basiese uitgangspunt van die hele verering van die dode is die heidense kontrak-gedagte van: "ek gee om weer te kan ontvang" - *do ut des*. Die vereerder offer aan die genii wat hulle toekom: *farre pio et saliente mica*,[186] maar verwag in antwoord daarop om op sy beurt weer beloon te word met voorspoed vir hom en sy huis. Hierin merk ons die eerste spore van die goeie-werke leer van die Roomse Kerk wat goeie werke doen om die saligheid te bereik en nie primêr uit dankbaarheid omdat Christus vir ons reeds die saligheid verwerf het nie.

Naas die bedoeling om die genii deur middel van gereelde versorging aan die lewe te hou, kan daar veral twee verdere motiewe onderskei word vir die pligsgetroue verering van die afgestorwenes, nl. a) vrees b) die guns van die gode.

2.3.1.1 Vrees

Vrees vir die geeste van die afgestorwenes kan herlei word tot die vroegste geskiedenis van die mensdom.[187] Ook die

---

184. Grenier, op. cit., p.94.
185. Wagenvoort, H. Roman Dynamism, p.189.
186. Horatius. Carm. III, 23, 20.
187. Galloway, op. cit., p.38.

godsdiens van die vroeë Romeine was nie vry hiervan nie. Volgens Fowler is dit via die primitiewe inwoners van Italië afkomstig van die Etruskers.[188]

Bailey - wat saamstem dat dit nie deel was van die oorspronklike Romeinse godsdiens nie - haal Cicero aan ter ondersteuning van sy standpunt dat dit nie die gemiddelde Romein werklik so ontstel het nie,[189] maar dat dit veral Lucretius was wat so 'n obsessie daarvan gemaak het: *quibus mediocres homines non ita valde moventur, his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas.*[190]

Dat daar van nature wel 'n mate van vrees vir die geeste bestaan het, is heeltemal te verstane aangesien die totaal onbekende altyd vir die mens 'n element van vrees inhou. Om dit egter soos Brandon te bestempel as *the primary factor which inspired the escatology of the Graeco-Roman society*[191] is o.i. ietwat oordrewe, aangesien die genii normaalweg nie vyandiggesind was nie, maar heeltemal neutrale geeste wat bekend gestaan het as goedige Manes[192] wanneer hulle behoeftes bevredig word. Wanneer daar egter nalatigheid teenoor hulle openbaar word, het hulle verander in bose *Lemures*.[193] Bowendien, as vrees so 'n deurslaggewende

---

188. Fowler, W. The Religious Experience of the Roman People, p.392.
189. Bailey, C. Phases in the Religion of Ancient Rome, p.219.
190. Cicero. De Nat. Deor. I, 31, 86.
191. Brandon, S.G.F. The Judgement of the Dead, p.70.
192. Dis interesssant dat die Latynse woord *manus* wat "hand" beteken in ou Latyn "goed" beteken het, derhalwe is dit nie vergesog om 'n verband te sien tussen "goeie" en "hand" nie. Ons praat vandag nog van 'n goeie gewer as iemand met 'n oop hand.
193. Vir die verskillende openbaringsvorme van die genii, cf. Grenier, op. cit., p.94.

motief was agter die verering van die dode, sou die Romeine mos nie deurgaans met die genii gekommunikeer het nie! Eerder moet hulle gesien word as onpartydige geeste wie se goedgesindheid behou kan word as die regte offers op die regte manier tydens die regte geleentheid gebring word.[194]

Ook Persson beskou vrees as die grondmotief agter die pligsgetroue verering van die dode. Hy baseer sy standpunt op 'n hipotese dat die agterblywendes glo bang sou wees dat die genii van die afgestorwenes weer sou terugkeer om hul besittings te kom opeis.[195] Ter stawing van sy argument wys hy op die volgende begrafnisgebruike:

- lyke word diep begrawe;
- die gesigte van die lyke word óf met maskers bedek óf daar word muntstukke op die ooglede geplaas;
- graftes is gewoonlik buite die stad.[196]

Teenoor hierdie geforseerde bewysvoeringe van Persson moet daar o.i. gestel word dat:

- die Romeine begrawe het, nie uit vrees dat die genii sou terugkeer nie, maar met 'n gans ander motief, nl. uit respek en eerbied[197] gebaseer op stiptelike gehoorsaamheid aan die voorskrifte vir 'n begrafnis, want: *Erst das richtige Begräbnis macht den Tod gültig;*[198]
- dat die gesig en oë bedek is nie met die doel om te dien as verblinding op die pad terug nie, maar as verberging teen die oordrewe verskrikkingsvoorstellings van die onderwêreld;

---

194. C.A.H. Vol. VIII, p.430.
195. Persson, op. cit., p.4.
196. Ibid., p.5, 11, 12.
197. James, E.O. The Beginnings of Religion, p.119.
198. Van der Leeuw, G. Phänomenologie der Religion, p.221.

- dat daar wel buite die stad begrawe is, nie uit vrees dat die genii die inwoners van die stad sal terroriseer nie, maar juis dat hulle in voortdurende kontak kan bly met die verbygangers, soos onder andere duidelik deur die volgende grafinskripsie impliseer word: *T. Lollius positus propter viam ut dicant praeterientes: Lolli ave.*[199]

Al was die godsdiens van die vroeë Romein nie heeltemal sonder die element van vrees nie, - die woord *religio* bevat volgens Fowler in sigself basies die betekenis van vrees[200] - was die meer algemene Romeinse opvatting dat dit moontlik was om goeie betrekkinge te handhaaf met die geeste.[201]

2.3.1.2. Guns van die gode - *(pax deorum)*

Verering van die afgestorwenes was ten diepste 'n offerdaad. Met die versorging van die genii het die Romeine gepoog om hulle guns te bekom.[202] Die bedoeling daaragter was inderdaad om die genii te voed sodat hulle kan voortleef, anders as in die geval van die primitiewe magiese offerandes waardeur die gode tot aktiwiteit gestimuleer moes word.[203] Bewys dat die gedagte allereers was om die genii te onderhou, is die feit dat nie oneetbare bloedoffers nie, maar eetbare vrugte en koek gebruik is: *Numa instituit deos fruge colere et mole salsa supplicere.*[204]

Livius maak wel melding van 'n geval waar die Senaat in die krisis van die tweede Puniese oorlog na raadpleging van die Sibillynse Boeke twee Grieke en twee Galliërs lewendig laat begrawe het in die *Forum Boarium* maar dan voeg hy onmiddel-

---

199. I.L.S. 6476; Or. Henz. 4775.
200. Fowler, W. Roman Festivals, p.7 e.v.
201. C.A.H. Vol. VIII, p.428.
202. Grenier, op. cit., p.98.
203. Ibid., p.99.
204. Plinius. Nat. Hist. XVIII, 7.

lik daaraan toe dat dit 'n uitsonderlike gebruik was: *minime Romano sacro.*[205]

Diep onder die indruk dat hulle lewe elke oomblik beheer en gereguleer word deur goddelike magte wat nou goedgesind en dan weer vyandiggesind kan wees, was die hoofmotief van die Romeine agter die verering van die dode die handhawing van vrede met hierdie bo-natuurlike magte - die bekende *pax deorum.*[206] So sterk was hierdie strewe dat dit ontwikkel het tot 'n belangrike eksponent van die Romeinse *pietas.* Dit sou stellig nie te vergesog wees om hierin 'n antwoord te soek op die vraag waarom die Romeine skynbaar so maklik soveel vreemde gode in hulle godsdiens opgeneem het nie - moontlik wou hulle daardeur dubbel seker maak om in soveel moontlik gode se goeie guns te bly!

Met die loop van tyd het die Romeine die verskillende maniere om die *pax deorum* te bewaar, so vervolmaak dat hulle onder gewone normale omstandighede feitlik met sekerheid kon staat maak op die hulp van die hoëre magte.[207] Die toegewyde verering van die dode het by die Romeine van krag gebly lank nadat dit al in onbruik geraak het by die omliggende volkere. Dit moet o.i. toegeskryf word aan die Romeinse konserwatisme wat eerder behou het as om prys te gee, sowel as aan die Romeinse wetgewing wat die graf en alles wat daarmee gepaard gaan, sorgvuldig beskerm het teen vervreemding,[208] want - so het hulle vas geglo - die voortbestaan van die familie was afhanklik van die versorging wat die dode ontvang. En was die familie dan nie een van die grondpilare waarop die voortbestaan van die hele Romeinse volk gerus het nie? Vandaar dat die Romeinse wet so noukeurig voorsiening gemaak het dat die belange van

---

205. Livius. XXII, 57, 6.
206. Hus, A. Greek and Roman Religion, p.119.
207. Leopold, H.M.R. Het Heidendom in Rome, p.54.
208. Or. Henz. 7364, 7338, 4076, 4417.

erfgename in testamentêre bemakings deeglik beskerm word. Elke ou Romeinse testament het dan ook begin met die woorde *Heres esto.*

Bogenoemde uiteenlopende motiewe vir die verering van die dode word deur Hus in volgorde van prioriteit soos volg raak saamgevat: *Therefore, it would seem that while fear unquestionably was and is a motive behind many of the customs observed at the time of death, the main purpose of the cult of the dead is positive rather than negative.*[209]

Die beste manier om te verseker dat die *pax deorum* gehandhaaf bly, was om die verskillende begrafnisrites stiptelik en korrek uit te voer. Enersyds was die bedoeling daarmee om te voorkom dat die verhouding tot die afgestorwenes vertroebel, en andersyds om verhoudinge wat reeds skade gely het, te herstel.[210]

2.3.2 Begrafnisrites

sed potius donis sollemnibus esse colendum *

Die ou Romeinse Kalender bevat twee verskillende feeste van die dode wat jaarliks gevier is, nl. die *Parentalia* en die *Lemuria*.[211] Hierdie twee fasette met hulle radikaal uiteenlopende strekking, verteenwoordig verskillende aspekte van die verhouding tussen die lewende en die dode.[212] Waar die Parentalia 'n wydingsfees was uit erkenning vir die alomteenwoordige hulp van die genii aan die agterblywende familie, was die Lemuria meer 'n versoeningsfees om die ingrype van kwaadwillige Lemures te voorkom.

---

* C.E. 568, 5.

209. James, op. cit., p.119.

210. Hus, op. cit., p.119.

211. Fowler, W. The Religious Experience of the Roman People, p.393-395.

212. Bailey, C. Greek and Roman Ideas of a Future Life, p.15.

Aangesien elke familie deur die jaar nog sy eie familiebegrafnisrites ook gehad het, word die verskillende begrafnisrites verdeel in a) geleentheids-begrafnisrites b) jaarlikse begrafnisrites.

2.3.2.1 Geleentheids-begrafnisrites

ditalesque dabunt epulas meritis pro talibus ille *

Die begeerte om 'n gemeenskapsband te bly behou tussen die lewende en die dode is kenmerkend van die Romeinse houding teenoor hulle afgestorwenes. Dill noem hierdie verskynsel *one of the most imperious instincts of the Latin race.*[213] Op die verjaardag *(dies natalis)* van die afgestorwene of tydens ander spesiale herinneringsaangeleenthede het die hele familie by die familiegraftes byeengekom vir 'n gemeenskapsmaal.[214] By sulke geleenthede is offers van brood *(panis)*, wyn *(vinum)*, koek *(liba)* en maaltye *(epulae)* gebring, asook 'n verskeidenheid blomme waaronder veral viooltjies *(violae)* en rose *(rosae)*.[215] Dat rose - wat by verre die meeste voorkom - lentegroei uit die dood gesimboliseer het, word veronderstel deur die volgende grafskrif van Ausonius:

> *Sparge mero cineres bene olentis et unguine*
> *nardi, hospes, et adde rosis balsama puniceis,*
> *perpetuum mihi ver agit inlacrimabilis urna*
> *et commutavi saecula, non obii.* [216]

---

* C.E. 1215, 7.

213. Dill, op. cit., p.487.

214. Toynbee, op. cit., p.63.

215. I.L.S. 7213, 7258, 8369, 8370, 8371, 8372, 8374; C.I.L. III, 703, 754; Vir rose: C.E. 1279, 11-12; Vergilius. Aen. VI, 883-885.

216. Ausonius. Epit. XXXI.

Die toenemende verbrokkeling van die huisgesinne in die tydperk van die vroeë Keiserryk het veroorsaak dat dit later veiliger geword het om die uitvoering van die begrafnisrites oor te laat in die hande van sogenaamde begrafnisklubs waarvan die *collegia funeraticia* en die *collegia tenuiorum* die bekendste was.[217] In gevalle van groot families was die afhanklikes soms self die lede van hierdie klubs.[218]

2.3.2.2 Jaarlikse begrafnisrites

et memores nostris semper data iusta sepulchris *

Benewens bogenoemde begrafnisfeeste deur die jaar, is daar jaarliks vanaf 13-21 Februarie die *dies Parentales* of *Parentalia* gevier.[219]

Die *Parentalia*. Ovidius gee in sy Fasti 'n omvattende beskrywing van al die rites, voorskrifte en tradisies verbonde aan hierdie herinneringsfees.[220] Ofskoon die ander dae *(dies religiosi)* van die Parentalia slegs bedoel was vir private vererings deur die naaste familielede, was die laaste dag wat bekend gestaan het as die *Feralia*, 'n openbare feesdag sodat ook die algemene publiek seremoniële offers kon bring: *feralia ab inferis et ferendo, qoud ferunt tum epulas ad sepulchrum quibus ius est parentare.*[221]

---

* C.E. 385, 6.

217. Toynbee, op. cit., p.55.

218. C.I.L. VI, 5961.

219. Die woord *Parentalia* is afkomstig van die Latynse werkwoord *parentare* wat beteken om 'n dode-offer te bring. Volgens Vergilius kan die woord behalwe die ouers ook die grootouers insluit; cf. Vergilius, Aen. II, 448.

220. Ovidius. Fasti II, 409-446; 459-480; 533-570.

221. Varro. De Ling. Lat. VI, 13.

Cicero se beskrywing van L. Catilina se begrafnis: *sepulchrum L; Catilinae floribus ornatum ..... epulisque celebratum est,* toon dat die jaarlikse Parentalia op die keper beskou basies niks anders was nie as 'n herhaling van die gebruiklike rites by 'n begrafnis.

Die *Lemuria*. Die Lemuria, die ander fees van die dode, is jaarliks gevier op 9, 11 en 13 Mei. Dit was by uitstek 'n ritueel om te verseker dat die bose geeste minstens een maal per jaar by wyse van 'n godsdienstige seremonie uitgedryf word.[223] Hiervoor is Ovidius ons enigste primêre bron. In sy Fasti beskryf hy tot in die fynste besonderhede hoe die pater familias om middernag te werk gaan om die geeste uitgedryf te kry met behulp van swart boontjiepitte wat hy van kamer tot kamer uit sy mond spuug.[224] Na nege herhalings, gepaardgaande met die gekletter van koperkanne om die geeste uit te dryf, word die seremonie afgesluit met die verdrywingswoorde: *Manes exite paterni.*[225]

Die blote feit dat die Lemuria op sommige Romeinse Kalenders as nefasti-dae aangedui word,[226] is nie op sigself 'n bewys dat dit - soos algemeen aanvaar word - 'n openbare feesdag was nie, aangesien daar geen ander werklike bewysgrond daarvoor bestaan nie. Moontlik is dit net gedoen om families daaraan te herinner om op daardie spesifieke dae die Lemuria te vier, want die Romeinse staat *wanted the dead to be celebrated in cults and festivals.*[227]

---

222. Cicero. Pro Flac. XXXVIII, 95.
223. Bailey, op. cit., p.16.
224. Ovidius. Fasti V.
225. Ovidius. Fasti V, 371. Vir 'n volledige beskrywing van die hele gebeure, cf. V, 419 e.v.
226. C.A.H. Vol. VIII, p.435.
227. Knight, op. cit., p.109.

Die eg huislike karakter van die rites deur Ovidius beskryf,[228] asook die feit dat die tempels gesluit en geen huwelike tydens dié dae bevestig mog word nie,[229] dui eerder daarop dat die Lemuria gelyktydig deur al die families afsonderlik as 'n private godsdienstige familiefees gevier is.

2.3.3 Samevatting

Samevattend oor die verering van die dode sê Toynbee: *The Roman cult, whether public or private, had a double purpose: it provided that the dead survived in the memories of relatives, descendants and friends; and it also sought to ensure, through the medium of devout attention to their mortal relics in the tomb, comfort, refreshment and perennial renewal of life to their immortal spirits.*[230]

Daar was dus baie feeste ter verering van die dode dwarsdeur die Romeinse kalenderjaar en versoeningsrites, meestal huislik van aard, is sorgvuldig beoefen.[231] Volgens Cumont is geen ander godsdienstige seremonie só universeel uitgeoefen nie soos hierdie rites wat hy *the cult of the grave* noem.[232] Gedurende die Republiek en die vroeë jare van die Romeinse Ryk kon mense feitlik enige beskouing oor onsterflikheid handhaaf solank hulle maar net die begrafnisrites getrou beoefen,[233] want hierdie grafgeskenke en offerandes het die geloof aan 'n lewe hierna beklemtoon.[234]

---

228. Die hele beskrywing van die Lemuria deur Ovidius dra deurgaans die stempel van eg huislikheid en privaatheid.
229. Toynbee, op. cit., p.64.
230. Ibid., p.62.
231. Cf. Hus, op. cit., p.101.
232. Cumont, op. cit., p.55.
233. Hyde, op. cit., p.159.
234. Cf. Persson, op. cit., p.6.

Veral rondom hierdie seremonies het die Romeinse begrip van onsterflikheid prakties vergestalting gevind.[235]

3. Praktiese vergestalting van die vroegste opvattinge oor onsterflikheid

Die Romein se geloof in die voortbestaan en bestemming van die siel het egter nie alleen af en toe daadwerklik tot uiting gekom in toegewyde vererings van die dode tydens plegtige begrafnisrites en private godsdienstige seremonies nie, maar dit het daagliks verdere praktiese vergestalting gevind in sy ervarings met verskynings[236] en nekromansie.[237]

3.1 Verskynings - *apparitiones*

> *Mox apparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba, horrenti capillo; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatiebatque* *

Antropoloë dwarsoor die wêreld is dit eens dat droombeelde en verskynings grootliks bygedra het tot die vorming van die mens se siening van onsterflikheid.[238]

---

* Plinius. Ep. VII, 27.

235. James, op. cit., p.118.

236. Frazer, J.G. The Belief in Immortality and the worship of the Dead, p.27.

237. Die Romeinse literatuur is vol voorbeelde van nekromansie. Vgl. o.a. Seneca. Oct. 593-645; Vergilius Aen. IV, 625-626; Ovidius. Metam. VII, 206; Horatius. Sat. I, VIII, 33; Cicero. In Vat. c. 14; Lucanus. Phars. VI, 452-830 en 560-561.

238. Galloway, op. cit., p.36; In die moderne psigo-analise word dit vandag nog met onsterflikheid in verband gebring, veral deur wêreldse psigoloë. Duidelike spore van sodanige beïnvloeding is te vind in James Pike se argumente oor onsterflikheid in sy boek: "If this be Heresy".

Ook die Romeine het daarin 'n natuurlike logiese bewysgrond gevind vir hûlle idee van onsterflikheid.[239] Persson onderstreep dit deur te praat van *a very cogent argument for immortality.*[240] Dit was vir die Romein met sy praktiese "sien-is-glo" beskouing eenvoudig ondenkbaar dat iemand wat aan hom kan verskyn, nie lewe nie![241] *When a person whom he knew to be dead appeared to him in a dream, he drew the natural conclusion that this person somewhere and somehow continued to exist apart from his body - he had after all, witnessed his death with his own eyes!* [242]

Daar moet in ag geneem word dat die Romein uit die aard van sy geloof in die onsterflike genii, verskynings gans anders geïnterpreteer het as wat drome en verskynings tans deur sielkundiges verklaar word, want hy het die droomwêreld beskou as feitlik gelyk aan die wêreld van sy sintuiglike waarneming.[243]

'n Analise uit die groot hoeveelheid Romeinse literatuur oor drome en verskynings, bring aan die lig dat die Romeine bekend was met die volgende verskillende soorte verskynings:

Gewone verskynings - soos die grafinskripsie wat getuig van 'n weduwee se heimwee om haar ontslape man in 'n droom te sien en gouer by hom uit te kom: *horis nocturnis ut eum videam, et possim dulcius et celerius apud eum pervenire;*[244]

---

239. Frazer, op. cit., p.27; cf. McDougall, op. cit., p.2.
240. Persson, op. cit., p.2.
241. Galloway, op. cit., p.37.
242. Persson, op. cit., p.2.
243. Allen, op. cit., p.25; cf. Frazer, J.G. Man, God and Immortality, p.368.
244. Or. Henz. 4775.

Doemprofesieë: In sy Aeneïs maak Vergilius op verskeie plekke melding van verskynings wat doemprofesieë bevat soos toe Aeneas deur Hector gewaarsku is op die vooraand van die Griekse inval:

'heu! fuge, nate dea, teque his,' ait, 'eripe flammis,[245]

of soos Dido wat vanaf die altaar van Sychaeus stemme moet aanhoor wat haar lot aankondig.[246]

Nagmerries - soos oor die optrede van die wrede beskikker van die doderyk: *vidimus et Jovis fratrem gladiatorum cadavera cum malleo deducentem,*[247] of soos Plinius se vertelling van die droom van 'n spookhuis in Athene met al die kopbene en gekletter van kettings: *Erat Athenis spatiosa et capax domus, sed infamis et pestilens. Per silentium noctis sonus ferri et, si attenderes acrius, strepitus vinculorum longius primo, deinde e proximo reddebatur.*[248]

Bogenoemde paar voorbeelde uit die Romeinse literatuur wat mag klink na sappige, moderne spookstories, verteenwoordig egter 'n belangrike faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid.[249] Verskynings en droombeelde het só 'n realistiese rol gespeel in die Romein se gedagtewêreld dat, soos Dill dit stel: *only the hardiest minds remained incredulous about them.*[250] Hiertoe het Cicero se *Somnium Scipionis* grootliks bygedra,[251] veral ná Macrobius se meesterlike kommentaar daarop.[252]

---

245. Vergilius. Aen. II, 289.
246. Vergilius. Aen. IV, 460 e.v.
247. Tertullianus Apol. XV.
248. Plinius. Epist. VII, 27.
249. Gatch, M.M. Death, Meaning and Mortality, p.142.
250. Dill, op. cit., p.490.
251. Gatch, op. cit., p.145.
252. H.S. Stahl se werk: Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio, veral p.23-29 bevat waardevolle inligting wat met vrug gebruik kan word vir meer inligting oor die betekenis van drome.

Die ervaring van kommunikasie met die afgestorwenes deur drome en verskynings, het vanselfsprekend daartoe gelei dat 'n metode gesoek is om meer gereeld en op 'n meer vaste grondslag met die geeste kontak te maak.[253] Hiervoor is nekromansie aangewend.

3.2 Nekromansie

> *Vidi egomet nigra succinctam vadere palla*
> *Canidiam, pedibus nudis passoque capillo,*
> *cum sagana maiore ululautem ... scalpere*
> *terram unguibus et pullam divellere mordicus agnam*
> *coeperunt; cruor in fossam confusus, ut inde*
> *manis elicerent, animas responsa daturas.* *

Die begeerte om informasie te kry van die afgestorwenes het uiting gevind in die avontuurlike praktyk om geeste op te roep.[254] Ofskoon aanvanklik deur die staat verbied, het dit later 'n gesogte avontuur vir vooraanstaande Romeine geword.[255] Selfs staatsmanne het hulle daarmee besig gehou - só, dat Cicero self in alle erns in sy *De Divinatione* van oordeel is dat die beste manier om meer oor die toekoms te wete te kom, is om 'n sterwende te vra wat al yl aangesien so iemand alreeds in kommunikasie is met die ander wêreld: *Nam et id ipsum vident, qui sunt morbo gravi et mortifero affecti, instare mortem; itaque eis occurunt plerumque imagines mortuorum .....* [256]

---

* Horatius. Sat. I viii, 23-29.

253. Galloway, op. cit., p.36.

254. Dill, op. cit., p.491.

255. Tacitus maak in sy Annales II, 28 melding van 'n vooraanstaande Libo Drusus wat aangekla is op grond van geestesbeswering.

256. Cicero. De Div. I, XXX, 63.

Nero het die gees van sy moeder wat hy vermoor het, laat raadpleeg,[257] en volgens Dio Cassius het baie van die keisers van Tiberius tot Caracalla geestesbeswering beoefen.[258]

Die heks par excellence dwarsdeur die Griekse en Romeinse literatuur was Medea van wie Seneca afgryslike handelinge beskrywe[259] en van wie selfs Ovidius toegee dat sy mag het om geeste uit graftes op te roep: *manesque exire sepulchris.*[260] Voor die aanvang van die onheilige rites, was dit nodig om die gode van die onderwêreld, veral Hecate, gunstig te stem, soos blyk uit Horatius se weergawe:

Hecaten vocat altera, saevum altera Tisiphonen.[261]

Die oproepseremonie het gepaard gegaan met die offer van swart diere en Cicero kla Vatinius selfs aan van moord op 'n jong seun vir die doel.[262] Met hierdie praktyke het die hekse vir hulleself soveel bonatuurlike mag toegeëien dat Lucanus homself afvra:

Quis labor hic superis cantus
herbasque sequendi spernendique timor?[263]

Die meeste van ons kennis in verband met nekromansie kom dan ook van Lucanus wat die grootste deel van sy Pharsalia boek VI wy aan 'n weergawe van hoe Sextus Pompeius die hekse van Thessalië eerder as die orakels te Dodona raadpleeg.[264]

Hoewel geloof aan verskynings en die beoefening van nekromansie nie op sigself geloof aan onsterflikheid is nie, bewys dit nietemin onteenseglik dat dit vir die Romein onsterflikheid geïmpliseer het deurdat hy prakties ervaar het

---

257. Suetonius. Nero, c. XXXIV.
258. Dio Cassius, lvii, 15.
259. Seneca. Med. 670 e.v.
260. Ovidius. Metam. VII, 206.
261. Horatius. Sat. I, viii, 33.
262. Cicero. In Vat. c. 14.
263. Lucanus. Phars. VI, 492-493.
264. Ibid., 569-830.

hoe hy daardeur kontak maak met die onsterflike geeste. Trouens, dít is presies waaroor dit gaan in hierdie studie - nie oor ons opvatting oor drome, verskynings en waarsêery nie, maar oor hoe die Romein dit geïnterpreteer, beleef en daaruit sy begrip van onsterflikheid gevorm het.

4. Samevatting

Uit die voorafgaande ondersoek na die oorsprong van die Romeinse onsterflikheidsgedagte, blyk dat die heel vroegste aanduiding van enige gedagte aan onsterflikheid te vinde is in die universele opvatting wat die Romeine sedert die animistiese tydperk gehandhaaf het, nl. dat daar in elke mens sedert sy geboorte 'n goddelike, onvernietigbare genius is wat veronderstel was om hom te bevry van die universele lot van sterflikheid.[265]

Hierdie vaste ingewortelde geloofsoortuiging het allermins net teoreties bestaan uit spekulasies oor die moontlikhede van 'n voortbestaan of oor die verskillende bestemminge van die genii ná die dood, maar het veral daagliks prakties tot vergestalting gekom óf in die verering van die dode by wyse van gereelde begrafnisrites, óf in kommunikasie met die afgestorwe genii hetsy deur middel van verskynings of deur beoefening van nekromansie.

Aanvullend by Tylor wat die aard van die Romeinse genius omskryf as 'n *thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film or shadow; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present; capable of leaving the body far behind to flash swiftly from place to place,*[266] kan daar gestel word dat die Romeine geglo het aan die krag van hier-

---

265. Cf. Galloway, op. cit., p.64.

266. Tylor, E.B. Primitive Culture, Vol. I, p.429.

die genius wat in staat was om mense ingrypend te beheers, nie alleen tydens hulle lewe nie maar ook ná hulle dood, gereïnkarneerd in ánder mense of selfs diere.

Bloot op grond van hierdie universele genius-opvatting is dit reeds op hierdie stadium moontlik om af te lei dat die mense wat twee of drie duisend jaar gelede op Romeinse bodem geleef het, 'n geloof in 'n lewe ná die dood gekoester het.

HOOFSTUK III

DIE VOORTSETTING VAN DIE ONSTERFLIKHEIDSGEDAGTE IN DIE GEMEENSKAP

1. Inleiding

Nêrens het die gedagte van 'n nasionale gemeenskap só sterk tot ontplooiing gekom as by die Romein nie.[1] Die gemeenskapsin van die Romein het sy wortels by die Etruskers wat hulle hoogbloeiende kultuur met duidelike Oosterse trekke na Italië gebring het.[2] Reeds teen ongeveer 800 v.C. het die Etruskers die Latynse gemeenskappies oorwin en gesentraliseer in een kern, later bekend as Rome.[3] Omstreeks 490 v.C. is die monargie omvergewerp[4] en is in die plek daarvan 'n ander regeringsvorm bekend as die *respublica*[5] gestel. Die

---

1. Wagenvoort, H. De Romeinse cultuur, p.52.
2. Sesam. Nieuwe Geïllustreerde wereldgeschiedenis, deel 2, p.137-138. Dit was 'n ou Oosterse gebruik om die toekoms af te lees uit die ingewande van diere, soos blyk uit die bronsbeeld van die lewer van 'n dier wat dateer uit die Etruskiese kultuur. Van sekere organe is bronsbeelde gemaak met die naam van 'n god daarop. In sy Aeneïs IV gee Vergilius 'n volledige beskrywing van só 'n offer.
3. Hayes, C.J.H. e.a. History of Western Civilization, p.30.
4. Besonderhede i.v.m. die omverwerping is nie bekend nie. Waarskynlik het dit geskied by wyse van 'n volksopstand.
5. *Respublica* is 'n samestelling van *res* ("saak", "aangeleentheid" of "belang") en *publicus-a-um* ("openbare" of "publieke"). D.w.s. *Respublica* beteken "staatsake", "staatsaangeleenthede", "staatsvorm", "republiek" - Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans: "respublica".

grondvesting van die *respublica* dui op die eerste tekens van georganiseerde gemeenskapsvorming by die Romeine. Sedertdien het die hoogste mag in beginsel dan ook by die volk berus. Teenoor die aristokratiese gees van die Griek wat uitgetroon het in wysbegeerte, wetenskap, kuns en letterkunde, staan die "alles-vir-die-gemeenskap-opofferende-burgersin" van die Romein voorop.[6]

Tot hierdie gemeenskapsvorming het veral die filosofie van die Stoïsyne[7] wie se primêre doel was die verbetering van die menslike gemeenskap,[8] 'n groot bydrae gelewer. Volgens hierdie beskouing vorm al die mense onder een goddelike Rede 'n groot geestelike gemeenskap soos wat die kinders van 'n gesin saam met die vader 'n eenheid vorm.[9] Die mens is van nature sô verbind aan die gemeenskap dat hy hom nie daarvan kan onttrek nie,[10] hoewel die plek en waarde van die individu nie hierdeur verdring is nie.[11] Hiervolgens het die Romeinse burger as deel van die groter gemeenskap 'n morele verpligting tot wedersydse hulpbetoon *(humanitas)* gehad, aangesien sy hele menswees daarop gerig was.[12]

---

6. Wagenvoort, op. cit., p.53.
7. Die skool van die Stoïsyne is in 300 v.C. gestig deur Xeno. Aanvanklik was dit uitsluitlik 'n Griekse skool, maar later het dit soveel invloed uitgeoefen dat daar deurgaans gespreek is van Romeinse Stoïsisme.
8. Van den Bergh van Eysinga, G.A. De wereld van het Nieuwe Testament, p.191.
9. Vloemans, A. Leven en leer der groote denkers, p.146.
10. Wagenvoort, op. cit., p.78.
11. Koole, J.L. De Kerk treedt op in de wereld (In Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom, deel I, p.427.)
12. Sevenster, G. Paulus, Hebreërs, De Katholieke brieven. (In Waterink, J. e.a. op. cit., p.365) met verwysing na Seneca se Ira.

Binne die bestek van 'n paar eeue het die Romeinse Ryk ontstaan, opgebou vanuit 'n klein *polis* tot 'n magtige wêreldryk. Wagenvoort voer hiervoor verskeie praktiese redes aan soos o.a. ekonomiese belange, behoefte aan slawe-werkkrag en beter landboumoontlikhede vir groot grondbesitters.[13] Die belangrikste rede lê o.i. egter veel dieper, nl. in die sterk samehorigheidsgevoel van die Romein wat alles veil gehad het vir die belange van die gemeenskap. Hierdie gemeenskapsin was een van die belangrikste kenmerke van die Romeinse volkskarakter soos duidelik blyk uit Vergilius se Aeneïs.[14]

Teen hierdie agtergrond moet die Romein se verdere opvatting oor die onsterflikheid van die Romeinse gemeenskap gesien word.

2. Die *populus Romanus* as kern van die *Imperium Romanum*

*Quapropter de summa salute vestra populi Romani ....**

Gebaseer op die samesnoering van die *patres familiarum* het die *Populus Romanus*[15] ontstaan - 'n stewige gemeenskap wat die kern van die *Imperium Romanum* gevorm het. Die idee van samehorigheid, kontinuïteit en daaruit weer onverganklik-

---

* Cicero. In Cat. IV, 11, 23, 17.

13. Wagenvoort, op. cit., p.60 e.v.

14. In Vergilius se *Aeneis* kom die roepingsgedagte deurgaans sterk na vore. So bv. moet Aeneas, om in Italië 'n nuwe ryk te gaan stig, sy liefde vir Dido prysgee vanweë sy hoë roeping t.o.v. die Romeinse gemeenskap; cf. Aen. IV, 430 e.v.; Aen. V, 700 e.v.

15. *Populus* beteken "volk, menigte mense", "die breë massa, die groot publiek". Die inwoners van 'n staat as politieke gemeenskap word as die soewereine *populus* beskou. Van *populus* kom die begrip *populares* wat die populêre of politieke party van die volksmenigte aandui; cf. Hadas, M. Imperial Rome, 1971 (Nederland). Time Life International.

heid was sô stewig ingebed in die *populus Romanus* dat Grenier aangaande die invloed daarvan sê: *it exercised a stronger, more effective, and more lasting influence on the soul of the Roman people than anything else.*[16] Dit bevat vir die enkeling by implikasie 'n mate van geborgenheid selfs ná sy dood, want elkeen wat tot dieselfde gemeenskap van die lewendes behoort, het minstens dieselfde bestemming in die gemeenskap van die dode.[17] Die gangbare opvatting was dat dié wat nie tot die gemeenskap behoort nie, in die lewe hierna slegter behandel sou word as dié wat wel deel was van die groep. Daar is selfs geglo dat bewys van lidmaatskap tot die groep, van die afgestorwene gevra sal word.[18] Vandaar die lewensbelangrike noodsaaklikheid om deurentyd tot die gemeenskap te behoort. Sneath stel die gemeenskap selfs as uitgangspunt en grondslag van die geloof in 'n lewe na die dood wanneer hy beweer: *it gives rise to and affects belief in the future life*[19] - 'n stelling wat die geloof in die voortbestaan van die gemeenskap duidelik aantoon as 'n uiters belangrike faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid, veral as daarby in ag geneem word dat die *populus Romanus* sy eie genius gehad het.

2.1 Die *genius populi Romani*

genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) victr(ici) in Capitol(io). *

Aansienlik ouer as die meeste ander genius-voorstellings wat eers gedurende die Keisertydperk tot ontplooiing gekom

---

* C.I.L. I I^2, 245.

16. Grenier, op. cit., p.388.
17. Cf. Van Baaren, Th. P. Conceptions of life after death, p.33.
18. Ibid., p.26.
19. Sneath, E.H. Life after Death, p.329.

het, is die verering van die *genius populi Romani*, ook bekend as die *genius publicus*[20] - 'n godheid wat deur die Romeinse gemeenskap op dieselfde wyse vereer is as wat die huisgesin die genius van die *pater familias* vereer het. Die verering van die *genius populi Romani* was dus in wese niks anders nie as 'n kontinuering van die verering van die genius van die *pater familias* in die gemeenskap. Aangesien daar namens die staat nie 'n ekwivalent was vir die *genius populi Romani* na analogie van die *genius pater familias* nie, kon die idee van die *genius populi Romani* nie presies dieselfde bepaaldheid hê as byvoorbeeld die *Vesta p.R. Quiritium*, die *Penates publici* en die *Lares praestites* nie. Gevolglik is die geslag van hierdie genius - in teenstelling met die duidelik omlynde manlikheid wat die genius gewoonlik gekenmerk het - onbepaald gelaat, soos blyk uit die byskrif op 'n gewyde skild wat op die Kapitool gevind is:

genio urbis sive mas sive femina.[21]

Die *genius populi Romani* is dan ook die enigste van die Romeinse genii wat kragtens sy omvangryke betekenis as beskermgod van die ganse Romeinse volk opgeneem is in die Staatsgodsdiens.[22] Volgens die *Fasti Fratrum Arvalium*, : *(Geni publici faustae Felicitat(is), V(eneris) victr(icis) in Capit(olio)*,[23] en die *Fasti Amiternini : (genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) victr(ici) in Capitol(io);)*[24] is daar jaarliks op 9 Oktober[25] aan hom, tesame met *Fausta Felicitas* en *Venus Victrix* 'n staatsoffer gebring.

---

20. Wissowa, G. Religion und Kultus der Römer, p.157.
21. Servius, ad. Aen. II, 351.
22. Livius xxi, 62, 9.
23. C.I.L. I 1^2, 214.
24. C.I.L. I 1^2, 245; cf. C.I.L. I 1^2, 331.
25. Blykens die Romeinse Kalender, volgens Wissowa, op. cit., p.157.

Vir 'n heilige handeling soos die bring van 'n offer was 'n spesiale heiligdom nodig veral as in ag geneem word dat dit 'n offer van staatsweë was. Oor die presiese plek van die oorspronklike heiligdom bestaan daar baie opvattinge, maar geen sekerheid nie. Sou mens op die Kapitool self 'n heiligdom van die *genius populi Romani* vind, sou dit volgens Kiepert-Hülsen 'n eenvoudige soort kapel moes wees.[26] Vandaar moontlik Trebatius se beskrywing van die heiligdom as: *sacellum est locus parvus deo sacratus cum ara.*[27] Gedurende die laaste jare van die Republiek het die *genius populi Romani* sy eie heiligdom in die nabyheid van die Concordiatempel gehad.[28] Gedurende die Keisertyd is hy, benewens talle toewydings aan enkele privaat persone, in die ry van gode met offerandes vereer: *(si quis hanc ara(m) laeserit, habeat Genium iratum populi Romani et numina Divorum.*[29] In die vierde eeu het die *ludi Genialici* jaarliks op 11 en 12 Februarie plaasgevind ter ere van die *genius populi Romani.*[30]

2.2 Voorstellings van die *genius Populi Romani*

Danksy daterings op munte kon vasgestel word dat voorstellings van die *genius populi Romani* voorgekom het vanaf die Republikeinse tot die laat Keisertyd, iets wat by geen ander Romeinse genius die geval was nie.[31] Hierdie gereelde verskynings is 'n duidelike aanduiding van die prominente plek van die *genius populi Romani* in die Romeinse gemeenskap. Beide die twee oudste munte wat dateer uit die jaar 74 v.C. en die *gens Cornelia* verteenwoordig, toon die genii met baarde; die profiel van die een se kop na regs met 'n

---

26. Kiepert-Hülsen. *Formae urbis Romae antiquae* ^{2}, *14.*
27. Trebatius, ad Gellius VII, 12, 5.
28. Cassius Dio. XLVII, 2. L.8.
29. C.I.L. VI, 29944.
30. C.I.L. I^{2}, 309.
31. Sydenham, E.A. The coinage of the Roman Republic, p.130.

band in die hare en sy klere oor beide skouers.[32] Die letters *G.P.R.* onderskei hom onmiskenbaar van ander genii as die *genius populi Romani*. Die tweede voorstelling toon ook 'n bebaarde man; in hierdie geval in 'n stoel met 'n toga oor sy kop en bene, en as attribute regs 'n horing en links 'n septer. Hy word deur Victoria gekroon.[33]

Verdere voorstellings op munte toon o.a. die *genius populi Romani* in 'n sittende óf staande houding, omarm deur *Victoria* of *Roma*, beide met hul voete op 'n ronde bal.[34]

Sedert die regerings van Gallienus en Claudius II het die *genius populi Romani* toegeneem in populariteit, soos blyk uit 'n spesiale reeks kopermunte wat ongeveer 265/6 n.C. geslaan is.[35] Heel waarskynlik was dit ter geleentheid van Gallienus se feestelike intog in Rome ná sy terugkeer van 'n lang reis, want op die agterkant kom daar die woorde : *Int. Urb. S. C.* voor, terwyl die voorkant 'n voorstelling van Gallienus as *Genius populi Romani* bevat met die byskrif *G.p.R.*[36]

Aurelianus het ondanks sy besondere voorliefde vir die verering van *Sol Invictus*, selfs 'n tempel laat bou vir die *Genius populi Romani*.[37]

Tydens die aanslag op die Christelike Kerk is dit seker nie toevallig nie dat die Genius-voorstellings voorgekom het op die belangrikste munt in omloop, en dat die stryd tot die

---

32. Cohen, P. Description des monnaies de la république romaine (Médailles consulaires) 104 nr. 25, 26. Taf. XIV, Cornelia, nr. 10, 11.
33. Cohen, op. cit., 104 nr. 27. Taf. XIV, Cornelia 12; cf. Grueber, H. Coins of the Roman Republic in the British Museum I, 406, nr. 3329, III. Taf. 42 nr. 23.
34. Weinstock, S. Victor and Invictus (In H.T.R. L(3), July, p.232.)
35. De Blois, L. De Politiek van Keizer Gallienus, p.138.
36. Ibid., p.139.
37. Mattingly, H. The Roman Virtues, p.113.

einde toe nou juis onder die teken van óf *Genius Populi Romani*, *Genius Augusti*, *Genius Imperatoris* óf *Genius Caesaris* gevoer is. Volgens Mattingly het die genius-voorstellings eers van die munte af verdwyn met die val van Maxentius voor Konstantyn.[38]

Lynreg teenoor Nitzsche wat aanvoer dat: *the Imperial Genius gradually developed into a genius populi which was not embodied in the State 'father'*,[39] voel ons dat dit net andersom was, nl. dat die verering van die genius van die keiser direk voortgespruit het uit die verering van die *genius populi Romani*. Trouens dít het juis die latere verering van die genius van die keiser wat in die tyd van Augustus aan vergoddeliking gegrens het, grootliks gestimuleer, soos wat in Hoofstuk V aangetoon sal word.

Die idee van die kontinuïteit en onvernietigbaarheid van die *populus Romanus* is egter nie net te vind in die verering en voorstellings van die *genius populi Romani* nie, maar die krag daarvan het vir die Romein in sy daaglikse lewe veral verder sigbaar tot vergestalting gekom in die rykbelaaide, feitlik onuitputlike simboliek van die Vesta-kultus.

3. Die Vesta-kultus as simbool van die onverganklikheid van die *populus Romanus*.

> *Vobis illum ignem Vestae sempiternum, vobis omnium deorum templa atque delubra, vobis muros atque urbis tecta commendat.* *

In aansluiting by Hoofstuk II waar daar reeds aangetoon is hoe die vuurherd in elke huis eintlik 'n huisaltaar was waar die *pater familias* van elke huisgesin daagliks die verering

---

* Cicero. In Cat. IV, 9, 18, 3-5.

38. Mattingly, op. cit., p.114.

39. Nitzsche, J.C. op. cit., p.15

van die godin van die vuurherd (Vesta) waargeneem het, asook verantwoordelik was vir die instandhouding van die Vesta-vuur wat onder geen omstandighede moes doodgaan nie,[40] is dit nodig om hier in die bespreking van die Vesta-kultus meer spesifiek te let op die swaartepunt-verskuiwing in die verering van Vesta vanaf 'n private huiskultus tot die sentrum van die Romeinse staatskultus - 'n verandering wat van insiggewende betekenis is vir die regte insig in die Romeinse opvatting oor die onsterflikheid van die gemeenskap *(populus Romanus)* waaraan hy behoort het.

3.1 Die godin Vesta

> *vis Vestae ad aras et focos pertinet, itaque in ea dea, quod est rerum custos intumarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est.* *

Hus vestig betekenisvol die aandag op die opvallende verskynsel dat daar van die godin Vesta - in teenstelling met die ander Romeinse gode - nooit 'n beeld gemaak is nie.[41] Hieruit maak hy dan die gevolgtrekking: *This living fire was no other than the goddess Vesta.*[42] Hoewel só 'n personifikasie van die vuur as godin moontlik is[43] kán dit ook afbreuk doen aan die dieperliggende betekenis van die verskynsel dat sy slegs deur die vuurherd verteenwoordig was. Die feit dat sy nooit as godin afgebeeld is nie, beklemtoon o.i. nie soseer dat sy sélf die vuur is nie, maar eerder dat die immer brandende vuur self só sterk simbolies was van onverganklikheid dat dit nie nodig was om haar in die vorm van 'n beeld weer te gee nie!

---

* Cicero. De Nat. Deorum II, xxvii, 66.

40. Hfst. II, bl.29; cf. Grenier, op. cit., p.94.
41. Hus, op. cit., p.100.
42. Ibid.
43. Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans, gee aan Vesta sowel die betekenisse van "godin van die vuurherd", as "vuur" of "vuurherd".

Soos wat die verering van die *pater familias* se *genius* geleidelik uitgeloop het op die verering van die *genius populi Romani*, só het ook die huisverering van Vesta gaandeweg gekulmineer in haar staatsverering.[44] Waar die vuurherd aanvanklik meer simbolies was van die kontinuïteit van die huisgesin, het die Vesta vanuit die woonhuis gekontinueer, simbool geword van die onverganklikheid van die staat as groter "gesin". Die vuur van die vuurherd is verplaas na die ronde geboutjie in die sentrum van die stad op die Forum Romanum[45] waarin dit dwarsdeur die jaar van Januarie tot Desember deur die Vestaalse maagde aan die gang gehou is.[46] Slegs een keer per jaar op 1 Maart[47] is die ou vuur simbolies[48] uitgeblus en weer aangesteek.

Waar die brandende vuur kontinuïteit,[49] en die maagde rein-

---

44. Hus, op. cit., p.112.
45. C.A.H. vol. VIII, p.440.
46. Hulle was die oudste instelling van die *collegium* van priesters. As priestergroep was hulle 'n tipiese vergestalting van konserwatisme en van die Romeinse opvatting dat iets wat heilig is nie moet toegelaat word om te verdwyn nie.
47. Volgens die ou Romeinse Kalender was 1 Maart die oorspronklike Nuwejaarsdag te Rome; vir die seremonie, cf. Ovidius Fasti iii, 143-4.
48. Die handeling waarvolgens die vuur op die oorgangsdag van die ou jaar na die nuwe van meet af aangesteek moes word, was duidelik daarop gemik om die onverganklikheid van die *populus Romanus* voortdurend te simboliseer - 'n sigbare vernuwingskuur elke jaar; cf. Macrobius. Sat. 1, 12, 6.
49. Die kontinuïteit bestaan daarin dat die vuur nooit mog uitgaan nie; cf. Hus, op. cit., p.100, wat die vuur ook die siel van die vuurherd noem.

heid[50] simboliseer, kan die kombinasie van vuur en maagde in die Vesta-kultus gesamentlik beskou word as gemeenskaplike simbool van die onverganklikheid en suiwere egtheid van die *populus Romanus*.

Soos die lewe van die huisgesin gesentreer het rondom die vuurherd in die huis, só het die godsdienstige lewe van die Romeinse volk voortaan gesentreer rondom die Vesta-vuur op die Forum Romanum.[51] Jaarliks op 9 Junie is daar 'n openbare fees (Vestalia) gevier ter ere van die godin van die vuurherd.[52] In wese was die staatsverering van Vesta dus niks anders nie as 'n uitbreiding van die ritueel van die huisverering.

Nalatigheid teenoor haar verering was een van die grootste oortredinge denkbaar. Die gevolge van só 'n oortreding blyk duidelik uit die volgende verkorte weergawe van Plutarchus se vertelling van 'n ondervinding van 'n sekere Romeinse generaal Metellus wat tydens die eerste Puniese oorlog nagelaat het om aan Vesta te offer: Terwyl sy skip onverklaarbaar deur die wind teëgehou is, het 'n waarsêer hom opgedra om sy dogter te offer. Op die punt om dit te doen, het Vesta glo tussenbeide getree; 'n kalf as offer voorsien en Metellus se dogter na Lanuvium geneem om priesteres te wees van die slang wat dáár deur die inwoners vereer is.[53]

---

50. Reinheid is beskou as een van die primêre vereistes vir 'n Vestaalse maagd. Enige vorm van onreinheid kon haar lewe kos; cf. Livius xxii, 56 se weergawe van twee maagde wat skuldig bevind is aan onkuisheid: een het selfmoord gepleeg, die ander is lewendig begrawe.
51. Grenier, op. cit., p.87.
52. Cassell's New Latin Dictionary, - Vestalia.
53. Plutarchus: Parallel. 14.

Feitlik soortgelyk hieraan is Clemens Alexandrinus se verhaal van nog 'n generaal, Marius, wat in opdrag van 'n droom sy dogter Calpurnia werklik aan Vesta geoffer het om die geveg teen die Cimbri te wen.[54]

Afgesien van hierdie ernstige gevolge wat nalatigheid t.o.v. die verering van Vesta ingehou het, toon sodanige menseoffers duidelik dat die Romeine die hele gedagte van die kontinuïteit van lewe - soos gesimboliseer deur die Vestakultus[55] - só hoog geag het dat hulle bereid was om hulle eie dogters lewend daarvoor te offer!

Aangaande Vesta en die betekenisvolle plek wat sy ingeneem het in die vorming van die Romeinse begrip van onsterflikheid, sê Hus: *She was the holiest of the gods. She presided over the closing, the end, the extrema of every act and event. Protectress of the hearth, maintainer of life, pure and purifying, she guaranteed the life of Rome.*[56]

3.2 Die tempel van Vesta *(aedes Vestae)*

Hic locus est Vestae, qui Pallada servat et ignem. *

Van die hele Vesta-kultus onder bespreking bevat die tempel ongetwyfeld die rykste simboliek m.b.t. die onsterflikheidsgeloof van die Romein. Hierdie simboliek hou verband, nie nét met die vuur wat voortdurend daarin gebrand het nie, maar ook met die vorm van die tempel - 'n belangrike faktor waarmee daar o.i. nie altyd genoegsaam rekening gehou word nie. Vervolgens sal albei hierdie aspekte nou hier bespreek word.

---

* Ovidius. Trist. iii, I, 29.

54. Clemens Alexandrinus. Prot. 37.

55. As enigste vroulike lid van die oorspronklike groep gode uit die vroeë Romeinse godsdiens, is sy deurgaans geassosieer met lewe. cf. Cassell's New Latin Dictionary, wat haar noem "the goddess of the hearth and life", "Vesta".

56. Hus, op. cit., p.103.

3.2.1 Die vorm van die tempel

paries lento vimine textus erat. *

Opvallend is dit dat die Vesta-tempel, anders as al die Romeinse[57] tempels, rond[58] was. Vergeleke met die voorkoms van ander Romeinse tempels was dit egter nie 'n tempel *(templum)* in die volle sin van die woord nie, maar eerder 'n klein ronde geboutjie *(aedes)*.[59]

Die buitengewone verskynsel dat dit die enigste ronde tempel was, noodsaak vanselfsprekend 'n nadere ondersoek na die rede daarvoor. Ongetwyfeld moes die ronde vorm vir die Romein 'n besondere betekenis ingehou het. Oor wat die presiese simboliek daarvan was, kan daar hoogstens assosiatief gespekuleer word. Dát die ronde vorm egter wel iets te make moes hê met die Romeinse geloof in die voortbestaan van die populus Romanus, ly geen twyfel nie. Om die assosiasie te kan vasstel, sal dit egter nodig wees om eers aan die hand van beskikbare primêre getuienis vas te stel óf rondheid vir die Romein enige besondere simboliese waarde gehad het.

Insiggewend in dié verband is die betekenisvolle feit dat

---

* Ovidius Fasti VI, 261.

57. Servius. ad Aen. IX, 406, maak wel melding van ronde Griekse tempels vir Diana en Hercules, maar die Vesta tempel was die enigste Romeinse tempel wat rond was.

58. Christelÿke Encyclopedie, Deel VI, p.488, "Vesta".

59. Servius. ad Aen. vii, 153; IX, 4. Volgens Cassell's New Latin Dictionary kán 'n *aedes* 'n tipe tempel wees, maar dan *of less elaborate buildings than templum, - 'aedes'*. Hiervolgens kwalifiseer die *aedes Vestae* dus eintlik nie as tempel nie.

beide Dionysius Hallicarnassus[60] en Servius[61] bevestig dat die godin Vesta geïdentifiseer is met die aarde *(Tellus)* in dié sin van draer van die lewe van die mens - destyds bekend as Moeder Aarde wat alles wat sy voortbring weer na haar laat terugkeer: *Et cum recesserit anima in te refugiemus, ita, quicquid tribuis, in te cuncta recidunt.*[62] 'n Voor-die-handliggende afleiding hieruit sou dus wees om eenvoudig te beweer dat die ronde Vesta-tempel 'n replika was van die aarde met wie die godin geïdentifiseer was.

Ovidius se beskrywing van die Vesta-tempel as 'n ronde rietdak-geboutjie van latwerk,: *paries lento vimine textus erat,*[63] toon weer sterk ooreenkoms met die primitiewe ronde hutte wat die vroegste inwoners van Rome op die Palatynse heuwel gebou het. Merkwaardig van hierdie hutte is dat hulle nie alleen gedien het as woonplek nie, maar tegelyk as bewaarplek vir die oorblyfsels van afgestorwenes wat sorgvuldig bewaar is in ronde kruike met presies dieselfde vorm as die hutte.[64]

Aangesien die Vesta-tempel ook nog ooreenkoms toon met veral één soort Romeinse grafvorm *(tumulus)* wat van buite soos 'n klein heuweltjie lyk,[65] is die moontlikheid nie heeltemal uitgesluit nie dat dit selfs 'n graf kon voorstel.

---

60. Dionysius Hallicarnassus. Ant. Rom. ii, 66, 3.
61. Servius. ad Aen. ii, 296; cf. Ovidius Fasti VI, 460: *..et Tellus Vestaque numen idem est.*
62. Latina Anthologica, i, 27.
63. Ovidius Fasti VI, 261 e.v.
64. Modelle van sulke hutte is te sien in die museum op die Palatynse heuwel: cf. Bloch, R. The Origins of Rome, p.67-75.
65. Volgens F; Postma, Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans, beteken *tumulus* "'n klein heuwel, grafheuwel".

Hierdie hipotese word aansienlik versterk deur Clemens Alexandrinus se omskrywing van tempels as die grafte van gode,[66] 'n siening wat tot vandag neerslag vind deurdat die Roomse kerk vandag nog hulle vergoddelikte pouse in die tempel in Rome begrawe. Soos reeds aangetoon is 'n gedagte van die graf as tuiste heeltemal in lyn met die prominente rol wat die graf en die verering van die dode gespeel het in die onsterflikheidsbegrip van die Romein.[67]

Genoemde onderskeie vergelykings van die Vesta-tempel met die aarde, die primitiewe hutte van vroeër op die Palatynse heuwel en die *tumulus*-grafheuwel respektiewelik, het dus benewens die feit dat hulle rond is ook nog dit in gemeen dat al drie gedien het as bewaarplek vir die oorblyfsels van die afgestorwenes.

Uit die fyn afgewerkte graftes waarvoor die Etruskers bekend was, konkludeer von Vacano dat die koepel en die boog vanaf die vroegste tye beskou moes gewees het as heilige vorme, *a symbol of the world vaulted over by the heavens.*[68] Jackson Knight beklemtoon aanvullend hierby meer die magiese van die ronde vorm wanneer hy met verwysing na Vergilius hieroor, sê: *These images go back to an early layer of thought at which the circle was magical. It is symbolic of defence and sanctity. Partly it represents the circle, and partly the cave, or the tomb, which was at first a cave, or the earth, which is the universal mother.*[69]

---

66. Clemens Alexandrinus. Prot. 44.
67. Hfst. II, bl. 35.
68. von Vacano, O. The Etruscans in the Ancient World, p.83.
69. Knight, W.F.Jackson. Roman Virgil, p.169.

Dat daar ook in die Vesta-kultus 'n sterk magiese element aanwesig was, word duidelik geïllustreer deur 'n treffende oorlewering van Plutarchus waarvolgens die Vestaalse maagde geassosieer is met sekere geheimsinnige voorwerpe.[70] In sy beskrywing van die Galliërs se inval in Rome in die jaar 390 v.C.,[71] meld hy hoe die Vestaalse maagde gevlug het met die heilige vuur en sekere heilige voorwerpe waaronder die Palladium en twee ronde hutvormige kruike waarin hul heel kosbaarste kleinood was.[72] Weergawes oor die bestanddele van die Palladium is onversoenbaar uiteenlopend.[73]

Wat presies die samestelling was van die Palladium wat in die tempel van Vesta aan die sorg van die Vestaalse maagde toevertrou was, kan nie met sekerheid vasgestel word nie. Wat wel bekend is, is dat dit volgens Cicero beskou is as 'n waarborg van veiligheid wat ten alle koste bewaar moes word: *illud signum, quod de caelo delapsum Vestae custodiis continetur; quo salvo salvi sumus futuri.*[74] Dit is as só heilig beskou dat niemand anders as die rein Vestaalse maagde daarna mog kyk nie, soos blyk uit Ovidius se beskrywing van hoe Metellus verblind is toe hy by geleentheid probeer het om die Palladium van uitbranding te red:

---

70. Plutarchus. Camillus, 10, 2 e.v.
71. Ibid.
72. Die Palladium is 'n beeltenis van Pallas wat volgens oorlewering uit die hemel geval het en in Troje bewaar is as waarborg vir veiligheid van die stad. Later is dit na Rome gebring en in die tempel van Vesta bewaar omdat Vesta die geskikste was daarvoor:
Auctor in incerto. Res est Romana; tuetur
Vesta, quod assiduo lumine cuncta videt.
Ovidius Fasti IV, 435, 6.
73. Servius. ad Aen. ii, 166 e.v.; cf. Clemens Alexandrinus se verklaring dat die Palladium saamgestel is uit die bene van Pelops. (Clemens Prot. iv, 41-42); cf. Ovidius Fasti VI, 419 e.v.
74. Cicero. Phil. xi, x, 24.

Provolat in medium, et magna, Succurrite! voce,
Non est officium flere, Metellus ait.
Pignora virgineis fatalia tollite palmis:
Non ea sunt voto, sed rapienda manu.
Me miserum! dubitatis? ait. Dubitare videbat
Et pavidas posito procubuisse genu;
Haurit aquas, tollensque manus, Ignoscite, dixit
Sacra! vir intrabo non adeunda viro.[75]

Wat die kruike betref waarmee die maagde volgens Plutarchus ontvlug het, is Varro van mening dat dit die oorblyfsels van die bene, of sekere heilige voorwerpe van Numa, die tweede koning van Rome, bevat het.[76] Volgens Frazer was dit gebruiklik vir stede om sulke "gelukbringers" bestaande uit bene of oorblyfsels van een of ander beroemde held te hê wat sorgvuldig bewaar moes word aangesien daar geglo is die veiligheid en toekoms van die stad en sy inwoners hang daarvan af.[77]

Kruike met sodanige oorblyfsels en as daarin wat opgegrawe is op die Forum Romanum en wat meestal dieselfde ronde hutvorm gehad het as die Vesta-tempel, toon dat die tempel van Vesta heel waarskynlik die bewaarplek kon gewees het van die oorblyfsels van die stad se magtige voorvaders. Hierdie vermoede word verder versterk deur 'n tradisionele beskouing waarvolgens die Palladium deur Aeneas self vanaf Troje na Italië gebring is.[79] Volgens oorlewering het dié Trojaanse

---

75. Ovidius Fasti vi, 443-450; cf. Plinius. Nat. Hist. vii, 141 en Cicero. Pro Scauro, 48.
76. Varro. De Lingua Latina, 157.
77. Frazer, J.G. - on Pausanias, vol. IV, p.433 e.v.
78. Bloch, R. op. cit., p.76-77.
79. Walter Ker verwys na so 'n oorlewering in sy kommentaar op Cicero se Phil. XI, X, 24 in The Loeb-uitgawe: Philippus, p.484, 1.

prins ná die inname van Troje na Italië gevlug waar sy nakomelinge later die vroegste Rome help stig het: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt.*[80] Dit was veral Vergilius met sy geniale verbeeldingsvlugte wat d.m.v. die Aeneïs die Romeine onwrikbaar laat glo het in die legendariese verhaal van Aeneas en die stigting van Latium vanaf Troje.[81] Die wonderbaarlike redding van die klompie oorgeblewe Trojane het die Romeine laat besef dat hulle Trojaanse voorvaders se oorlewing, en daarmee hulle eie bestaan en veiligheid, slegs te danke was aan goddelike beskerming.

Teen hierdie agtergrond kan begryp word dat die Vesta-tempel met die misterieuse Palladium vanaf Troje daarin, vir die Romeine méér as net simboliese betekenis gehad het. Onder die heiligdomme van Rome het dit 'n besondere historiese waarde gehad.[81a]

'n Bespreking van die simboliese betekenis van die verskillende ronde voorwerpe waarmee die vorm van die Vesta-tempel moontlik assosieerbaar is, sal egter onvolledig wees sonder inagneming van die treffende ooreenkoms van die primitiewe ronde hut: *alii faciunt ex viminibus rotundas,*[82] en die hutvormige tempeltjie *(aedes Vestae)*, met 'n byekorf. So 'n assosiasie is nie gebaseer op blote verbeelding nie, maar op die interessante feit dat die woord *aedes* benewens "ronde tempel" ook nog "byekorf, selle van bye" beteken[83] - 'n

---

80. Servius. ad Aen. I, 273.

81. Rose, H.J. Primitive Culture, p.108.

81a. Vanaf die tyd van Caligula het munte met afbeeldings van Vesta en die Palladium sporadies voorgekom totdat in die tweede eeu n.C. dit baie algemeen was.

82. Varro. De Re Rustica iii, 16.

83. Cassell's New Latin Dictionary: *aedes* (2): "the cells of bees"; Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans - "selle van bye".

openbaring wat 'n skat van simboliek m.b.t. die Romeinse onsterflikheidsbeskouing open.[84]

Volgens Vergilius wat 'n hele afdeling van sy Georgica gewy het aan die kultuur van die by, het bye deel gehad aan die universele lewensgees *(anima mundi)* en was hulle 'n openbaring van die goddelike.[85] Met hierdie siening van Vergilius in gedagte, assosieer mens Dionysius Hallicarnassus se beskrywing van die wapengeluide en bewegings van die Saliidansers[86] jaarliks gedurende Maart wanneer die Vesta-vuur simbolies van die oorgang na die nuwe jaar weer nuut aangesteek is,[87] onwillekeurig met die zoem-bewegings van bye.

Nie slegs die bye self nie, maar ook heuning het 'n besondere rol gespeel in die Romein se onsterflikheidsgeloof. Volgens Lindsay is heuning gebruik om die lyke van veral kinders te balsem.[88] Homerus wys daarop dat dit algemeen gebruiklik was om heuning te offer aan die geeste van die dode.[89] Volgens Romeinse oorlewering is die seun van koning Minos van Kreta dood aangetref in 'n vat heuning.[90] Nog sterker word die assosiasie tussen die ronde Vesta-tempel en die rondheid van 'n byekorf-sel, wanneer in gedagte gehou word dat sowel Varro[91] as Vergilius[92] vermeld dat

---

84. Boek IV van Vergilius se Georgica wat uit vier boeke bestaan, handel uitsluitlik oor bye.
85. Vir meer volledige besonderhede hieroor, vergelyk die insiggewende artikel van Prof. T.J. Haarhoff: The Bees of Virgil, (In Greece and Rome (1960), p.150-170.)
86. Dionysius Hallicarnassus. Ant. Rom. ii, 70.
87. Soos uiteengesit in voetnoot 48 en 49, bl. 90.
88. Lindsay, J. The clashing rocks, p.212.
89. Homerus. Od. XI, 27 e.v.
90. Plinius. Nat. Hist. XXV, 14; Lucretius, iii, 892.
91. Varro. De Re Rustica iii, 16.
92. Vergilius. Georgica IV, 34-35.

bye soms in ronde hutvormige kruike aangehou is.

Samevattend oor die vorm van die Vesta-tempel kan gestel word dat die ronde tempeltjie met sy *penus Vestae* as bewaarplek van heilige voorwerpe *(sacra)*,[93] uiterlik weliswaar klein en onindrukwekkend[94] kon voorgekom het, maar beslis nie onbeduidend was nie.

Dat dit soortgelyke eienskappe bevat het as die primitiewe ronde hutte op die Palatynse heuwel, die antieke grafheuwel, sekere ronde hutvormige kruike en selfs die selle van bye, toon dat dit 'n baie belangrike simboliese betekenis gehad het. Sy ronde vorm dui daarop hoe die Romein lewe en dood beskou het as 'n ononderbroke siklus. Sy oorsprong en betekenis in ag genome, was die Vesta-tempel heel waarskynlik die gemeenskaplike setel van die vroegste beskermgeeste *(genii)* van Rome wat onder sy heilige boog die oorblyfsels van die roemrykste stigters op wie se magiese krag die beskerming, veiligheid en die voortbestaan van die Romeinse volk gebaseer was, oorkoepelend bewaar het. Inderdaad kan hierdie ronde tempeltjie letterlik die "heilige verbondsark" van die *populus Romanus* genoem word.

3.2.2 Die vuur in die Vesta-tempel

> *- prospicite, ne ille ignis aeternus nocturnis Fonteiae laboribus ....* *

Tydens die bespreking van Vesta is daar reeds verwys na die vuur wat van Januarie tot Desember in die Vesta-tempel moes brand as simbool van die onverganklikheid van die *populus Romanus*.[95] Dit was 'n suiwer vuur wat nie met enige afval-

---

* Cicero. Pro Font. 47.

93. C.A.H. Vol. VIII, p.440; cf. Ovidius. Trist. iii, I, 29: *Hic locus est Vestae, qui Pallada servat et ignem.*

94. Van der Walt, J. Die Mithraïsme as Romeinse godsdiens, p.2.

95. Vide bl. 90 e.v.

hout opgemaak moes word nie: *praeterea, castis adolet dum altaria taedis,*[96] aangesien daar geglo is dat vuur 'n besondere middel was waarmee die geeste (genii) van die afgestorwenes behaag kon word.[97] Volgens Plutarchus moet die rede waarom die Romeine liewer 'n vuur laat uitbrand het as om dit te laat blus, aan hierdie geloofsoortuiging toegeskryf word.[98]

Vir die Romein was vuur 'n bekende natuurelement waarmee hy daagliks saamgeleef het. Só sterk was die simboliek van vuur, dat dit gebruiklik was om elke keer wanneer iemand sterf, die vuur te laat uitgaan en weer 'n nuwe in die plek daarvan aan te steek.[99] In die vroegste tye is die vuur in die vuurherd van die huis aan die gang gehou bloot omdat dit a.g.v. die primitiewe vuurmaakmetodes so moeilik was om dit aangesteek te kry, maar later in die Vesta-tempel is die vuur in die vuurherd voortdurend aan die gang gehou om daardeur die onverganklikheid van die gemeenskap te simboliseer.[100]

Plutarchus skryf die assosiasie van vuur met die geeste van die dode toe aan die opvatting dat vuur die bron van lewe was.[101] Die geloof dat die vuur die siel van die voorvaders is, het volgens Onians algemeen voorgekom by feitlik alle primitiewe volke. As voorbeeld hiervan verwys hy na die vroeë Russe.[102] Hus aarsel nie om te beweer dat die vuur Vesta self was nie.[103]

---

96. Vergilius Aen. VI, 71; Ovidius Fasti iii, 698 e.v.
97. Plutarchus. Quest. Rom. 75.
98. Ibid.
99. Apuleius. Metam. ii, 24.
100. Van der Walt, op. cit., p.2.
101. Plutarchus. Camillus, 10, 4, 5.
102. Onians, R.B. The Origins of European Thought, p.547.
103. Hus, op. cit., p.100.

So sterk het die Romein geglo aan vuur as bron van lewe dat beide Cicero[104] en Plinius[105] melding maak van die geloof dat sekere vlieë (vuurvlieg?) van vuur afkomstig was. Nog duideliker kom hierdie geloofsoortuiging aan die lig wanneer daar gelet word op voorbeelde van bevrugting van 'n maagd deur vuur. Só is koning Servius Tullius beskou as die seun van 'n sekere maagd Ocresia wat deur 'n vonk uit die vuurherd bevrug is:

Namque pater Tulli Vulcanus, Ocresia mater
Praesignis facie Corniculana fuit.
Hanc secum Tanaquil sacris de more peractis
Iussit in ornatum fundere vina focum. [106]

Soortgelyk hieraan is die weergawe van die geboorte van Caeculus, wat genoem is die seun van Vulcanus.[107] Paley lê 'n betekenisvolle verband tussen Genius, die vuurherd en Vulcanus wanneer hy in sy kommentaar op hierdie gedeelte verklaar: *There is evidently some misterious connexion between Genius, the focus and Vulcan.*[108]

Sulke gevalle van bevrugting van 'n maagd deur vuur verklaar dus nie alleen die noue verband tussen die Vesta-vuur en die Vestaalse maagde nie, maar openbaar ook duidelik die Romeinse geloof in die lewegewende krag van vuur. Indien Paley se afleiding - wat ons meen goeie grond het - korrek is, word dit duidelik waarom die hele Vesta-kultus deur die Romeine so sterk in verband gebring is met die veiligheid, voortbestaan en onsterflikheid van die Romeinse gemeenskap

---

104. Cicero. De Nat. Deor. i, 103.
105. Plinius. Nat. Hist. XI, 119.
106. Ovidius Fasti vi, 627-630.
107. Servius. ad Aen. vii, 678.
108. Paley, F.A. P; Ovidii Nasonis Fastorum, Libri Sex, in sy kommentaar op reël 630, p. 278.

aangesien genius van die vroegste tye af geassosieer is met verwekking, beskerming, bewaring en onsterflikheid.[109]

Vuur was egter veel meer as net 'n lewegewende bron. Dit het ook in verband gestaan met die Romein se opvatting oor onsterflikheid soos afgelei kan word uit sekere seremonies by geboorte. Só byvoorbeeld was die gebruik om 'n babatjie deur die vlamme te trek, bedoel om hom daardeur onsterflik te maak.[110] Ovidius se vermelding van 'n ander gebruik, nl. om die nawelstring van 'n pasgebore baba met 'n brandende kooltjie uit die vuurherd af te brand,[111] kán, in die lig van die noue verband wat daar vir die Romein bestaan het tussen vuur en lewe, sekerlik ook beskou word as 'n uitingsvorm van sy begrip van onsterflikheid. Só nou was die Romeine se assosiasie van vuur met die gode, dat hulle elke vonk wat deur statiese elektrisiteit veroorsaak is, beskou het as 'n bewys van goddelike begunstiging:

> *'Ecce levis summo de vertice visus*
> *Iuli*
> *Fundere lumen apex, tactuque in-*
> *noxia molles*
> *Lambere flamma comas, et circum tempora pasci.* [112]

Uit bogenoemde voorbeelde is dit duidelik genoeg dat vuur 'n kragtige lewenselement was waaraan die genii van sowel die lewende as die dode behoefte gehad het. Die brandende vuur in die tempel van Vesta was klaarblyklik die ewige lewensbron waaruit die *genius populi Romani* gevoed is en krag geput het. Hierdie gevolgtrekking word versterk deur Ogle

---

109. Hfst. II, bl. 24 e.v. vir al hierdie attribute van die genius.
110. Plutarchus. Isis et Osiris, p.16, vermeld hoe Isis op dié wyse onsterflikheid besorg aan die babaseuntjie van Byblos.
111. Ovidius. Metam. vii, 451 e.v.
112. Vergilius. Aen. ii, 682-686.

se verklaring vir die louriertak wat naby die vuurherd gestaan het en wat jaarliks met die aansteek van die nuwe vuur vervang is,[113] nl. dat die lourier vir die geeste (genii) 'n besondere bekoring ingehou het.[114] Betekenisvol hiermee saam is Vergilius se vermelding van gewyde lourierbome van historiese betekenis in sowel die tempel van Priamus waar die vroue skuiling gesoek het tydens die Griekse inval van Troje:

ingens ara fuit iuxtaque veterrima laurus,
incumbens arae atque umbra complexa Penates; [115]

asook in die middel van die paleis van Koning Latinus in Latium:

laurus erat tecti medio in penetralibus altis,
sacra comam multosque metu servata per annos,
quam pater inventam, primas cum conderet arces,
ipse ferebatur Phoebo sacrasse Latinus ... [116]

Gevolglik kan begryp word dat die vuurherd van Vesta met die gode-welgevallige lourier daarby 'n ideale verblyfplek was vir die geeste van die voorvaders van die Romeinse volk - geeste wat ter wille van die voortbestaan van die volk gedurig deur versorging gunstig gestem moes word: *quapropter de summa salute vestra populi Romani.* [117]

Waar die Vesta-tempel die spreekwoordelike verbondsark van die volk was, kan die Vesta-vuur op sy beurt die siel van die Romeinse volk genoem word.

Die brandende Vesta-vuur het egter meer as net simboliese betekenis gehad. Daarin lê o.i. iets opgesluit van die Romein se besef van verantwoordelikheid teenoor die verering

---

113. Ovidius Fasti iii, 137 e.v.: *Laurea .... quae toto perstitit anno ....*
114. Ogle, M.B. The Laurel in Ancient Religion and Folklore, p.298 e.v.
115. Vergilius. Aen. ii, 513-514.
116. Vergilius. Aen. vii, 59-62.
117. Cicero. In Cat. IV, 11, 23.

van dié godin wat vir hom sy lewe en die lewe van die gemeenskap waaraan hy behoort het, gewaarborg het. Basies was dit 'n vorm van ooreenkoms tussen die volk en die godin, 'n weerspieëling van die kontrak-gedagte wat so kenmerkend was van die hele Romeinse godsdiens.[118] Soos wat die *pax deorum* verbreek kon word deur nalatigheid, maar gehandhaaf kon bly deur getrou die wil van die gode uit te voer, só was ook die veiligheid *(salus)* en voortbestaan van die Romeinse volk wat daagliks blootgestel was aan allerlei gevare, gewaarborg solank as wat die volk dit van sy kant bewaar het deur middel van daaglikse pligsgetroue instandhouding van die *sempiternus ignis* van Vesta wat in wese letterlik 'n vurige pleidooi was vir die *salus publica populi Romani*.

Hierdie hoogsheilige en verantwoordelike taak is deur die staat toevertrou in die hande van 'n *collegium* van Vestaalse maagde wat spesiaal daarvoor afgesonder is.

3.3 Die Vestaalse maagde

> .... *vigiliisque servatus sacerdotis (vestalibus) vestrae lacrimis exstinctus dicatur.* *

Soos die versorging van die vuurherd in die huis oorspronklik deur die huisvrou waargeneem is, só is die versorging van die vuurherd van die staat ook deur vroue behartig.

Onlosmaaklik verbind aan die Vesta-kultus was die Vestaalse maagde wat die verering van Vesta waargeneem het. Aanvanklik was daar net vier, later ses, en uiteindelik tien.[119] Hulle is deur die *Pontifex Maximus* gekies op die ouderdom van tussen ses en tien jaar vir 'n ampstermyn van dertig jaar waarvan tien jaar bestee is aan die aanleer van hulle

---

* Cicero. Pro Font. 47.

118. Hfst. II, bl. 64.

119. Hus, op. cit., p.123.

pligte, tien jaar aan die uitvoering daarvan, en die laaste tien jaar om die nuwe maagde hülle pligte te leer.[120] Onder leiding van die *Virgo Vestalis Maxima* het hulle 'n kuis, godsdienstige lewe gevoer in hulle spesiale *atrium Vestae*[121] vlak langs die Vesta-tempel, wat hulle nooit mog verlaat het nie behalwe met die oog op die uitvoering van hulle talle openbare pligte wat almal verband gehad het met die voorspoed van Rome en sy mense.[122]

Omgeef met *sacrosanctitas* was hulle as simbool van egtheid en ongeskondenheid onderworpe aan talle voorskrifte en bepalings wat almal geassosieer is met reinheid. So byvoorbeeld moes hulle liggaamlik volmaak wees; verantwoordelik, geen omgang met mans hê nie en albei hulle ouers moes nog lewe, maar belangrik veral was die eed wat hulle moes neem om maagde te bly vir die volle dertig jaar van hulle ampstermyn as priesteresse van Vesta.[123] Moontlik was hierdie bepaling daarop gemik om kontinuïteit te bewaar - iets wat so kenmerkend was van die hele Vesta-kultus. Indien 'n maagd hierdie eed sou verbreek, is sy daar en dan lewendig begrawe - 'n gebruik wat heeltemal tereg volgens Hus gesien moet word as 'n goeie aanduiding van die antikwiteit van die voorskrifte m.b.t. die Vestaalse maagde.[124] Hierby kan nog gevoeg word die erns van die Romeine se pligsbesef teenoor hulle gode, veral teenoor Vesta van wie se welwillendheid die voortbestaan van die hele Romeinse gemeenskap afhanklik was.

---

120. Ibid., p.124.
121. Mylonas, G.E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries, p.232.
122. Hooker, Edna M. The Significance of Numa's Religious Reforms, p.114 e.v.
123. Mylonas, op. cit., p.233 e.v.
124. Hus, op. cit., p.103.

Benewens toesig oor die *penus Vestae* en die *Penates*,[125] en die bewaring van al die *sacra* van die Romeinse volk waarvan die Palladium sekerlik die vernaamste was,[126] was die primêre taak van die Vestaalse maagde om die Vesta-vuur dag en nag aan die gang te hou.[127] Vir nalatigheid t.o.v. die instandhouding van die vuur is 'n maagd lyfstraf toegedien deur die *pontifex maximus*, maar vir onkuisheid is sy summier met die dood gestraf.[128]

Dis nie altyd moontlik om vas te stel wat presies die assosiasie van die maagde was met betrekking tot hulle funksies na buite nie. So byvoorbeeld het hulle ook in begrafnisrites deel gehad.[129] Van besondere betekenis egter, is hulle verbintenis met die Parentalia op die 13de Februarie, waartydens hulle aan Tarpeia,[130] 'n belangrike antieke godin van die dood, 'n offer gebring het, in dié sin dat die Parentalia spesifiek 'n wydingsfees was uit erkenning vir die hulp van die genii.[131]

Eintlik kan al die funksies van die Vestaalse maagde, soos o.a. ook nog die jaarlikse skoonmaak van die tempel: *purgamina Vestae*,[132] en die bring van offerandes aan die Lar,[133]

---

125. Ibid., p.112.
126. Mylonas, op. cit., p.232.
127. Cicero. De Leg. ii, 20.
128. Hus, op. cit., p.103.
129. Ibid., p.112.
130. Vergilius. Aen. XI, 656.
131. Hfst. II, bl. 69.
132. Ovidius. Fasti VI, 227 en 713. Elke jaar in Junie is die hele tempel skoongemaak en is die *mola salsa* voorberei vir gebruik tydens die Lupercalia en die Vestalia. Die verwydering van die ou as was ook deel van die *purgamina Vestae* ; cf. Ovidius Fasti III, 144; op. cit., VI, 227.
133. Ovidius. Fasti ii, 633 e.v.

herlei word tot één gemeenskaplike doel, nl. om namens die volk die onsterflike genii van die voorvaders van die Romeinse volk te behaag. Immers, só word die lewe en taak van 'n Vestaalse maagd dan ook opgesom deur Cicero: *quae pro vobis liberisque vestris tot annos in dis immortalibus placandis occupata est ...*[134] Indien die maagde sou faal in hulle taak, was die voortbestaan van die *populus Romanus* in gevaar!

Die maagde se besorgdheid oor die stad en sy mure in tye van gevaar wanneer die stad bedreig is, kan vergelyk word met die sorg en beskerming van 'n vrou oor haar kind. Só roep Cicero dit uit in sy vierde rede teen Catilina:

vobis supplex manus tendit patria, vobis se, vobis vitam omnium civium, vobis arcem et Capitolium, vobis aras penatium, vobis ignem illum Vestae sempiternum, vobis omnium deorum templa atque delubra, vobis muros atque urbis tecta commendat.[135] Later was dit selfs gebruiklik om die Vestavuur met die kosmos te assosieer: *(Numa) focum Vestae virginibus colendum dedit, ut ad simulacrum caelestium siderum custos imperii flamma vigilaret.*[136]

Hierdie noue verband tussen die Vesta-kultus en die kosmos kom verder duidelik na vore in die uitsonderlike gebruik om die Vestaalse maagde binne die stad te begrawe,[137] 'n gebruik wat toe te skryf is aan die geloof dat die Vestaalse maagde selfs ná hulle dood die stad geluk kon besorg.[138]

---

134. Cicero. Pro Font. XXI, 47.
135. Cicero. In Cat. IV, 9, 18, 8-12.
136. Florus I, 2, 3.
137. Servius. ad Aen. II, 206.
138. Cicero. Pro Font. 38.

Volgens Pfister is daar geglo: *das eben von der Leiche solcher Männer keine Befleckung ausging, sondern vielmehr gute Kräfte von ihr ausstrahlten, deren sich die Stadt versichern musste.*[139] Veral merkwaardig in die verband is die volgende treffende uitroep van 'n veroordeelde Vestaalse maagd: *me Caesar incestam putat, qua sacra faciente vicit, triumphavit.*[140]

Elemente van 'n geloof in die onsterflikheid van die Romeinse gemeenskap, kom egter die duidelikste na vore in gebede waarin die gode gesmeek word om ewige welstand te verleen aan die volk, soos blyk uit die volgende gebedsformules wat reeds sedert Pacuvius in gebruik was: *populoque ut faustum sempiterne sospitent*[141] asook *ut .... di populi Romani res .... perpetuo incolumes servent.*[142] In dié verband kan nog bygevoeg word die woorde wat voorkom op 'n inskripsie uit die Augustus-era: *sempiternam victoriam valetudinemque,*[143] waarin daar vir die Romeinse volk ewige welstand afgesmeek word.

Die vaagheid wat daar bestaan het rondom die Vesta-kultus word deur Hus tereg toegeskryf aan die noue verband tussen Vesta en die lot van Rome: *The somewhat hazy character of this cult no doubt derives from the fact that Vesta was associated with the fate of Rome, with all implied thereby which was fearful, uncertain and mysterious.*[144] Dit verklaar o.i. tegelyk ook waarom Vesta en die vuurherd, in Rome mettertyd die erkende simbool geword het van die *Roma aeterna*-kultus.

---

139. Pfister, F. Der Reliquienkult im Altertum, p.449.
140. Plinius. Ep. 4, 11, 7.
141. Pacuvius. Frg. 234 R^3.
142. Valerius Maximus IV, 1, 10.
143. C.I.L. VI, 32, 323, 95.
144. Hus, op. cit., p.112.

4. Die *Roma aeterna*-kultus as vergoddeliking van die *populus Romanus*

Tu regere imperio populos, Romane, memento
Hae tibi erunt artes - pacisque imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos.

Aansluitend by die Vesta-kultus vind ons die tendens dat die *populus Romanus* 'n hoër assosiasie met 'n *deus* begin soek het. Só moet die *Roma aeterna*-kultus gesien word in die lig van 'n deïfikasie van die *populus Romanus*. Hiervoor word verskillende redes aangevoer. Benewens politieke onstabiliteit[145] en die onvermoë van die Romeinse Staatsgodsdiens om in die godsdienstige behoeftes van die volk te voorsien,[146] het veral die Stoïsisme[147] en die opkoms van polimorfie[148] bygedra tot die tendens van vergoddeliking van die *populus Romanus*, waardeur die omvang van die Romeinse genius grootliks beïnvloed is.[149] Gaandeweg het die behoefte ontstaan aan één godheid vir die hele ryk, sterker as Jupiter en al die ander staatsgode[150] wat, verteenwoordigend van die genius van die hele gemeenskap, die lotsbestemming van die Romeinse volk sou kon bepaal.[151] Gevolglik het die genius van plekke *(genius loci)* soos kolonies, legioene, skole en markte al meer gespesialiseerd geraak totdat die *genius populi Romani* gekulmineer het in die *genius urbis* as verteenwoordigend van al die ander *genii locorum*.

---

145. Grenier, op. cit., p.87.
146. Leopold, op. cit., p.60.
147. Bailey, C. Phases in the Religion of Ancient Rome, p.109-112.
148. Fowler, W. The Religious Experience of the Roman People, p.358 e.v.
149. Nitzsche, op. cit., p.13.
150. Leopold, op. cit., p.61.
151. Grenier, op. cit., p.88.

Pogings om hierdie diepgevoelde behoefte aan een allesomvattende genius te bevredig het gelei tot die ontstaan van die verering van die genius van Rome.[152] Belangrik in dié verband is Grenier se opmerking dat nie Rome self nie, maar die genius van die stad Rome as godheid vereer is.[153] Eerder as om die magistrate wat só gedurig gewissel het te vereer, het die Romeine ter wille van die kontinuïteit liewer aan 'n allegoriese vrouegestalte soos *dea Roma* goddelike eer betoon.

4.1 Dea Roma

Roma, tuum nomen terris fatale regendis. *

Die personifikasie van 'n stad was 'n bekende uitingsvorm van die antropomorfisme wat later so 'n duidelike kenmerk was van die Romeinse godsdiens. Reeds in 196 v.C. tydens hulle bevryding, het die Grieke Roma al geassosieer met Zeus self,[154] en slegs een jaar later in 195 v.C. is die eerste tempel ter ere van die nuwe godin opgerig te Smirna waar haar naam dikwels gekoppel is aan die konsul of prokonsul. Dit was hier in Smirna, en nie in Rome self nie, waar Roma vir die eerste keer as godin vereer is. As *Dea Roma* kom sy reeds teen die eerste helfte van die derde eeu voor op 'n Romeins-Kampaniese denarius in die gestalte van 'n heldin-figuur.[156]

Die gebruik om die triomferende Rome as 'n godheid te beskou en as sodanig te vereer, het algou posgevat en versprei soos blyk uit die feit dat verskeie stede spele ter

---

* Tibullus II, 5, 57.

152. Carter, J.B. The Religious Life of Ancient Rome, p.6.
153. Grenier, op. cit., p.379.
154. Ibid., p.378.
155. Ferguson, J. The Religions of the Roman Empire, p.90.
156. Maynial, E. s.v. "Roma", p.875.

ere van die godin Roma ingestel het, en dat daar te Delos 'n standbeeld van haar gevind is wat dateer uit die eerste eeu.[157] Tegelyk is dit ook 'n goeie aanduiding van Rome se verdraagsame houding teenoor die verering van *Dea Roma* buite die stadsgrense. Hoewel die toekomstige wêreld-heerskappy van Rome die deurlopende tema vorm in Vergilius se Aeneïs wat onder meer bestempel kan word as 'n epiese gedig oor die predestinasie van Rome:

gravidam imperiis belloque frementem
ac totum sub leges mitteret orbem [158]

is dit veral die godsdienstige aspek daarvan wat deurgaans beklemtoon word soos wat o.a. duidelik na vore kom in Aeneas se onderhandeling met Latinus:

Sacra deosque dabo, socer arma Latinus habeto,
Imperium sollemne socer. [159]

Of Rome werklik die rol vervul het van 'n godin en of haar beeld net 'n blote personifikasie was, die hele Asië en selfs Athene het daaraan gewoond geraak om die magtige stad wat koninkryke omvergewerp en wêreldwyd geheers het, te beskou as 'n godheid.[160] As dankbare reaksie op die belofte van vrede wat deur die toenemende mag van die stad gewaarborg is, het die stormgeteisterde gemeenskappe tempels begin bou en feeste ingestel ter ere van hulle beskermgodin soos afgelei kan word uit o.a. 'n fees bekend as die *Romaea Sebasta*, wat gereeld ter ere van Roma in haar tempel te Pergamum gevier is,[161] asook uit 'n groot marmer borsbeeld wat haar uitbeeld.[162] Volledige besonderhede oor die soorte

---

157. Grenier, op. cit., p.378.
158. Vergilius. Aen. IV, 229, 231.
159. Vergilius. Aen. XII, 192-193.
160. Grenier, op. cit., p.379 e.v.
161. Ferguson, op. cit., p.93.
162. Granger, F. The worship of the Romans, p.13.

offers;[163] die spesifieke dae waarop dit gebring moes word;[164] die pligte en vergoeding van die priester,[165] asook al die voorskrifte i.v.m. die spele tydens die fees,[166] het bewaar gebly op 'n inskripsie[167] wat dateer uit die jare pas nadat Asië 'n provinsie van Rome geword het.[168]

Uit bogenoemde is dit duidelik wat die Romein alles bereid was om op te offer vir die *Dea Roma*. Grenier vat hierdie toewyding soos volg raak saam: *For the City he had to marry and have children, for the City he must live, for the City it was glorious to die. The Roman people was an army in which the efforts of each were constantly bent on the safety of all and the glory of the City.*[169]

Nog duideliker egter as deur die *Dea Roma* word 'n hoër assosiasie van die *populus Romanus* met 'n *deus* gepretendeer deur die *Roma et Venus* tempel. Dit was asof die Staat in die moeilike oorgangsjare van die Republiek, die vastigheid van 'n paar *deus*-outoriteite wou byhaal om as simbool van onsterflikheid meer bestendigheid te verleen aan die regerende kliek soos wat dit 'n eeu of twee later nog sterker plaasgevind het met *Sol Invictus*.

---

163. 'n Volmaakte offer het bestaan uit 'n volgroeide skaap, 'n volgroeide bees of 'n volgroeide vark.
164. Die sewende, twaalfde en agtiende van die maand word aangedui as spesiale offerdae.
165. Vir sy priesterskap het hy jaarliks 600 dragma ontvang, en vir elke afsonderlike offer 'n addisionele 10 dragma.
166. Die spele het o.a. ingesluit gimnastiek, militêre vertonings en 'n fakkelloop.
167. Dittenberger. Sylloge^{2}, 625, 15.
168. Wiegand Th. Ergebnisse der Ausgrabungen, Vol. I, p.290.
169. Grenier, op. cit., p.392.

4.2 Die *Roma et Venus* tempel.

Met die oprigting van die *Roma et Venus* tempel langs die *Via Sacra*[170] naby die boog van Titus, het Hadrianus die eerste Romeinse keiser geword wat aan die verering van die vergoddelikte stad amptelike erkenning en goedkeuring verleen het:[171] *Now for the first time the deified personification of the city received recognition in the official Roman pantheon.*[172] Walton bestempel die oprigting van hierdie tempel as een van Hadrianus se belangrikste en blywendste veranderinge - 'n daad wat nie alleen van die *Natalis Urbis Romae Aeternae* op die 21ste April 'n openbare feesdag gemaak het nie, maar wat ook tot gevolg gehad het dat die verering van Rome op munt vasgelê is tot die einde van die vierde eeu.[173]

Deur die *Roma et Venus*-kombinasie, is nie Hadrianus self nie, maar Venus, godin van die liefde, vrou van Vulcanus[174] en stammoeder van Aeneas,[175] met Rome geassosieer:

> *Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,*
> *alma Venus, ...*[176]

Wat Hadrianus se presiese bedoeling daarmee was, kan nie met sekerheid vasgestel word nie, maar daar kan aanvaar word dat dit méér was as net 'n blote gier. Daarvoor was beide *Roma* sowel as *Venus* vir die Romein te ryk aan betekenis.

---

170. Die Via Sacra was die straat in Rome wat die Forum verbind het met die Kapitool.
171. Grenier, op. cit., p.382.
172. Walton, Francis R. Religious Thought in the Age of Hadrian, p.167.
173. Ibid.
174. Cassell's New Latin Dictionary - "Venus".
175. Die Romeine se mitiese afkoms van Aeneas, die seun van Venus en Anchises, is reeds deur Naevius gebruik in sy epiese werk oor die eerste Puniese Oorlog.
176. Lucretius. De Rer. Nat. I, 1, 2.

Munro is van mening dat hierdie kombinasie van Rome met Venus verklaar moet word in die lig van Empodocles se stelling dat "Liefde" en "Stryd" die twee grondbeginsels is van die heelal.[177] Hoewel so 'n verklaring moontlik is, bly dit 'n ope vraag of Hadrianus wel met Empodocles se grondstelling bekend was. O.i. moet die bedoeling van Hadrianus met die kombinasie-tempel meer gesoek word in die rigting van die betekenis wat Venus as moeder vir die Romeinse volk gehad het, nl. dat sy as godin van die liefde nie net die beginsel van vrede nie, maar ook die beginsel van lewe en voortplanting in die natuur verteenwoordig het, soos blyk uit die volgende weergawe waarin Lucretius die noue verband aantoon tussen die lewewekkende Venus en die aarde wat die lewe voed:

unde animale genus generatim in lumina vitae
redducit Venus, aut redductum daedala tellus
unde alit atque auget generatim pabula praebens. [178]

Só gesien, kon Hadrianus moeilik 'n meer sinvolle kombinasie daargestel het om te dien as simbool van die vergoddeliking van die *populus Romanus*.

Die oprigting van hierdie tempel ter ere van *Roma et Venus*, het dan ook die weg gebaan vir die totstandkoming van 'n kultus ter ere van Rome binne die grense van die stad self. *Roma Aeterna* was die naam waaronder die stad voortaan bekend sou staan. Dit was asof die volk met die woord *aeternus* hulle beklemmende voorgevoel van die val van Rome wou afweer

---

177. Munro, ongenoteerd aangehaal deur Warburton Lee, J.H. in sy "introduction to T. Lucreti Cari - De Rerum Natura", Boek I, p.122.

178. Lucretius. De Rer. Nat. I, 227-229; cf. op. cit., II, 173.

en hulleself wou troos dat die *populus Romanus* onsterflik was.[179] Hierdie doelwit van die *populus Romanus* het onmiskenbaar gekulmineer in die *Roma aeterna*-kultus.

4.3 Die *aeternitas* van Rome en die Romeinse Ryk

> *Romulus aeternum Romano imperio spiritum ingenuerat.* *

Die legendariese stigting van Rome waarvolgens Romulus die stad tot in ewigheid sou gevestig het: *auspicatio dis auctoribus in aeternum,*[180] vorm die kern van die hele Roma aeterna-geloof. Volgens Koch is hierdie *in aeternum* niks anders nie as 'n kort en kragtige formule vir Rome se nasionale roeping en toekomsverwagting: *Alles weitere liegt in ihr beschlossen, nicht nur die Überzeugung, dass Stadt und Reich von den Göttern gewollt, gebaut und gesteuert sind, sondern darüber hinaus, dass dieser Bau einem Segen dient, eine Gottesaufgabe in der Welt zu verwirklichen hat. So ist dieses "in aeternum" das positive Vorzeichen, das bei der Stadtgründung der gesamten römischen Geschichte vorangestellt wird.*[181] Hieruit kan begryp word dat Rome nie sommer ligtelik of uit ydele roem as die "Ewige Stad" bekend gestaan het nie. Sterker nog as in sy historisiteit of selfs soos Carter meen, in sy *"ever-present youthfulness",*[182] kom hierdie ewigheidstrek by Rome tot uiting in

---

* Valerius Max. V. 3. 1.

179. Granger, op. cit., p.13.

180. Met *auspicatio dis auctoribus* word bedoel die twaalf arende as goddelike voorteken. Dis 'n samevatting van Valerius Maximus (V.3.1.) se oorspronklike weergawe.

181. Koch, C. Religio - studien zu Kult und Glauben der Romer, p.202.

182. Carter, J.B. The Religious Life of Ancient Rome, p.1.

die Romeinse gemeenskap se inherente drang na oorlewing en voortbestaan w= direk voortgespruit het uit die Romein se geloof in sy ·ıvernietigbare genius. Gevolglik is dit te begrype dat nie net elke man, of nie net die *populus Romanus* nie, maar ook die stad as kern van die gemeenskap, sy eie genius sou hê aan wie daar geoffer moes word [183] ter wille van die veiligheid van die stad en sy mense.[184] Livius vermeld in sy *Ab Urbe Condita* hoe daar - ten tye van die stad se paniek oor die inval van Hannibal - benewens offers aan Juno en Hercules spesiaal aan die *genius urbis* 'n offer gebring is bestaande uit vyf slagoffers: *et genio maiores hostiae caesae quinque,*[185] om sodoende die staat te help *to increase its male population in the face of military peril.*[186]

Die *Roma aeterna*-geloof is struktureel 'n getroue weergawe van die omvattendheid van die Romeinse Ryk: *una cunctarum gentium in toto orbe patria.*[187] Nader bepalend hierby noem Ovidius Rome as hoofstad van die Ryk, die tuiste van alle gode:

Dignus Roma locus, quo deus omnis eat. [188]

Geestelik is hierdie uiterlike kultuur-verskeidenheid, wat grootliks bygedra het tot Rome se grootheid en bestendigheid, egter oorkoepel deur die allesomvattende *Roma aeterna*-gedagte. Al was Rome ouer as die Ryk, is die mite van die ewige Rome ondenkbaar sonder die Imperium.

In die sentrum van hierdie Rome-mite staan Vergilius se Aeneïs waarin beskryf word hoe die plan van die gode om Rome te grondves, neerslag gevind het, en waarin die grenslose

---

183. Wissowa, op. cit., p.178 e.v.
184. Nitzsche, op. cit., p.13.
185. Livius. Ab Urbe Condita V, XXI, 62, 10.
186. Fowler, W. The Religious Experience of the Roman People, p.317.
187. Plinius. Nat. Hist. III, 39.
188. Ovidius. Fasti IV, 270.

imperium deur Jupiter self aangekondig word:

> *his ego nec metas rerum nec tempora pono,*
> *imperium sine fine dedi.* [189]

Hoewel Vergilius nie die eerste was om na Rome se ewige wêreldheerskappy te verwys nie, kon niemand anders dit ooit sô kragtig en betekenisvol uitbeeld as wat hý dit in boek VI by monde van Anchises gedoen het nie:

> *excudent alii spirantia mollius aera,*
> *credo equidem, vivos ducent de marmore voltus,*
> *orabunt causas melius, caelique meatus*
> *describent radio, et surgentia sidera dicent:*
> *tu regere imperio populos, Romane, memento, -*
> *hae tibi erunt artes, - pacisque inponere morem,*
> *parcere subiectis, et debellare superbos.* [190]

Vir die Romeine was die Imperium as geskenk van die gode aan die stad van die sewe heuwels 'n *"inneres Reich", das unabhängig von alle Krisen und Katastrophen der Geschichte existiert.* [191] Wanneer die Romein hom 'n *imperium sine fine* moes voorstel, het hy voor hom die stad Rome gesien met die mure, strate en plekke van verering asook die gode wie se belangrikheid hy van kleinsaf leer ken het. Boonop was elke Romein oortuig dat die grootheid, sowel as die ewigheid van die stad en die Ryk deur die beskerming van die gode gewaarborg was:

haec di condiderant, haec di quoque moenia servant. [192]

Op die grondslag van hierdie oortuiging dat die onsterflike gode die Romeinse volk in aansyn geroep het en daarom *in aeternum* sal bewaar, is nie alleen die veelbewoë geskiedenis van Rome en die Romeinse Ryk gebaseer nie, maar gepaard

---

189. Vergilius. Aen. I, 278.
190. Vergilius. Aen. VI, 847-853.
191. Koch, op. cit., p.129.
192. Propertius III, 11, 65.

daarmee het ook die Romeinse begrip van onsterflikheid deur daadwerklike ervaring van stryd en oorwinning geleidelik tot ontplooiing gekom. Nood het leer bid. Noodsituasies soos *Hannibal ante portas!*, het mylpale van godsdienstige besinning oor die voortbestaan van die Romeine as volk geword.

Kenmerkend van hoe deurdronge die Romeine was van die ewigheidsbestemming van die Romeinse gemeenskap, is die volgende woorde op 'n inskripsie waardeur selfs Tiberius gekoppel word aan die onsterflikheid van die Romeinse naam: *natus ad aeternitatem Romani nominis.*[193] Nog duideliker toon Tiberius se eie woorde hoe vanselfsprekend die onsterflikheid van die Staat vir hom was: *principes mortales, res publica aeterna.*[194]

Hierdie sterk, ingewortelde geloof van die Romein aan die onverganklikheid van Rome en die Romeinse Ryk moet o.i. toegeskryf word aan die belangrike rol wat ruimte en tyd gespeel het in die vorming van sy begrip van onsterflikheid. 'n Duidelike aanduiding hiervan is die noue verband wat daar vir die Romein bestaan het tussen sy gode, die kosmos en die daarmee saaklik verwante aioon.[195] So byvoorbeeld is Vesta wie se vuurherd as simbool van kontinuïteit ononderbroke aan die gang gehou moes word, geïdentifiseer met die aarde as kosmiese werklikheid:

et Tellus Vestaque numen idem est.[196]

---

193. C.I.L. XI, 4170.

194. Tacitus. Ann. III, 6.

195. Aioon is afgelei van die Griekse woord αἰων wat beteken "eeu, onbegrensde tyd, ewigheid". cf. Sasse. Theolog. Wörterb. z. N.T.: - "Art, Aion, Aionos."

196. Ovidius. Fasti VI, 460.

Waar die kosmos met onsterflikheid geassosieer is in die sin van onmeetlike ruimte: *imperium sine fine*,[197] is die aioon met onsterflikheid geassosieer in die sin van onmeetlike tyd, soos wat dit uitdrukking vind in die woorde van Ammianus Marcellinus: *Capitolium, quo se venerabilis Roma in aeternum attollit.*[198]

4.3.1 *Aeternitas* met betrekking tot die kosmos

Dis veral die Romein se siening van die kosmos wat sy begrip van onsterflikheid sterk beïnvloed het. Die onveranderende reëlmaat van die natuurwette en die onmeetbare ouderdom van die wêreld waarin hulle gewoon het, het op die Romeine 'n onuitwisbare indruk gemaak. In Cicero se tyd het die neiging al hoe meer posgevat om die kosmos nie meer rasioneel nie, maar as 'n heilige ordening van die gode te verstaan. So byvoorbeeld kan volgens hom net mense wat hulle oë sluit vir die werklikheid rondom hulle, die bestaan en die handewerk van die gode ontken: *quem neque imperi nostri magnitudo neque sol nec caeli signorumque motus nec vicissitudines rerum atque ordines movent.*[199] Beide die kosmos en die Imperium is beskou as *Denkmale der wirkenden göttlichen Macht.*[200]

Insiggewend in dié verband is veral Horatius se beskrywing van die son as lewegewende kosmiese mag wat as't ware elke nag sterf om in dieselfde vorm elke dag weer nuut gebore te word:

> *alme Sol, curru nitido diem qui*
> *promis et celas aliusque et idem*
> *nasceris, possis nihil urbe Roma*
> *visere maius.*[201]

---

197. Vergilius. Aen. I, 278; cf. voetnoot 189.
198. Ammianus Marcellinus, xxii, 16, 12.
199. Cicero. Pro Mil. 83.
200. Koch, op. cit., p.135.
201. Horatius. Carm. Saec. 9-12.

Al kom die ewigheid van Rome nie hier in soveel woorde voor nie, sinspeel die hele strofe onmiskenbaar duidelik op die grootheid en onverganklikheid van die stad. Soos die son *(Sol Invictus)* sô wou Rome ook die simbool wees van onsterflikheid *(Roma aeterna)*. Waar dit in die tyd van Augustus nog ontoelaatbaar was om die woorde *aeternitas urbis* as gebedsformule te gebruik, het die ewigheidsgedagte so vinnig posgevat dat die volk onder die regering van Tiberius selfs toegelaat was om offers te bring aan die *aeternitas imperii*, selfs *pro aeternitate imperii*.[202]

Afgesien van sporadiese aksentverskille oor presies hoe en waar die ewigheidsgedagte tot vergestalting gekom het, is die oneindigheid en onverganklikheid van Rome feitlik deurgaans in kosmiese verband gesien. Sô byvoorbeeld sê Martialis aangaande die Flaviese tempel:
manebit cum sole et astris cumque luce Romana[203] en in dieselfde verband word die bestaan *(dies)* van Rome deur Statius gekoppel aan die aarde *(terra)* en die uitspansel *(polus)*:

dum terra polusque, dum Romana dies. [204]

Vir Cicero het - benewens die heiligheid van die tempels en geboue - veral die grond waarop Rome gevestig was, ewigheidsbetekenis gehad. Hierin lê o.i. dan ook die eintlike verklaring waarom hy met soveel teenkanting gereageer het teen die planne om die hoofstad van die Romeine op 'n ander plek te maak, en waarom hy in sy verwoede stryd teen Catilina al die heiligdomme van Rome so verbete verdedig het: .... *vobis omnium deorum templa atque delubra, vobis muros atque urbis tecta* .... [205] Immers, om die Romeinse grond te verlaat sou nie alleen die verlies van die belofte van ewige voortbestaan verbonde aan die grond waarop Rome staan, be-

---

202. Koch, op. cit., p.201.
203. Martialis IX, 1, 8.
204. Statius. Silv. I, 1, 93.
205. Cicero. In Cat. IV, 9, 18, 3.

teken nie, maar daarby ook nog die vergelding van die gode soos wat Horatius dit in sy derde Ode by monde van die gode laat verkondig het.[206] Vir 'n Ryk ondenkbaar sonder die naam Rome: *Roma, tuum nomen terris fatale regendis,*[207] kan slegs dié grond waarop Rome staan as basis dien.

Teenoor bogenoemde uitsprake wat *Roma aeterna* en die *aeternitas imperii* regstreeks aan die kosmos verbind, staan die meer spekulatiewe aioon-mistiek.

4.3.2 *Aeternitas* met betrekking tot die Aioon-mistiek

Reeds van vroeg af het die "aioon"-gedagte as teken van onveranderlike oneindigheid uitdrukking gevind in die Romeinse woord *aevum.*[208] Geleerdes is dit eens dat die aioon-mistiek reeds so vroeg as die tweede eeu v.C. in verband gebring is met die ewigheid van Rome.[209]

Uit 'n beskadigde byskrif op 'n verwoeste afgodsbeeld in Eleusis wat dateer uit die jaar 74 v.C., en wat Weinreich by wyse van konjektuur weergee as: *für das Imperium Roms und den Bestand der Mysterien,*[210] kan die betekenisvolle afleiding gemaak word dat die mistieke aioon-gedagte selfs neerslag gevind het in beelde gewy aan die Romeinse Imperium. Die aioon was dus nie net 'n mistieke gedagtevlug

---

206. Horatius. Carm. III, 37-40; cf. Livius V, 51 e.v. asook Cicero. Leg. agr. I, 24.
207. Tibullus II, 5, 57.
208. Horatius sowel as Lucretius het *aevum* gebruik in die sin van "onbegrensde tyd"; cf. Horatius. Carm. Saec. 68; Lucretius De Rer. Nat. I, 460; II, 561.
209. Vir 'n volledige uiteensetting van die aioon-gedagte, cf. Lackeit. Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion, (Königsberg, 1916).
210. Die beskadigde inskripsie se oorspronklike woorde kom voor op die S.I.G.^{3} 1125. Weinreich se konjektuur: A.R.W. XIX, 174.

nie, maar is ook antropomorfies afgebeeld. Volgens Macrobius was daar selfs gerugte dat Messala, konsul in 53 v.C., die Romeinse god Janus as aioon verklaar het.[211]

Munte wat dateer uit die jaar 38 v.C.[212] gee 'n aanduiding van hoe die Romeinse heersers van daardie tyd gevoel het oor die aioon-gedagte: op die een kant verskyn 'n afbeelding van die gesig van óf Octavianus óf Antonius. Betekenisvol op die ander kant van die Octavianus-munt is sy stammoeder Venus Genetrix in dié sin dat, met die samestelling van Venus en *genetrix*, die afkoms sowel as die voortbestaan van die Romeinse volk uitgebeeld word.[213] Nog ryker aan simboliek is die uitbeelding op die agterkant van die Antonius-muntstuk wat 'n gevleuelde godheid met al die attribute van die vernaamste gode bevat: die stralekrans van die son, Jupiter se adelaar, Mars se skild, Apollo se boog, Diana se haardos en Mercurius se staf.[214] Hoewel daar verder geen byskrif op voorkom nie, is Alföldi nogtans oortuig dat hierdie attribute verband hou met die aioon aangesien son en maan volgens hom onmiskenbaar ewigheidstekens is.[215]

Met die val van Antonius het ook die aioon-simboliek uit die staatspropaganda verdwyn. Eers 'n eeu later het die son en maan met die byskrif *aeternitas* weer op Romeinse munt begin verskyn.[216] In lyn hiermee is aan Domitianus 'n gedig opgedra waarin die Janus-aioon kunstig met die keiser vervleg is: *immensi reparator maximus aevi*.[217]

---

211. Macrobius. Sat. I, 9.
212. Grueber, op. cit., Rep. I, p.582 e.v.
213. Cassell's New Latin Dictionary - *genetrix:* "one who brings forth, a mother": *Aeneadum, genetrix hominum divumque voluptas alma Venus;* cf. "Venus", p.635.
214. Grueber, op. cit., Rep. 1, p.583, nr. 4276.
215. Alföldi, R. in Hermes, 65 (1930) 377 e.v.
216. Grueber, op. cit., Rep. I, p.584 e.v.
217. Statius. Silv. IV, I, 11 e.v.

Gaandeweg het Rome sy plek in die Christelike wêreldbeeld begin vind, só dat selfs Tertullianus as teëstander later nie slegs vir die Romeinse Ryk kon bid nie, maar ook oortuig was dat dit sou bly bestaan tot die einde van die tyd.[218] Van besondere betekenis was die rol wat Rome en die Romeinse Ryk vervul het in die vestiging van die Christendom deurdat God die wêreld deur Rome polities laat bevry het vir die koms van die Verlosser. Ons glo dat die volheid van die tyd van God dit só vereis het dat die loot van die Christendom juis op die Romeinse beskawing ingeplant moes word sodat die Christelike element aan die Romeinse basis en vorm normatiewe inhoud kon gee.[219] Dat die ewigheidsaspek van Rome vir die Romein nie slegs 'n vae toekomsvisie was nie, maar 'n werklikheid in die tyd, word treffend uitgebeeld in die woorde van Koch:

Rom soll nicht ewig sein, Rom ist ewig. [220]

5. Samevatting

Uit 'n terugblik op die voorafgaande ondersoek na die voortsetting van die onsterflikheidsgedagte in die gemeenskap kan afgelei word:

- dat daar binne die *Imperium Romanum* 'n stewige kultusgemeenskap *(populus Romanus)* ontstaan het, wat o.i. nie 'n vae, universele karakter gedra het nie maar, wat met die *genius populus Romanus* as kern, opgebou is uit die samesnoering van die *patres familiarum* alleenlik.

---

218. Koch, op. cit., p.128.
219. Coetzee, W.N. Die Christendom en die Klassieke - inougurele rede, p.17, bylaag uit "Koers", 1954.
220. Koch, op. cit., p.205.

- dat die idee van kontinuïteit en daaruit weer onverganklikheid stewig ingebed was in die *populus Romanus* wat vir die Romein onsterflik was, want *de burgers waren voor hem deelen van den stadstaat en die stierf immers niet.*[221]

- dat die bereiking van persoonlike onsterflikheid vir die Romein ondenkbaar was buite hierdie gemeenskapsverband aangesien hy geglo het dat die enkele siel die verwesenliking van sy goddelike doel bereik in en deur gemeenskap met die verloste siele, terwyl die bereiking van die sosiale einddoel weer op sy beurt die individu se oogmerk word.[222]

- dat die hele Vesta-kultus met sy heilige, immer-brandende vuur op die altaar; sy ronde tempeltjie en sy Vestaalse maagde nie slegs simbolies was van die egtheid en onverganklikheid van die *populus Romanus* nie, maar dat die Romein in sy verering van Vesta inderdaad uiting kon gee aan sy diep ingewortelde drang en begeerte na onsterflikheid soos vergestalt in sy onvernietigbare genius in hom - 'n krag wat só sterk was dat die Vesta-kultus al die staatkundige vorms en veranderinge kon trotseer totdat dit eers in die Christendom doodgeloop het;

- dat a.g.v. die toenemende krag van die volksemosie die onverganklikheid van die *populus Romanus* oorgegaan het in vergoddeliking van die gemeenskap waartoe die *Roma aeterna*-kultus deur die verering van die genius van Rome en die betekenisvolle *Roma et Venus* kombinasie-tempel die grootste bydrae gelewer het.

---

221. Leopold, op. cit., p.56.

222. Cf. Galloway, op. cit., p.63.

Só toon die Romeinse begrip van onsterflikheid 'n duidelike ontwikkelingslyn vanaf die private huisverering van die *pater familias* se genius na die openbare staatsverering van die *genius populi Romani*, en silhoeëtteer dit uitgesproke onsterflikheid in die orde van *pater familias, patres familiarum, populus Romanus, Vesta, Roma et Venus, Roma Aeterna* - 'n ewigheidsbegrip wat die kerk vanaf die vierde eeu n.C. oorgeneem het, uitgesuiwer het en steeds nog koester wetende egter dat nie burgerskap van, óf geloof in die voortbestaan van die *populus Romanus* die ewige lewe waarborg nie, maar alleen burgerskap van die ware Israel deur die geloof in die soenverdienste van Jesus Christus; dat nie die eenvoudige ronde Vesta-tempeltjie op die *Forum Romanum* die geheim van onsterflikheid geherberg het nie, maar die nog eenvoudiger krip in die stal van Bethlehem; dat nie Rome, 'n aardse, mensgemaakte, vergoddelikte stad as hoofstad van die Romeinse Ryk nie, maar slegs Jerusalem, die heilige, Godgefundeerde hemelstad as sentrum van die koninkryk van God, die vervulling kan wees van enige gedagte aan ewige onsterflikheid.

HOOFSTUK IV

DIE NASTREWING VAN ONSTERFLIKHEID IN EN DEUR *MEMORIA*[1]

Brevis a natura nobis vita data est; at memoria bene redditae vitae sempiterna. *

1. Inleiding

Benewens die omvangryke en nasionale manifestasies van die oorspronklike onsterflikheidsgedagte soos wat dit voortgesit is in die gemeenskap, vind ons op kleiner skaal in groepe of individueel, 'n strewe na onsterflikheid langs die weg van *memoria*. Soos aangetoon sal word, verskil die pogings van die verskillende groepe radikaal van mekaar, hoewel die strewe en einddoel dieselfde bly nl. om deur die daarstelling van *memoria* op die gebied van woord of daad, onsterflikheid te bekom.

2. *Memoria* as faset van onsterflikheid

Memoria nostri durabit, si vita meruimus. **

Een van die belangrikste fasette van die Romeinse begrip van onsterflikheid is die *memoria*-element. Dit behels die strewe om nie aan die vergetelheid oorgelaat te word nie,

---

* Cicero. Phil. XIV, 12, 32.

** Plinius jr. Epist. IX, 19.

1. *Memoria* word in hierdie hoofstuk deurgaans gebruik, nie in sy gewone betekenis van "geheue", of "vermoeë om te onthou" *(memoria-ae-f)* nie, maar in sy ander betekenis van "nagedagtenis, herinnering". - F; Postma. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans - *"memoria"*.

maar om te bly voortleef in die herinnering, want die lewe van die sterflikes is gesetel in die nagedagtenis van die lewendes: *vita .... mortuorum in memoria est posita vivorum.*[2] Dat dít vir die Romein inderdaad 'n bron van vertroosting was by die gedagte aan die kortstondigheid van die lewe, blyk duidelik uit die effektiewe uitwerking daarvan op sy beskouing van die verhouding tussen die lewende en die dode: *quae .... brevitatem vitae posteritatis memoria consolaretur, quae efficeret, ut absentes adessemus, mortui viveremus.*[3]

Om enigsins insig te kry in die verband wat daar vir die Romein bestaan het tussen *memoria* en onsterflikheid, is dit nodig om eers die woord *memoria* in sy grondbetekenis te ontleed. *Memoria* is afgelei van die Latynse werkwoord *meminisse:* "om te herinner, om van iets melding te maak".[4] Insiggewend is die verband wat daar bestaan tussen *meminisse* en *monère*,[5] wat benewens "om te herinner" ook nog beteken: "om te vermaan, om te waarsku".[6] Hierin kom daar iets van die gedagte van verpligting na vore, soos ook deurskemer in die byvoeglike naamwoord *memorandus-a-um* wat beteken: "vermeldenswaardig, d.w.s. wat vermeld behoort te word, merkwaardig".[7] Die logiese implikasie hiervan is dat 'n uiters merkwaardige persoon baie lank onthou sal word. Dit

---

2. Cicero. Phil. 9, 10.
3. Cicero. Pro Mil. 97; cf. De Am. 23 waar Cicero in dieselfde verband aangaande twee boesemvriende sê: *quocirca et absentes adsunt et egentes abundant, et imbecilli valent, et quod difficilius dictu est, mortui vivunt!*
4. Postma, op. cit., - "memini".
5. Cassell's New Latin Dictionary - "memini".
6. Postma, op. cit., - "moneo".
7. Ibid., - *memorandus-a-um*, gerundivum van verpligting.

verklaar tegelyk ook waarom die woord *memoria* in die literatuur feitlik deurgaans voorkom saam met woorde wat dui op onafgebrokenheid *(perpetua)*,[8] voortdurendheid *(sempiterna)*[9] en ewigdurendheid *(aeterna)*.[10]

Nagedagtenis aan die afgestorwenes was dan ook nie maar bloot 'n saak van gevoel of verlange nie, maar soos Knight tereg opmerk: *The Romans thought that the dead required to be remembered.*[11] Die grootste verskrikking van die dood was om in 'n verlate graf aan die vergetelheid oorgelaat te word.[12] Om die moontlikheid van vergeet te word tot die minimum te beperk, het die Romeine hulle gevolglik langs die besige hoofpaaie soos die *Via Appia* of die grootpad van Pompeii na Nola laat begrawe,[13] in die hoop dat een of ander verbyganger 'n oomblik aan hulle sou dink. 'n Klassieke voorbeeld hiervan is dié van T. Lollius wat hom doelbewus vlak langs die pad na *Aquae Sextiae* laat begrawe het: *ut dicant "Lolli ave".*[14]

Hoe lank iemand sou voortleef, het grootliks afgehang van hoe belangrik hy was of hoe merkwaardig sy lewe op aarde was: *If he was a person of no importance, he is totally forgotten; but if he was one whose actions or thoughts deeply influenced his fellows, his memory lingers on after*

---

8. Seneca. Suas. 6, 5. ... *qua magnis viris vita perpetua est.*
9. Cicero. In Vat. 8. ... *atque in memoriam mei nominis sempiternam*; Cicero. Pro Arch. 30. *memoriam sempiternam.*
10. Seneca. Dial. 12, 18, 2. ... *duobus memoriam aeternam promisit*; Cicero. Leg. agr. 1, 5: *ad aeternam hominum memoriam.*
11. Knight, op. cit., p.111.
12. Dill, op. cit., p.488.
13. Cicero. Tusc. Disp. i, 16. In hfst. II, bl. 67 word na hierdie selfde voorbeeld verwys, maar in 'n ander verband.
14. Inscr. Lat. Sel. 6746.

generations. Thus as time goes on, his mortal nature brightens into the immortal and divine.[15]

Hierdie obsessie om 'n ewige gedagtenis na te laat, het vir die Romein direk in verband gestaan met sy begrip van onsterflikheid. Die drang om te bly voortbestaan was ononderskeibaar vervleg met sy begeerte om lank onthou te word.[16] Nog duideliker word die verband tussen *memoria* en onsterflikheid gelê deur Cicero self wat dit in soveel woorde as argument vir onsterflikheid aanvoer: *quas (caeremonias sepulcrorum) ingeniis praediti nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non iteritum esse omnia tollentem.*[17]

Die dood het vir die Romein geen verskrikking ingehou nie, solank sy onsterflike *genius* net kon voortleef in die gedagte van sy volk: *mors est terribilis iis quorum cum vita omnia exstinguntur, non iis quorum laus emori non potest.*[18]

Vir die deursnee-Romein was *memoria* een van die fasette van onsterflikheid wat hy prakties die beste kon nastreef aangesien dit ál was waarvan hy seker was te midde van 'n duisternis van gedagtes rondom die lewe na die dood. Daarom het die strewe na *memoria* grootliks sy gedagtes in beslag geneem en sy daaglikse optrede beïnvloed: *Even more*

---

15. Frazer. Man, God and Immortality, p.395.
16. Dill, op. cit., p.488.
17. Cicero. Tusc. Disp. i, 12, 27. Hierdie argument vind steun in die feit dat Epikurus in sy testament voorsiening gemaak het dat daar jaarliks aan hom en sy leerling Metrodorus offerandes gebring moes word sodat hulle nagedagtenis kon voortleef. Aelianus. Fr. p.1028; cf. Diogenes. Laert. X, 16; Plinius Nat. Hist. XXXV,5.
18. Cicero. Parad. Stoic. II, 18.

than today, the hope of durable renown, the anxiety that their fellows should be busy about them even after their departure, the preoccupation lest their life should not be favourably judged by public opinion, haunted many men, secretly or avowedly dominated their thought and directed their actions.[19] Die herinneringsbeeld was vir die agterblywendes só wesentlik asof dit werklik bestaan het en as sulks sou dit in hulle gedagtenis voortleef.[20] Gevolglik is dit begryplik hoe die objektivering van die herinneringsbeeld kon lei tot die Romeinse geloof in onsterflikheid.

3. Metodes waardeur memoria verseker kon word

> *quid optabilius potuit accidere ad immortalitatem gloriae atque in memoriam mei nominis sempiternam.* *

Vir die praktiese Romein was onsterflikheid nie 'n wêreldvreemde, onbereikbare skim waarna daar slegs maar gehunker is nie, maar in sy daaglikse lewe het hy dit doelbewus nagestreef soos duidelik blyk uit die metodes wat hy daadwerklik aangewend het om memoria-onsterflikheid te verseker. Een van die vernaamste metodes in sy soeke na onsterflikheid was om sy naam te verewig deur een of ander vorm van prestasie *(gloria)* wat die moontlikheid van vergeet te word, kon laat verdwyn: *Catalogues of virtues and achievements were intended to ensure that the dead lived on with honour in their survivors' memories.*[21] Die ander metode wat die strewe na memoria-onsterflikheid duidelik toon, is die gebruikmaking van grafskrifte, met die bekende formule *memoriae aeternae* - 'n eeu-oue gebruik wat nog steeds wêreldwyd deur agterblywendes aangewend word om herinneringe aan afgestorwenes te laat voortleef.

---

* Cicero. In Vat. 8.

19. Cumont, op. cit., p.19.
20. Sneath, E.H. Life after Death, p.19.
21. Toynbee, op. cit., p.36.

Gevolglik word die Romeinse strewe na onsterflikheid bespreek aan die hand van die volgende metodes wat daartoe aangewend is: a) die graf en b) prestasie.

3.1 Die graf as openbaring van die Romein se strewe na memoria-onsterflikheid

aeterna memoria ad posteritatem sunt permanentes. *

Om vas te stel of die duisende der duisende grafskrifte, verteenwoordigend van die hele Romeinse volk, van enige betekenis is vir 'n bepaling van die Romeinse begrip van onsterflikheid, sal dit nodig wees om die belangrikste uiteenlopende meningsverskille oor die religieuse waarde van die grafskrifte van nader te beskou.

Bailey gee toe dat die grafskrifte simboliese betekenis bevat, maar twyfel of dit vir die Romein enige werklike godsdienstige betekenis gehad het.[22] Waar verwag kon word dat die gedagte van die teenwoordigheid van die dode - wat so 'n belangrike rol gespeel het in die lewe van die Romeinse familie - sterk neerslag sou vind in die grafskrifte, word dit volgens hom verdring deur uitinge van óf trots óf aandoening in die vorm van 'n blote herhaling van gebeure tydens 'n persoon se lewe: *There is only the same recital of acts and honours in life.*[23] Hiermee onderskryf Bailey o.i. self juis die godsdienstige betekenis van die grafskrifte wat hy bevraagteken, aangesien dit die Romein se geloofsoortuiging was dat hy deur *"acts and honours"* kon opstyg

---

* Vitruvius. iii, 2.

22. Bailey, C. Some Greek and Roman Ideas of a Future Life, p.16.

23. Ibid., p.20.

tot 'n assosiasie met dit wat onsterflik en ewig is: *immortalis humanorum operum custos gloria, qua magnis viris vita perpetua est.*[24] Een van die mees gesogte metodes in die soeke na onsterflikheid was dan ook die strewe na 'n opstyging tot en vereenselwiging met die sterre, soos wat dit so duidelik uitgedruk word deur Ovidius:

> *Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius*
> *ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:*
> *Parte tamen meliore mei super alta perennis*
> *astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum.*[25]

Ondanks Dill se erkenning dat die hoop op 'n voortgesette nagedagtenis - soos vervat in die meeste grafskrifte - vervleg is met die gedagte aan 'n langdurige bestaan, bly ook hý vas oortuig dat sodanige uitdrukkings op grafskrifte, weinig waarde het met betrekking tot die onsterflikheidsgeloof van die Romein: *An epitaph should not be construed as a confession of faith.*[26] Hy grond sy argument veral op die verskynsel dat die oorgrote meerderheid grafskrifte 'n sterk trek van nihilisme vertoon, soos blyk uit die woorde *non fui* wat gereeld voorkom in formules soos: *non fui, fui, memini non sum, non curo*[27] en *non fui, fui; non sum, non desidero*[28], terwyl dié wat wel melding maak van die siel wat terugkeer tot sy tuiste in die sterre,[29] afgesien van die feit dat hulle ver in die minderheid is, ook nog deurdrenk is met filosofiese opvattinge.[30] O.i. het sulke formules tóg waarde met die oog op 'n bepaling van die Romeinse begrip van onsterflikheid aangesien dit 'n duidelike openbaring is van die gewone Romeinse burger se onkunde omtrent die hiernamaals, terwyl die klompie grafskrifte wat 'n hoër

---

24. Seneca. Suas. 6, 5.
25. Ovidius. Metam. XV, 873.
26. Dill, op. cit., p.497.
27. C.I.L. 13, 530.
28. C.I.L. 8, 3463.
29. Or. Henz. 7392.
30. Dill, op. cit., p.498.

assosiasie met die sterre nastreef - al is hulle in die minderheid - 'n goeie aanduiding is van 'n mate van ontwikkeling in die Romeinse opvatting oor onsterflikheid, wat ookal die bron van beïnvloeding was.

Galloway skryf die oorsaak van sodanige nihilistiese grafskrifte daaraan toe dat die ongeletterde Romeine in hul daaglikse werk nie nog tyd gehad het om aan 'n toekomstige lewe ook te dink nie en gevolglik sulke onkunde daaromtrent openbaar het in hulle grafskrifte.[31] Ook Osler sluit hierby aan: *while accepting a belief in immortality, an immense majority live practically uninfluenced by it.*[32] Fowler, wat aanvanklik oortuig was dat daar geen bewyse daarvoor bestaan dat die gewone Romein aan 'n toekomstige lewe gedink het nie, moes later self verklaar: *I think it quite possible that the uneducated may have been inoculated with these ideas.*[33] O.i. kan die bewering van Galloway dat die gewone man hom nie met die dinge van die toekomstige lewe bemoei het nie, asook Osler se stelling dat die onsterflikheidsgedagte die volksmassa koud gelaat het, nie sonder meer onderskryf word nie, aangesien geen gronde daarvoor aangevoer word nie. Wie kan in elk geval vandag bepaal wat daar destyds in die gedagte van die Romein omgegaan het omtrent die oorlewing van die dode, behalwe op grond van dit wat daaroor nagelaat is? Bowendien sou dit verkeerd wees om enige volk se onsterflikheidsgeloof te bepaal aan die hand van hoeveel so 'n volk elke dag daaroor sou praat of dink, aangesien die lewensdrukte en die stryd om te bestaan alle mense se gedagtes in beslag neem ongeag hulle opvatting oor die lewe na die dood. Veelvuldige verpligtinge trek eenvoudig die mens se gedagtes af van die ewige dinge. Hoe

---

31. Galloway, op. cit., p.11.
32. Osler, F. Science and Immortality, p.16.
33. Fowler, W.W. The Religious Experience of the Roman People, p.83.

moes Paulus nie voortdurend daarteen waarsku nie: *Bedink die dinge wat daarbo is, nie wat op die aarde is nie!* [34] Dat dit ook by die Romeine 'n wesentlike probleem moes gewees het, blyk duidelik uit Cicero se brief aan Atticus: *tempus est nos de illa perpetua iam, non de hac exigua vita cogitare.*[35] Hiermee gee Cicero egter nie te kenne dat die Romein nooit oor die blywende dinge gedink het nie. Inteendeel, in sy *Tusculanae Disputationes* laat hy deurskemer dat selfs die gepeupel *(vulgus)* 'n opinie daaroor gehuldig het: *cum aliquo sensu in iis malis quibus vulgo opinantur.*[36]

Vir Lattimore het die grafskrifte weinig meer as net kunswaarde: *its importance need not have been more than that of a fine piece of handiwork.*[37] Met sy terloopse verklaring waarom soveel grafskrifte daarop gerig was om die aandag van 'n verbyganger te trek, kom hy o.i. nǎ aan die werklike bedoeling van so 'n grafskrif wanneer hy sê: *to make him at least read the name on the stone, to have some value attached to that name alive in his consciousness for a while.*[38] Immers, dít was presies die bedoeling van die graftes langs die paaie, nl. dat die naam van die afgestorwene moes voortleef in die nagedagtenis van die agterblywendes *(memoriae aeternae).*[39] Vir die gewone Romein was die enigste versekering dat hy nie aan die vergetelheid oorgelaat sou word nie, die belangstelling van 'n vreemdeling en die versorging van sy graf deur sy familie.[40] Hoewel Lattimore dus wel relatiewe waarde heg aan die grafskrifte, is hy van mening dat blote nabootsing en geykte

---

34. Kolossense 3:2
35. Cicero. Ad Att. X, 8, 8.
36. Cicero. Tusc. Disp. I, 21, 8; I, 46, 111.
37. Lattimore, op. cit., p.125.
38. Ibid., p.126.
39. I.L.S. 6746.
40. Lattimore, op. cit., p.126.

formules die grafskrifte baie van hulle waarde ontneem het. Volgens hom moes grafsteenmakers 'n aantal bewoordings in voorraad gehad het omdat baie mense - soos vandag nog - *prefer to buy their sentiments ready-made.*[41] Tog moet daar bý hierdie aanvaarbare verklaring van Lattimore nie uit die oog verloor word nie dat die agterblywende per slot van rekening nog sélf die keuse uit die voorraad gemaak het op grond van húlle beskouing. Daarom is daar sulke radikale verskille te bespeur in die grafskrifte, afhangende van watter geloofsoortuiging gehuldig word. Só gesien, maak die grafskrifte dit moontlik om selfs verskillende geloofsopvattinge te onderskei soos wat o.a. blyk uit die volgende grafskrif wat duidelik die Romeinse geloof in memoria-onsterflikheid illustreer:

Invide, quid gaudes? illa hic mihi mortua vivet,
illa meis oculis aurea semper erit. [42]

Waardevol in dié opsig is veral dié grafskrifte waaruit die afgestorwene se geloofsoortuiging dat hy ná sy dood vir iemand anders sal kan lewe, duidelik na vore kom:

hic aliis obiit, vivit libertae suavis patronus. [43]

'n Opvallende, algemene kenmerk van die Romeinse grafskrifte is die noukeurigheid waarmee die presiese ouderdom van die afgestorwenes aangegee is. Hiervan is daar 'n menigte voorbeelde: Julia Ingenuilla wat 20 jaar 5 maande en 29 dae geleef het; Petronia wie se leeftyd aangegee word as 3 jaar 4 maande en 9 dae; en talle meer - 'n verskynsel wat volgens Ferguson dui op die afwesigheid van enige verwagting op 'n voortbestaan na die dood.[44] Volgens hom is sulke weergawes van die presiese tyd wat iemand op aarde geleef het, 'n aanduiding dat die Romein die lewe hier op aarde só

---

41. Ibid., p.19.
42. C.E. 1298.
43. C.E. 1009, 4.
44. Ferguson, J. The Religions of the Roman Empire, p.136.

belangrik geag het dat dit vir hom die enigste vorm van lewe was, in teenstelling met die Christene se grafskrifte wat die klem laat val op die sterfdag ter nagedagtenis aan dié dag waarop die nuwe, ewige lewe vir die ontslapene 'n aanvang neem.[45] O.i. bied so 'n interessante waarneming egter nie genoeg grond om daaruit af te lei dat dit 'n aanduiding was van die afwesigheid van 'n verwagting van 'n lewe na die dood nie. Sou dit dan impliseer dat 'n hedendaagse begrafnisbrief met sy gebruiklike presiese aanduiding van die oorledene se leeftyd hier op aarde, 'n aanduiding is dat hierdie lewe vir die Christen ook die enigste was?

Hoewel Knight hom nie in soveel woorde uitspreek oor die waarde van die grafskrifte met betrekking tot die Romeinse begrip van onsterflikheid nie, het dit vir hom dié waarde dat dit 'n duidelike openbaring is van die erns waarmee die Romein die dood en die graf bejeën het.[46] Net soos vir Bailey[47] is die grafskrifte ook vir hom 'n sterk uiting van die Romein se gevoel van trots en patos.[48]

Dis egter veral Cumont wat toon dat hy min waarde heg aan die grafskrifte wanneer hy hulle summier afmaak as *no more than ready-made formulas of poetical language, literary reminiscences or traditional metaphors.*[49] Hy wys daarop dat daar in die dik volumes wat die *Corpus Inscriptionum* beslaan, relatief min grafskrifte voorkom wat uitdrukking gee aan die hoop op onsterflikheid, in vergelyking met die Christene se grafskrifte,[50] - 'n afleiding waarvoor daar o.i. geen regverdiging bestaan nie aangesien die Romein se

---

45. Ibid.
46. Knight, op. cit., p.111.
47. Bailey, op. cit., p.20.
48. Knight, op. cit., p.111.
49. Cumont, op. cit., aangehaal deur Sullivan, F.A. Intimations of Immortality among the Ancient Romans, p.23.
50. Cumont, op. cit., p.18.

begrip van onsterflikheid nie gemeet kan word aan die Christen se maatstaf vir onsterflikheid nie.

Uit die voorwaardelike strekking van só baie van die grafskrifte wat begin met "as, indien" *(si)*: soos o.a. :

Si sunt Manes, sit tibi terra levis;[51]
Si modo sunt Manes, sentiant;[52]
Si sunt di Manes ....;[53]

wat byvoorbeeld die bestaan van die Manes in twyfel trek, kom Cumont tot die radikale konklusie dat die toekomstige lewe hoogstens 'n verwagting, maar nié 'n faset van die Romein se geloof was nie: *The future life was generally regarded as a consoling metaphysical conception, a mere hypothesis supported by some thinkers, a religious hope but not an article of faith.*[54] Hierteenoor moet duidelik gekonstateer word dat onsekerheid nie beskou kan word as bewys van ongeloof nie! So 'n redenasie sou impliseer dat ook die Christen se gebed "as dit U wil is ..."[55] 'n uiting sou wees van ongeloof in stede van berusting.

Desnieteenstaande soveel skeptisisme teenoor die grafskrifte, is ons nogtans van oortuiging dat die graf en die grafskrifte van onskatbare waarde is vir die bepaling van die Romeinse begrip van onsterflikheid, aangesien net die feit dat daar Romeinse grafskrifte bestaan, al genoegsame bewys is dat ook die *common people in the churchyard*[56] minstens aan 'n toekomstige lewe gedink het en gestreef het na memoria, al was dit net deur die oprigting van 'n gedenksteen met 'n grafskrif daarop. Benewens die feit dat ons daarsonder geen idee sou kon vorm van hoe die volksmassa gevoel

---

51. C.E. 1328, 3.
52. C.E. 1323.
53. C.E. 1057, 15.
54. Cumont, op. cit., p.18.
55. Mattheus 26:39
56. Bailey, op. cit., p.16.

en gedink het oor die dood en die voortbestaan van die dode nie, lê die groot waarde van die grafskrifte verder in hul uiteenlopende verskeidenheid. Die gevolg is dat daarop nie net die beskouings en wense van 'n sekere groep uit die volk aangetref word nie, maar van verteenwoordigers van die hele volk: *they cut through the strata of society from top to bottom.*[57] Só vind ons grafskrifte van konsuls,[58] praetors,[59] magistrate,[60] advokate,[61] onderwysers,[62] filosowe,[63] dokters,[64] soldate,[65] matrose,[66] toneelspelers,[67] strydwadrywers,[68] verpleegsters,[69] kunstenaars,[70] bakkers[71] en talle meer.[72]

Nêrens anders kan 'n mens in elk geval verwag om 'n meer verteenwoordigende neerslag te vind van die vrese en verwagtinge van die Romein nie as juis in en om die graf wat so 'n belangrike plek ingeneem het in sy godsdienstige lewe.

---

57. Lattimore, op. cit., p.16.
58. C.E. 111
59. C.E. 207
60. C.E. 1238
61. C.E. 1388
62. C.E. 91, 481
63. Rev. Arch. 6, 10, 336, 34
64. C.E. 1252; cf. C.I.L. 12, 1804
65. C.E. 407, 520
66. C.E. 1533
67. C.I.L. 6, 10083-10161
68. C.E. 500
69. C.E. 1845
70. C.E. 1191
71. C.E. 13
72. Vir 'n verdere klassifisering van grafskrifte volgens beroepe, cf. C.I.L. 6.

Aansluitend by die grafskrifte wat moes sorg dra dat die afgestorwene nie vergeet word nie, het ook die grafoffers aan die dode daartoe bygedra om memoria te verseker.[73] Die agterblywendes het nl. geglo dat die dode nie sal sterf nie *as long as his remembrance subsisted in the hearts of those who had cherished him.*[74] Dat hulle geglo het dat die dode nie net maar in die herinnering voortgeleef het nie, maar 'n werklike bestaan gevoer het, word bevestig deur talle grafskrifte waarin daar onder andere op die agterblywendes 'n dringende beroep gedoen word op fisiese versorging.[75] Een van die vernaamste motiveringe vir die verering van die dode was o.a. juis om deur gereelde offerandes die genius van die afgestorwene te onderhou sodat hy in die nagedagtenis van die agterblywendes kon bly voortleef: *it provided that the dead survived in the memories of relatives, descendants and friends.*[76] Die Romeinse gebruik om van tyd tot tyd blomme op die grafte te sit, asook die hernuwing van die offers tydens verjaardae, moet volgens Ferguson ook hieruit verklaar word.[77] Sodanige noukeurige versorging ná die dood wat direk gebaseer is op die geloof in 'n fisiese voortbestaan van die dode, was vir die Romein van kardinale betekenis aangesien die graf vir hom die verbindingskakel was tussen die lewende en die dode.[78] Gevolglik het 'n testateur alle moontlike voorsorgmaatreëls getref dat sy familie hom sal onthou en onderhou,[79] soos duidelik blyk uit

---

73. Ferguson, op. cit., p.134.
74. Cumont, op. cit., p.19.
75. C.E. 568, 5; C.E. 1215, 7
76. Toynbee, op. cit., p.62.
77. Ferguson, op. cit., p.134.
78. Lattimore, op. cit., p.126.
79. Dill, op. cit., p.498.

die volgende inskripsie:

sit tamen in vestro pectora cura mihi. [80]

Só sterk was die inslag van hierdie geloofsoortuiging dat Augustinus in sý tyd nog alles in die stryd moes werp om die gebruik van begrafnisfeeste ter nagedagtenis aan die dode die nek in te slaan.[81] Daar is selfs bewyse op grafskrifte dat Siriese Christene tot so laat as die sewende eeu nog jaarliks hulle en skape as grafoffers geoffer het.[82]

Ofskoon nie altyd só duidelik en positief t.o.v. die voortbestaan van die dode nie, toon die Romeinse grafskrifte nietemin heelwat ooreenkoms met vandag se grafinskripsies in die sin dat hulle altyd tussen die reëls een of ander element van aandoening en verwagting gekoester het: *It was a social feeling, in the prospect of a dim life dependent on the memory of the living, a horror of loneliness and desertion.* [83]

Hoewel toegegee moet word dat die Romeinse grafskrifte t.o.v. kwaliteit en afwerking hoegenaamd nie op gelyke vlak gestel kan word met byvoorbeeld die versreëls van 'n Horatius nie, kom mens tog by die lees daarvan onwillekeurig diep onder die indruk van die erns waarmee selfs die eenvoudigste onder die volk gestreef het na memoria, en deurgaans kry mens

---

80. C.E. 1080, 4; cf. ook C.E. 1216, 12-15:
quisquis es aut olim nostra de stirpe futurus,
sis memor antiqui nominis et tituli,
in quorum titulo hic datur esse locus,
et domus aeternae tu tueare focos.
Daar is selfs 'n geval waar 'n vrou 'n afbeelding van haar man laat maak het om hom nie te vergeet nie - C.E. 480

81. Augustinus. Ep. 22; Serm. V, xvii

82. Ferguson, op. cit., p.135.

83. Dill, op. cit., p.498

saam met Sullivan die gevoel: *that these poor folk were reaching out in desire for the farther shore that seemed brighter than life on this side of the stream.*[84]

3.2 Memoria-onsterflikheid langs die weg van prestasie

Sed fulgente trahit constrictos gloria
curru non minus ignotos generosis. ✱

'n Grafskrif op sy graf aan die einde van sy lewe was nie die enigste metode waarmee die Romein vir homself memoria verseker het nie. Memoria-onsterflikheid kon reeds tydens sy lewe *(hic et nunc)* nagestreef word langs die weg van prestasie *(gloria)*. Dit kon bewerkstellig word deur 'n dapper daad, uitstaande volksdiens, of 'n prestige herinneringsaangeleentheid wat sy naam sou laat voortleef in die herinnering van die agterblywendes.[85] Cicero se omskrywing van gloria in ag genome,: *est ... gloria laus recte factorum magnorumque in rem publicam fama meritorum, quae cum optimi cuiusque tum etiam multitudinis testimonio conprobatur,*[86] is dit te verstane dat die Romein se strewe na memoria algou 'n stimulus geword het tot prestasie.[87]

Dat die verwerwing van roem 'n uiters belangrike middel was om memoria-onsterflikheid te bekom, word bevestig deur talle uitsprake van verskillende Romeinse skrywers in dié verband: *Qui dolet interitum, mentem soletur amore*
tollere mors vitam potuit, post fata superstes -
fama viget, periit corpus, sed nomen in ore est.
nil, scelus, egisti : fama est quae nescit obire.[88]

✱ Horatius. Sat. I, 6, 23

84. Sullivan, op. cit., p.23.
85. Vir 'n goeie oorsig oor die geskiedenis van die Romeinse opvatting oor gloria, cf. Knoche. Philologus 89 (1934), p.102-124.
86. Cicero. Phil. I, 29
87. Cumont, op. cit., p.19.
88. C.I.L. 618, 1-3, 9.

Soms word die hoop op onsterflikheid verbind aan die gedagte van verdienste:

si liceat saltem post tam crudelia damna
sedibus aeternis sensus (refove)re piorum.[89]

Seneca praat van die oneindigheid van roem: *gloriae nullus finis est;*[90] Livius beskryf gloria as blywend: *gloria perpetua;*[91] en Martialis sweer selfs vir sy leser by die genius van roem *(genius gloriae)* dat sy geskerts onskadelik is.[92] Vir Caesar en Sallustius wat hulle nie veel bemoei het met spekulasies oor die toekomstige lewe nie, was die onverganklikheid van roem nietemin die enigste vorm van onsterflikheid: *et eo magnitudinis procederunt, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent.*[93]

Die praktiese Romein het iets tasbaars en bekoorliks gevind in die idee van die bereiking van onsterflikheid deur prestasie: *It was no doubt the perplexity of mind with regard to conscious immortality that made Cicero and other Romans turn with enthusiasm to the idea of immortality of name and fame.*[94]

---

89. C.E. 433, 7-8
90. Seneca. Suas. 2.2
91. Livius 3, 62, 6.
92. Martialis. Epigr. 7, 12, 9-12.
93. Sallustius. De Bell. Jug: Prologus.
94. Sullivan, op. cit., p.17.

Cicero, wat homself eers later[95] in sy lewe begin bemoei het met die probleem van die voortbestaan van die siel ná die dood, het vir homself die moeilike formuleringe van die Griekse mistiek duidelikheidshalwe vereenvoudig tot die enkele begrip "gloria", wat, as dit nader geanaliseer word, neerkom op iets soos "immortality of fame".[96] Hierdie gloria-tema loop dan ook soos 'n goue draad dwarsdeur sy werke. Só kom dit voor in sy *Pro Sestio*[97] en *Pro Archia*[98] asook in sy *De Officiis*[99] en sy *Tusculanae Disputationes*[100]

---

95. Die kentering in Cicero se lewe het plaasgevind ná die dood van sy dogter Tullia - 'n persoonlike verlies wat sy ganse lewensbeskouing radikaal verander, en daarmee ook sy siening van die dood grondig beinvloed het. Ná Tullia se dood het hy dan ook 'n gans ander onsterflikheidsbegrip geopenbaar. Van hierdie omwenteling in sy lewe skryf hy self: *habebam quo confugerem, ubi conquiescerem, cuius in sermone et suavita omnes curas doloresque deponerem; nunc autem hoc tam gravi volnere etiam illa, quae consanuisse videbantur, recrudescunt.* - Cicero. Ep. ad Fam. iv, 6. Waar hy aanvanklik vir homself geen troos kon vind in sy vorige beskouing oor die dood nie, was hy later in staat om selfs ánder te bemoedig. Só byvoorbeeld skryf hy aan Lucceius: *nos erimus etiam in omnium desperatione fortes* - Ep. ad Fam. v, 13. - 'n duidelike voorbeeld van die krag van die geloof in onsterflikheid.
96. Sullivan, op. cit., p.16
97. Cicero. Pro Sestio 47
98. Cicero. Pro Archia 26
99. Cicero. De Off. II, 9, 31
100. Cicero. Tusc. Disp. I, 15, 34

maar nêrens so duidelik as in sy *Pro Rabirio* nie: *trahimur omnes studio laudes, et optimus quisque maxime gloria ducitur.*[101] Dat Cicero prestasie beskou het as 'n gewisse middel tot die bereiking van onsterflikheid, blyk duidelik uit sy weergawe van die droom van Scipio waarin deugsaamheid - waaronder veral lojaliteit teenoor die staat - verhef word tot 'n doel op sigself en beloon word met 'n ewige voortbestaan van die siel: *sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit.*[102]

Onsterflike roem was die enigste vorm van onsterflikheid wat daar ook vir Plinius bestaan het. Met die dood van die eerbiedwaardige Verginius Rufus erken hy dat hy diep sou treur as dit reg soû wees om dît dood te noem wanneer sô 'n groot man sterf: *qua tanta viri mortalitas magis finita quam vita est,* en verder: *vivit enim vivetque semper atque etiam latius in memoria hominum*[103] - 'n verskynsel wat nog dikwels voorkom dat groot manne eers nâ hulle dood werklik grôôt word in die nagedagtenis van die agterblywendes en waarom Martialis sô treffend sê: *si post fata venit gloria, non propero.*[104] Elders bestempel Plinius in sy bespreking van die motiewe wat lei tot toewyding en ywer, die kortstondigheid van die lewe en daarmee saam ewigheid van roem *(gloria aeterna)* as die twee grootste dryfvere.[105]

Ook vir Propertius is daar maar êên vertroosting vir die dode, en dit is die versekering dat roem onsterflik is, want:

> *ingenio stat sine morte decus.*
> *At mihi quod vivo detraxerit invida turba,*
> *Post obitum duplici fenore reddet Honos.*[106]

---

101. Cicero. Pro Rab. 29
102. Cicero. Somnium Scipionis. 21, 2-4
103. Plinius. Ep. ii, 1
104. Martialis. Epigr. V, 10, 9
105. Plinius. Ep. IX, iii.
106. Propertius. Carm. II, xiii, 25-26

Tacitus, wat andersins maar baie skepties was teenoor die metafisiese dinge laat egter in sy *laudatio* oor Agricola vaagweg sy geloofsoortuiging deurskemer dat hy wel prestasie as middel tot die bereiking van onsterflikheid huldig, wanneer hy met groot huiwering die hoop uitspreek dat sy heldhaftige vriend op grond van sy dapper dade tydens sy lewe, onsterflike roem mag verwerf.[107] Sodoende het Tacitus daarmee tog die versekering gegee dat Agricola beloon sal word vir sy deugde: *Quidquid ex Agricola amavimus, quidquid mirati sumus, manet mansurumque est in animis hominum, in aeternitate temporum fama rerum.*[108] Hieruit blyk ook duidelik tegelyk dat die Romein memoria-onsterflikheid nagestreef het via gloria.

'n Goeie illustrasie van die Romeinse geloofsoortuiging dat onsterflikheid langs die weg van prestasie nagestreef kon word, is die grafskrif wat Propertius vir Lucius Paullus opgestel het met die dood van Paullus se vrou, Cornelia:

> *causa perorata est. flentes me surgite, testes,*
> *dum pretium vitae grata rependit humus.*
> *moribus et caelum patuit: sim digna merendo,*
> *cuius honoratis ossa vehantur avis.*[109]

Dit dui ondubbelsinnig daarop dat die Romein oortuig was dat hy deur nuttige werk en toewyding 'n geluksalige onsterflikheid kon verdien. Hierdie interpretasie van grafskrifte met sodanige bewoordings, is nie strydig met ánder wat sorg en arbeid aandui as laste waarvan die dood verligting bring nie, soos byvoorbeeld:
nunc labor omnis (abest durus) curaeque molestae,[110] of:

---

107. Tacitus. Agric. c. 46.
108. Ibid.
109. Propertius IV, II, 99-102
110. C.I.L. V, 1. 3415

qui post tantum onus multos crebrosque labores
nunc silet et tacito contentus sede quiescit.[111]
Trouens, dit laat mens onwillekeurig dink aan die woorde van Openbaring: ... *salig is van nou af die dode wat in die Here sterwe ... sodat hulle kan rus vind van hulle arbeid.*[112]

Merkwaardig is die verband wat die Romein gestel het tussen sy prestasies en die toedoen van die gode. Nadat Cicero verwys het na verskeie oorwinnaars in die oorloë van die Romeinse Republiek, stel hy dit onomwonde dat nie een van hulle 'n oorwinning sou kon behaal het sonder die hulp van die gode nie: *Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me renovat pristina bella nec potest quiescere? - ostendebat autem Karthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco - ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles.*[113] Nog duideliker word die verband tussen die gode, die mens se dade en onsterflikheid aangetoon deur Plautus: *Hercules suis factis te, o Amphitruo, immortali adficiet.*[114]

Die oortuiging dat niemand beroemd kon word sonder goddelike toedoen nie: *nemo magnus vir sine quodam adflatu divino,*[115] het tot gevolg gehad dat die Romein elke uitstaande eienskap beskou het as iets bo-mensliks, elke buitengewone handeling as 'n wonder en elke held as iemand uit 'n ander wêreld. Hieruit het die geloof ontstaan dat alle merkwaardiges wat op grond van een of ander prestasie uitgetroon het bo die gewone man, ná hulle dood na 'n plek spesiaal

---

111. C.I.L. VIII, 1, 2401; cf. IX, 60:
hic meas deposui curas omnesque labores.
112. Openbaring 14:13
113. Cicero. Somnium Scipionis 3, 1-5; cf. De Nat. Deor. II, 66, 165.
114. Plautus. Amph. 1140
115. Cicero. De Nat. Deor. II, 66, 167.

vir helde gaan - 'n opvatting wat natuurlik grotendeels daartoe bygedra het dat die toekomstige lewe 'n beloning geword het vir goeie werke.[116] Vergilius se Elisiese velde was dan ook 'n plek net vir helde: *Heaven, the Elysian fields, where heroes enjoy for ever all the pleasures.*[117]

Cato sien uit na dié dag wanneer hy in die hiernamaals *(vera aeternaque domus)*[118] die vaders van Laelius en Scipio, en al die groot helde waarvan hy gelees en gehoor het, sal kan ontmoet: *O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscor eumque ex hac turba et colluvione discedam.*[119]

Een van die belangrikste metodes in die soeke na onsterflikheid was om uit te styg tot 'n assosiasie met 'n god, - waarvan waarskynlik onder Oosterse invloed - die strewe na 'n opstyging tot die sterre die populêre en mees gesogte metode was.[120] Die opvatting dat die siel 'n ster word na die dood[121] - wat onder invloed van Pythagoras só populêr geword het - het veral betrekking gehad op helde: *According to mythology this was the happy lot reserved for heroes.*[122] Gevolglik het die Romeine geglo dat almal wat uitstaande prestasies gelewer het, sterre geword het as beloning vir hulle verdienstelike werke en deugde.[123] Hieroor is daar

---

116. Cumont. op. cit., p.115.
117. Toynbee, op. cit., p.37; cf. Vergilius Aen. VI, 542 e.v.: *Hac iter Elysium nobis ...;* Aen. VI, 774 e.v.: *exinde per amplum mittimur Elysium.*
118. Cicero. Tusc. Disp. I, xlix.
119. Cicero. Tusc. Disp. I, xxiii; cf. Seneca ad Marc. XXV
120. Seneca. Ad Marc. XXV
121. Hfst. II, bl. 57.
122. Cumont, op. cit., p.104.
123. Ibid., p.113.

boeke vol verhale soos byvoorbeeld dié van Hercules, Castor en Pollux, Perseus en Andromeda, en talle meer. Vandag nog is dit gebruiklik by ons om na iemand wat uitstaande presteer, te verwys as 'n ster. So byvoorbeeld praat ons van filmsterre en sportsterre wanneer so 'n persoon groot opgang maak.

Cumont verklaar die Romeinse geloof in die onsterflikheid van helde daaruit dat helde volgens die Romeinse opvatting goddelike eienskappe openbaar het vanaf die oomblik dat hulle op die aarde hulle verskyning gemaak het.[124]

Volgens Diodorus was daar onder die Romeine ook dié geloof in omloop dat sommige gode vroeër sterflike mense was wat eers later deur verdienstelike werke gode geword het: *and besides these there are other gods, they say, who were terrestrial, having once been mortals, but who, by reason of their sagacity and the good services which they rendered to all men, attained immortality.*[125]

Aan die hand van Vergilius se verwysing na soldate, priesters en digters wat almal afsonderlik - individueel of groepsgewys - deur middel van gloria op hulle terrein, gestreef het na memoria-onsterflikheid as gemeenskaplike eindoel:

> *hic manus ob patriam pugnando vulnera passi,*
> *quique sacerdotes casti, dum vita manebat,*
> *quique pii vates et Phoebo digna locuti,*
> *inventas aut qui vitam excoluere per artes,*
> *quique sui memores alios fecere merendo,*[126]

word die verskillende prestasiegroepe verdeel in dié wat presteer het: a) deur die daad, b) deur die woord, c) deur woord én daad.

---

124. Ibid., p.112.
125. Diodorus. Libr. Hist. 6, 1 - aangehaal deur Talbert, C.H. The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity, p.421.
126. Vergilius. Aen. VI, 660-664.

3.2.1 Gloria deur die daad *(gloria militaris)*

> *Gloria vincendi iuncta est cum milite, Caesar,*
> *Caesar, parcendi gloria sola tua est.* *

Gloria deur die daad was veral populêr by die Romeinse soldaat wie se hele lewe daarin bestaan het om te veg vir sy land en sy mense: *pro illorum fama, gloria, memoria propugnare.*[127] Dapperheid in oorlog was trouens feitlik die enigste manier waarop die gewone soldaat memoria, en daardeur 'n tog na onvergetelheid, kon bekom: *In the Roman world, until Cicero's day, it was above all "gloria militaris" that men dreamed of.*[128] Hier gaan dit nie soseer om 'n monument of fisiese herinnering nie, maar uitsluitlik om die roem van die daad. Hiermee is 'n element van onsterflikheid aan gloria gekoppel - 'n aspek waarop militêre leiers só groot nadruk gelê het in hulle geleentheidstoesprake voor 'n geveg dat dit soms in stede van dapperheid, 'n oormaat selfvertroue in die hand gewerk het. So byvoorbeeld het Caesar by geleentheid besluit om op grond hiervan 'n geveg af te las: *propter eximiam opinionem virtutes proelio supersedere statuit.*[129] Geen wonder nie dat Quintilianus met groot vrymoedigheid kon beweer dat die Romeine op die terrein van oorlogvoering die ander nasies oortref het: *Romana in bellis gloria ceteris praestat.*[130] 'n Duidelike voorbeeld van die verheffende waarde wat dapperheid in oorlog vir die Romeinse soldaat ingehou het, word gevind in Florus se woorde waarvolgens oorlogsroem in staat is om

---

* Antonio Tibaldeo Caesari - Poetarum Italorum Carmina Vol. IX, p.242.

127. Cicero. Pro Rab. perd. 30.

128. Frank, op. cit., p.218.

129. Caesar. De Bell. Gall. I, 4, viii, 1.

130. Quintilianus. Inst. orat. 1, 10, 14.

'n soldaat na die hemel self te verhef: *bellis caelum ipsum gloria ascendit.*[131]

Die oorsprong van die gedagte dat roem op die slagveld aan 'n dapper soldaat memoria-onsterflikheid kon besorg, moet volgens Cumont teruggevoer word tot die vroegste Romeinse krygsmanne wat deur hulle heldhaftige optrede soveel bewondering kon afdwing.[132] Afgesien daarvan dat dit dus vir die Romein tradisioneel nie vreemd was om 'n buitengewone dapper krygsman selfs ná sy dood met militêre eerbewyse te bekroon nie, was dit boonop heeltemal in lyn met die samestelling van 'n aristokratiese gemeenskap en was dit teen die einde van die Republiek verteenwoordigend van die algemene Romeinse siening i.v.m. onsterflikheid.[133]

Soos te wagte sou só 'n gangbare geloofsoortuiging sy neerslag vind in talle inskripsies. Ofskoon die onvolledige Romeinse inskripsies wat in die *Carmina Epigraphica* versamel is, 'n goeie, algemene aanduiding gee van die agtergeblewenes se beskouing oor die lot van hulle dierbares, kom die spesifieke verband tussen onsterflikheid en oorlogsprestasies duideliker na vore in die *Anthologica* grafskrifte-versameling wat melding maak van beroemde helde wat in groot veldslae gesneuwel het.[134]

Duidelik word prestasies op die slagveld aangedui as metode waardeur onsterflikheid nagestreef kon word, in die volgende reëls van Matthew Arnold se Sonnet:

> *And he who flagg'd not in earthly strife,*
> *From strength to strength advancing - only he,*
> *His soul well-knit and all his battles won,*
> *Mounts, and that hardly, to eternal life.*[135]

---

131. Florus. Epit. 2, 19, 3.
132. Cumont, op. cit., p.115.
133. Ibid.
134. Bailey. Some Greek and Roman Ideas of a Future Life, p.20.
135. Matthew Arnold, ongenoteerd aangehaal deur Cumont, op. cit., p.116.

In dié verband is dit egter van die allergrootste belang om daarop te let dat volgens die inskripsies met betrekking tot onsterflike roem, nie die dood nie, maar die krygskuns of prestasie van die soldaat, die basis was van die *gloria militaris*.[136]

Die feit dat 'n gewone Romeinse soldaat op grond van uitstaande krygsprestasies kón vorder tot die hoogste bevelvoerder, was 'n groot stimulus tot groter en groter prestasies: *Der Krieg hat zweifellos am meisten Anlass zur Entwicklung eines wirklichen autoritativen Häuptlingstums gegeben.*[137] Dit is krisissituasies op die slagveld wat 'n man se bo-menslike vermoeëns die duidelikste toon. Daarteenoor vlek niks 'n held se kwynende aansien só duidelik oop as 'n neerlaag nie, veral as in gedagte gehou word dat die prestasie van die oorwinnaar grootliks gemeet is aan die getal gesneuweldes. *Saul het sy duisende verslaan, maar Dawid sy tienduisende,*[138] spreek dieselfde taal as die volgende woorde uit een van die klompie tradisionele *carmina triumphalia* wat die seëvierende Romeinse soldate self saamgeflans het:

mille, mille, mille decollavimus,
unus homo! mille decollavimus.
Mille vivat, qui mille occidit.[139]

Van só groot betekenis was die rol wat die lourier gespeel het in die Romeinse soldaat se strewe na prestasie, dat dit deur die Romeine onwillekeurig in verband gebring is met oorwinning: *laurus triumphis proprie dicatur.*[140] Die lourierkrans was dan ook kenmerkend van die Romeinse *triumphator*, en is in die jaar 293 vir die eerste keer deur die Romeine tydens die spele gedra op grond van hulle oorlog-

---

136. E.G. 187, 3; E.G. 3, 441.
137. Lehmann, F. Mana, 13.
138. I Samuel 18:7
139. Morel, W. Poet. Lat. Min., 158.
140. Plinius. Nat. Hist. 15, 127.

suksesse: *eodem anno (293) coronati primum ob res bello bene gestas ludos Romanos spectarunt ...* [141]

Volgens Versnel het die lourierkrans benewens die feit dat dit as eerbewys gedien het, ook nog die lewenskrag van die plantelewe gesimboliseer en oorgedra op die draer ter bevordering van sy sukses.[142] Die hoogste eerbewys wat aan 'n Romeinse bevelvoerder toegeken kon word, was die *corona graminea*.[143] Só gesogd was hierdie toekenning dat 'n Romeinse offisier enigiets sou probeer om hierdie eer te bekom - iets wat vir hom vir altyd onsterflike roem sou besorg. So byvoorbeeld beskryf Livius hoe 'n sekere P. Decius Mus as *tribunus militum* homself doelbewus met 'n klein klompie soldate laat omsingel het om die grootste deel van die leër geleentheid te bied om hulleself te bevry van 'n omsingeling deur die Samniete; daarna deurgebreek het deur die omsingeling en saam met die res van sy leër die vyand verslaan het — 'n daad waarvoor hy 'n *corona graminea* ontvang het en op grond waarvan hy vir homself memoria-onsterflikheid bewerk het deur sy naam te verewig - tot vandag![144] Hieruit is dit duidelik dat *the awarding of the "corona graminea" may be looked upon as an acknowledgment of exceptional qualities and virtus*.[145]

---

141. Livius. 10, 23, 11.

142. Versnel, op. cit., p.370.

143. Die *corona graminea* is slegs toegeken wanneer 'n hele leër deur die strategie van sy bevelvoerder van gewisse uitwissing gered is. Daarby was dit die enigste krans wat die soldate aan hulle *imperator* gegee het. Die ander kranse is almal, omgekeerd, deur die *imperator* aan voortreflike soldate gegee - Plinius. Nat. Hist. 22, 3, 7.

144. Livius 7, 34 e.v.; cf. Plinius. Nat. Hist. 22, 5, 9, wat melding maak van 'n sekere *tribunus militum*, M. Calpurnius Flamma, wat ook met 'n *corona graminea* vereer is.

145. Versnel, op. cit., p.376.

Deur sy buitengewone deug is die draer van die *corona graminea* verhef tot die staat se verteenwoordiger by die gode deurdat hy toegelaat is om namens die staat offerrites te behartig[146] - 'n duidelike aanduiding van die ontsaglike hoogtes wat 'n gewone soldaat[147] uiteindelik deur militêre prestasies kon bereik! Nogtans het só 'n eerbewys nog nie vanselfsprekend aan die draer van die *corona graminea* 'n gesogte triomftog *(triumphus)* besorg nie. So byvoorbeeld is beroemde manne soos Decius, Scipio en Marcellus nie 'n triomftog toegestaan nie: *sed clarissimos solidae veraeque virtutes auctores, humeris suis salutem patriae gestantes etsi coronates intueri senatus cupiebat iustori tamen reservandos laureae putavit.*[148]

Insiggewend is die noue verband wat daar vir die Romein bestaan het tussen sý prestasie en die welsyn van die gemeenskap waaraan hy behoort het, soos duidelik geïllustreer word deur die verbanning van Cn. Fulvius Flaccus wat in 211 v.C. die eer van 'n triomftog van die hand gewys het omdat hy daardeur - só is geglo - die stad sou beroof het van die voorspoed en seën verbonde aan so 'n triomftog.[149] Hierin vind ons 'n deurskemering van die Romein se sterk verbondenheid aan die gemeenskap *(populus Romanus)* waaraan hy behoort het.[150] Vir 'n Romein om te presteer, was primêr om in belang van sy volk te presteer. In dié sin was die oorwinnaar as't ware die draer van seën en voorspoed vir volk en stad. Streng gesproke het sy strewe na memoria eintlik eers ná sy oorwinning begin, want sy grootste prestasie was daarin geleë om nie, nadat sy buitengewone vermoeëns aan die lig gekom het, op sy louere te gaan rus nie

---

146. Ibid., p.377.
147. Voorbeelde hiervan is Curtius, Decius en Calpurnius.
148. Valerius Maximus 2, 8, 5.
149. Valerius Maximus 2, 8, 3.
150. Hfst. III, bl. 84.

maar steeds hoër te streef. Tegelyk bied dit 'n verklaring vir al die pogings wat in werking gestel is om die vermoeëns van die *triumphator* te verbeter soos o.a. die louriertak in sy hand en die gebruik om blomme na die prosessie te strooi.[151] *This characterizes the triumphator as the person who by his dynamis represents a source of welfare to his city.*[152]

Daarvan getuig die begeerte wat daar by die Romeine bestaan het om tydens 'n triomftog na 'n oorwinning maar net aan die *triumphator* te kan raak, menende om - volgens een van die vroue self wat Sulla aangeraak het - deur so 'n fisiese aanraking vereenselwig te word met sy prestasie.[153] Livius se lewendige beskrywing van hoe die volk die twee konsuls, C. Claudius en M. Livius, op hulle terugtog na 'n oorwinning tegemoet gegaan het: *non salutabant modo universi circumfusi, sed contingere pro se quisque victrices dextras consulum cupientes, alii gratulabantur, alii gratias agebant,*[154] toon dat só iets algemeen gebruiklik moes wees in sy tyd. Nie alleen toon hierdie beskrywing verder baie ooreenkoms met die hedendaagse verafgoding van helde nie — as hulle nie beskerm word nie sal hulle inderdaad verskeur word deur die massa in hul waansin van bewondering — maar is dit ook 'n openbaring dat die mens van alle tye 'n inherente geneigdheid het om prestasie te koppel aan verafgoding. Gevolglik is die Romeinse strewe na onsterflikheid langs die weg van prestasie heeltemal te begrype.

---

151. Ovidius. Am. 1, 2, 40; Trist. 4, 2, 50.
152. Versnel, op. cit., p.382.
153. Versnel, op. cit., p.382 haal een van die vroue wat Sulla aangeraak het, se eie verklaring daarvoor, ongenoteerd aan: *I, too, want a small share of your good fortune.*
154. Livius 28, 9, 6.

Gloria deur die daad het egter verder gestrek as net die oorwinning self. Dit het nl. ook die oprigting van standbeelde en tempels ter ere van die gode uit dank vir die oorwinnings ingesluit, waardeur bevelvoerders seker wou maak dat hulle dade sou voortleef. Dis baie waarskynlik dat ons gebruik om gedenkplate aan te bring by belangrike geboue, ook op hierdie gedagte gebaseer is. Daarby is dit opvallend dat soveel Romeinse tempels gewy is aan die gode van oorlog en oorwinning. So byvoorbeeld het Marius as oorwinnaar 'n tempel gewy aan Honos en Virtus;[155] en standbeelde van Victoria oral laat oprig waaronder ook een op die Palatynse heuwel.[156] Eers later, in 294, is daar aan Victoria as godin van oorwinning 'n tempel gewy.[157] Sulla weer het meer aan die instelling van spele geglo om sy nagedagtenis te laat voortleef. Om sy oorwinning te Porta Collina op 1 November 82 in die annale van die geskiedenis vas te lê, het hy jaarlikse spele op dié dag ingestel.[158] Hoewel dit gebruiklik geword het om dié spele in navolging van Velleius die *ludi Victoriae Sullanae* te noem: *felicitatem diei ... Sulla perpetua ludorum circensium honoravit memoria, qui sub eius nomine Sullanae Victoriae celebrantur,*[159] is Mommsen van mening dat die woorde Sulla of Sullae 'n latere toevoeging moes gewees het aangesien Cicero dit in sowel 70 as in 60 v.C. *ludi Victoriae* sonder meer genoem het.[160] Hoe dit ookal sy, Sulla het van spele gebruik gemaak om memoria te bekom.

---

155. C.I.L. I^2, p.195, XVIII, II.
156. C.I.L. I^2, 805.
157. Weinstock, op. cit., p.216.
158. Ibid., p.225.
159. Velleius Paterculus, 2, 27, 6.
160. Mommsen Th. Geschichte der Römischen Münzwesens 625; 464.

Vir Lucanus is daar 'n duidelike verband tussen 'n soldaat se dapperheid op die slagveld en sy beskouing oor onsterflikheid. Om dit te illustreer, skryf hy aangaande die Druïde en hulle onverskrokkenheid:

> *.....; vobis auctoribus umbrae*
> *non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi*
> *Pallida regna petunt: regit idem spiritus artus*
> *Orbe alio; longae, canitis si cognita, vitae*
> *Mors media est. Certe populi, quos despicit Arctos,*
> *Felices errore suo, quos ille timorum*
> *Maximus haud urguet, leti metus.* [161]

Wat presies die verhouding was tussen die Romeinse soldaat se militêre prestasies en sy opvatting oor onsterflikheid, kan nie met sekerheid vasgestel word nie, maar dat daar beslis 'n verband was, is duidelik uit sy geloofsoortuiging dat hulle wat sterf vir hulle vaderland onsterflik word aangesien hulle daardeur soos die onsterflike gode word.[162] Hierdie vereenselwiging met die onsterflike gode[163] het die soldaat daadwerklik nagestreef langs die weg van die verwerwing van *gloria immortalis*.[164] Trouens dit is grotendeels op hierdie geloof in onsterflike roem waarop die Romeinse oortuiging dat alles nie deur die dood vernietig word nie, gebaseer was:

> *mors animam eripuit, non veitae ornatum apstulit.*[165]

---

161. Lucanus. Phars. I, 452-462.
162. Plutarchus. Per. 8.
163. Cicero. De Leg. I, 8.
164. Cicero. Cato 82: *ad immortalitatem et gloriam*;
Plinius. Nat. Hist. 2, 18: *ad aeternam gloriam.*
165. C.E. 56, 6.

3.2.2 Gloria deur die woord *(gloria litteraria)*

At non ingenio quaesitum nomen ab aevo
excidet; ingenio stat sine morte decus. *

Mettertyd het die gedagte posgevat dat onsterflike roem, soos Lattimore dit treffend stel: *may be established by something other than feats of arms.*[166] Reeds teen die einde van die Republiek het die gedagte dat onsterflike roem ook deur prestasie op die gebied van die woord verwerf kon word só uitgebrei dat Cicero al uit die groot verskeidenheid op hierdie gebied verskillende prestasie-groepe onderskei het soos o.a. digters, filosowe, redenaars.[167]

Aanleiding tot hierdie siening was die erkenning dat die mens ál sy prestasies aan die gode te danke het, *vim divinam mentis adgnoscito,*[168] afgesien daarvan of dit prestasies is op die terrein van oorlogvoering, digkuns, letterkunde, musiek, redenaarskuns, of wat ookal.[169] Vir die doel van die bespreking word hier egter verwys na slegs enkele verteenwoordigers uit 'n paar van die vernaamste prestasiegroepe.

Uitgesproke strewe na memoria langs die weg van *gloria litteraria* word veral gevind by die digters:

At mihi qoud vivo detraxerit invida turba,
Post obitum duplici fenore reddet honos,
Omnia post obitum fingit maiora vetustas;
Maius ab exsequiis nomen in ore venit. [170]

---

* Propertius. IV, 1, 63 (iii, 1 en 2)

166. Lattimore, op. cit., p.241.
167. Ferguson, op. cit., p.132.
168. Cato Maj. XXI
169. Cumont, op. cit., p.115.
170. Propertius. El. IV, 1, 21.

Só byvoorbeeld getuig Ennius se grafskrif duidelik van sy geloof in die onsterflikheid van sy verse:

Nemo me lacrumis decoret nec funera fletu
facit. cur? volito vivus per ora virum. [171]

In die annale van die geskiedenis staan hy bekend as die man wat nie alleen die grondslag gelê het vir die latere Romeinse letterkundige werke nie, maar wat so 'n onsterflike naam verkry het dat Rose hom noem die *Chaucer so to speak of Roman literature.*[172]

Dieselfde onsterflike roem word deur Vergilius, daardie *peculiarly universal poet,*[173] as't ware profeties vir homself geproklameer wanneer hy in die Aeneis skryf dat sy verse tot in lengte van dae onthou sal word:

Fortunati ambo! si quid mea carmina possunt,
nulla dies umquam memori vos eximet aevo,
dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
accolet imperiumque pater Romanus habebit. [174]

Gedurende sy leeftyd het hy as *poet of Roman destiny*[175] ongekende bewondering geniet onder sy mense. Bewys hiervan is dat mense opgestaan het wanneer hy die teater binnekom, en dat seuntjies van Pompeii sy naam op die mure van die stad uitgekrap het.[176] Dit was egter veral eers ná sy dood dat hy begin leef het: *After the downfall of the Ancient World Virgil and the Aeneid continued to live in the imaginations.*[177] Hierdie held wie se naam en nagedagtenis

---

171. App. Cicero: Tusc. Disp. I, 34.
172. Rose, H.J. A Handbook of Latin Literature, p.40.
173. Haarhoff, T.J. Virgil the Universal, p.126.
174. Vergilius. Aen. IX, 446-448; Dieselfde gedagte kom ook voor in die Georg. IV, 6:
In tenui labor, at tenuis non gloria.
175. Dill, op. cit., p.494.
176. C.I.L. IV, 2361, 1982.
177. Grenier, op. cit., p.315.

onlosmaaklik gekoppel is aan die nagedagtenis van Rome en die antieke wêreld, word deur Comparetti bestempel as: *the greatest of romancers, the great prophet, the great magician.*[178] In die loop van die eeue is sy eie profesie aangaande die onsterflikheid van sy verse bewaarheid want in die wêreldgeskiedenis het sy gedigte soveel weerklank gevind dat dit 'n integrale deel geword het van die kultuurbesit van die Westerse beskawing.[179] Nie alleen erken Dante openlik dat hy sy skeppende styl van Vergilius geleer het nie, maar ook beskou hy hom as die reïnkarnasie van alle menslike wetenskap, ingeslote 'n helder politieke visie.[180] Volgens Heinze het Vergilius Milton en Voltaire duidelik beïnvloed en Petrarca sowel as Schiller geïnspireer.[181] Só verhewe is die toon en só duidelik die Messiaanse trekke wat Vergilius se vierde Ecloga vertoon, dat die eerste Christene daarin 'n profesie gesien het van Jesus se geboorte. Hieruit kan verstaan word waarom Christenskrywers soos Lactantius en Augustinus Vergilius gesien het as 'n wegbereider van die Christendom.[182] In Napels lê sy graf, maar in skole en universiteite dwarsoor die wêreld leef die nagedagtenis van Vergilius steeds voort.

---

178. Comparetti, vertaald aangehaal deur Grenier, op. cit., p.315. - Ook Leopold, op. cit., p.19 bevestig dat Vergilius in Italië vereer is as 'n wyse towenaar *om wiens hoofd zich steeds meer sagen weefden.*
179. Wagenvoort, De Romeinse Cultuur, p.67.
180. Ibid.
181. Heinze, ongenoteerd aangehaal deur Wagenvoort, op. cit., p.68.
182. Leopold, op. cit., p.68.

Hoewel Horatius nie naastenby sô populêr was nie, leef sy kernagtige spreuke en gevatte kwinkslae vandag nog voort in dagboeke en gesprekke. Dis ook aan hom as gunstelingvriend van Maecenas en nie net aan Maecenas self nie, te danke dat dit vandag nog steeds 'n kompliment is om 'n "Maecenas" genoem te word. Dis egter veral as taalkunstenaar dat hy onthou word vir sy fyn woordmosaïek en die eenvoudige, vloeiende skoonheid van sy verse. In verskeie van sy odes hou sy geloof in onsterflike roem verband met die opstyging van die siel:

Virtus recludens immeritis mori
Caelum negata tentat iter via
Coetusque vulgares et udam
Spernit humum fugiente penna, [183]

maar nêrens kom dit sô duidelik na vore as in die volgende jubellied waarin hy hom by voorbaat verlustig in die onsterflike roem wat sy verse hom gaan besorg nie:

Exegi monumentum aere perennius
.....
Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam: usque ego postera
Crescam laude recens, dum Capitolium
Scandet cum tacita virgine pontifex. [184]

In die laaste strofe vind ons nie alleen 'n pragtige verband tussen *populus Romanus*, *Roma aeterna* en *Vesta*, saamgevoeg tot 'n ongeëwenaarde beskrywing van die sterrevaart na onsterflikheid nie, maar ook 'n duidelike verband tussen sterrevaart en prestasie. Dieselfde begeerte na onsterflike roem word jare later feitlik netso deur Plinius uitgespreek in die volle verwagting dat *gloria litteraria* ook sý deel sal word:

memoria nostri durabit, si vita meruimus. [185]

---

183. Horatius. Carm.III, ii, 21-24.
184. Horatius. Carm.III, xxx, 1 ..., 6-9.
185. Plinius. jr. Ep. IX, 19.

Ovidius se geloof dat digters na hulle dood met onsterflikheid beloon word op grond van hulle werke, spreek duidelik uit sy beskrywing van Tibullus se ontmoeting van sy mededigters in Elysium:

His comes umbra tua est, siqua est modo corporis umbra;
Auxisti numeros, culte Tibulle, pios. [186]

Nadat hy die name van verskeie digters vermeld het wat onsterflike roem verwerf het,[187] stel hy sy eie begeerte na memoria aan die orde:

Vilia miretur vulgus; mihi flavus Apollo
Pocula Castalia plena ministret aqua,
Sustineamque coma metuentem frigora myrtum
Atque ita sollicito multus amante legar!
Pascitur in vivis Livor, post fata quiescet,
Cum suos ex merito quemque tuetur honos.
Ergo etiam cum me supremus adederit ignis,
Vivam, parsque mei multa superstes erit. [188]

Ofskoon sy roem weliswaar nie heeltemal *in toto orbe*[189] besing is soos hy verwag het nie, en sy monument *(monumentum exegi)*[190] van onsterflike roem nie eers vergelyk kan word met dié van Vergilius nie, het hy nietemin letterlik en figuurlik met die woord gesorg dat hy nie in die vergetelheid raak nie, want:

Carmine fit vivax virtus, expersque sepulchri
Notitiam serae posteritatis habet.[191]

Volgens Quintilianus, die literêre kritikus, was hy oor die algemeen te voortvarend en te 'n groot liefhebber van homself (nog 'n manier om onthou te word!) :

---

186. Ovidius. Am. III, IX, 65-66.
187. Ovidius. Am. I, XV, 10-20.
188. Ovidius. Am. I, XV, 23-30.
189. Ibid., 6.
190. Ovidius. Metam. XV, 871 e.v.
191. Ovidius. Ep. ex Ponto, IV, 8, 47.

Lascivus quidem in herois quoque Ovidius et nimium amator ingenii sui, laudandus tamen in partibus. [192]

Mackail skryf sy roem hoofsaaklik toe aan die belangrikheid van die werk wat hy gedoen het: *He was not a poet of the first order; yet few poets of the first order have done a work of such wide importance.*[193]

Dit was egter nie slegs digters wat hulle memoria wou verseker nie, maar volgens Cicero filosowe ook. Hy skryf hulle gewoonte om hulle handtekeninge voor in boeke aan te bring, toe aan hulle begeerte om lank onthou te word. *(nobilitari volunt)*[194] Sekerheid vir hulle onsterflike roem het hulle egter vir hulleself gevind in hulle geloof dat hulle denke goddelik geïnspireerd was.[195] Hierdie geloofsoortuiging word heeltemal begryplik as in ag geneem word dat die woord filosoof *(philosophus)* of wysgeer, wat letterlik "verstandige, wyse" beteken, direk verband hou met die onsterflike Romeinse genius, wat benewens "geleigees" ook nog "talent" of "verstandelike aanleg" beteken.[196] Gevolglik was dit vir die Romein 'n uitgemaakte saak dat filosowe onsterflike roem sou verkry. Selfs in hierdie lewe - het die filosowe geglo - kon hulle deur middel van hulle gedagtevlugte uitstyg bo die knellende aardse behoeftes.[197] Duidelik word wysheid in verband gebring met die onsterflike gode deur Cyrus wat sy kinders troos met sy geloofsoortuiging dat die siel nie saam met die liggaam sterf

---

192. Quintilianus. Ins. Orat. X, 88.
193. Mackail, J.W. Latin Literature, p.144.
194. Cicero. Pro Arch. 11, 26; cf. Tusc. Disp. I, 15, 34.
195. Cumont, op. cit., p.114.
196. Postma, F. Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans, - "genius". Hiervan is ook juis ons woord genié afkomstig.
197. Cumont, op. cit., p.114.

nie: *nec vero tum animum esse insipientem cum ex insipienti corpore evasisset, sed cum omni admixione corporis liberatus purus et integer esse coepisset, tum esse sapientem ... qua re, si haec ita sunt, sic me colitote ... ut deum.*[198] Gevolglik, of daar nou gehunker word na 'n rustige bestaan aan die einde van hierdie lewe, en of daar nou die begeerte bestaan om na 'n beter tuiste te verhuis: *in aliam haud paullo meliorem domum sine mora demigrare*, dit bly vir die mens raadsaam om hom vir filosofiese spekulasies te beywer: *in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est.*[199] In dieselfde verband word die filosofie deur Cicero gekoppel aan onsterflikheid wanneer Scipio in die *Somnium Scipionis* aangeraai word om hom te wy aan die twee edelste strewes denkbaar, nl. vaderlandsdiens en filosofie, want daardeur sal die siel eendag *velocius in hanc sedem pervolabit.*[200] Die algemene strekking van die *Somnium Scipionis* is dan ook dié van die dood as die poort tot 'n nuwe en hoër lewe vir die genius, wat ongehinderd uiting kan gee aan sy ingebore drang na die ewige en die onsterflike op voorwaarde egter dat sy gedagtes en aspirasies gedurende sy lewe doelgerig daarop ingestel was.[201] Ondanks die feit dat skeptisisme op sy beste 'n onbevredigende filosofie is, was daar deurentyd in Rome 'n aantal denkers wat - hoewel hulle fanaties gekant was teen die emosionalisme van die Oosterse godsdienste - tog ook gesmag het na sekerheid in hierdie lewe en na 'n belofte van onsterflikheid vir die lewe hierna. Soos te wagte sou hierdie sekerheid nagestreef word langs die weg van filosofiese spekulasies aangesien vir die filosoof die filosofie die enigste weg was na onsterflike roem:

---

198. Cato Maior XXI.
199. Augustinus. De Trin. XIV, XIX.
200. Cicero. Somnium Scipionis 21, 2.
201. Stout, J.F. Cicero - Somnium Scipionis, Introduction, p.14.

Et fortasse, si modo vera sapientium fama est recipitque nos locus aliquis, quem putamus perisse, praemissus est.[202]
'n Duidelike bewys van hoe denke kan lei tot memoria-onsterflikheid, is die feit dat Seneca se opvoedkundige denke vandag nog steeds groot waarde het vir die opvoedkunde.[203]

Hoewel Cicero onder die *gloria litteraria* voorrang gee aan die staatsman wat deur sy wysheid onsterflike roem verwerf,[204] laat hy in sy *Pro Archia* - waarin hy 'n uiteensetting gee van die voordele wat die strewe na prestasie inhou - egter ook ruimte vir die daarstelling van prestasie op die gebied van die letterkunde in die algemeen, terwyl hy in die proses met 'n vaardige kunsgreep homself daarby insluit.[205] Dat hyself langs hierdie weg memoria-onsterflikheid bekom het, word deur Rose as vanselfsprekend aanvaar soos blyk uit sy oortuiging dat Cicero se nagedagtenis in elk geval op grond van sy veelvuldige talente sou voortleef ongeag waar of wanneer hy sou geleef het, want: *more than any other with the possible exception of Virgil, he transmitted to later generations the best of what Rome had to teach.*[206] Cicero se beste memoria, benewens al sy werke self, was miskien nog keiser Augustus se getuigskrif oor hom in die vorm van 'n antwoord aan sy kleinseun jare later: "Hierdie was 'n groot redenaar, my seun, 'n groot redenaar, en 'n man wat sy vaderland hartstogtelik liefgehad het".[207]

Só het benewens bovermelde, talle ander skrywers elk op sy afsonderlike gebied memoria-onsterflikheid verwerf: Plautus en Terentius as komedie-skrywers; Sallustius, Livius

---

202. Seneca. Ep. lxiii, 16.
203. Mans, M.J. se proefskrif: "Seneca se opvoedkundige denke", is 'n waardebepaling van Seneca as opvoedkundige denker.
204. Cumont, op. cit., p.19.
205. Cicero. Pro Archia 11, 26.
206. Rose, op. cit., p.156.
207. Plutarchus. Vit. Cic. 49.

en Tacitus het geskiedenis gemaak met hulle geskiedskrywing; Juvenalis as satiris; Publius Scipio met sy geleentheidstoesprake; en dan ook Quintilianus, wat eienaardig genoeg deur die roem van ánder sy memoria bekom het deurdat hy vandag vir sy kritiese beoordeling van feitlik alle beroemde Romeinse skrywers onthou word as literêre kritikus - om maar 'n paar te noem.

Al was dit elke presteerder op die gebied van *gloria litteraria* se oogmerk om vir homself daardeur memoria te verwerf, was die grondmotief daaragter steeds die welsyn van *Roma aeterna: the purpose of some Roman poetry and all Roman prose was action for the greater advantage of the City,*[208] 'n verdere openbaring van die Romeinse burger se innerlike verbondenheid aan sy gemeenskap.

3.2.3 Gloria deur woord en daad

> *Est autem gloria laus recte factorum magnorumque in republicam fama meritorum, quae quum optimi cuiusque, tum etiam multitudinis testimonio comprabatur.* *

Onder memoria wat nagestreef is langs die weg van woord (vernoeming van die presteerder) en daad (die daarstelling) vind ons onder ander die oprigting van praalgeboue, triomfboë en mausolea asook muntpropaganda en staatsbegrafnisse gepaard met spele as middele. Hierdie metodes is veral toegepas deur belangrike persone soos onder andere heersers, keisers en militêre leiers. Die verwagting was dat sulke fisiese dade sou lei tot 'n hemelvaart om tussen die sterre kontak te maak met die deus en daarmee vereenselwig te word.

---

* Cicero. Phil. I, 12, 29.

208. Grenier, op. cit., p.393.

3.2.3.1 Praalgeboue

Deur middel van praalgeboue soos onder andere fora, tempels, suile, luukse praalgrafte en amfiteaters het die oprigters daarvan probeer om die fisiese aspek in 'n geestelike te verander en hulle nagedagtenis vas te lê vir die nageslag.

Fora. Onder die keiserlike fora was daar die forum van Caesar,[209] die forum van Augustus,[210] die forum van vrede,[211] die forum van Nerva[212] en die forum van Trajanus.[213]

---

209. Hierdie forum wat in 54 v.C. goedgekeur is, het die vorm gehad van 'n langwerpige reghoek (175m x 80m). Aan die kort kant voor die ingang was die tempel wat gewy was aan Venus Genetrix, met beelde van Caesar en van Cleopatra daarin.

210. Die omtrek van die forum van Augustus was 135m x 98m. Dis eers baie jare nadat dit ingewy is, voltooi. In hierdie forum was die tempel van Mars Ultor met beelde van Mars en Venus. Langs die tempel was die ontsaglike standbeeld van Augustus (die Colossus). Rondom die forum was daar 'n vuurvaste muur.

211. Hierdie forum, opgerig deur die Flaviese keisers, was 'n groot, suil-omringde vierkant waarbinne die tempel van vrede gestaan het. In hierdie tempel wat geheel en al verwoes is, was die skatte wat van Jerusalem afkomstig was, geherberg. Dit kan beskou word as die eerste kunsmuseum in die antieke wêreld.

212. Dis deur Nerva voltooi in 97, maar reeds deur Domitianus begin. Die tempel was 'n agtkantige Korinthiese struktuur, gewy aan Minerva.

213. Beplan deur Trajanus se beroemde argitek. Apollodorus van Damaskus, was hierdie by verre die skitterendste forum van almal. Die kompleks het bestaan uit 'n groot vierkant met suilegange en twee exedrae. In die middel van die vierkant was die ruiter-standbeeld van die keiser. In hierdie forum was daar verder die beroemde suil van Trajanus sowel as die kolossale tempel van Trajanus.

In die forum wat Augustus laat bou het, het hy standbeelde van al die groot helde van die verlede vanaf die dae van Romulus laat oprig, met inskripsies omtrent hulle deugde daarby. Veelseggend merk Grenier hieroor op: *the object was glorification, not truth.*[214]

Tempels. Augustus veral het hom ten doel gestel om die tempels van Rome in 'n puik toestand te kry. Op grond van sy aanspraak dat hy twee en tagtig[215] tempels herstel het bo en behalwe die nuwes wat hy opgerig het,[216] is hy deur Livius bestempel as *templorum omnium conditor ac restitutor.*[217] Die oprigting van 'n tempel was dikwels 'n uitingsvorm van dankbaarheid oor een of ander groot oorwinning - 'n gebruik wat voorkom by verskillende volke.[218] In hierdie verband is die inskripsie van L. Mummius (142v.C.)[219] van betekenis, wat daarvan melding maak dat hy ná die oorwinning van Achaea en die vernietiging van Korinthe, ooreenkomstig sy belofte gedurende die oorlog, aan Hercules Victor 'n tempel met 'n standbeeld in Rome gewy het.[220]

---

214. Grenier, op. cit., p.329.
215. Monumentum Ancyranum IV, 17.
216. Die nuwes wat hy gebou het was die tempels van: Apollo, Divus Julius, Jupiter Feretrius en Jupiter Tonans, Quirinus, Minerva, Juno Regina, Jupiter Libertas, die tempel van die Lares en die Penates, van Juventas en van Magna Mater.
217. Livius IV, 20.
218. Hier kan die Voortrekkers se Geloftekerkie te Pietermaritzburg as voorbeeld dien.
219. Mummius was een van die helde waarna Vergilius in Aeneis VI, 836 verwys:
    ille triumphata Capitolia ad alta Corintho victor aget currum.
220. Dessau, 20; A.M. Colini, Mem. Pont. Accad. 7, 1944, 41

So het ook Caesar, Claudius, Hadrianus, Trajanus en Vespasianus hulle tempels gehad onder die honderde marmertempels wat van Rome letterlik 'n marmerstad gemaak het. Dankbaarheid en agting teenoor die gode was die basiese grondmotief agter die bou van al hierdie godsdienstige tempels: *to respect the gods, the places where the gods were worshiped must be worthy of respect.*[221] Tog kom die strewe na memoria onmiskenbaar duidelik daarin na vore, soos blyk uit die fanatiese kompetisie tussen die keisers oor wie die indrukwekkendste naam gaan nalaat. Dis o.i. ook die rede waarom die tempels so dikwels die naam gedra het van dié keiser wat hulle opgerig het. Met betrekking tot die vernoeming van die tempels, vestig Walton die aandag op Hadrianus as uitsondering op hierdie gebruik in dié sin dat hy deurgaans die tempels wat hy laat herbou het, nie na homself laat vernoem het nie, waaruit hy dan aflei: *it is well to note that here at least self-glorification was NOT an overriding consideration.*[222] By implikasie word hiermee te kenne gegee dat selfverheerliking dus wel 'n oorweging was by die ander keisers. Tog meen ons dat dit ook by Hadrianus 'n sterk oorweging was, al was dit sy gebruik om die name van die oorspronklike tempelbouers te behou. Sy magtige bouprogram was só uitgebreid en indrukwekkend dat almal in elk geval geweet het dit was sý werk en dat dit nie vir hom nodig was om deur middel van naamgewing sy naam daaraan te verbind nie. Sy praalgeboue was só noemenswaardig dat die tradisie self sy roem voortgedra het. Moontlik het Hadrianus dit nog doelbewus gedoen sodat sy roemryke bouprojek vir homself kon spreek.

---

221. Carter, op. cit., p.68.
222. Walton, op. cit., p.168.

Eresuile.*(columnae)* Die feit dat eresuile onwillekeurig die name van Trajanus[223] en Marcus Aurelius[224] in herinnering roep, spreek genoegsaam van die effektiwiteit van eresuile as media tot die daarstelling van memoria.

Praalgrafte. Nie net die grafskrifte nie, maar ook die praalgrafte self was bedoel om memoria te verseker. Daarvan getuig die weelde en luuksheid van sommige van hulle. Onder die graftes van die belangrikste Romeinse burgers wat oor 'n afstand van ongeveer 20km. aan weerskante van die Via Appia strek, is daar onder andere dié van die Scipio's en van Geta. Van al die praalgraftes is die een van Cecilia Metella ongetwyfeld die indrukwekkendste, moontlik op grond van sy unieke silindervormige voorkoms.[225] Die buitengewone praal en prag van hierdie graf kan verklaar word uit die feit dat Cecilia Metella se man, Licinius Crassus, in Rome alombekend was as die rykste man van sy tyd.

---

223. Die suil van Trajanus is in 113 opgerig voor die tempel van Trajanus om die Romeinse oorwinning van Dacia te gedenk. Die reliëf bestaande uit 44 afdelings beweeg spiraalvormig na bo. Dit bevat 155 tonele waarin 2500 figure uitgebeeld is. Die hoogte van die suil is 185m.
224. Die suil van Marcus Aurelius is eers deur sy seun Commodus in 176 voltooi. Die reliëf stel die keiser se oorwinnings voor tussen die jare 171 en 175. Dit bevat 59 afbeeldings van die keiser. Dié suil is dikwels verwar met die suil van Antonius Pius wat in dieselfde omgewing gestaan het.
225. Dis 'n silindervormige travertyn-monument op 'n vierkantige basis met 'n totale hoogte van ongeveer 22m. Bolangs is daar 'n friesrand van marmermotiewe met daaronder die gedenksteen van Cecilia Metella.

Stadsmure en poorte. Hoewel mure en poorte primêr bedoel was as vestingmure, het dit inderdaad 'n memoria-aspek ook, aangesien byvoorbeeld die 20 km lange, beroemde stadsmuur met sy 14 poorte aan keiser Aurelianus 'n onvergeetlike naam besorg het. Vandag nog staan hierdie indrukwekkende vestingmuur bekend as die Aureliaanse Muur.[226]

Amfiteaters en spele. 'n Bespreking van die middele waardeur memoria nagestreef is, sal onvolledig wees sonder 'n verwysing na die amfiteaters en die spele, waarvan die Colosseum of *Amphitheatrum Flavium* by verre die indrukwekkendste amfiteater was.[227] Hierdie memoria-kolos wat in die jaar 72 deur Vespasianus begin bou is, is in 80 deur Titus ingewy,[228] maar eers deur keiser Domitianus voltooi. Geleenthede waartydens spele in die Colosseum gehou is, kan onderskei word in gewone en buitengewone geleenthede. Gewone okkasies was die herdenkings van die keisers se verjaardae en dae van besondere historiese betekenis. Buiten-

---

226. Die Aureliaanse Muur is opgerig in 271-275. Aanvanklik was dit 9 meter hoog, maar later onder keiser Honorius is dit opgebou tot 'n hoogte van 12 meter. Elke 35 meter van mekaar was daar 'n verdedigingstoring in die muur opgebou. Na skatting was daar 383 sulke torings.

227. Die Colosseum se eintlike naam is die Flaviese Amfiteater omdat dit deur die Flaviese keisers Vespasianus, Titus en Domitianus opgebou is. Die ronde amfiteater met sy vier vloere kon sitplek verskaf aan 50 000 mense.

228. Volgens Dio Cassius is daar tydens die inwyding wat 100 dae geduur het, 9000 wilde diere en 2000 swaardvegters gedood!

gewone geleenthede was die viering van 'n groot oorwinning.[229] Selfs 'n groot begrafnis was 'n buitengewone okkasie.[230]

Hieruit is die verband tussen memoria en die hou van spele duidelik. Die spele in die amfiteater het bestaan uit swaardgevegte[231] en gevegte met wilde diere *(venationes)*.[232] Nie alleen was dit tot vermaak van die keiser nie, maar die grootheid van sy prestasie is gemeet aan die grootte van die spele. Om sy oorwinning oor die Daciërs onvergeetlik te maak, het Trajanus 10 000 swaardgevegte en 11 000 gevegte met wilde diere laat plaasvind.[233] Soms het die keisers eiehandig gloria behaal, deur self deel te neem. Só byvoorbeeld word Hadrianus daarvoor onthou dat hy by geleentheid die arena binnegestap het en 'n leeu met kaal hande gedood het, terwyl Commodus woord by die daad gevoeg het met sy roem dat hy persoonlik in sy leeftyd 1000 swaardgevegte gewen het![234]

---

229. Só byvoorbeeld het die Senaat na die slag van Munda in 45 opdrag gegee dat spele gehou moes word op 21 April tydens die Parilia, om die oorwinning te vier. - Cassius Dio 43, 42, 3.

230. Soos tydens die begrafnis van Brutus - Livius. Epit. 16.

231. Friedländer, L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, IV, p.258 e.v. - Die swaardvegters is verdeel in groepe volgens die soorte wapens wat hulle hanteer het. So byvoorbeeld het die Samniete skild *(scutum)* en swaard *(spatha)* gedra; die Thrasiërs 'n ronde skildjie *(parma)* en 'n mes *(sica)*.

232. Oor hierdie gevegte met wilde diere, cf. Friedländer, op. cit., IV, 77-92.

233. Dal Maso, L.B. Rome of the Caesars, p.79.

234. Ibid., p.78.

Triomfboë. Onmiskenbaar duidelik is die verband tussen prestasie, die bou van triomfboë en memoria. Trouens, die triomfboë is almal opgerig om een of ander groot oorwinning te laat voortleef in die herinnering van die nageslag. Tegelyk daarmee saam is ook die roem van die oorwinnaar in soliede marmer onsterflik vasgelê, soms tydens sy lewe deur homself, soms deur sy opvolger ná hom - baie dikwels om homself daardeur in aansien te laat styg.

Onder die vernaamste triomfboë vind ons Augustus[235] s'n wat in 29v.C. opgerig is om die oorwinning van Actium in 31v.C. te gedenk; die twee triomfboë wat Tiberius in die jaar 19 laat oprig het ter ere van Drusus en Germanicus;[236] die triomfboog van Scipio Africanus;[237] Titus s'n[238] op die Via Sacra, opgerig deur Domitianus in 81 ter ere van Titus om die Romeinse oorwinning van Judea in 70 te gedenk; Trajanus s'n in die Forum Trajanus;[239] die triomfboog van Septimus Severus[240] opgedra aan sy twee seuns, Caracalla en

---

235. Hierdie triomfboog staan tussen die tempel van Castor en Pollux, en die tempel van Caesar op die Forum Romanum.

236. Hulle pryk in die Forum van Augustus as deel van Tiberius se bouwerk.

237. Hierdie triomfboog op die Kapitool is versier met sewe brons standbeelde.

238. Die reliëfs aan die binnekant van die boog is 'n voorstelling van hoe die soldate die buit wegvoer uit Jerusalem.

239. Hierdie boog het die Forum Trajanus verbind met die Forum Augustus.

240. Die boog van Septimus Severus is opgerig in 203. Ná Geta se dood het Caracalla sy naam laat verwyder by wyse van *damnatio memoriae* - die Romeinse proses om alle spore van 'n persoon se bestaan uit te wis.

Geta, om die eerste tien jaar van sy regering te gedenk asook om sy oorwinnings teen die Parthiërs, die Arabiere en die Mesopotamiërs onvergeetlik te maak; en die triomfboog van Konstantyn[241] wat in 316 opgerig is om die keiser se *decennalia* te vier sowel as sy oorwinning oor Maxentius in 312.

Keiserlike Mausolea. Die mausoleum van sowel Augustus[242] as Hadrianus[243] toon duidelik die strewe van die keisers om veral ná hulle dood nie in vergetelheid te raak nie. Dit word beklemtoon deur die feit dat hulle die mausolea nog tydens hulle lewe laat oprig het. Hoe sterk die mausoleum aangewend is as medium tot die daarstelling van memoria, blyk verder uit die feit dat Augustus sy politieke testament *(Res Gestae)* volledig op twee pilare langs die ingang van sy mausoleum laat aanbring het. 'n Afskrif daarvan is aangebring op die mure van die tempel van Rome en Augustus te Ankara. Vandaar dat hierdie beroemde historiese dokument die *Monumentum Ancyranum* genoem word. In die mausoleum van Augustus is begrawe: Marcellus, Gaius en Lucius

---

241. 'n Manjifieke kunswerk, en baie waardevol uit die oogpunt van die kunsgeskiedenis.

242. Augustus het sy Mausoleum opgerig in 28v.C. Dit is 'n ronde pilaar konstruksie, ongeveer 100meter in deursnee en 50meter hoog.

243. Die mausoleum van Hadrianus is eers 'n jaar na sy dood in 138, voltooi. Anders as Augustus s'n, het dit 'n vierkantige basis van 100m x 100m gehad waarop, ongeveer 30meter hoër, 'n ronde silindervormige konstruksie gebaseer was. Die bodeel daarvan was bedek met grond en sipresbome, en heel bo-op vermoedelik 'n brons strydwa met vier perde of 'n groot standbeeld van die keiser.

sy neefs, Agrippa, Octavia sy suster, Drusus, Germanicus, Livia sy vrou, Tiberius, Caligula, Claudius en Nerva.[244] In Hadrianus s'n - die ander groot keiserlike mausoleum - is begrawe: Hadrianus self, sy vrou Sabina, Antonius Pius en sy vrou Faustina, Lucius Verus, Marcus Aurelius, sy seun Commodus, asook Septimus Severus en sy seun Caracalla.

Hierdie twee groot keiserlike mausolea is inderdaad sprekende monumente van memoria via gloria.

3.2.3.2 Die staatsbegrafnisse *(funus publicum)*

Nog 'n metode om memoria te verseker, was die staatsbegrafnis vir 'n weldoener aan die staat en waarvoor daar uit die staatskas betaal is.[245] 'n Lofrede en klaagsange was deel van die verering van die ontslapene: *honoratorum virorum laudes in contione memorentur easque etiam cantus ad tibicinem prosequatur, cui nomen neniae.*[246] So 'n *funus publicum* was 'n sterk dryfveer tot prestasie want dit het memoria-onsterflikheid binne die bereik van die gewone Romeinse burger geplaas. Buite Rome en in die provinsies kon enige Romeinse burger nl. op grond van buitengewoon voortreflike diens aan die staat kwalifiseer vir 'n *funus publicum*,[247] Volgens Appianus het Sulla 'n buitengewone groot staatsbegrafnis gehad.[248] Tydens die Keisertyd is dit egter uitsluitlik beperk tot die keisers en hulle familie.[249]

---

244. Dal Maso, op. cit., p.105.
245. Cicero. Phil. IX, 7.
246. Cicero. De Leg. ii, 24, 62.
247. C.I.L. viii, I, 5880., maak melding van Licinius Paternus van Sicca wat hierdie eer te beurt geval het.
248. Appianus. De Bell. Civ. i, 105 e.v.
249. Suetonius gee volle besonderhede oor die begrafnisse van die keisers soos byvoorbeeld Augustus (Suet. Augustus 100); Tiberius (Suet. Tib. 75); Claudius (Suet. Claud. 45); Vespasianus (Suet. Vesp. 19)

Om daarvan 'n groter indrukwekkende en onvergeetlike gedenkskouspel te maak, is dit gekombineer met swaardgevegte, spele en vrye openbare feeste soos in die geval van Decimus Junius Brutus in 264: *Decimus Junius Brutus munus gladiatorum in honorem defuncti patris primus edidit.*[250] Die beroemdheid van 'n man is onder andere gemeet aan die hoeveelheid swaardgevegte wat daar tydens sy *funus publicum* plaasgevind het. Só byvoorbeeld was daar volgens Livius 22 swaardgevegte tydens Lepidus se begrafnis;[251] 25 tydens Laevinus s'n[252] en 120 tydens die begrafnis van Publius Licinius in 183[253] - alles ter wille van die memoria van die oorledenes! Asof die moontlikheid van vergeet te word hierdeur nie bevredigend genoeg bekamp is nie, is so 'n *funus publicum* boonop nog op munt ook vasgelê, altyd met die byskrif *consecratio*. Die vroegste voorbeeld hiervan is 'n denarius van Aelius Caesar.[254]

3.2.3.3 Muntpropaganda

Só effektief is munt vanaf die vroegste tye as memoriametode aangewend dat dit vandag nog deur feitlik elke volk ter wêreld gebruik word om die nagedagtenis van hul groot leiers daagliks sigbaar te laat voortleef. Die Romeine was hierop geen uitsondering nie. Veral in die 2de eeu het die neiging toegeneem om goddelikheid te interpreteer in terme van mag eerder as van persoonlikheid - soos wat duidelik blyk uit die prominente plek wat gepersonifieerde abstraksies begin inneem het op die munt.[255] So kan Hadrianus se

---

250. Livius. Epit. 16; cf. Valerius Maximus ii, 4, 7.
251. Livius xxiii, 30, 15.
252. Livius xxxi, 50, 4.
253. Livius xxxix, 46, 2.
254. Mattingly, H. Coins of the Roman Empire in the British Museum, iii, pp. clii, clxxxvi, 364, n.549, pl. 101, 9.
255. Walton, op. cit., p.170.

godsdienstige belangstelling afgelees word uit die abstrakte voorstellings op sy munt, terwyl Trajanus se munt weer meer sy belangstelling in militêre aangeleenthede illustreer: *The coinage of Trajan had stressed, to the point of monotony, his concern with military affairs and with the glorification of his conquests.*[256] Ook van Gallienus se muntpropaganda vorm sy militêre prestasies tesame met die trou en deugde van sy soldate aan hom, die belangrikste tema.[257]

4. Samevatting

'n Ontleding van die nastrewing van onsterflikheid deur die Romeine werp die volgende lig op ons ondersoek na die Romeinse begrip daarvan, nl. dat die Romein geglo het:

- aan memoria-onsterflikheid, wat nie net in teorie bestaan het nie, maar ook prakties nagestreef kon word: *memoria nostri durabit, si vita meruimus.*[258]

- dat die graf en grafskrifte 'n betekenisvolle rol vervul het in die daarstelling van memoria aangesien die voortbestaan van 'n afgestorwene se nagedagtenis afgehang het van die agterblywendes se versorging: *sit tamen in vestro pectora cura mihi.*[259]

---

256. Ibid., p.166.
257. De Blois, op. cit., p.202.
258. Plinius. Epist. IX, 19.
259. C.E. 1080, 4.

- dat memoria indiwidueel of groepsgewys bereik kon word langs die weg van prestasie, hetsy deur woord of daad. Die groot manne en beroemde skrywers wat met hulle voorbeeld en werke hulle medeburgers beïnvloed het, se rol was belangrik vir die ontwikkeling van die Romeinse godsdienstige denke.[260]

- dat die lewe hier op aarde alles te make het met die bestemming van die siel en dat sy vermoë tot prestasie te danke was aan sy onsterflike genius in hom wat hom ook ná sy dood sou bewaar.[261]

- dat, hoe beter hy presteer, hoe makliker kon sy genius vereenselwig word met die onsterflike gode: *animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit,*[262] - 'n opvatting wat 'n stimulus geword het tot steeds groter en beter prestasies en sodoende die weg gebaan het vir die apotheose van die keisers.

---

260. Cf. Grenier, op. cit., p.387.

261. Cf. Cumont, op. cit., p.59.

262. Cicero. Somnium Scipionis, 21, 3.

HOOFSTUK V

DIE BEREIKING VAN ONSTERFLIKHEID DEUR APOTHEOSE

Vae, ut puto, deus fio *

1. Inleiding

Soos aangetoon is daar by elk van die fasette[1] van die Romeinse begrip van onsterflikheid wat tot dusver ontleed is, deurgaans 'n ondertoon van aansluiting by die *deus* te bespeur. Hierdie strewe vind sy hoogtepunt en direkte formasie in die kultus van die vergoddelikte heersers - bekend as apotheose[2] - wat as die belangrikste faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid beskou kan word aangesien apotheose op sigself reeds onsterflikheid of minstens die

---

* Suetonius. Vespasianus 23.

1. Die fasette wat reeds ontleed is, is: universele onsterflikheid (Hfst. II); gemeenskap-onsterflikheid (Hfst. III) en memoria-onsterflikheid (Hfst. IV).
2. Apotheose, afgelei van die Griekse woord θεος (god), beteken: a) vergoddeliking b) 'n beeldegroep wat die vergoddeliking van die sentrale figuur voorstel - Christelÿke Encyclopedie, I, p.276 - c) die rite van vergoddeliking self: *it is the custom of the Romans to deify those of their emperors who die, leaving successors, and this rite they call apotheosis* - Ferguson, op. cit., p.96. In hierdie hoofstuk word die apotheose van die Romeinse heersers as faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid ontleed.

voortbestaan van die siel impliseer.[3] Apotheose behels egter meer as net die vergoddeliking van die keisers, hoewel keiserverering ongetwyfeld die hoogtepunt van die apotheosepiramide was. Enersyds sluit dit die inmenging van die gode in die bedrywighede van die mens in, maar andersyds weer die aanwending van die goddelike kragte deur die mens.[4] Die gedagte agter hierdie wisselwerking is die Romeinse geloof dat die groot regeerders van die mensdom uit die hemel gebore is en weer na die hemel terugkeer.[5]

Uit die talle verskillende opvattinge oor goddelikheid in die antieke wêreld,[6] kan daar hoofsaaklik twee kategorieë onderskei word,[7] nl. aangebore goddelikheid[8] en verworwe

---

3. Frazer, op. cit., p.25.
4. Bewys hiervoor was die gebruik in die Romeinse howe om gode as getuies en regters op te roep, soos geïllustreer word deur Cicero se "Droom van Scipio" *(Somnium Scipionis)* waarin hy uiteindelik 'n *moderator reipublicae* voorstel van wie hy sê: *Bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet* - Cicero. Somnium Scipionis, 18, 2.
5. Vergelyk hiervoor Vergilius se reïnkarnasie-teorie in sy Aeneïs VI, 756-776.
6. 'n Uiteensetting van die verskillende opvattinge oor goddelikheid word gegee deur M. Smith in sy werk: Prologomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus - J.B.L. (1971) p.181-184.
7. Herodotus (Hist. 2, 43) het al reeds onderskei tussen gode van afkoms en dié wat later gode geword het - 'n onderskeid wat ook deur Plutarchus (Moralia, 11) gehandhaaf is.
8. Hieronder word gereken dié mense wat van nature goddelike eienskappe besit soos buitengewone talente, gawes van profesie en selfs bonatuurlike skoonheid - Cicero. Tusc. Disp. 1, 21, 48; Seneca Epist. 73, 14-16; Lucretius 5. 8-10.

goddelikheid.[9] Laasgenoemde kategorie vorm veral die veld van ondersoek van hierdie hoofstuk waarin beoog word om die Romeinse begrip omtrent die bereiking van onsterflikheid te bepaal.

2. Die oorsprong van die gedagte van apotheose

Is est nimirum soter qui salutem dedit *

Geleerdes is dit eens dat die oorsprong van apotheose in Rome herlei moet word tot die Ooste waar die vergoddeliking van 'n enkele persoon al algemeen bekend was lank voor dit nog in Rome beoefen is.[10] So byvoorbeeld was dit vir die Grieke vanselfsprekend om aan Alexander die Grote en sy opvolgers goddelike eer te bewys aangesien hy beskou is as die algemene redder en weldoener van die mensdom op aarde.[11] Vir insig in die Romeinse keiser-kultus is dit dus nodig om eers 'n kort oorsig te gee oor die verering van heersers in die Oosterse koninkryke.

---

* Cicero. In Verr. II, 2, 154.

9. Hiermee word bedoel dié wat oorspronklik sterflik was maar wat teen die einde van hulle lewe opgeneem is na die gode en daardeur onsterflikheid bereik het. - Seneca. Herc. Oet. 1996-1997; cf. Nock, A.D. The Cult of Heroes H.T.R. 37 (1944), p.141-174.
10. Wagenvoort, H. De Romeinse Cultuur, p.74; en Van den Bergh van Eysinga, G.A. De wereld van het Nieuwe Testament, p.109-135, om maar 'n paar te noem.
11. Koch, op. cit., p.132.

In die Hellenistiese state van Asië en Egipte is die koning soos 'n god vereer[12] in navolging van 'n eeue-oue tradisie wat gewortel was in die ou Persiese ryk.[13] Hoewel die Persiese konings deur hulle onderdane weliswaar nie beskou is as gelykwaardig aan die gode nie, moes die seremonies waarmee hulle vereer is, vir buitestaanders soos die Grieke só buitensporig gelyk het dat hulle dit nie anders kon verklaar as vergoddeliking nie.[14] In die groot Persiese Ryk het Alexander kennis gemaak met hierdie Oosterse opvatting oor die absolute mag van die koning, nl. dat die konings as gode op aarde gehuldig moet word.

Met die verering van die gode in ou-Egipte was dit anders gesteld. Daar was die koning op aarde 'n beliggaming van die majesteit van die gode: *It was by virtue of his divinity that the king ruled, and the foreign conqueror could only maintain his power by taking over the forms of deity that had belonged to the ancient Egyptian kings.*[15] In Persië het Alexander dus gevind dat die koning se verering verband gehou het met die verering van 'n heilige: *the king was in the position of a saint rather than of a god,*[16] en in Egipte, dat die koning daar formeel as god vereer is. Sy kennis van die Griekse legendes wat die gode voorgestel het as menslike wesens wat met sterflike mense bemoeienis maak; grafskrifte waarin mense met eerbewyse vereer is op grond van hulle prestasies tydens hulle lewe; en die beto-

---

12. Moret, J. Du caractère religieux de la royauté pharaonique, (1902) met W. Blackman se kommentaar daarby in die J.E.A. XI (1925) p.201.
13. Tarn, W.W. The Worship of the Persian King IN J.H.S. (1928) p.206-219.
14. Ibid., p.215 e.v.
15. Taylor, Lily R. The Divinity of the Roman Emperor, p.4.
16. Ibid., p.3.

ning van heroïese eerbewyse aan lewende mense wat hyself aanskou het - dit alles het sy aandag gevestig op die aanwesigheid van elemente van vergoddeliking van die mens. Gedurende sy lewe is daar talle eerbewyse aan hom betoon,[17] maar dit was sy vroeë dood wat die eerste tekens van apotheose getoon het: *It was not yet the custom to emphasize the translation of the deified man to heaven, but the way was prepared for the idea to develop.*[18] Hierdie gedagte van apotheose wat in die Ooste reeds praktyk was,[19] het via die Grieke geleidelik weswaarts begin beweeg totdat dit uiteindelik ook in Italië posgevat het.[20]

3. Faktore wat die apotheose-gedagte bevorder het

> *deus ille fuit, deus, inclute Memmi*
> *qui princeps vitae rationem invenit eam quae*
> *nunc appellatur sapientia quique per artem*
> *fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris*
> *in tam tranquillo et tam clara luce locavit.* *

Onder die verskillende faktore wat die weg gebaan het vir apotheose was daar goddelike afkoms, tradisie-vastheid, ervaring veral in die Ooste, die politieke toestand, die filosofie, asook die godsdienstige en sosiale toestand in Rome.

---

* Lucretius. De Rer. Nat. V, 8-12.

17. Saam met die verafgoding van die keiser, is daar voortdurend gebid vir sy "ewige heerskappy", - Koch, op. cit., p.133.
18. Taylor, op. cit., p.25.
19. Wagenvoort, op. cit., p.74.
20. Koch, op. cit., p.134.

3.1 Goddelike afkoms

'n Goeie teelaarde vir apotheose was die feit dat die gedagte van 'n held met goddelike afkoms vir die Romein geensins vreemd was nie. In Rome was dit algemene geloof dat Aeneas die seun van Venus was.[21] 'n Inskripsie uit die jaar 48 wat in Efese gevind is,[22] bevestig nog duideliker dat die Romeine bekend was met die gedagte aangesien daarop duidelik voorkom dat die Julii afkomstig is van Mars en Venus (dit is Ares en Aphrodite in Grieks) soos blyk uit Grant se weergawe van die oorspronklike inskripsie in Grieks: *The Council and people (of the Ephesians and the other Hellenic) cities which dwell in Asia and the nations (acknowledge) Gaius Julius the son of Gaius Caesar (as) high priest and autocrat and consul for the second time, the God Manifest born of Ares and Aphrodite, and the common Savior of human life.*[23]

Die Julii het dus 'n goddelike afkoms gehad wat teruggevoer kon word tot by Aeneas van Troje. In dieselfde verband word daar deur die volk van Myra in Lycia op 'n inskripsie verwys na die goddelike afkoms van Augustus.[24] Sowel Caesar as Augustus was dan ook gesteld op hulle afkoms en het dit pertinent by die Romeinse volk tuisgebring soos blyk uit die feit dat Julius Caesar na sy oorwinning te Pharsalus 'n tempel gewy het aan Venus Genetrix,[25] en dat Augustus aan

---

21. Lucretius. De Rer. Nat. 3, 22, 57.
22. Dittenberger. Syll.^{2}, 347; ^{3} 760.
23. Grant, op. cit., p.175.
24. Aangehaal deur U. von Wilamowitz in: Der Glaube der Hellenen, II, p.429 uit E. Peterson se Reisen in Lykien, II, 43.
25. Dio Cassius XLIII, 43, 2-3. Dis opvallend dat hierdie tempel nie gewy is aan Venus Victrix vir die oorwinning nie, maar aan Venus Genetrix - 'n benaming waardeur Caesar sy goddelike afkoms wou onderstreep. Vir die tempel self, cf. Suetonius. Jul. 26.

Mars Ultor, die vader van Romulus, 'n tempel gewy het.[26] Soms het Caesar self gesinspeel op sy verbintenis met Venus soos onder andere in sy laudatio oor Julia, die vrou van Marius.[27] Dat sy aanspraak uiteindelik algemene ingang gevind het by die volk, word bevestig deur die feit dat skrywers gedurig daarna verwys het: *hic nobilissima Iuliorum genitus familia et, quod niter omnis antiquitatis studiosus constabat, ab Anchise ac Venere deducens genus.*[28] Sy latere apotheose het dus ten nouste in verband gestaan met sy goddelike afkoms. Gevolglik het hy dubbel en dwars gekwalifiseer vir vergoddeliking: *he was divine by apotheosis, but he was also descended from the goddess Venus.*[29] Na analogie hiervan verwys Allen vergelykenderwys na die groot klem wat daar in die Evangelies telkens in die geslagsregisters van Jesus gelê word op Sý goddelike afkoms as afstammeling van Dawid.[30] Dat dit selfs algemeen gebruiklik was in daardie tyd om mense wat buitengewone mag openbaar met gode te vereenselwig, word letterlik verklaar deur die skare in Listre ná Paulus se genesing van die kreupelgeborene: *Die gode het soos mense geword en neergedaal na ons toe. En hulle het vir Barnabas Jupiter genoem, en vir Paulus Mercurius.*[31]

Hoe 'n sterk rol goddelike afkoms gespeel het in die wegbereiding tot apotheose blyk daaruit dat die jong Octavianus reeds voordat hy princeps geword het, deur vele as godeseun beskou is.[32] Vergilius verwys duidelik na hierdie goddeli-

---

26. Suetonius. Aug. 29; Ovidius. Fasti V, 567 e.v.
27. Suetonius. Jul. 6.
28. Velleius. II, 41, 1.
29. Allen, op. cit., p.87.
30. Ibid., p.88.
31. Handelinge 14:11, 12.
32. Sprey, K. Keiserkultus, IN Christelÿke Encyclopedie IV, p.184.

ke afkoms van Augustus in sy Aeneïs:

Hic vir, hic est tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam; ..... [33]

Terselfdertyd het Augustus hierdie verwysings na sy goddelike afkoms subtiel aangewend tot sy eie voordeel soos deur byvoorbeeld in 45 sy standbeeld met die byskrif *deo invicto* te laat plaas in die tempel van Quirinus[34] - 'n handeling waardeur hy by implikasie te kenne gegee het dat hy homself beskou het as die reïnkarnasie van Romulus.[35]

Thus, by giving his approval to legends about his divine origin and that of his family, and by raising to the highest rank its ancestral and protecting deities, Augustus prepared the way for his own apotheosis and the future cult of the emperors.[36]

3.2 Tradisie

Tradisie was een van die faktore wat grootliks die weg gebaan het vir die beoefening van apotheose in Rome: *it vieved immortality as a gift of the city to its heroes - it provided the impetus for the cult of the Emperor.*[37]

Hoewel Rome vir bykans vier en 'n halwe eeu 'n republikeinse staatsvorm gehad het, het die tradisie van die monargie wat in 490 v.C. omvergewerp is nog bly voortbestaan.[38] Hierdie tradisie waarop Rome kon terugkyk was egter grotendeels gebaseer op legendariese verhale aangaande die rege-

---

33. Vergilius. Aen. VI, 791-794.
34. Cicero. Ad Att. XII, 45, 3.
35. Leopold, op. cit., p.86.
36. Hus, op. cit., p.142.
37. Gatch, op. cit., p.50.
38. Hayes, op. cit., p.30.

ring van Romulus, die eerste mitiese regeerder van Rome.[39] Die legende dat hý die seun van 'n god was, toon sterk ooreenkoms met soortgelyke legendes oor Griekse stadstigters. Hy is deurgaans geïdentifiseer met Quirinus en as sulks vereer in 'n tempel op die Quirinaalse heuwel.[40] Daar is selfs fragmente uit Ennius se Annales van die tweede eeu wat dui op 'n geloof in Romulus se apotheose.[41] Hierdie legende en verering van Romulus moet teruggevoer word tot die laaste Etruskiese konings wat goed bekend was met die godsdienstige tradisies van die Grieke en wie se regering self duidelike neigings tot vergoddeliking openbaar het soos weerspieël is deur die embleme van Jupiter wat hulle gedra het.[42]

---

39. Die tradisionele verhaal van Rome se stigting deur Romulus in 753 v.C. word vandag allerweë betwyfel aangesien daar hoegenaamd geen skriftelike oorlewering daaromtrent bestaan nie. Argeologiese opgrawings - die enigste werklike betroubare bron van inligting oor die ontstaan van Rome - toon dat daar pas ná 1000 v.C. wel op verskeie heuwels klein dorpies aangelê is, maar dat hulle eers teen ongeveer 600 v.C. tot 'n stad saamgevoeg is. - M. Cary en T.J. Haarhoff: Life and Thought in the Greek and Roman World, p.54.
40. Jaarliks op 17 Mei is die Quirinalia-fees tot eer van Romulus gevier. - Postma, op. cit., "Quirinalia"
41. Ennius. Ann. 110-117. Die legendariese apotheose van Romulus word onder punt 4 van hierdie hoofstuk verder bespreek.
42. Die onderskeidingstekens van die Etruskiese konings was onder meer 'n purperkleed, 'n louriertakkie en 'n septer met Jupiter se arend. - Th. Mommsen, Staatsrecht II^3, p.5 e.v.

Apotheose in Rome het dus al 'n eeue-oue tradisie agter hom gehad wat beslis daartoe bygedra het om dit makliker te laat posvat: *The Rome of Caesar had then an accepted tradition which, whatever its origin, held that the city had been founded by a good-born king who had later himself been elevated to the gods, and Romulus at this time was worshipped under the name Quirinus with rites that placed him not with the dead but with the gods.*[43] Só tradisie-vas was die behoudende gees van die Romein, dat selfs godsdiens vir Augustus basies eintlik net 'n wesentlike element van die Romeinse tradisie was.[44]

3.3 Ervaring

Vanaf die begin van die tweede eeu v.C. het die Romeine deur hulle verowerings in Griekeland en Klein-Asië nader kennis gemaak met die werklike praktyk van vergoddeliking van heersers en militêre leiers.[45] Die eerste ervaring hiervan was in Sicilië waar Marcellus in 212 v.C. by wyse van 'n fees tot sy eer gehuldig is as redder van Syracusa.[46] Dit het die weg gebaan tot verdere vereerings, want in 195 v.C. is daar te Chalcis aan Flamininus goddelike eer betoon by wyse van die instelling van 'n priesterskap wat van krag gebly het tot in die dae van Plutarchus.[47] Tempels is in Griekeland en die Ooste opgerig vir Dea Roma, wie se naam dikwels verbind is aan die konsul of prokonsul.[48]

---

43. Taylor, op. cit., p.45.
44. Grenier, op. cit., p.372.
45. Cary, Haarhoff, op. cit., p.64 e.v.
46. Taylor, op. cit., p.35.
47. Plutarchus. Flam. 16.
48. Tacitus. Ann. IV, 56, 1.

Só byvoorbeeld was daar 'n heiligdom van Roma en P. Servilius Isauricus, prokonsul van 46-44 v.C.,[49] en het M. Aquilius 'n spesiale priester te Pergamum gehad om te sorg vir sy verering.[50] Hierdie gebruik om tempels vir prokonsuls op te rig word bevestig deur Suetonius: *templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere.*[51] Plutarchus maak melding van Lucullus wat vir sy dienste vereer is met spele wat na hom vernoem is.[52] Fabius Maximus, prokonsul vanaf 9-4 v.C. is geassosieer met Apollo in 'n fees bekend as die Sminthea Pauleia, wat gereeld gevier is tot in die derde eeu.[53]

Vanselfsprekend het hierdie eerbewyse die Romeine beïnvloed. Gaius Marius is gehuldig as die derde stigter van Rome, en is vereer met offers van voedsel en drank;[54] Marius Gratidianus is vereer deur die oprigting van sy standbeeld in elke *vicus* en deur offerandes van reukwerk en wyn;[55] Sulla is ná sy oorwinnings in die Ooste vereer by wyse van die uitgawe van 'n goue muntstuk met sý afbeelding op die agterkant.[56] Pompeius het hom in navolging van Alexander "Pompeius die Grote" laat noem, terwyl hy hom op die munt laat afbeeld het as Janus.[57]

Mettertyd het die Romeine as gevolg van die ervaring wat hulle amptenare en militêre leiers in die Ooste opgedoen het al hoe meer gewoond geraak aan die gedagte van die vergoddeliking van heersers. Terug uit die Ooste, het die soldate van hulle ervarings met goddelike eerbewyse vertel,

---

49. Taylor, op. cit., p.37.
50. Ferguson, op. cit., p.90.
51. Suetonius. Aug. 52.
52. Plutarchus. Lucull. 23.
53. Ferguson, op. cit., p.90.
54. Taylor, op. cit., p.56.
55. Cicero. De Off. III, 80.
56. Bahrfeldt, H. Römische Goldmünzenprägung, p.24.
57. Ferguson, op. cit., p.90.

en sodoende gehelp om die weg te baan vir keiserverering.

3.4 Die politieke faktor

Veral die ongunstige politieke klimaat het 'n gunstige teelaarde geskep vir apotheose: *While the Republic was enlarging its foreign dominions, it became progressively less capable of maintaining order within its own house.*[58] Die ou beproefde politieke regeringstelsel wat eeue lank só suksesvol was, was nie langer meer doeltreffend genoeg vir die groot ryk nie. Tye was sleg en onseker. Romeinse generaals wat die absolutisme van die heersers in die Ooste gesien het, het gevolglik probeer om die haglike politieke toestande in Rome ná die burgeroorloë en opstande, ook met sulke geweld reg te stel.[59] Hierdeur is die Republiek in 'n staat van militêre anargie gedompel. Dertig jaar van chaos en wanorde sedert Sulla se mislukte pogings om die orde te herstel, het Caesar oortuig dat die ou aristokratiese senaat sal moet plekmaak vir 'n ander vorm van regering. Sy aanvaarding van permanente diktatorskap was niks minder nie as 'n ander vorm van gemagtigde outokrasie.[60] In stede van 'n oplossing, het die moord op Caesar gelei tot groter militêre anargie want in 43 v.C. vorm Antonius, Octavianus en Lepidus saam 'n Triumviraat met as oogmerk die herkonstituering van die Republiek - 'n bedrieglike titel waaronder die gesagvoerders van die Romeinse legioene vir twaalf jaar vryelik 'n openlike outokrasie beoefen het.[61] Die stelselmatige eliminering van Lepidus en Anto-

---

58. Cary, Haarhoff, op. cit., p.74.
59. Taylor, op. cit., p.55.
60. Dis nie seker of Caesar doelbewus die titel van koning beoog het nie, maar ongetwyfeld wou hy een of ander vorm van monargie daarstel.
61. Cary, Haarhoff, op. cit., p.76.

nius het Octavianus alleenmag besorg.

Vanselfsprekend sou hierdie politieke onstabiliteit 'n hunkering na 'n redder wat sekuriteit kon bied, tot gevolg hê. Gevolglik verbaas dit nie *to find the longing expressing itself in attribution of divine qualities to the man from whom the people hoped for salvation.*[62] 'n Tipiese uiting van sodanige desperate hunkering is die wyse waarop Scipio Africanus deur die volk geassosieer is met Jupiter.[63]

Ennius het 'n spesiale gedig geskryf waarin hy hom *Scipio invicte* noem,[64] en Cicero maak melding van 'n standbeeld van Scipio met die byskrif "onoorwonne generaal" daarop: *basis P. Scipionis restitvatur, nomenque invicti imperatoris incidatur.*[65] Daarby is hy spontaan deur sy tydgenote erken as die eintlike daarsteller van die Romeinse wêreldheerskappy: *vaticinationes, quibus felix et invictum in ea provincia (= Africa) fataliter Scipionum nomen ferebatur.*[66]

Intussen was die *triumphus* wat veral die deel geword het van die groot Romeinse generaals, en wat allerweë beskou is as dié staatseremonie wat die naaste gekom het aan die vergoddeliking van 'n lewende mens,[67] 'n middel waardeur die volk in 'n mate aan hierdie diepgevoelde behoefte uiting kon gee.

---

62. Taylor, op. cit., p.55.
63. Ibid.
64. Ennius. V. 3. V.
65. Cicero. In Verr. 4, 82.
66. Suetonius. Caes. 59.
67. Versnel, op. cit., p.376 e.v.

    Die Triumphus was volgens Livius 'n *honos* vir sowel gode as mense: *diisque quoque ..... non solum hominibus* (Livius XLV, 39, 10). Tussen die stigting van Rome en die regering van Vespasianus is daar 320 gehou - Orosius Hist. vii, 9, 8.

3.5 Die rol van die Wysbegeerte

Ook die filosofie was 'n wegbereider vir apotheose. Veral by die ontwikkelde man het die filosofiese leerstellinge oor die noue wisselwerking tussen die gode en die mense grootliks bygedra tot die gedagte dat daar iets goddeliks in die mens skuil: *Nemo magnus vir sine quodum adflatu divino.*[68] In hierdie nabyheid van die gode en mense lê die wese van apotheose, só asof gode en mense saam dieselfde gebeure belewe. Die tendens om die mens al hoe meer te verhef en die gode daarteenoor meer te betrek in die handelinge van die mens, het die gaping tussen die gode en die mens makliker oorbrugbaar gemaak. Só byvoorbeeld het die Pythagoreërs al in die vyfde eeu v.C. vir Empedocles, die Pythagoreïese filosoof, onder die onsterflikes gereken.[69]

Die filosofie het gaandeweg al hoe meer die terrein van die godsdiens betree. Die Stoïsisme veral *reduced philosophy to a system decidedly more religious than philosophical.*[70] Hierdie plooibare sisteem met sy *ataraxia* ideaal, het nl. onder andere geleer dat 'n monargie - veral as die monarg die beste man in die staat is - die grootste mate van innerlike vryheid aan die individu bied.[71] Aansluitend hierby het die Epikuriërs geleer dat vreesloosheid vir die dood 'n goddelike deug is:

> *deus ille fuit, deus, inclute Memmi*
> *qui princeps vitae rationem invenit eam quae*
> *nunc appellatur sapientia quique per artem*
> *fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris*
> *in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*[72]

---

68. Cicero. De Nat. Deor. II, 66, 167.
69. Talbert, C.H. The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity IN J.B.L. (1975) XCIV, p.427.
70. Rostovtzeff, M. Rome, p.184.
71. Cary, Haarhoff, op. cit., p.211.
72. Lucretius. De Rer. Nat. V, 8-12.

Dit was egter veral die mistieke Neo-Pythagoreïsme met sy besondere belangstelling in 'n toekomstige lewe wat die grootste stimulus was tot apotheose aangesien dit net aan die heel beste mense onsterflikheid beloof het.[73] Onder invloed van die astrologie het dit soveel assosiasie gehad met die gangbare gebruik om uitstaande mense tot die sterre te verhef dat Cumont dit bestempel as *the republican transformation of the doctrine of divinity of kings.*[74]

3.6 Die godsdienstige toestand

Die godsdienstige toestand in Rome het 'n stadium bereik waar die rites nie meer verstaan is nie, hoewel hulle nog pynlik presies volgens die *mos maiorum* uitgevoer is:[75] *The place of faith was taken by myth and ritual.*[76] Die doodse formalisme en koudheid van die staatsgodsdiens *that no longer had the power to satisfy the cravings of the masses,*[77] het van die volksmassa toeskouers gemaak[78] en behoefte aan 'n lewende, meer tasbare god laat ontstaan.[79] Vergilius gee treffend uiting hieraan wanneer hy Augustus pleitend versoek:

> *Ingredere et votis iam nunc adsuesce vocari.*[80]

Nóg die uitgediende Romeinse gode van wie Varro skryf: *se timere ne dii pereant non incursu hostili sed civium neglegentia,*[81] nóg die wysbegeerte wat hoofsaaklik net die klompie intellektueles bereik het, kon sekerheid bied vir

---

73. Rostovtzeff, op. cit., p.183; Cicero. Tusc. Disp. I, 32.
74. Cumont, op. cit., p.114.
75. Van der Walt, op. cit., p.40.
76. Nock, A.D. Conversion, p.6.
77. Fowler, W. Social Life at Rome in the Age of Cicero, p.334.
78. Leopold, op. cit., p.79.
79. Ovidius. ex P.I., I, 63.
80. Vergilius. Georg. I, 42.
81. Varro. Ant. 141.

die hiernamaals. Gevolglik het die deursnee Romein só skepties begin raak teenoor die gode van die staat dat hy nie meer omgegee het dat uitstaande mense ingevoeg word in die ry van die bestaande gode nie, solank só 'n man net van groter hulp was as die gode, want waar *the old forms of worship were emptied of their real significance, there was less hesitation in offering them to men.*[82]

3.7 Die sosiale toestand

Godsdienstige nood is tegelyk ook sosiale nood. Daarom het die sosiale toestand in Rome ten nouste saamgehang met die godsdienstige toestand, en het die sosiale omwenteling wat gepaard gegaan het met die oorgang van republiek na keiserskap, die gedagte van apotheose bevorder.[83] Die keisertyd het die verlange na goddelike verborgenheid agter die aardse grense laat ontstaan.[84] *It was a period of world-weariness and other-worldliness.*[85]

Die geleidelike verwaarlosing van die verering van die staatsgode het noodwendig gelei tot hulle uiteindelike verdwyning. Aangesien die staat nie sonder 'n godsdiens kon bestaan nie, moes 'n ander vorm van verering gevind word. Onder omstandighede is die vergoddeliking van die mens aangegryp. Dit was "gods"diens waarin die mens soos 'n god vereer is. Weliswaar was die gebruik om 'n magtige heerser

---

82. Fowler, W. Roman Ideas of Deity, p.87.
83. Voortdurende oorloë sedert die dae van Alexander die Grote, swaar belastings en slawerny het 'n ommekeer bewerkstellig en 'n groot gaping tussen ryk en arm laat ontstaan.
84. Van der Walt, op. cit., p.8.
85. Willoughby, H.R. Pagan Regeneration, p.267.

tot 'n god te verhef, eers nog vreemd in Rome, *but if the seed were brought to Italy, the condition of the Italic soil was favourable to its germination. In that age of ill-used capitalism and unsparing cruelty, of fraud and injustice in private and public life, what aid were the old deities giving to their people?*[86] Die gedurige oorloë, botsings en rewolusies het die prominente mense geleentheid gebied om nog meer op die voorgrond te tree, met die gevolg dat *the poverty and distress of the Graeco-Roman world disposed the humbler folk to adour any leader of men who could and did procure them decent comfort and adequate bodily maintenance.*[87]

3.8 Die genius-gedagte

Hoewel die Romeinse denke as gevolg van nouer kontak met die wyer wêreld, ongetwyfeld beïnvloed is deur veral die Griekse opvattinge oor vergoddeliking,[88] kan Grenier se afleiding dat apotheose dáárom nie eg-Romeins is nie,[89] egter nie onvoorwaardelik aanvaar word nie. Hy baseer sy standpunt daarop dat Cicero ná Caesar se dood heftig beswaar gemaak het teen die vergoddeliking van 'n sterflike mens: *An me censetis, patres conscripti, quod inviti secuti estis, decretum fuisse, ut parentalia cum supplicationibus miscerentur ..... ut decernerentur supplicationes mortuo nihil dico, cui.,*[90] sonder inagneming van die belangrike feit dat daar vir die Romein 'n groot verskil was tussen die verering van 'n mens en die verering van die genius van 'n mens,[91]

---

86. Fowler, W. op. cit., p.86.
87. Ibid., p.103.
88. Taylor, op. cit., p.50.
89. Grenier, op. cit., p.380.
90. Cicero. Phil. I, 6, 1-5.
91. Die mens is *mortalis*, terwyl sy genius *immortalis* is. cf. Hfst. II. bl. 24.

en dit terwyl Cicero self in verskeie passasies met soveel woorde die goddelike in die mens erken: ..... *quidam divinus ignis ingenii et mentis.*[92] O.i. is dit eerder die verering van die Romeinse genius[93] as invloede van buite, wat die Romeinse denke voorberei het vir keiserverering. Eintlik gee Grenier dit self onbewustelik toe wanneer hy sê: *It was lawful to offer sacrifice and prayer to the Genii.*[94] Aansluitend hierby moet gestel word dat dit nie net "lawful" was nie, maar *long familiar* aan die Romein.[95] Dit verklaar tegelyk waarom keiserverering nie oornag nie, maar geleidelik posgevat het: *Emperor-worships entered into the Roman state, without any violent or abrupt adjustment.*[96] Streng gesproke het dit Rome eintlik nooit binnegekom ("entered") nie, maar was dit o.i. eerder 'n geval van ingevoerde δαίμων -saad uit Griekeland en die Ooste wat gekruis het met die tradisionele Romeinse genius-saad en 'n vrugbare teelaarde in 'n toebereide Romeinse bodem gevind het waar dit ongemerk opgegroei het tot 'n welige apotheose-plant.

Simptome van apotheose is dan ook te bespeur so vroeg as by die Gracchi, want ná hulle dood het die volk die plekke waar hulle gesterf het *(genii locorum)* tot heiligdomme verklaar en daar die eerstelinge van hulle oes geoffer *alsof zÿ heiligdommen van goden bezochten.*[97]

---

92. Cicero. De Rep. III, 7, 16; cf. De Nat. Deor. II, 66, 167.
93. Ovidius Fasti V, 129-146; cf. Hfst. II, bl. 32.
94. Grenier, op. cit., p.381.
95. Mattingly, op. cit., p.109.
96. Lattimore, op. cit., p.94.
97. Wagenvoort. De Romeinse Cultuur, p.74.

'n Verder duidelike spoor van apotheose word gevind in die feit dat die Romeine hulle redder of bewaarder vereer het met die titel *pater* of *parens*.[98] So byvoorbeeld word Cato deur Lucanus 'n ware vader van sy vaderland genoem:

> *Ecce parens verus patriae, dignissimus aris,*
> *Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit.* [99]

Ook stadstigters het bekend gestaan as vaders:

> *Si quaeret pater urbium*
> *subscribi statuis.* [100]

Hierdie vader-gedagte is trouens so oud as die Romeinse godsdiens self wat in sy diepste wese patriargaal was.[101] *In the house the Romans worshipped the divine in man under the Genius of the master of the house.*[102] Daarby was dit gebruiklik in Rome vir gesinslede om te sweer by die genius van die vader van die huis.[103] 'n Verwysing na die eed *per Genium tuum* word gevind in Seneca,[104] terwyl Tibullus melding maak van die eed *per Iunonem tuam*.[105] Dat Tibullus reeds dood was toe die eed by die genius van Augustus offisieël in 12 erken is, bring die belangrike feit aan die lig dat die eed *per Genium* dus reeds bestaan het vóór die eed by Augustus se genius.[106]

Van al die aanleidende faktore tot die apotheose-kultus in Rome, vorm die byna bo-natuurlike verering van die genius van die pater familias o.i. die kern, weliswaar nou in die

---

98. Cicero gebruik *pater* as sinoniem vir *deus* in sy De Republica I, 64.
99. Lucanus IX, 601, 602.
100. Horatius. Carm. III, 24, 7.
101. Hfst. II, bl. 27.
102. Taylor, op. cit., p.49.
103. Ibid., p.109 e.v.
104. Seneca. Ep. 12, 2.
105. Tibullus IV, 13, 15.
106. Beare, Rhona. *Per Genium Tuum*, p.17 e.v.

meer gevorderde faset van *pater patriae*[107] want *to pay divine honours to its great leaders was not a matter of political convenience, but an expression of inward belief. To worship not the men, but their genii was more modest and philosophic than direct worship.*[108] Hierdeur het die gesagsmotief oorgegaan na die bo-natuurlike en sodoende die sfeer van die goddelike binnedring. Gevolglik is daar net 'n hanetreetjie tussen *genius, pater patriae* en *divus*.

4. Legendariese apotheose

> *Namque ut olim deficere sol omnibus*
> *exstinguique visus est, cum Romuli animus*
> *haec ipsa in templa penetravit, ...* *

Die geskiedenis van antieke Rome bevat verskeie legendariese verhale oor die vergoddeliking van sterflike mense, waarvan dié in verband met Aeneas en Romulus die vernaamste is.

Aeneas is vergoddelik omdat hy beskou was as die seun van Venus.[109] As sulks is hy glo onder die naam Aeneas Indiges vereer op die oewers van die Numicus rivier.[110] Volgens oorlewering het die legendariese Aeneas-apotheose sy oorsprong daarin dat Aeneas se lyk na 'n sekere geveg nie gevind kon word nie met die gevolg dat daar aanvaar is dat hy opgeneem is deur die gode.[111] Vandaar dat daar vir hom nie

---

* Cicero. Somnium Scipionis 16, 9-11.

107. Cicero. De Rep. I, 64.
108. Mattingly, op. cit., p.110.
109. Ovidius. Metam. XIV, 588.
110. Laing, G.J. Survivals of Roman Religion, p.117.
111. Antiq. Rom. I, 64, 4-5.

'n graf is nie, maar net 'n altaar met 'n byskrif waarop onder andere voorkom: "aan die vader en god van hierdie plek"[112] - 'n duidelike bewys weereens van die ou Romeinse verering van die gees van die vader *(genius pater familias)* en die gees van die plek *(genius loci)*.

Dis egter die eeu-oue tradisie van die legendariese apotheose van Romulus[113] wat duidelik illustreer hoe ingeworteld en eg-Romeins die hele gedagte van apotheose werklik was, al was dit bekend via die bestaan van legendes daaroor.

Die legendariese weergawe lui dat Romulus, die stigter van Rome, ná 'n termyn van sewe en dertig jaar as koning, te midde van 'n hewige storm en sonsverduistering spoorloos uit die gesigsveld van die mense verdwyn het.[114] Die feit dat daar geen oorblyfsel van hom gevind is nie,[115] het - netsoos in die geval van Aeneas - die geloof laat ontstaan dat die gode hom opgeneem het.[116] Die gangbare geloof dat hy die seun van Mars was, gebore uit 'n maagd Rhea Silva - ook Ilia genoem -[117] het die vermoede laat ontstaan dat hy in die hemel opgeneem is met die strydwa van sy vader Mars, en dat hy daarna vereer is onder die naam van Quirinus.[118] Daar is voorts geglo dat hierdie hemelvaart plaasgevind het vanaf die Campus Martius.[119]

---

112. Ibid.
113. Die tradisionele datum vir sy legendariese "hemelvaart" is 716 v.C.
114. Plutarchus. "Romulus" 27.
115. Cicero. De Leg. I, 1, 13; Livius I, 16.
116. Cicero. De Rep. II, 10; VI, 21.
117. Dionysius Halicarnassus I, 77, 2; Cicero. De Rep. I, 41; Ovidius. Met. XIV, 805 e.v.
118. Stout, J.F.: Cicero. Somnium Scipionis, kommentaar op par. 15, 10, p.30.
119. Laing, op. cit., p.117.

Hierdie geloof in Romulus se apotheose word verder bevestig deur een van sy vriende, Julius Proculus, wat beweer het dat Romulus later op pad aan hom verskyn het en aan hom meegedeel het dat hy 'n apotheose sou ondergaan en daarna as Quirinus vereer sou word.[120] Uit Plutarchus se weergawe hiervan, blyk verder dat Romulus volgens tradisie liggaamlik opgevaar het[121] - 'n geloof wat in meer as een opsig baie sterk ooreenkoms toon met die hemelvaart van Elia,[122] met dié radikale verskil egter dat Elia se hemelvaart geen vergoddeliking van Elia was nie, maar 'n verhuising na God. Hieruit blyk dat die apotheose van Romulus inderdaad vir die Romein meer as net 'n blote legende was.

Ennius se weergawe van die apotheose van Romulus[123] word onder andere deur Wissowa[124] sterk bevraagteken, veral ten opsigte van die knelvraag of Ennius se verwysing na Quirinus wel sinspeel op Romulus:

Quirine pater veneror Horamque Quirini. [125]

---

120. Plutarchus. "Romulus" XXVIII; cf. Cicero. De Rep. I, 41 wat Ennius in die verband aanhaal.
121. Plutarchus, op. cit., XXVIII, 2-3.
122. Elia het ook in 'n storm met 'n wa en perde na die hemel opgevaar sodat Elisa hom naderhand nie meer kon sien nie. (2 Kon. 2:11,12); ook na hom is daar gesoek, drie dae lank deur vyftig manne (2 Kon. 2:17); ook in sy geval is daar gewonder "of nie miskien die Gees van die Here hom opgeneem ..... het nie." (2 Kon. 2:16).
123. Ennius. Ann. 110 e.v.
124. Wissowa, G. Religion und Kultus der Römer, p.155 e.v.
125. Ennius. Ann. 117.

Hierteenoor is die feit dat Ovidius Hera Quirini self verklaar as Romulus se vergoddelikte vrou Hersilia, 'n sterk argument ten gunste van die identifikasie van Romulus met Quirinus.[126] Wissowa se argument dat dit bloot 'n verdigsel van Ovidius was,[127] is o.i. onoortuigend aangesien Ovidius se verklaring geen draagkrag sou hê nie as hy na vore sou kom met 'n storie wat totaal vreemd was aan die Romeinse tradisie. Bowendien word Romulus ook deur Horatius met Quirinus geïdentifiseer wanneer Horatius hom in sy derde Ode verhef tot held en godeseun wie se deug deur die gode bestem is.[128]

Volgens Page was opregtheid en 'n sterk wilskrag die twee uitstaande deugde op grond waarvan Romulus apotheose bereik het.[129] Dat uitstaande deugde 'n duidelike voorwaarde was vir apotheose, word ondubbelsinnig deur Horatius gestel:

> *Iustum et tenacem propositi virum*
> *non civium ardor prava iubentium,*
> *non voltus instantis tyranni*
> *mente quatit solida neque Auster*
>
> .....
>
> *hac arte Pollux et vagus Hercules*
> *enisus arces attigit igneas,*
> *quos inter Augustus recumbens*
> *purpureo bibit ore nectar.*
>
> *hac te merentem, Bacche pater, tuae*
> *vexere tigres indocili iugum*
> *collo trahentes; hac Quirinus*
> *Martis equis Acheronta fugit.* [130]

---

126. Taylor, op. cit., p.43.
127. Wissowa, op. cit., p.157 e.v.
128. Horatius. Carm. III, III.
129. Page, T.E. Notes on Q Horatii Flacci, *(Carminum Libri IV)* p.308.
130. Horatius. Carm. III, iii 1-4; 9-16.

Hieruit blyk duidelik dat apotheose in Rome nie beperk was slegs tot die legendariese apotheose van Romulus en Aeneas nie, maar dat daar ook ander figure was wat wesenlike apotheose ondergaan het: *These were legends, but with the beginning of the Empire the deification of the ruler became an established part of the Roman system.*[131] Verder kom hierin reeds ook iets na vore van die sentrale gedagte van apotheose, nl. dat dit nie vir almal beskore was nie, maar slegs vir hulle wat uitstaande deugde openbaar het: *the idea of apotheosis is always an exception and seems not to be acceptable as a general belief concerning everyman.*[132] Aangesien heersers en keisers ex officio reeds 'n uitsonderlike posisie beklee het, was dit dan ook uiteraard meestal hulle wat apotheose tegemoetgegaan het.

5. Wesenlike apotheose

> *ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore relaxati illum incolunt locum, quem vides.* *

Apotheose was in wese 'n uitdrukking van spontane dankbaarheid wat die Romeine teenoor diegene wat daarvoor gekwalifiseer het, eers ná hulle dood geopenbaar het met die gedagte om daarmee vir hulle 'n plek tussen die gode te verseker.[133] *Only after his death was Augustus officially deified as Caesar had been.*[134]

---

131. Laing, op. cit., p.117.
132. Van Baaren, op. cit., p.18.
133. Grenier, op. cit., p.380.
134. Ibid.

Die formele seremonie van apotheose wat breedvoerig deur Herodianus beskryf word,[135] kan kortliks soos volg saamgevat word: Ná die Senaat se offisiële toestemming tot apotheose, is 'n presiese wasbeeld van die oorledene vir sewe dae in die voorportaal van die paleis uitgestal op 'n ivoorbed met 'n goudborduurde deken. Feitlik heeldag het die senatore in swart geklee aan die linkerkant, en ander adellikes in wit aan die regterkant soos rouklaers rondom die bed gesit. Op die sewende dag is die bed deur die edelste *equites* en jong uitgesoekte senatore in 'n kleurryke stoet met die *Via Sacra* langs na die ou Forum gedra waar die begrafnisrede *(laudatio)* gelewer is. Vandaar is dit na die Campus Martius geneem, waar dit op die tweede vlak van 'n viervlakkige, versierde, piramiedvormige brandstapel geplaas is. Ná die laaste eerbewyse, is die brandstapel aangesteek en terwyl dit gebrand het, is 'n arend uit die boonste vlak die lug ingelaat as simbool[136] van die opstygende siel. Eers van daardie oomblik af is so 'n vergoddelikte saam met die ander gode vereer.

'n Treffende voorbeeld van sodanige astrale apotheose is Cicero se beskrywing van hoe Scipio Africanus hom tussen die onsterflike genii van die afgestorwenes in die Melkweg bevind: *ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore relaxati illum incolunt locum,*

---

135. Herodianus IV, 3.

136. Die vernaamste simbole van apotheosis is die arend en die krans: eersgenoemde is beskou as die boodskapper van die son wat die bevryde siel moes opvoer in die lug; die kraus weer is simbolies van die oorwinning van die siel. Vanaf Augustus tot Konstantyn is daar ongeveer honderd medaljes gevind met sulke simboliese voorstellings van apotheose daarop.

quem vides: erat autem is splendidissimo candore inter flammas circulus elucens -, quem vos orbem lacteum nuncupatis,[137] en hoe sy voorkoms boonop heeltemal herkenbaar is: *Africanus se ostendit ea forma, quae mihi ea imagine eius quam ex ipso reat notior*[138] - 'n insiggewende aspek van apotheose wat ook uit Propertius se noukeurige beskrywing van die afgestorwe Cynthia na vore kom.[139]

Verskeie afbeeldinge van apotheose het op marmer of kameë bewaar gebly soos byvoorbeeld die apotheose van Romulus, Augustus, Germanicus, Drusus en Titus.[140] Meesal is die apotheose 'n beeldegroep wat die vergoddeliking van die sentrale figuur voorstel soos die uitbeelding van die apotheose van Augustus op die kamee van Tiberius duidelik toon.[141]

5.1 Julius Caesar

> ..... *micat inter omnes*
> *Iulium sidus velut inter ignes*
> *luna minores.* *

---

* Horatius. Carm. I, XII, 46-48.

137. Cicero. Somnium Scipionis vii, 19-24.

138. Cicero. op. cit., ii, 10.

139. Propertius IV, 7 e.v.: *letum non omnia finit ..... Cynthia namque meo visa est incumbere fulcro .... eosdem habuit secum quibus est elata capillis, eosdem oculos.*

140. Christelÿke Encyclopedie I, apotheose, p.276.

141. Hierdie kamee is ter insae in die nasionale biblioteek van Parys. Die vergoddelikte Augustus word in die hemel ontvang deur Aeneas, Julius Caesar en Drusus, terwyl Tiberius tussen die keiserlike familie op sy troon sit, met verteenwoordigers van al die oorwonne volkere onder sy voete.

Die toenemende verafgoding van Julius Caesar as eersteling van die lang reeks Romeinse keisers ná hom, is van fundamentele belang vir 'n insig in die ontwikkelingsproses wat gelei het tot die apotheose van die latere keisers. Aangesien hy eers ná sy dood offisieël onder die gode van die staat gereken is,[142] verg sy verering 'n onderskeid tussen a) vóór sy dood b) ná sy dood.

5.1.1 Voor sy dood

> *quam quidam ad inlustrandam gloriam*
> *Caesaris iuvenis pertinere existimabant,*
> *ipse animam patris sui esse voluit eique*
> *in Capitolio statuam, super caput auream*
> *stellam habentem, posuit: inscriptum in*
> *basi fuit. "Caesari emitheo".* *

Op die weg van Caesar se verafgoding wat onlosmaaklik in verband gestaan het met sy hele politieke loopbaan, was die slag van Munda van die allergrootste betekenis.[143] Gevolglik word die hele proses van verafgoding verdeel in a) vóór Munda b) ná Munda.

---

* Servius. Ad Ecl. IX, 47.

142. Met uitsondering van Dessau, H. Geschichte der römischen Kaiserzeit, I, p.354, is geleerdes dit eens dat die titel Divus Julius eers ná sy dood aan Caesar toegeken is.

143. Ná die slag van Munda wat plaasgevind het in April 45 v.C. het dit voorgekom asof Caesar onoorwinlik was.

5.1.1.1 Die periode voor Munda

Met die ideaal voor oë om 'n wêreldmonargie na die voorbeeld van Alexander te stig, het Julius Caesar een na die ander belangrike pos op homself begin saamtrek waaronder ook die religieuse. Daartoe het hy benewens 'n paar dinge wat reeds in sy voordeel getel het,[144] self nóg 'n paar in sy guns beklink. So byvoorbeeld het hy sy goddelike afkoms *(Venere prognatus)* [145] benut om in die jaar 63 v.C. die amp van *pontifex maximus* te bekom - 'n daad wat hom lewenslank beheer besorg het oor die heilige mag wat eens in die hande van die vroeëre Romeinse koning was.[146] Sodoende het hy die volmaakte beeld van die *pater patriae* geword aangesien hy daardeur in dieselfde verhouding tot die Romeinse staat gestaan het as die *pater familias* tot sy familie.[147] Met betrekking tot godsdienstige handelinge was hy as *pontifex maximus* voortaan offisieël die Romeinse volk se verteenwoordiger by die gode.

Hierdie verwerwing van die amp van *pontifex maximus* was dan ook die kulmineringspunt in die kontinuering van Caesar se beplande religieuse propaganda program wat eintlik twee jaar tevore reeds in werking gestel is tydens die slag van Pharsalus (65 v.C.) toe hy *Venus Victrix* as wagwoord gebruik het en beloof het om vir haar 'n tempel te bou indien hy die oorwinning sou behaal.[148] Om die goddelikheid van sy afkoms sterker te beklemtoon, het hy die beloofde tempel nie aan *Venus Victrix* nie, maar aan *Venus Genetrix* - die

144. Soos onder andere sy politieke aanvoeling gepaard met sy militêre ervaring opgedoen in Asië.
145. Suetonius. Julius 6; Cicero. Ad Fam. viii, 15, 2; Velleius II, 41, 1.
146. Taylor, op. cit., p.59.
147. Mommsen, Th. Staatsrecht^{3}, II, p.17 e.v.
148. Dio Cassius XLIII, 43, 2-3.

aanvaarde moeder van die Juliese huis - gewy. Die sukses van sy religieuse propaganda het getoon dat Caesar se pad na vergoddeliking moeilik gestuit sou word: *it does not matter much that Venus Victrix became at the end Venus Genetrix: there was certainly no difference in the concept.*[149] Primêr was sy motivering die aksentuering van sy verbintenis aan Venus, die moeder van die Romeinse volk. Al die luisterryke seremonies van ongekende omvang in Rome[150] tydens die inwyding van die pragtempel van soliede marmer,[151] was egter veel meer nog as net 'n aanspraak op goddelike afkoms. Dit was inderdaad 'n sigbare, formele proklamasie van Caesar dat hy as begunstigde seun van die moedergodin van alle Romeine die volk by die gode verteenwoordig.[152]

Polities was veral die samestelling en optrede van die nuutgekose Senaat 'n belangrike doelgerigte stap op die weg na Caesar se uiteindelike vergoddeliking. Die *optimates* wat as groep min omgegee het vir die Romeinse tradisie, het naamlik as eerste amptelike goddelike eerbewys aan Caesar ná sy oorwinning te Thapsus in 46 v.C., bepaal dat sy strydwa tesame met 'n standbeeld van hom gemonteer op 'n ronde

---

149. Weinstock, op. cit., p.230.
150. Dio Cassius XLIII, 22. Dit het onder andere ingesluit spele, swaardgevegte, gevegte met wilde diere en selfs 'n geweldige vlootgeveg wat ongekend was in Rome. 'n Collegium van uitgesoekte manne waaronder die jeugdige Octavianus is opgedra om te sorg dat die feeste 'n permanente jaarlikse instelling word.
151. Die prag en skoonheid van die tempel word beskryf deur sowel Dio Cassius XLIII, 22 en Suetonius. Julius 26.
152. Taylor, op. cit., p.64.

brons bol,[153] op die Kapitool teenoor dié van Jupiter geplaas moes word![154] Hierdeur het hy in 'n sekere sin deel gekry aan die tempel van Jupiter, hoewel dit geensins gelyke deelgenootskap impliseer nie.

Belangrik veral ten opsigte van die proses van Caesar se vergoddeliking was die inskripsie "Aan die goddelike Julius" *(Divo Iulio)* onderaan die standbeeld.[155] Nog meer insiggewend egter is die feit dat Caesar dit laat verwyder het.[156] Weinstock se verklaring dat so 'n inskripsie vir Caesar op daardie stadium nie waarde sou hê nie: *it does not matter that on this occasion he did not want a superhuman status and erased the offensive inscription,*[157] rym o.i. nie met Caesar se aanvaarding van al die daaropvolgende eerbewyse

---

153. Die twee verwysings van Dio Cassius hierna, (XLIII, 14, 6 en XLIII, 21, 2) verskil in dié opsig dat Caesar volgens die een beskrywing op die bal staan, maar dat volgens die ander beskrywing net sy een voet op die bal is. Hoe dit ookal sy, die bol simboliseer die aarde. In die lig behoort dié beskrywing van Dio Cassius o.i. nie teenstrydig gesien te word nie, maar aanvullend in die sin dat dit juis nog duideliker Caesar se toenemende wêreldheerskappy simboliseer - eers die wêreld net onder één voet, maar later onder albei sy voete!
154. Dio Cassius XLIII, 14, 6.
155. *Divo Julio* is die Latynse ekwivalent van die oorspronklike Griekse woord ἡμίθεις wat op die standbeeld voorgekom het.
156. Dio Cassius XLIII, 21, 2.
157. Weinstock, op. cit., p.233.

nie. In die lig van die feit dat die inskripsie 'n vrywillige eerbewys van die kant van die senaat was, is Taylor se verklaring dat Caesar se reaksie eerder 'n openbaring van onvergenoegdheid was teenoor die senaat wat nog nie sy *divinus* oogmerke ten volle begryp het nie, meer oortuigend.[158] Daarby moet Caesar se voortdurende strewe om met Alexander vergelyk te word, nie uit die oog verloor word nie soos onder andere blyk uit die kombinering[159] van sy ruiterstandbeeld op die Forum Iulium met die beeld van Alexander: *statuarum capita permutantur.*[160]

5.1.1.2 Die periode ná Munda

Caesar se oortuigende oorwinning te Munda in 45 v.C. het hom onmiddellik 'n groot stap nader aan vergoddeliking gebring. Op grond van die berig van die oorwinning wat plaasgevind het op 17 Maart[161] en Rome eers bereik het op 20 April,[162] het die senaat bepaal dat die spele tydens die Parilia - die jaarlikse fees ter herdenking van die stigting van Rome - ter ere van Caesar gehou moes word asof hy die stigter van Rome was![163]; dat hy voortaan *Liberator*[164] genoem moes word en dat 'n standbeeld van hom in die tempel van Quirinus opgerig moes word met die byskrif *Deo Invicto*

158. Taylor, op. cit., p.65.
159. Oorspronklik was dit 'n beeld van Alexander. Caesar het net die kopstuk met 'n kopbeeld van sy eie vervang.
160. Plinius. Nat. Hist. XXXV, 4; cf. Statius. Silv. I, I, 86; Suetonius. Caes. LXI; Dio Cassius XXXVII, 54, 2.
161. Weinstock, op. cit., p.234.
162. Ibid.
163. Dio Cassius XLIII, 42, 3.
164. Ibid., XLIV, 1.

daarop.[165] Soos gebruiklik is die *ludi* voorafgegaan deur 'n optog *(pompa)*, maar om Caesar se beeld saam met die van Romulus Quirinus in prosessie te dra, was totaal ongehoord.[166] Cicero het twee maal na hierdie gebeure verwys in sy briewe aan Atticus. Die eerste keer op 17 Mei 45 v.C.: *de Caesare vicino scripseram ad te ..... eum synnaon Quirini malo quam Salutis*[167] en nege dae later op 26 Mei skryf hy: *quid? tu non vides ipsum illum Aristoteli discipulum summo ingenio, summa modestia, posteaquam rex appellatus sit, superbum, crudelem, immoderatum fuisse? quid? tu hunc de pompa Quirini contubernalem his nostris moderatis epistulis lactaturum putas?*[168] Van belang in verband met hierdie getuienis van Cicero is veral die feit dat dit <u>ooreenstem</u> met Dio Cassius se verdagte verhaal wat tot op daardie stadium die enigste was met betrekking tot die *Deus Invictus*. Daarby is dit goed om ook van Cicero te verneem dat Caesar self besig was om hom te beywer vir vergoddeliking.

---

165. Ibid., XLIII, 45, 3. Die betroubaarheid van hierdie inskripsie - veral die woord *Deo* - word betwyfel deur P.L. Stark in sy: Probleme der augusteischen Erneuerung, p.22 op grond daarvan dat Cicero nie daarvan melding maak nie. Volgens hom sou Caesar die woord Deo nie aanvaar het nie, al sou die senaat dit ook aanbeveel het.
166. Normaalweg het die Parilia nie spele ingesluit nie en gevolglik was 'n prosessie van gode nooit voorheen ter sprake nie. Sprey beskou die plasing van Caesar se beeld tussen die godebeelde as 'n simbool van bomenslike <u>mag</u> en <u>waardigheid</u> - Sprey,K. Keizerkultus <u>IN</u> Chr. Enc. IV, p.184.
167. Cicero. Ad Att. xii, 45, 3.
168. Ibid., xiii, 28, 3.

Die senaatsbepaling van 45 v.C. met die verreikendste gevolg was dat 'n ivoorbeeld van Caesar in die prosessie van die gode tydens die *ludi Victoriae Caesaris* in Julie gedra moes word, hierdie keer voorafgegaan deur die beeld van Victoria - 'n gebeurtenis wat die volk só ontstel het dat hulle Victoria nie eers toegejuig het nie: *populum vero praeclarum quod propter malum vicinum ne Victoria quidem ploditur!* [169] Die invoering van die beeld van Victoria in die prosessies was dan ook die begin van 'n betekenisvolle ontwikkeling in die proses van vergoddeliking van die keisers, want gedurende die keisertyd het sy talle[170] prosessies gelei:

prima loco fertur passis Victoria pinnis. [171]

Die graadverskil tussen die twee senaatsbepalings met betrekking tot Caesar in die prosessie van die gode, word deur Weinstock duidelik aangetoon wanneer hy daarvan sê: *The earlier decree created a place for Caesar in the procession, the present one made him there a neighbor of his Victoria.*[172]

Nog in dieselfde jaar is Caesar vir die eerste keer op munt afgebeeld - 'n unieke stap in die rigting van sy vergoddeliking aangesien tot op daardie stadium net afbeeldings van gode maar nie van lewende mense nie, op Romeinse munt verskyn het.[173]

Die eerbewyse aan Caesar voor sy dood het egter hulle hoogtepunt bereik na 'n reeks nuwe senaatsbepalings vroeg in 44 v.C. onder invloed van die konsul Antonius.[174] Hieronder was veral die titel *parens patriae* wat aan hom toegeken

---

169. Ibid., xiii, 44, 1.
170. Nock, A.D. - IN J.R.S. 37, 1947, p.113 e.v.
171. Ovidius. Am. iii, 2, 45.
172. Weinstock, op. cit., p.236.
173. Alföldi, A. Hermes LXV (1930) p.369 e.v.
174. Taylor, op. cit., p.67.

is en ook op die munt geslaan is,[175] van groot betekenis aangesien dit nie alleen 'n verdere verstewiging was van die vader-verhouding tot die staat - soos reeds uitgebeeld deur sy amp van *pontifex maximus* nie - maar dit ook die weg gebaan het vir mense om voortaan te sweer by sy genius.[176] Sodanige genius-verering was 'n natuurlike voortsetting van die tradisionele verering van die genius van die pater familias.[177] 'n Mooi openbaring van die goddelike in die genius van Caesar is Ammianus se weergawe van sy sparende genade wat by geleentheid só groot was teenoor die bevelvoerder van 'n vyandige besetting dat die volk uitgeroep het: *salutarem genium affulsisse sibi clamitans Caesarem, magnum et lenem.*[178]

'n Uittreksel uit Dio Cassius se volledige weergawe van al die eerbewyse waarmee die Senaat Caesar voor sy dood bekroon het,[179] toon duidelik die volgende elemente van vergoddeliking:

- die verklaring van sy verjaardag as openbare feesdag waartydens daar jaarliks offers vir sy veiligheid gebring moes word;
- spele ter ere van hom elke vier jaar;
- 'n addisionele feesdag in sý naam bý elk van die groot feeste van Rome;
- die oprigting van sy beelde in al die tempels van Rome en die stede van Italië;

---

175. Dio Cassius XLIV, 4, 4.
176. Hfst. II, bl. 29.
177. Otto, W.F. "Genius" IN Realencyc. vii, 1163 e.v.; cf. Wissowa, G. Religion und Kultus der Römer, p.172, 177.
178. Ammianus. Rer. Gest. XXIV, 2, 21.
179. Dio Cassius XLIV, 6, 4; cf. Plutarchus. Caesar. 57.

- die inbring van sy goue stoel met sy goue kroon en kosbare edelgesteentes in die teater tydens spele;

- die oprigting van 'n tempel vir *Concordia Nova* uit erkenning vir die vrede wat Caesar tot stand gebring het;

- die naamsverandering van die maand Quinctilis na Julius;

- die instelling van nog 'n collegium van priesters nl. die Luperci Iuliani.

Asof bogenoemde eerbewyse nie duidelik genoeg was nie, het die senaat hom uiteindelik openlik tot god verklaar en opdrag gegee tot die oprigting van 'n tempel vir hom en Clementia gesamentlik.[179a] Dit was egter veral die aanstelling van 'n spesiale priester in die persoon van Antonius, om sy verering waar te neem, wat Caesar verhef het tot 'n buitengewone posisie in die Romeinse staatsgodsdiens.[180] Aan die goddelikheid van Caesar het niemand meer getwyfel nie.[181] Volgens Suetonius sou Caesar glo selfs die mag hê om 'n slegte voorteken van 'n *haruspex* te omskep in 'n gunstige as hy wou![182]

Sy verklaring tot god het gelei tot die probleem van wat hy voortaan genoem moes word. Ondanks die feit dat Cicero van Antonius praat as die *flamen Divi Iuli*,[183] is geleerdes dit eens dat die titel *divus* eers twee jaar na sy dood op hom van toepassing gemaak is.[184] Taylor is van mening dat die

---

179a Appianus II, 106.

180. Suetonius. Julius 78.

181. Leopold, op. cit., p.76.

182. Suetonius. Julius 78.

183. Cicero. Phil. II, 110.

184. Sprey, op. cit., p.184; cf. C.I.L. IX, 2628; volgens C.I.L. I, 697 kom die woorde *Divum Iulium* wel voor op loodstukke wat die soldate in hulle slingervelle gebruik het, maar dit was eers in 41 v.C. in die geveg teen Antonius. Waarskynlik het die senaat hom pas ná die Lupercalia die titel divus gegee.

gebruik van die woord *divus* heel waarskynlik 'n kunsgreep van Cicero was: *It is far more probable that he is employing the language of the decrees which he is charging Antony with failure to carry out.*[185] 'n Ondersoek na die gebruik van die woord *divus* in daardie tyd deur verskillende skrywers,[186] bring duidelik aan die lig dat veral die digters dit sonder nadere toeligting na willekeur saam met die woord *deus* in dieselfde verband gebruik het, soos duidelik blyk uit die volgende kommentaar van Servius:

> *divum et deorum indifferenter plerumque ponit poeta, quamquam sit discretio ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint; unde divos etiam imperatores vocamus; sed Varro et Ateius contra sentiunt, dicentes divos perpetuos, deos qui propter sui consecrationem timentur ut sunt dii Manes.*[187]

Vanselfsprekend het Caesar niks gedoen om veral die laer klasse se geloof aan sy bomenslikheid teë te gaan nie.[188] Inteendeel, sy handelswyse toon dat dit sy oogmerk was en dat hy dit eerder in die hand gewerk het. Dat hy selfs van die senatore verwag het om hom as 'n koning te erken, word duidelik geïllustreer deur die feit dat hy bly sit het - soos dit gebruiklik was vir 'n <u>koning</u> om nie op te staan nie - toe 'n groep senatore hom kom meedeel het dat hy verder ook nog met die titel <u>*dictator perpetuus*</u> vereer word: *et cum plurimi maximique honores ei a senatu decreti essent ..... invidiae adversus eum causam praestiterunt quod senatui deferenti hos honores cum ante aedem Veneris Genetricis sederet, non adsurrexit.*[189]

---

185. Taylor, op. cit., p.69.
186. Soos dit gebruik word deur onder andere byvoorbeeld Ennius, Plautus, Catullus, Lucretius en Cicero.
187. Servius. Ad Aen. V, 45.
188. Leopold, op. cit., p.76.
189. Livius. Epit. CXVI.

Ondanks die feit dat Caesar bewus was dat geen ander eerbewys soveel vyandskap teen hom laat ontvlam het as juis dié wat in verband gestaan het met 'n koning nie,[190] het hy doelgerig voortgegaan om koningseer te soek en koningskap wat verband hou met goddelikheid te begeer,[191] - 'n ideaal wat volgens Plutarchus direk aanleiding gegee het tot sy moord.[192]

Dit wil egter nie sê dat Caesar enigsins belang gestel het in koningskap langs die weg van verkiesing nie. Eerder was sy ideaal die daarstelling van 'n goddelike erfmonargie soos wat hy dit in die Ooste en Egipte gesien funksioneer het.[193] Tegelyk kan hierin 'n verklaring gesien word vir Caesar se fanatiese strewe om die voorbeeld van Alexander as wêreldheerser na te volg. Trouens, sy optrede toon in menige opsig[194] dat hy homself geroepe geag het om Alexander se wêreldheerskappy voort te sit.[195] Ná Alexander was dit vir Caesar nie meer goed genoeg om die titels van *invictissimus civis* en *victor omnium gentium* met Pompeius te deel nie want hy wou *deus invictus* word.[196] Hiervoor sou hy egter tot ná sy dood moes wag.

---

190. Goddelike verering kon die Romein nog verwerk, maar sy bittere ervaring van die gehate monargie van die verlede, het hom allergies gemaak vir enigiets wat die kleur van koninklikheid verraai het.
191. Cf. Taylor, op. cit., p.72.
192. Plutarchus. Caesar. 60.
193. Taylor, op. cit., p.73.
194. Soos onder andere na vore kom in die ruiterstandbeeld en die simboliek van die aardbol, asook sy deel in die prosessie van gode.
195. Weinstock, op. cit., p.235.
196. Ibid., p.237.

5.1.2 Ná sy dood

Dumque tulit lumen capere atque ignescere sensit
emisitque sinu. Luna volat altius illa,
flammiferumque trahens spatioso limite crinem
stella micat. *

Caesar, anders as Augustus of selfs Scipio Africanus, het nie die voordeel gehad van 'n legende in verband met 'n buitengewone wondergeboorte wat so 'n belangrike rol gespeel het in die vergoddelikingsproses nie.[197] In sý geval was dit sy dood wat aan hom goddelike onsterflikheid besorg het,[198] nie slegs op die lippe van die wetgewers nie, maar ook in die oortuiging van die volksmassa.[199] Waar die *populus* aanvanklik nie juis aangedaan was deur die gedagte aan Caesar se vergoddeliking nie, het die moord, die inhoud van sy testament[200] en die begrafnisrede die gemoedere feitlik onkeerbaar laat opvlam.[201] Dit was veral die begrafnisrede *(laudatio)* deur die konsul Marcus Antonius,[202] wat onder andere bestaan het uit 'n kort vermelding van al die godde-

---

* Ovidius. Met. XV, 847-850.

197. Taylor, op. cit., p.77.

198. Vgl. bl.180, voetnote 8 en 9 van hierdie hoofstuk vir 'n uiteensetting van die verskillende kategorieë van vergoddeliking.

199. Suetonius. Julius. 88.

200. Nie soseer die verrassende erflating van driehonderd sestercii aan elke man in Rome nie, maar veral die openbaring van Brutus se verraad was 'n emosionele skok vir die volk.

201. Volgens Appianus B.C. II, 148 het die massa nog dieselfde aand van die moord 'n poging aangewend om Caesar vergoddelik te kry.

202. Vir die rede waarom Antonius, en nie 'n familielid nie, die begrafnisrede gelewer het, cf. Appianus B.C. II, 143.

like eerbewyse aan Caesar betoon, wat die volk laat besef het: *the man who lay slain before the people was a god.*[203] Die geesdrif om Caesar daar en dan te vergoddelik is egter behendig en diplomaties deur die konsul Antonius gedemp - eerstens deur die permanente afskaffing van die diktatorskap[204] en tweedens deur die verkiesing van Marcus Aemilius Lepidus tot *pontifex maximus.*[205] Hierdie teenkanting van Antonius teen Caesar se vergoddeliking moet gesien word in die lig van sy vrees dat Octavianus, sy opponent en wettige erfgenaam van Caesar, daardeur 'n onaantasbare posisie sou bekom as seun van 'n god.

Deur die verontagsaming van die senaatsbepalings, het die offisiële vergoddeliking van Caesar intussen agterweë gebly totdat 'n verdagte man met die naam van Amatius[206] onder valse voorwendsel dat hy die kleinseun van Marius en 'n neef van Caesar was, die inisiatief in eie hande geneem het[207] en met behulp van 'n groep van Caesar se vrygemaakte slawe digby die brandstapel 'n altaar gaan oprig het[208] om hom daar as god te vereer met offerandes.[209]

---

203. Taylor, op. cit., p.80.
204. Ibid., p.82.
205. Velleius Paterculus II, 63 bestempel Lepidus se optrede as: *furto creatus*; Livius. Epit. 117 praat van *pontificatum intercepit.*
206. In Rome was hy ook bekend as Herophilus. Oorspronklik was hy 'n Oosterse Griek wat deur Caesar voor sy dood verban is.
207. Valerius Maximus IX, 15; Cicero. Ad Att. xii, 49.
208. Suetonius. Caes. 85, vir besonderhede oor die altaar self.
209. Sy doen en late na die dood van Caesar word beskryf deur Cicero. Ad Att. XIV, 6-8; cf. Phil. 1, 2; Livius Epit. 116.

Volgens Appianus het hulle die magistrate gedwing om die eerste offers te bring.[210] Hierdie hele poging om Caesar vergoddelik te kry, is uiteindelik gestuit deur die onder konsul Dolabella wat in afwesigheid van Antonius,[211] die bonde laat vang en tereggestel het en die altaar laat verwyder het,[212] tot groot bewondering van Cicero.[213]

Geen enkele gebeurtenis het egter soveel bygedra tot die versterking van die geloof in die onsterflikheid van Julius Caesar nie,[214] as die verskyning van 'n komeet tydens die *ludi Victoriae Caesaris* in Julie 44 v.C.[215] soos blyk uit Plinius se weergawe van Augustus se eie verslag daaroor: *Eo sidere significari volgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id insigne sumilacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est.*[216] Hierdie gebeurtenis was natuurlik heeltemal in lyn met die algemene geloof van die Romein dat die genius van uitstaande mense na hulle dood opstyg na die sterre. 'n Tipiese aanduiding van die populêre opvatting in verband met die proses van apotheose, is Ovidius se voorstelling van hoe Venus die senaatshuis binnegekom en die siel van Caesar uit sy deurboorde liggaam opgetrek het na bo:

---

210. Appianus. B.C. III, 3.
211. Antonius was op daardie stadium in Campania om veterane te werf.
212. Taylor, op. cit., p.88.
213. Cicero. Ad Att. XIV, 15, 17.
214. *hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est* - Servius, ad. Ecl. IX, 47.
215. Suetonius. Jul. 88. Die komeet is dan ook die *sidus Iulius* genoem.
216. Plinius. Nat. Hist. ii, 94; cf. Vergilius. Ecl. IX, 47: *Ecce Dionaei processit Caesaris astrum.*

Dumque tulit lumen capere atque ignescere sensit,
emisitque sinu. Luna volat altius illa,
flammiferumque trahens spatioso limite crinem
stella micat. [217]

Al was die volk veral na die verskyning van die komeet oortuig dat Caesar 'n god geword het,[218] moes so 'n geloof eers amptelik bekragtig word. Hierdie bekragtiging het plaasgevind op 1 Januarie 42 v.C. as een van die eerste handelinge van die tweede Triumviraat,[219] wat tot gevolg gehad het dat Caesar voortaan gereken is onder die gode van die staat.

Oor die vraag na die verband tussen die apotheose van Caesar ná sy dood, en die goddelike eerbewyse aan hom betoon tydens sy lewe, bestaan daar heelwat meningsverskil. Algemeen word aanvaar dat daar geen verband was nie. Volgens Wissowa was die eerbewyse voor sy dood op suiwer Hellenistiese grondslag gebaseer, terwyl die ná sy dood 'n nuwe Romeinse instelling was.[220] Fowler stem gedeeltelik hiermee saam wanneer hy beweer: *There was nothing oriental or meretricious about the conception of divus Julius.*[221] Hoe dit ookal sy, Cicero se verontwaardiging teenoor die openbare verering van die vermoorde Caesar,[222] bevestig duidelik dat weerstand eerder ondervind is teen die verering van 'n afgestorwene as van 'n lewende mens.[223]

---

217. Ovidius. Met. XV. 847-850.
218. Leopold, op. cit., p.77.
219. Die tweede Triumviraat tussen Antonius, Octavianus en Lepidus is in Oktober 43 v.C. gesluit op 'n eiland naby Bononia.
220. Wissowa, op. cit., p.342 n.6.
221. Fowler, W. Roman Ideas of Deity, p.123.
222. Cicero. Phil. I, 13.
223. Taylor, op. cit., p.96.

Dat daar wel 'n sterk assosiasie was tussen die apotheose van Caesar soos deur die tweede Triumviraat bepaal, en al die eerbewyse (voor én na sy dood) wat hom toegekom het, is duidelik genoeg deur Dio Cassius aangetoon.[224] Inderdaad het die Triumviraat net die vergoddeliking wat reeds voor Caesar se dood aangekondig was, bekragtig. Dit kon met groter welslae geskied omdat die klimaat daarvoor baie gunstiger was ná sy dood: *Caesar was now removed from envy and hatred, and his fame had been enhanced by the fact that he had died a martyr's death.*[225]

Sy dood het inderdaad vir sy ondersteuners die sprong na verkryging van die status van *divinus* veel makliker gemaak. Deur sy apotheose het hy volgens Romeinse norm die poort van onsterflikheid binnegegaan.

5.2 Augustus

> *Caelo tonantem credidimus Iovem*
> *regnare; praesens divus habebitur*
> *Augustus.* *

Offisiële apotheose het die opvolgers van Julius Caesar eers ná hulle dood te beurt geval.[226] Aangesien Augustus egter reeds gedurende sy lewe onmiskenbare goddelike eerbewyse ontvang het, sal dit vir 'n beter begrip van die hele ontwikkelingsproses van sy apotheose nodig wees om te let op a) die suggestie daarvan tydens sy lewe en b) die offisiële bekragtiging daarvan ná sy dood.

---

* Horatius. Carm. III, 5, 1-3.

224. Dio Cassius XLVII, 18, 2., wat beskou word as die beste primêre bron oor die apotheose van Julius Caesar.

225. Taylor, op. cit., p.99.

226. Sprey, op. cit., p.184.

5.2.1 Die suggestie van sy apotheose tydens sy lewe

Te multa prece, te prosequitur mero
Defuso pateris et Laribus tuum
miscet numen, uti Graecia Castoris
et magni memor Herculis *

Caesar se apotheose het 'n presedent geskep vir die latere apotheose van Augustus, want pas na Caesar se dood het die volk al begin om die jong Octavianus te vereenselwig met die gode.[227] Alreeds in 40 v.C. was die vraag nie meer of hy met 'n god vereenselwig moes word nie, maar met watter een:

Tuque adeo, quem mox quae sint habitura deorum
Concilia, incertum est, urbisne invisere, Caesar, ...[229]

Ná Octavianus se oorwinning te Actium (31 v.C.) het die volk begin dink dat Octavianus die gereïnkarneerde Apollo was.[230] In 27 v.C. verheerlik Horatius die princeps as die op-aarde-neergedaalde Mercurius[231] en in 24 v.C. word hy deur dieselfde Horatius met Hercules vergelyk.[232]

Met betrekking tot sy eie latere apotheose,[233] was sy eerste groot taak om 'n presiese verduideliking te gee van wat sy magte presies behels want sy houding teenoor sy eie vergoddeliking was grootliks gebaseer op die definiëring van sy groot mag wat reeds in die Ooste sowel as die Weste gevestig was.[234] Hierin het sy nugter konserwatisme hom

---

* Horatius. Carm.IV, V, 32-36.

227. Leopold, op. cit., p.84.

228. In 40 v.C. het Vergilius in sy inleiding op die Georgica al hierdie onsekerheid openbaar.

229. Vergilius. Georg. I, 24-25.

230. Leopold, op. cit., p.85.

231. Horatius. Carm. I, XXIV, 16 e.v.

232. Horatius. Carm. III, 24.

233. Mommsen, op. cit., p.745 e.v.

234. Cf. Taylor, op. cit., p.142.

die nouste aansluiting moontlik laat soek by die Romeinse tradisie. Die oplossing het gelê in sy sterk aandrang op die verering van sy genius eerder as sy persoon self - *sic eorum numen vocant, ad imagines supplicant, genium, id est daemonium, implorant*[235] - 'n kunsgreep waardeur hy sý heerskappy sowel as die toekoms van die Juliese huis verseker het.[236]

Ten opsigte van sy eie verering het hy deurgaans diplomaties te werk gegaan.[237] Aanvanklik het hy hom net suggestief laat betrek by die verering van sy vader Julius. Tog het die verering van *Divus Iulius* en die konsekwente byvoeging van die woorde *divi filius* by sy eie naam, duidelik sy verwagting gesuggereer om ook uiteindelik soos Caesar apotheose te bekom.[238] Hierdie hoop is deur Vergilius, wat deeglik bewus was van die gangbare opvattinge van sy tyd oor apotheose, kunstig ingeweef[239] in sy Georgica:[240]

---

235. Minucius Felix. Oct. XXIX, 5.

236. Nitzsche, op. cit., p.15.

237. Hy het besef dat dit nie paslik sou wees om die goddelike waardigheid wat Caesar vir sy beoogde monargie noodsaaklik geag het, summier op te eis nie. Daarom het hy nie Caesar se voorbeeld slaafs nagevolg nie - Weinstock, op. cit., p.237.

238. Taylor, op. cit., p.149.

239. In stede van hom openlik god te noem soos tien jaar tevore, verwys Vergilius in sy Georgica meer diplomaties na hom as iemand wat hou van 'n triomftog en goddelike eerbewyse.

240. Die Georgica, 'n gedig wat op amptelike versoek van Maecenas, geskryf is met die oog op bevordering van boerdery, is persoonlik deur Vergilius te Napels voorgelees aan Octavianus terwyl hy ná sy oorwinning oor Antonius besig was om terug te keer na Rome.

Di patrii, Indigites, et Romule Vestaque mater,
Quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas,
Hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo
Ne prohibete! Satis iam pridem sanguine nostro
Laomedonteae luimus periuria Troiae;
Iam pridem nobis caeli te regia, Caesar,
Invidet atque hominum queritur curare triumphos;
Quippe ubi fas versum atque nefas: tot bella per orbem,
Tam multae scelerum facies; non ullus aratro
Dignus honos, squalent abductis arva colonis
Et curvae rigidum falces conflantur in ensem [241]

Waar die verwysing na die ster in die eerste woorde van die gebed tot die gode,[242] nog net 'n fyn suggestie van apotheose bevat in dié sin dat dit 'n sinspeling is op die ster as teken van sy vader Julius Caesar se apotheose,[243] skemer dit later onmiskenbaar duidelik deur uit die laaste woorde van die gebed wat selfs die moontlikheid van vergoddeliking voor die werklike apotheose impliseer:

Ignarosque viae mecum miseratus agrestis
Ingredere et votis iam nunc adsvesce vocari. [244]

Veral die reeks eerbewyse waarmee die senaat Octavianus na sy oorwinning te Actium bekroon het,[245] openbaar duidelike tekens van apotheose. Hoewel die meeste hoofsaaklik gebaseer was op eerbewyse wat óf Caesar of hyself reeds ontvang

---

241. Vergilius. Georg. I, 498-508.
242. Ibid., 1:
Quid faciat laetas segetes, quo sidere terram
Vertere .....
243. Vide bl. 218, voetnoot 216.
244. Vergilius. Georg. I, 41-42.
245. Dio Cassius LI, 19 en 20, is die beste bron vir hierdie eerbewyse wat onder andere behels het: die vernoeming van 'n maand na sy naam en die verklaring van sy verjaardag as 'n openbare vakansiedag.

het,[246] was daar ook nuwe toevoegings soos onder andere die invoeging van sy naam in die Saliese himne - iets wat vir hom blykbaar van groot betekenis moes gewees het want in sy *Res Gestae* maak hy spesiaal melding daarvan: *Nomen meum senatus consulto inclusum est in saliare carmen.*[247]

Die belangrikste van hierdie eerbewyse met betrekking tot die latere apotheose van Augustus was die bepaling dat 'n plengoffer[248] tydens elke private of openbare feesmaaltyd aan sy genius gebring moes word. Dit was vir die Romein logies en aanvaarbaar om die eerbied wat hy gewoond was om aan die hoof van die huis te betoon, nou ook aan die hoof van die staat te betoon: *the offerings accorded with the regular Roman tradition of sacrifices to the genius.*[250] Só populêr en tradisioneel was hierdie kultus dat dit volgens Horatius later 'n daaglikse gebruik geword het in elke huis:

> *condit quisque diem collibus in suis,*
> *et vitem viduas ducit ad arbores;*
> *hinc ad vina redit laetus et alteris*
> *te mensis adhibet deum,*[251]

totdat dit uiteindelik in 12 v.C. deel geword het van die formele staatseremonies.[252] By implikasie was dit reeds 'n erkenning van Augustus as *pater patriae*, en het dit ongemerk en suggestief die weg gebaan vir sy latere apotheose.[253]

---

246. Taylor, op. cit., p.151.
247. Res Gestae 10.
248. Die offer het bestaan uit blomme, reukwerk en suiwer wyn.
249. Dio Cassius LI, XIX, 7; cf. Nitzsche, op. cit., p.14; Ferguson, op. cit., p.91.
250. Taylor, op. cit., p.151.
251. Horatius. Carm. IV, V, 29-32.
252. Ferguson, op. cit., p.91.
253. Hus, op. cit., p.143

Veral deur sy program van tempelbou het hy gehoop om goddelike status ná sy dood te verkry.[254] Reeds in 28 v.C. het hy 'n tempel aan Apollo gewy[255] op 'n terrein op die Palatynse heuwel wat aan hom persoonlik behoort het.[256] Hierdeur het hy by die volk die geloof laat posvat dat hy die besondere guns van Apollo geniet. Deur boonop 'n deel van sy woning af te sonder vir die vereering van Vesta, het hy homself ongemerk met Vesta en die Penates van die staat laat identifiseer. Sodoende het die tempel van Apollo inderdaad die heiligdom van die Augustus-gens geword.

In Rome was Octavianus uiters versigtig om as god op aarde vereer te word.[257] Daarom het hy homself aan die senaat verklaar as *princeps* - 'n suiwer eretitel wat nie aanstoot kon gee nie aangesien die volk daaraan gewoond was dat 'n baie voortreflike staatsman 'n *princeps* genoem word.[258] *In the East he was king and god, in Rome he refused to be more than the first magistrate of the Republic (princeps).*[259] Sy eie siening in verband met sy vergoddeliking was dat onsterflikheid bereik kon word deur voortreflik te lewe en eerbaar te sterwe.[260] Die oordrag van sy buitengewone magte aan die senaat *(republicam transtuli)* op 13 Januarie 27 v.C., is 'n duidelike illustrasie van sy fyn diplomatiese optrede met betrekking tot sy vergoddeliking.[261]

---

254. Hoofstuk IV, bl. 168.
255. Horatius. Carm. I, XXI, 10.
256. Leopold, op. cit., p.79.
257. Van der Walt, op. cit., p.135.
258. Taylor, op. cit., p.156. In sy geskrifte het Augustus deurgaans na sy posisie verwys as *me principe*.
259. Grenier, op. cit., p.378.
260. Dio Cassius LIII, 9, 5.
261. Taylor, op. cit., p.156.

Die leemte aan 'n naam wat sy posisie beter kon omskrywe, is op aanbeveling van Munatius Plancus doeltreffend gevul deur die titel *Augustus*.[262] Dat hierdie benaming direk in verband gestaan het met Augustus se vergoddeliking, blyk nie alleen uit die feit dat die woord "augustus" op sigself 'n sterk godsdienstige konnotasie bevat nie - "augustus" is 'n sinoniem van "sanctus" en "divinus" - maar ook daaruit dat Augustus alreeds deur die volk geassosieer was met Romulus wat Rome volgens oorlewering onder "augurium" gestig het.[263] *Augusto augurio postquam incluta condita Roma est.*[264] Boonop beteken die woord "augere" waarvan "augustus" afgelei is, "om toe te neem, om te groei".[265] Gevolglik het dit uitnemend gedien om Augustus se toename in goddelikheid ongemerk te suggereer. Livius se herhaaldelike gebruik van die woord "augustus" in direkte teenstelling tot die woord "humanus",[266] openbaar sy doelbewuste poging om die goddelike posisie van die keiser te beklemtoon.[267]

Die benaming "Augustus" wat later gebruiklik was vir al die keisers, het hom wel nader aan die gode gebring,[268] maar nie met hulle geassimileer nie: *The person was holy, but not divine.*[269] Hoewel Augustus voortdurend met Alexander

---

262. Res Gestae XXXIV; Suetonius. Aug. 7; Ovidius. Fasti I, 608 e.v.; Dio Cassius LIII, 16.
263. Vide bl. 186.
264. Ennius. Ann. 502.
265. Postma, op. cit., - "augeo"
266. Livius I, 7, 9; V, 41, 8; viii, 6, 9; viii, 9, 10.
267. Taylor, op. cit., p.165.
268. Ovidius gebruik die woord "augustus" in verband met die plegtige wyding van die tempels deur die priesters - Ovidius. Fasti I, 609 e.v.
269. Weinstock, op. cit., p.240.

vergelyk is, wou hy self nie 'n tweede Alexander wees nie: *his praenomen was Imperator, and his cognomen was Augustus.*[269] Insiggewend is sy eie weergawe van sy posisie: *victorque omnibus veniam petentibus civibus peperci. externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui.*[270] Hy het wel sy verering in tempels toegelaat maar dan met die uitdruklike voorwaarde dat dit gepaard moes gaan met die verering van *Roma*, die vergoddelikte stad:[271]

Templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit. Nam in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore.[272] Sodoende het hy homself onlosmaaklik verbind aan die vergoddeliking van die stad Rome as sentrum van die onsterflike *populus Romanus*.[273] Deelname aan die verering van *Roma et Augustus* was beskou as 'n bewys van lojaliteit.[274] Dit was veral op grond van die Christene se weiering om aan hierdie verering mee te doen, dat hulle beskou is as vyande van die Romeinse staat.[275]

Die sterkste suggestie van Augustus se apotheose het egter gekom van die kant van die digters wat veral sy goddelike afkoms sterk ingeprent het by die volk,[276] soos onder andere blyk uit veral Horatius en Vergilius se verwysings daarna. Soms is daar net 'n vae sinspeling op sy apotheose te bespeur:

---

270. Mon. Anc. 3, 1.; cf. Vergilius Aen. VI, 853; Horatius. Carm. Saec. LI.; Ovidius. Fasti II, 143.
271. Ferguson, op. cit., p.90.; cf. Dio Cassius LI, 20.
272. Suetonius. Aug. LII.
273. Hfst. III., bl. 118 e.v.
274. Die eerste altaar vir "Roma et Augustus" is opgerig te Tarraco.
275. Hus, op. cit., p.143.
276. Taylor, op. cit., p.162.

virtus recludens immeritis mori
caelum negata temptat iter via; [277]

Soms word dit duideliker voorspel dat hy net soos Pollux, Hercules en andere apotheose sal bereik:

hac arte Pollux et vagus Hercules
enisus arces attigit igneas,
quos inter Augustus recumbens
purpureo bibet ore nectar. [278]

Hoewel die Aeneïs van Vergilius uiteraard[279] nie direkte uitsprake bevat oor die latere apotheose van Augustus nie, word dit tog hier en daar gesuggereer in verwysings na die goddelikheid van die Juliese huis, soos onder andere duidelik blyk uit die volgende verse:

Nascetur pulchra Troianus origine Caesar
imperium Oceano famum qui terminet astris,
Iulius a magno demissum nomine Iulo.
Hunc tu olim caelo spoliis Orientis onustum
accipies secura; vocabitur hic quoque votis. [281]

Tydens Augustus se regering was daar deurgaans 'n suggestie van apotheose, of soos Ferguson dit noem: *an expectation of apotheosis,*[282] nie alleen in die gedigte nie, maar ook op die munt soos wat goue muntstukke uit die jaar 27 v.C. met die kenmerkende simbole van apotheose nl. die arend,

---

277. Horatius. Carm. III, 2, 21-22.
278. Ibid., III, 3, 9-12.
279. In die Aeneïs gaan dit vir Vergilius meer om die Julii se goddelike afkoms as oor hulle goddelike toekoms.
280. 'n Verdere voorbeeld word gevind in Aen. I, 789-790 waar apotheose beloof word aan die hele Juliese huis:
hic Caesar et omnis Iuli
progenies magnum caeli ventura sub axem.
281. Vergilius. Aen. I, 286-290.
282. Ferguson, op. cit., p.91.

die kroon en die louriertakkies daarop, duidelik illustreer.[283]

Al was Augustus as princeps reeds hoof van die staat, was hy nog nie offisieel hoof van die staatsgodsdiens nie, aangesien Lepidus amptelik nog die *pontifex maximus* was. Nã Lepidus se dood in 13 v.C.,[284] het die geleentheid hom egter voorgedoen en in 12 v.C. is hy tot hierdie belangrike pos verkies.[285] Augustus het dan ook die potensiële vergoddeliking wat sy nuwe status ingehou het, meesterlik aangewend om die openbare verering van sy genius te bewerkstellig deur as deel van sy godsdienshervormings die bestaande *Lares Compitales* op die kruispaaie te vervang met nuwe *Lares*-beelde, bekend as die *Lares Augusti*, met 'n beeld van sy eie genius tussen die dubbele *Lares Compitales*.[286] Net soos die instelling van die plengoffer aan die genius van die keiser, was ook hierdie offisiële toevoeging van die genius van 'n lewende man tot die Lares van die staat nie in stryd met die Romein se godsdienstige tradisie nie.[287] Inteendeel, dit was heeltemal in lyn daarmee, soos afgelei kan word uit Horatius se woorde:

> *Te multa prece, te prosequitur mero*
> *Defuso pateris et Laribus tuum*
> *Miscet numen, uti Graecia Castoris*
> *et magni memor Herculis.*[288]

Terselfdertyd was dit 'n uiters doeltreffende strategiese skuif van Augustus ter voorbereiding van sy apotheose aangesien hy daardeur veral die duisende slawe en vrymanne in sy regime betrek het in die offisiële verering van sy genius,

---

283. Taylor, op. cit., p.165.
284. Dio Cassius LIV, 27, 2.
285. Res Gestae. XLV.
286. Nitzsche, op. cit., p.14; cf. Grenier, op. cit., p.376.
287. Grenier, op. cit., p.376.
288. Horatius. Carm. IV, V, 32-35.

soos blyk uit talle inskripsies.[289] Volgens Ovidius was daar ongeveer duisend sulke beelde met die oog op die openbare verering van die keiser:

> *Mille lares geniumque ducis qui tradidit illos,*
> *urbs habet et vici numina trina colunt.*[290]

Soos wat die verering van die genius van die *pater familias* 'n uiting was van dankbaarheid vir beskerming en bewaring, só was dit ook die geval met die verering van die genius van Augustus as vader en beskermer van die hele bevolking: *The worship of the Genius of Augustus at the altar of the Lares was simply the religious form of the people's affection for the person of the Emperor.*[291] Dit word bevestig deur Plinius vir wie vergoddeliking basies niks anders was nie as 'n uitdrukking van dankbaarheid vir voordele en weldade: *deus est mortali iuvare mortalem.*[292]

Tereg wys Fishwick daarop dat die goddelike eerbewyse aan Augustus - selfs al het dit gegrens aan vergoddeliking - nog nie ipso facto van hom 'n god gemaak het nie, maar hoogstens 'n bemiddelaar deur wie die eintlike godheid gefunksioneer het.[293] Nock, wat dieselfde standpunt huldig, druk dit nog duideliker uit wanneer hy sê: *the emperor's "divinity" must be understood not as the conferring of divine nature upon Augustus, but rather the working of divinity through the agency of the human emperor.*[294]

---

289. Inskripsies bevat die name van vrymanne wat *magistri*, sowel as slawe wat *ministri* in hierdie staatskultus geword het. - C.I.L. VI, 445-454, 30957-30962.
290. Ovidius. Fasti V, 145-146; cf. Horatius Carm. IV, 5, 34.
291. Grenier, op. cit., p.376.
292. Plinius. Nat. Hist. II, 18.
293. Fischwick, D. Genius and numen, IN H.T.R. vol. LXII, 1969, p.364.
294. Nock, A.D. IN H.T.R. XLV, 1952, p.239.

Hierdie siening wat tegelyk lig werp op die verwarrende gebruik van genius en numen deur die Romeinse skrywers self,[295] is van fundamentele betekenis vir ons begrip van die wese van die keiserkultus, aangesien daaruit alleen bepaal kan word of die Romeine die keisers reeds tydens hulle lewe of eers ná hulle dood as gode beskou het. In 'n insiggewende artikel hieroor, het Fishwick o.i. oortuigend aangetoon dat die twee begrippe nooit heeltemal identies was nie, hoewel dit soms in feitlik dieselfde verband gebruik is.[296] Van groot betekenis vir die doel van hierdie studie is Cesano se gevolgtrekking in verband met die verering van die genius van die keisers: *it is consistently the genius/ii of the living emperor(s) that is the object of cult, never the genii of divinised emperors.*[297]

Nog 'n onderskeie stap in die rigting van die wegbereiding van Augustus se apotheose, was die titel *pater patriae* wat aan hom toegeken is[298] pas voor die inwyding van die tempel van Mars Ultor in die forum van Augustus in die jaar 2 v.C.[299]

---

295. Soms is die eed geneem by die genius (Plautus Capt. 977: *per tuum genium obsecro*), soms weer by die numen van 'n lewende persoon: *Praesenti tibi maturos largimur honores iurandasque tuum per numen ponimus aras* - Horatius. Epist. II, 1, 15, 16.

296. Sy verwysing na 'n inskripsie van Bourges wat 'n wyding aan beide die genius en numen van dieselfde persoon tegelyk bevat: *numini et genio L. Caesaris*, is 'n sterk bewys vir sy argument dat die twee begrippe vir Romein nie dieselfde was nie - Fishwick, op. cit., p.357.

297. Cesano, L. Diz. Epigr. III, 1962, p.459, aangehaal deur Fishwick, op. cit., p.359.

298. Suetonius. Aug. LVIII; Res Gestae XXXV.

299. Die voltooïng van die tempel van Mars Ultor was volgens Suetonius (Aug. XXIX) die vervulling van een van Augustus se langgekoesterde ideale; cf. Dio Cassius LV, 10; Res Gestae XXI.

Hierdie tempel wat die verering van Augustus se voorgeslag verbind het aan die nuwe kultus van die Genius, het later die sentrum geword van die verering van die genius van elke lewende heerser.[300] Wat die verbintenis nog nouer gemaak het, was die ooreenkoms tussen Mars en die Genius van Augustus met betrekking tot die offers wat aan albei gebring is.[301] Selfs dit het nog nie van Augustus 'n god op aarde gemaak nie: *In his lifetime the cult was directed not to the emperor as a god on earth but to his shadowy attendant spirit (genius).*[302] 'n Bewys daarvan is die verskynsel dat die genius van die keiser slegs 'n altaar, en nooit 'n eie tempel as plek van verering gehad het nie.[303] Soos in die geval van Caesar, is sy vergoddeliking ook eers ná sy dood offisieel bekragtig.

5.2.2 Die bekragtiging van sy apotheose ná sy dood

Templum hoc sacratum her(edibus qui) quod ger(unt)
Augusti nomen felix (illis) remaneat,
stirpis suae laetetur u(t regno) parens.
nam quom te Caesar tem(pus) exposcet deum
caeloque repetes sed(em qua) mundum reges
sint hei tua quei sorte te(rr) huic imperent
regantque nos felicibu(s) voteis sueis. *

Op die 17de September in die jaar 14,[304] ongeveer 'n maand na sy dood te Nola, het die bekragtiging van Augustus se apotheose waarop die digters lank tevore reeds gesinspeel het, formeel plaasgevind nadat die senaat bepaal het dat hy

---

* C.I.L. X, 3757.

300. Taylor, op. cit., p.202.

301. Soos aan die genius van die keiser, is daar ook aan Mars gereeld 'n bul geoffer as simbool van vrugbaarheidskrag.

302. Taylor, op. cit., p.203.

303. Ibid.

304. C.I.L. I, 1^2, 329.

offisieel as *Divus Augustus* in die staatskultus opgeneem moes word.[305] Volgens Dio Cassius het Tiberius aan die einde van sy grafrede *(laudatio)* tydens Augustus se staatsbegrafnis *(funus publicum)* die volk opgeroep om nie te treur nie, maar om voortaan die gees van Augustus soos 'n god te vereer.[306] Numerius Atticus, ex-praetor en senator, het gesweer dat hy Augustus liggaamlik sien opvaar het na die hemel.[307] Daar bestaan ook 'n alternatiewe gerug dat 'n arend uit die brandstapel te voorskyn gekom het en die siel van Augustus na Olympus weggevoer het.[308] *Thus Augustus was depicted in histories and biographies in terms of the concept of the immortals.*[309]

Terwyl Augustus nog nie sy eie tempel gehad het nie, het sy verering gesentreer rondom die tempel van Mars Ultor met Germanicus as sy eerste priester en Livia as sy priesteres.[310] Daarby het die senaat ook nog 'n spesiale collegium van priesters *(sodales Augustales)* ingestel met die oog op sy verering.[311] Die volgende addisionele senaats-

---

305. Ferguson, op. cit., p.91.
306. Dio Cassius LVI, 42, 3.
307. Suetonius. Aug. 94, 4; cf. Grenier, op. cit., p.380; Taylor, op. cit., p.229.
308. Dio Cassius LVI, 34; LXXI, 5.
309. Talbert, C.H. The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity, IN J.B.L., 1975, XCIV, p.427.
310. Ovidius. Pont. IV, 9, 107; Velleius Paterculus II, 75.
311. Hierdie collegium was geskoei op die lees van die ou *sodales Titii* wat Romulus volgens oorlewering ingestel het ter ere van Titus Tatius. Bekendes soos Tiberius, Drusus, Germanicus en Claudius was van die eerste lede.

bepalings het veral daartoe bygedra om die geloof in sy goddelikheid verder te verseker:

- die *Augustalia* wat voortaan tot sy eer gevier moes word op sy verjaardag,[312]

- spesiale spele *(Ludi Palatini)* wat elke jaar vanaf 17-19 Januarie ter ere van hom gehou moes word,[313]

- 'n verbod dat sy beeld tydens begrafnisprosessies gedra moes word omdat hy 'n god was.[314]

Dat Tiberius hom doelbewus beywer het om die verering van Augustus te bevorder, blyk duidelik daaruit dat hy enige nalatigheid teenoor die goddelike majesteit van Augustus as hoogverraad beskou het.[315] Hierbenewens het onder andere veral die volgende faktore meegehelp tot die aanvaarding van Augustus se goddelike verering:

- die verering van sy vergoddelikte vader: *sacravit parentem suum Caesar non imperio sed religione, non appellavit eum sed fecit deum*,[316] tesame met die verering van sy eie genius tydens sy lewe;

- die legende wat sy grootheid toegeskryf het aan sy goddelike afkoms;[317]

---

312. Gage, J. Res Gestae Divi Augusti, p.164 e.v.
313. Tacitus. Ann. I, 73; C.I.L. I, 1^2, p.308.
314. Taylor, op. cit., p.231.
315. Ibid., p.232.
316. Velleius Paterculus II, 126.
317. Suetonius. Aug. 94. Een van die weergawes van die legende is dat Apollo, in die gedaante van 'n slang, Augustus se moeder Atia besoek het. In verskeie van die ander verhale oor Augustus se wondergeboorte word hy geassosieer met die songod.

- die bygeloof met betrekking tot voortekens wat hy gesien het soos die twaalf aasvoëls[318] tydens sy eerste konsulskap en die komeet wat tydens die spele van 44 v.C. verskyn het.[319]

- die formele bepalings deur Tiberius en Livia met betrekking tot sy begrafnis en sy apotheose.[320]

Deur sy roemryke dade vas te lê in sy *Res Gestae*, het Augustus seker gemaak dat hy as beloning vir sy deugde memoria-onsterflikheid bekom. As in ag geneem word dat die uitwissing van iemand se nagedagtenis *(damnatio memoriae)* die absolute antitese van vergoddeliking was, is dit te begrype dat memoria-onsterflikheid 'n uiters belangrike aspek van apotheose was.[321] Hierdie strewe vorm dan ook grotendeels die basis van sy eie oogmerke met betrekking tot sy verering. Gedurende sy lewe het Augustus nie probeer om 'n god te wees nie. O.i. moet die plekke waar hy wêl god genoem word,[322] nie letterlik opgeneem word nie, maar eerder as 'n eretitel want hoewel hy die hoogste sport menslik moontlik bereik het: *Excellissimum humani generis fastigium*,[323] het hy nie daardeur 'n god geword nie: *Augustus never made the ultimate step from manhood to godhead, i.e. from possessing numen to being numen.*[324] Bewys hiervoor is

---

318. Iul. Obs. 129: *Caesar cum in campum Martium exercitum deduceret, sex vultures apparuerunt. Conscendenti deinde rostra creato consuli iterum sex vultures conspecti veluti Romuli auspiciis novam urbem condituro signum dederunt.*
319. Mattingly, op. cit., I, pl.1, 17, 20.
320. Taylor, op. cit., p.235.
321. Ibid., p.236
322. Quintilianus. Inst. Orat. IV, praef; cf. Martialis. Epigr. IX, 86, 9.
323. Plinius. Nat. Hist. Praef. 11.
324. Fishwick, op. cit., p.364.

dat hy nog steeds bykomende *caelestes honores* nodig gehad het selfs nadat Tiberius die *ara numinis Augusti* aan hom gewy het.[325] Nock beklemtoon in die verband die feit dat daar geen voorbeeld gevind kan word waar mense tot hom gebid het byvoorbeeld om genesing of om beskerming soos tot 'n god nie.[326] Persoonlik het hy verkies om eerder *deorum cultor* as *deus* te wees. Hoewel dit onder andere sy strewe was om die heerskappy van die Juliese geslag te verseker, was sy uiteindelike doel bo alles om die ideaal van die onsterflike Rome kragtig te laat herleef.[327] In die volle oortuiging dat die gode Rome goedgesind was, kon hy in 'n terugblik op sy hele lewenswerk sê: *moriens feriam mecum spem mansura in vestigio suo fundamenta rei publicae, quae iecero,*[328] en sodoende in sy geestesoog die ewigheidsbelofte in vervulling sien gaan: *Diesseits und Jenseits klingen zusammen und verenigen sich zu jenem starken Glauben an das Charisma der "Ewigen Stadt" und ihres Reiches.*[329] Vir Augustus was sy hele keiserlike verering só gesien dus primêr 'n politieke instrument in belang van die toekoms van die Romeinse staat as geheel.[330]

---

325. Pfister, F. Die Religion der Griechen und Römer, p. 285 e.v.
326. Nock, A.D. IN Gnomon VIII, p.518; cf. Charlesworth, M.P. IN H.T.R. XXVIII, 1935, p.36.
327. Carter, op. cit., p.66.
328. Suetonius. Aug. 28, 2.
329. Koch, op. cit., p.206.
330. Taylor, op. cit., p.237.

5.3 Die apotheose van die latere keisers

haec ad aeternam gloriam via; proceres iere Romani; hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens: hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos ut tales numinibus adscribant. *

Augustus het vir alle latere keiserverering die grondslag gelê waarop daar - met uitsonderings hier en daar[331] - basies voortgebou is tot die tyd van Diocletianus: *The pattern was set, and the saner emperors followed it, though from time to time a megalomaniac with an inferiority complex would appear and demand worship in his lifetime.*[332] Gevolglik word hier - sonder om elke keiser afsonderlik te bespreek - illustratief aan die hand van 'n paar voorbeelde slegs 'n kort oorsig gegee van die apotheose van die groep latere keisers.

Augustus se onmiddellike opvolger, Tiberius (14-37), se algemene beleid was om voort te bou op die voorskrifte van Augustus. Hoewel hy offers en ede in die naam van sy Genius toegelaat het,[333] was hy nie daarop uit om met wierook omgeef te word nie, soos duidelik blyk uit sy eie verklaring aan die senaat met betrekking tot sy sterflikheid: *ego, patres conscripti, me mortalem esse vos testor.*[334]

---

* Plinius II, 18-19.

331. Die keisers wat die verste afgewyk het van sy patroon vir keiserverering, was Caligula, Nero, Domitianus en Commodus.

332. Ferguson, op. cit., p.91.

333. Taylor, op. cit., p.239.

334. Tacitus. Ann. IV, 38.

Dit neem egter nie weg dat hyself aanvaar het dat hy ná sy dood apotheose sou tegemoetgaan nie. Taylor skryf tereg die rede waarom Tiberius ná sy dood nie vergoddelik is nie, grotendeels toe aan Caligula se onvermoë om 'n teësinnige senaat daartoe te oorreed.[335]

Caligula ofte wel Gaius Caesar (37-41), vir wie alle matiging uit die bose was, het in sy waansin gedurende sy kort regering baie ver afgedwaal van die spoor van Augustus deur toe te gee aan die versoeking om tydens sy lewe as 'n god vereer te word.[336] Mense wat geweier het om hom soos 'n god op aarde te aanbid, is swaar gestraf.[337] Claudius (41-54) het egter ná Caligula se moord weer verstandiglik teruggekeer na die voorskrifte van Augustus deur veral die verering van sy genius te hervestig as simbool van lojaliteit teenoor die Romeinse Ryk.[338]

Vrae rondom die probleem of wrede keisers wie se dood eintlik 'n voordeel was vir die staat, ook apotheose moes ontvang en, - indien wel - wanneer, het gaandeweg begin lei tot satires soos onder andere Seneca se Apocolocyntosis, *a silly and spiteful attack on the memory of the emperor Claudius, written to make the laughter of an afternoon at the court of Nero.*[339]

Vanaf Claudius tot Diocletianus het die keisers wat vergoddeliking waardig was, deurgaans eers ná hul dood apotheose ontvang hoewel *the living emperor did not have to wait until after his death for a divinity that legalized his acts. He had it in his lifetime in the cult of his Genius.*[340]

---

335. Taylor, op. cit., p.240.
336. Van der Walt, op. cit., p.135.
337. Suetonius. De Vit. Caes. IV, 27, 3.
338. Taylor, op. cit., p.240.
339. Mackail, op. cit., p.174.
340. Taylor, op. cit., p.241.

Nero (54-68), wat homself by uitstek beskou het as bemiddelaar tussen die gode en die Romeinse volk, het sy regering stewig verbind aan die ewigheidsgedagte soos weergegee deur die ou bestaande formule: *pro aeternitate imperii*, deur dit opnuut in te voer in die godsdiens en die spele.[341] Rome en die keiser was nou nie meer twee uiteenlopende pole nie, maar was twee ewe belangrike fasette van dieselfde eenheid, beide met 'n gemeenskaplike *divus*-element.[342]

Vespasianus (69-79) het op grond van sy groot belangstelling in die Oosterse godsdienste, veral die gedagte van godwording ná die dood laat posvat, soos gesimboliseer deur sy keiserlike kroon wat feitlik 'n nabootsing was van die stralekroon van Sol,[343] maar nog duideliker geïllustreer word deur sy laaste woorde: *Vae, puto deus fio*.[344] Dis eintlik Domitianus (81-96) wat eerste werklik daarop aangedring het om tydens sy lewe al "ons heer en god" *(Dominus et deus noster)* [345] genoem te word en beveel het dat sy onderdane hom in daardie hoedanigheid moes eer.[346]

Dit is bekend dat Trajanus (98-117), wat deur Plinius *Invictus imperator*[347] genoem is, 'n groot bewonderaar van Alexander was en sy voorbeeld probeer navolg het.[348] Die volgende weergawe van 'n Papirus-manuskrip uit Egipte bevat

---

341. Koch, op. cit., p.133.
342. Ibid., p.134.
343. Van der Walt, op. cit., p.135.
344. Suetonius. Vesp. 23; cf. Tacitus Ann. XV, 74; Tertullianus. Apol. XXXIV.
345. Suetonius. Domit. XIII.
346. Van den Bergh van Eysinga, op. cit., p.44.
347. Plinius. Paneg. 8, 2: *adlata erat ex Pannonia laurea id agentibus dis, ut invicti imperatoris exortum victoriae insigne decoraret.*
348. Dio Cassius lxviii, 29, 1.

'n interessante aankondiging van Trajanus se apotheose deur die songod Apollo, asook die benoeming van Hadrianus as sy opvolger: *Riding up (the sky) in the chariot drawn by white horses, now Trajan's, I come to you, O people - the not unknown god Phoebus*[349] *- proclaiming the new hero Hadrian, to whom everyone is a slave because of (his) virtue and the fortune of his father.*[350]

Die verklaring waarom daar gedurende die "silwer eeu", dus vanaf Tiberius tot aan die einde van Trajanus se regering, (14-117), relatief so min oor apotheose geskryf is, moet gesoek word in die onderdrukking van die vrye woord, gepaardgaande met die vleiery van die heersende keisers.[351]

Gedurende die tweede eeu n.C. het keiserverering basies dieselfde vaste patroon gevolg in die sin dat die een heerser na die ander sy voorganger laat vergoddelik het, soms ondanks heftige weerstand van die kant van die senaat soos in die geval van Hadrianus (117-138),[352] wie se vergoddeliking Weber soos volg in verband bring met sy wispelturige persoonlikheid: *His despotic striving towards the divine in all the world, the self-enhancement of his mysterious power, its setting forth for show in the image of the highest god of the Greeks and Romans, tokens of his intoxicating illusionism, offspring of his mystically dark imaginings ..... dissipated themselves at last in an outbreak of insanity.*[353]

---

349. Phoebus = Apollo, die songod.
350. Uitgegee deur Kornemann IN Klio, VII, 278 e.v. - aangehaal deur Grant, op. cit., p.176.
351. Enk, P.J. Beknopte Geschiedenis der Latijnse Letterkunde, p.76.
352. Ferguson, op. cit., p.92.
353. Weber, O. IN C.A.H. XI, p.306.

Op die voetstuk van die Pigna in die tuin van die Vatikaan is die apotheose van Antonius (138-161) en Faustina duidelik uitgebeeld deur 'n voorstelling van die godin Roma in 'n sittende houding met die Campus Martius aan hulle voete terwyl 'n gevleuelde Genius en twee arende die keiserpaar hemelwaarts voer. Die ronde bol in die linkerhand van die genius met 'n kronkelende slang daarom, is die antieke simbool van onsterflikheid wat gebonde is aan die aarde.[354]

Waar apotheose met Marcus Aurelius (161-180) se vergoddeliking van sy kollega Lucius Verus nog net na 'n klug begin lyk het, het dit inderdaad 'n siniese proses geword nadat Caracalla (211-217) sy broer Geta vermoor het en sy apotheose aangevul het met die volgende snedige woorde: "Laat hom maar goddelik wees, solank hy net nie lewe nie!" *(sit divus, dum non sit vivus!).*[355]

'n Nuwe element het in die keiserverering posgevat toe Commodus (180-192), die *Hercules Romanus*, in 191 die titel *Invictus* aangeneem het:[356] *it is for the first time that the eastern title of invincibility appears in the official nomenclature of a Roman emperor.*[357] Dit was veral Gallienus wat hom doelbewus op die munt uit die jare 259-268 laat identifiseer het met verskillende gode onder wie veral met Hercules. Hy was inderdaad: *een hêros-sauveur in de stijl van Hercules.*[358] Talle inskripsies toon hoe sy keiserskap

---

354. Grenier, op. cit., p.380; cf. Ferguson, op. cit., p.96; Vergilius. Aen. V, 84 e.v.
355. Ferguson, op. cit., p.92.
356. C.I.L. XIV, 3449: *Imp. Caes. L. Aelio Aurelio Commodo ..... pacatori orbis Felici Invicto Romano Herculi .....*
357. Weinstock, op. cit., p.242.
358. De Blois, L. De Politiek van Keizer Gallienus, p.103.

gaandeweg ontwikkel het in 'n godkeiserskap. Uniek in dié verband is die volgende : *Invicto Gallieno ..... dis animo voltuque compari.*[359] In I.L.S. 549 word daar van hom gesê: *Domini n. Gallieni invicti Aug. qua universum orbem suum defendit ac protegit.*; in C.I.L. XIV, 5334 word hy genoem: *invictus Gallienus exsuperantissimo Aug. protector imperii Romani omniumque salutis auctor.*; en in nog 'n inskripsie word na hom verwys as: *rector orbis, dominus terrarum.*[360] Uit bogenoemde inskripsies kom die volgende kenmerke van Gallienus se vergoddeliking duidelik na vore: sy gelykstelling aan die gode selfs wat betref die uiterlike; sy aanspraak as held en redder van die wêreld; sy optrede as reguleerder van die wêreld asof hy die heelal beheers. In 'n poging om aan sy wankelrige posisie as keiser ekstra religieuse verstewiging te gee, het hy 'n kolossale standbeeld van homself in die gewaad van die songod Sol laat oprig[361] - 'n tipiese voorbeeld van sy talle pogings om *gebrek aan werklike macht te compenseren met een overmacht aan religieuse inhoud van zijn positie.*[362] Met alles in sy vermoë het hy hom probeer voordoen as bo-aardse wese wat onder beskerming van die gode in verbinding is met die hemel.[363]

6. Apotheose en die Christendom

Nescitis genios daemonas dici et inde diminutiva voce daemonia? Nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit. *

---

* Tertullianus. Apol. xxxii, 2.

359. I.L.S. 550.

360. C.I.L. XI, 3089.

361. Dill, op. cit., p.618, n.6.

362. De Blois, op. cit., p.147.

363. Ibid., p.162.

Die verering van die keiser en sy genius het bly voortbestaan tot in die derde eeu.[364] So byvoorbeeld het Minucius Felix wat dit beskou het as 'n bejammerenswaardige praktyk, sterk daarteen te velde getrek op grond van sy innerlike oortuiging dat heersers en konings nie goddelik kan wees nie en nie as sodanig vereer mag word nie, al is hulle ook hoe magtig.[365] Ook Tertullianus het ernstig beswaar aangeteken teen die verering van 'n mens:

> *Citius denique apud vos per omnes deos*
> *quam per unum genium Caesaris peieratur,*[366]

en daarteenoor die heilige eed gestel:

> *sed et iuramus, sicut non per genios*
> *Caesarum, ita per salutem eorum, quae est*
> *augustior omnibus genis.*[367]

Die Christene was lojaal teenoor die Romeinse staat en het die gesag van die keiser aanvaar in soverre dit nie hulle gehoorsaamheid aan God in gedrang gebring het nie. Met offers kon hulle egter nie die keiser vereer nie, omdat hy 'n blote mens was in die Hand en onder die wet van God. Christus het hulle geleer dat die ryk van die Romeinse keiser *(imperium Caesaris)* net die weg was waarlangs die koms van God se ryk *(imperium Dei)* plaasvind.[368] Namate die keisers hulle absolute mag al meer misbruik het, het die Christen se verset teen die keiserkultus toegeneem. Veral op grond van hulle weiering om 'n wierookoffer aan die keiser te bring, is hulle bestempel as vyande van die belange van die gemeenskap as geheel.[369] Die konflik het sy klimaks bereik

---

364. Nitzsche, op. cit., p.15.
365. Minucius Felix. Oct. XXIX, 5.
366. Tertullianus. Apol. XXVIII, 3.
367. Tertullianus, op. cit., XXXII, 2.
368. Van der Walt, B.J. God is meer as die keiser, IN "Woord en Daad", Okt. 1979, p.18.
369. Sevenster, op. cit., p.413.

in die laaste groot vervolging onder Diocletianus wat homself die verteenwoordiger van Jupiter op aarde *(Iovius)* laat noem het, terwyl sy medekeiser as verteenwoordiger van Hercules, *Herculius* genoem is.[370] Deur die Christelike geloof te wettig met die Edik van Milaan in 313, het Konstantyn die Grote die keiserkultus 'n finale nekslag toegedien.[371]

Insiggewend vestig Mattingly die aandag op die kragtige betekenis wat die geloof in die reddende krag en bewaring van die genius enduit vir die Romein gehad het: *when paganism gathered its forces under Diocletianus to cast down its deadly rival, the Christian Church, it was under the sign of Genius rather than of "Virtues" that it ordered its battle array.*[372]

7. Samevatting

Op grond van die voorafgaande bespreking kan daar nou samevattend enkele konklusies getrek word:

- Apotheose was vir die Romein 'n verhewe vorm van onsterflikheid.

- Onder apotheose moet nie net die keiserverering gereken word nie, maar ook die wisselwerking tussen die gode en die mens.[373]

- Die keisers wat ná hulle poging om die abstrakte Roma te vereer, nog nie één bevredigende god kon vind nie, het ten slotte die moontlikheid ingesien om *zich zelf tot god te maken.*[374]

---

370. Sprey, op. cit., p.185.
371. Berkhof, H. De Jong, O.J. Geschiedenis der Kerk, p.56.
372. Mattingly, op. cit., p.113.
373. Vide bl. 180.
374. Leopold, op. cit., p.60.

- die verering van die keiser was eers net 'n politieke instrument, maar later het dit as gevolg van hulle strewe na eenheid ontaard in 'n politieke magswapen.[375]

- aanvanklik het die goddelike verering eers ná hulle dood plaasgevind, maar uit die latere beskouing van die keiser as 'n emanasie van die godheid, as wêreldlike en geestelike hoof van die Ryk, het die kultus van die lewende keiser ontstaan.[376] So het die keiserkultus gekulmineer tot die belangrikste uitingsvorm van die Romeinse gemeenskap en as sodanig 'n peiler geword van die Romeinse gemeenskapstruktuur.

- hoewel die Romeinse denke deur opvattinge uit die Ooste via die Grieke in 'n mate beïnvloed is, was die hele grondgedagte van apotheose eg-Romeins.[377]

- van al die aanleidende faktore tot die apotheose-kultus in Rome, het die verering van die genius van die *pater familias* in die meer gevorderde faset van *pater patriae* die kern gevorm.[378] Hierdie oorgang van die gesagsmotief na die goddelike het die afstand tussen *genius*, *pater patriae* en *divus* aansienlik laat krimp.

- apotheose was ten diepste 'n uiting van spontane dankbaarheid.[379]

---

375. Cf. Moore, R. The Roman's world, p.130.

376. Wagenvoort, op. cit., p.74.

377. Cf. Havet, ongenoteerd aangehaal deur Ferguson, op. cit., p.95.

378. Mattingly, op. cit., p.110; Nitzsche, op. cit., p.14.

379. Vide bl. 203.

- die werklike kwalifikasie was nie *deus* (god) nie, maar *divus* (goddelik): *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur*[380] dit wil sê die keiser was nie 'n god op aarde nie: *perishable, objects of veneration yet never the recipients of genuine votives,*[381] maar 'n simbool van goddelikheid.[382] Daarom sou ons eerder wou praat van die vergoddeliking ("deification") as van die goddelikheid ("divinity") van die keisers.[383] Ná sy dood het daar 'n transendensie plaasgevind van *genius* na *numen*.

- dit was nie vanselfsprekend dat elke keiser apotheose ontvang het nie, aangesien elke apotheose onderworpe was aan offisiële bekragtiging deur die senaat.

- die vergoddeliking van die genius van die keiser het 'n betekenisvolle wending gebring in die Romein se hele godsbegrip.[384]

Hierdie soeke na 'n godsdiens met 'n belofte van lewe ná die dood, is tydelik beëindig deur die koms van die Oosterse Misteriegodsdienste met hulle belofte van persoonlike onsterflikheid langs die weg van inlywing in hulle misterieë - 'n faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid wat in die volgende hoofstuk behandel word.

---

380. Plinius. Paneg. II.
381. Nock, A.D. IN J.R.S. XXXVII, 1937, p.104.
382. Fishwick, op. cit., p.366.
383. The deification of the Roman Emperor, sou o.i. 'n beter titel vir Taylor se boek: The divinity of the Roman Emperor gewees het aangesien daar 'n radikale verskil bestaan tussen goddelikheid (divinity) en vergoddeliking (deification).
384. Mattingly, op. cit., p.111.

HOOFSTUK VI

ONSTERFLIKHEID PERSOONLIK TOEGEËIEN

Neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. *

1. Inleiding

Die koms van die Oosterse godsdienste[1] na Rome het met hulle sterk beklemtoning van die persoonlike element in godsdiens, 'n betekenisvolle wending in die Romeine se strewe na onsterflikheid teweeggebring.[2] Die formalisme en onpersoonlikheid van die Romeinse staatsgodsdiens wat die volksmassa as toeskouers gelaat het;[3] die onvermoë van die wysbegeerte om ook aan die eenvoudiges lewenskoers te bied[4] en die apotheose van die keisers wat gelei het tot 'n *immortality of the few*,[5] was onder andere 'n paar faktore wat die

---

* Cicero. De Leg. ii, 14, 36.

1. Van al die verskillende Oosterse godsdienste wat Rome sedert die begin van die tweede eeu v.C. binnegesypel het, was die Magna Mater uit Phrigië in Klein-Asië, Isis en Osiris uit Egipte en Mithras uit Persië die vernaamste.
2. In direkte teenstelling met die formalistiese, onpersoonlike staatsgodsdiens het hierdie godsdienste uit die Ooste 'n geheel ander godsdiensklimaat geskep waarin daar 'n innige, persoonlike verbondenheid bestaan het tussen die god en sy vereerder.
3. Cumont, op. cit., p.20.
4. Dill, op. cit., p.511.
5. Cumont, op. cit., p.115.

reeds bestaande dringende behoefte aan 'n waarborg vir persoonlike onsterflikheid nog groter laat word het.[6] Troos en geloofsversekering was bitter nodig in hierdie tyd waarin die mense *gebukt ging onder drukkende vrees voor het bovennatuurlyke, kwellenden angst voor den dood en voortdurende twyfel aan de mogelykheid om de waarheid te vinden*[7] - 'n tyd waarin daar gesmag is na redding vir liggaam én siel.[8]

Die individualisme as uitvloeisel van die uiterste kosmopolitanisme te wyte aan die immigrasie van talle Oosterlinge,[9] het deurgewerk op alle terreine en veral die Romeinse godsdiens sterk beïnvloed.[10] Vir die eerste keer het ook die Romeine[11] die tipies universele geloofsvrae met betrekking tot persoonlike redding soos: "Sal daar nie alleen aan ander nie, maar ook aan my saligheid geskenk word?[12] en: wat moet ék doén om gered te word?",[13] begin vra - 'n duidelike aanduiding van vooruitgang in die ontwikkeling van hulle godsdienstige denke. Die antwoord op hierdie vrae het voorlopig gekom van die Oosterse Misteriegods-

---

6. Hierby kan nog gereken word al die maatskaplike faktore.
7. Sizoo, A. Uit de wereld van het Nieuwe Testament, p.205.
8. Willoughby, H.R. Pagan Regeneration, p.267.
9. Carter, op. cit., p.73.
10. Willoughby, op. cit., p.265.
11. Carter, op. cit., p.74.
12. Cf. Heidelbergse Kategismus. Sondag 7, antwoord 21.
13. Cf. Mark. 10:17.

dienste.[14]

2. Die Oosterse Misteriegodsdienste

iam pridem Syrus in Tiberim defluxit
Orontes et linguam et mores. *

Aangesien al die Oosterse godsdienste min of meer dieselfde basiese eienskappe gehad het en 'n volledige weergawe van elkeen afsonderlik bowendien buite die terrein van hierdie studie val, sal daar gepoog word om hulle belangrike aandeel in die vorming van die Romeinse begrip van onsterflikheid gesamentlik te bepaal aan die hand van net die drie vernaamstes uit die drie groot streke, nl.: Magna Mater vanuit Sirië, Isis vanuit Egipte en Mithras vanuit Persië.

Alvorens hulle koms en gemeenskaplike kenmerke bespreek word, sal dit egter nodig wees om eers te let op die godsdienstig-sosiale toestand te Rome ten tye van hulle koms.

2.1 Die godsdienstig-sosiale toestand ten tye van hulle koms na Rome

Die politieke verandering wat gekom het met die oorgang van die Romeinse Republiek na die Romeinse Keiserryk, het veral op godsdienstige gebied sy spore nagelaat. Dit het nl. veroorsaak *dat de godsdienst van staatszaak meer persoonlyk zaak werd.*[15] Dit was duidelik *that the state religion no*

---

* Juvenalis. Sat. III, 62.

14. Só genoem op grond van hulle misterieuse, geheimsinnige inisiasie-rites; cf. Dill, op. cit., p.528; Leopold, op. cit., Inl. p.xvi. *A mystery is in derivation something to keep mum about, a secret salvation revealed only to initiates* - Ferguson, op. cit., p.100.

15. Sizoo, op. cit., p.202.

longer had the power to satisfy the cravings of the masses.[16]

Gevolglik het die Romein in hierdie tyd vinnig geestelik arm begin raak beide ten opsigte van sy godsdiens en sy moraal. *There was no spring of moral action, no religious consecration of morality, no stimulus to moral endeavour.*[17] Die skrikwekkende morele agteruitgang het 'n sterk verlange na geestelike waardes laat ontstaan: *Zij begeerde iets voor het hart, voor de phantasie en bovenal iets voor het hiernamaals.*[18] Keiser Augustus het wel aardse vrede gebring, maar die behoefte aan hemelse vrede het bly voortbestaan.[19]

Gepaard met die godsdienstige omwenteling het die sosiale omwenteling gegaan. Die groot aantal slawe en vreemdelinge wat Rome met verloop van tyd vanuit verskillende oorde binnegestroom het,[20] het 'n radikale verandering gebring in die sosiale patroon van Rome. Die kloof tussen rykes en armes het al groter geword as gevolg van *de ontworteling van de schare.*[21] Die middelklas het as gevolg van hierdie ommekeer byna totaal verdwyn. Dit was dan ook veral by die arm werkende klas dat die hunkering na geestelike waardes al sterker geword het:

---

16. Fowler, W. Social Life at Rome in the Age of Cicero, p.334.
17. Fowler, W. The Religious Experience of the Roman People, p.358.
18. Sizoo, op. cit., p.205.
19. Willoughby, op. cit., p.269.
20. Samniete, Etruskers, Umbriërs en Campaniërs het na Rome gekom óf as gevangenes óf as vlugtelinge sonder huis of haard.
21. Waszink, J.H. e.a. Het Oude Christendom en de antieke cultuur, p.56.

Zoo bracht eerst de onrust in het hart van enkelen by vlagen de begeerte naar hulp en steun, toen deden nationale rampen voor korten tyd in allen verlangen naar hooger bystand ontwaken, ten slotte slaegen de golven van oorlog en pest samen en dreven de gehele bevolking tot wanhopig zoeken naar troost en verlossing.[22] Dit was in hierdie tyd dat die Oosterse Misteriegodsdienste met hulle persoonlike godsdiens-belewing aan 'n diepgevoelde behoefte kom voldoen het.

2.2 Hulle koms na Rome

> *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.* *

Die eerste van die Oosterse godhede wat na Rome gekom het,[23] was die Phrigiese[24] moedergodin Magna Mater[25] of Cybele[26]

---

* Livius. XXIX, 10, 5.

22. Leopold, op. cit., p.16.
23. Carter, op. cit., p.78.
24. Phrigië was die uitgangsland van hierdie kultus, veral die streke rondom Pessinus. (Strabo X, 469).
25. Sy is beskou as die skepper en onderhouer van alle lewe: *rerum naturae parens, elementorum omnium domina saeculorum progenies initialis.* - Apuleius. Metam. XI, 5. Vandaar haar Griekse en Latynse byname: παμβώτις (Sophocles. Phil. 391) en *Mater omnium* - Augustinus. De Civ. Dei. II, 4.
26. Vergilius gebruik die naam Cybele (Aen. XI, 768) sowel as Cybebe (Aen. X, 220), waarskynlik na aanleiding van die oudste Griekse aanduiding van haar naam: Κυβέβη (Herodotus V. 102). Volgens Euripides (Bacchae 78) was haar eintlike Phrigiese naam Κυβέβη.

soos sy algemeen bekend was. In teenstelling met die ander Oosterse godsdienste wat Rome uit vrees vir vervolging geleidelik met behulp van slawe, handelaars en soldate binnegedring het, is die Magna Mater teen die einde van die tweede Puniese oorlog offisieël[27] in die vorm van 'n meteoorsteen[28] na Rome gebring op aanbeveling van die Sibillynse orakel, met die doel om Hannibal uit Italië te dryf en Rome sodoende van ondergang te red.[29]

Dit was op die 4de April 204 v.C. dat die godin met al haar geestelikes bestaande uit die Galli in hulle lang, indrukwekkende klere, profete, bedelaars, draers van die heilige voorwerpe, tamboerynspelers en dawerende instrumente,[30] haar intrek in die tempel van Victoria geneem het waar sy voorlopig gebly het totdat haar eie tempel in 191 v.C. op die Palatynse heuwel geopen is.[31] Die dag van haar aankoms wat as heilig beskou was, is tien jaar later tot open-

---

27. Cumont, op. cit., p.35.
28. Die Phrigiërs het geglo dat 'n heilige meteoorsteen die moeder van die gode was: *lapidem quam matrem deum esse incolae dicebant.* (Livius. XXIX, 11). Later is daar in Rome 'n beeld van hierdie klip gemaak.
29. Aan die Sibille was gekoppel orakelsprake oor baie verskillende temas. Die Sibillynse boeke onder toesig van die *decemviri sacris faciendis,* is gewoonlik geraadpleeg wanneer die gemeenskap gebuk gegaan het onder rampe soos pestilensie, hongersnood, droogte, oorlog, ens. wat geblyk het tekens te wees van die gode se wraak. Op hierdie manier het die Sibillynse boeke die magtigste middel geword in die invoering van vreemde gode in die Romeinse godsdiens. Cf. James, E.O. The Ancient Gods, p.248 e.v.
30. Grenier, op. cit., p.160; Livius XXIX bevat 'n volledige weergawe van haar koms.
31. Leonardo B. Dal Maso, op. cit., p.37.

bare feesdag verklaar, die populêre Megalesia.[32]

Die grondrede waarom die Sibillynse boeke juis Magna Mater van Klein-Asië aanbeveel het en nie enige ander godheid nie, moet verklaar word uit die Romeine se vaste geloof in die legende van Aeneas, seun van Venus by Anchises - Venus, die kleindogter van Magna Mater; en Anchises, afkomstig van Magna Mater se eie berg Ida naby Troje.[33]

Soos meeste van die Oosterse godsdienste is ook die Isiskultus via die Grieke oorgedra na Rome, hierdie keer vanaf Egipte via Alexandria.[34] Die ou oorspronklike godsdiens van die Nyl met sy eeue-oue tradisie het egter groot veranderinge ondergaan in die smeltkroes van allerlei gelowe in Alexandrië, soos blyk uit die feit dat die Egiptiese trio Isis, Osiris en Horus reeds vanaf die vyfde eeu v.C. ewebeelde gevind het in Demeter, Dionysus en Apollo.[35] Die kultus wat die Romeine leer ken het, was die vergrieksde kultus van Isis soos ingerig deur Ptolemaeus I.[36]

---

32. Die Megalensia (neutrum meervoud substantiewe vorm) of ook Megalesia (die argaïese vorm) is jaarliks op 4 April met prosessies en spele gevier: *pertulere deam Magna Matrem pridie Idus Aprilis: isque dies festus fuit: populus frequens dona deae in Palatium tulit lectisterniumque et ludi fuere, Megalesia appellata.* - Cicero. Ad Fam. 2, 11, 2.
33. Fouché, D.R. Die Misterie-kultus van Magna Mater te Rome, p.29-37.
34. Cumont, op. cit., p.36.
35. Ferguson, op. cit., p.106. Die hele Isiskultus het gesentreer rondom die drie figure van Osiris, Isis en hulle seun Horus, met die moedergodin as die prominente figuur.
36. Laing, op. cit., p.126.

Tradisie plaas die begin van die Isisdiens in die tyd van Sulla,[37]: *colegii vetustissimi et sub illis Sullae temporibus conditi,*[38] hoewel daar 'n sterk moontlikheid bestaan dat die ou tempel van Isis wat in 63 v.C. deur 'n aardbewing verwoes is, dieselfde tempel kon gewees het as die tempel van Serapis met wie Isis dikwels geassosieer is[39] en waarna 'n inskripsie van 105 v.C. reeds verwys.[40] In elk geval kan daar met sekerheid aangeneem word dat Isis reeds privaat en in die geheim vereer is lank voordat sy haar eie tempel in Rome gehad het. In die eerste eeu van die Romeinse Keiserryk - waarskynlik tydens die regering van Caligula (37-41) - is Isis en Serapis as staatsgode erken,[41] waarna die kultus só floreer het dat dit gedurende die tweede en derde eeu een van die vernaamste teëstanders van die Christendom was.[42]

Die laaste van die drie groot godsdienste wat Rome vanaf die Ooste binnegekom het, was die Misterie-kultus van Mithras,[4

---

37. Sulla was konsul in 88 v.C. en het gesterf in 77 v.C. - Rostovtzeff, op. cit., p.116.
38. Apuleius. Metam. XI, 30.
39. Cumont, op. cit., p.36.
40. C.I.L. X, 1781.
41. Laing, op. cit., p.128.
42. Legge, F. Forerunners and Rivals of Christianity, Vol. I, p.79.
43. Die naam Mithras kan nagespeur word tot in die tyd voordat die Iraniërs en Indiërs afsonderlike volke was soos blyk uit kleitablette wat ontdek is te Beghazkoï, die hoofstad van die Hittiete. Volgens Halliday, op. cit., p.283, toon die naam Mithras sterk ooreenkoms met 'n Sanskritiese selfstandige naamwoord wat "vriend" beteken. In die Vedas is hy aangeroep as godheid van lig, in die Avesta was hy benewens die god van lig en warmte ook die god van die waarheid.

die Persiese[44] liggod. Aangesien inskripsies feitlik die enigste primêre bronne vir ons kennis van die Mithraïsme is,[45] is dit moeilik om vas te stel presies wanneer hierdie kultus Rome werklik binnegekom het. Afgesien van Plutarchus se mededeling dat die Romeine die eerste keer met die misterieë van Mithras in aanraking gekom het tydens Pompeius se oorlog teen die Ciliciese seerowers in 70 v.C.,[46] bestaan daar geen verdere aanduiding dat die kultus te Rome gevestig is voor die einde van die eerste eeu n.C. nie. Die eerste werklike grootskaalse infiltrasie het plaasgevind toe Cappadocië ingelyf is by die Romeinse Ryk tydens die regering van Tiberius (14-37), maar die vroegste werklike heiligdomme van Mithras wat met sekerheid vasgestel kon word, dateer eers uit die regerings van Trajanus (98-117) en Hadrianus (117-138).[47] Nietemin word die werklike vestiging van die Mithraïsme in Rome oor die algemeen gestel in die sewentigerjare van die eerste eeu n.C.[48]

---

44. 'n Duidelike bewys vir die Persiese karakter van Mithras is die feit dat die Grieke hom beskou het as die beskermer van hulle Persiese vyande.
45. Aan inskripsies ontbreek dit nie. Die Mithraïsme was in wese 'n godsdiens vir die soldaat. Gevolglik is inskripsies in verband met hierdie kultus oral aangetref waar die Romeinse leërs gestasioneer was. Cumont noem die soldate dan ook *the most zealous missionaries of Mithras* - Cumont, op. cit., p.246.
46. Plutarchus. Pomp., 24.
47. Laing, op. cit., p.143.
48. Cumont, Vermaseren, Kristensen, De Jong e.a. is dit almal eens hieroor.

Veral na Lucullus se suksesvolle Armeense veldtog in 69,[49] het dit begin groei totdat dit aan die einde van die tweede eeu offisieël erken is deur keiser Commodus wat self 'n ingewyde in die misterieë was.[50] Gedurende die derde eeu tydens die regering van Diocletianus, is Mithras vereer as *fautor imperii sui* en het die kultus oor die hele Romeinse wêreld versprei.[51]

Só het, in die woorde van Juvenalis, die Orontes in die Tiber ingevloei.[52]

2.3 Gemeenskaplike kenmerke van die Oosterse godsdienste

sacerdos Matris Magnae et Suriae deae et sacrorum Isidis *

Wat vir ons doel van primêre belang is, is om vas te stel wat daar in die waters van die Orontes was.

Dis opvallend hoeveel ooreenkoms daar bestaan tussen die kultusse van Magna Mater, Isis en Mithras: *whether they came from Anatolia, from Syria or from Egypt, whether they were male or female, whether they were worshipped with innocent or bloody rites, the 'oriental' divinities whom we meet in the Roman Empire present identical features and conceptions which overlap and seem even to interchange.*[53] - 'n verskynsel wat onmiskenbaar dui op gemeenskaplike beïnvloeding wat daar êrens in hulle vroegste voorgeskiedenis moes plaasgevind het, en wat deur Carcopino raak be-

---

* C.I.L. IX, 6099.

49. Cary, M. A History of Rome down to the reign of Constantine, p.352 e.v.
50. Laing, op. cit., p.143.
51. Bailey, Phases in the religion of ancient Rome, p.204.
52. Juvenalis, Sat. III, 62.
53. Carcopino, op. cit., p.133.

stempel word as *an undefinable pre-established harmony between the oriental minds which gave them birth.*[54]

'n Grondige ontleding van al die verskillende eienskappe van die drie Oosterse godsdienste onder bespreking, bring die volgende vernaamste gemeenskaplike kenmerke aan die lig:[55]

- al drie hierdie godsdienste was gebaseer op legendes[56] wat verband gehou het met vrugbaarheid.[57]

- hulle onheuglike oudheid word deur beide Cumont en Aurich uitgesonder as een van die hoofredes vir hulle sukses in die Weste.[58]

---

54. Ibid.

55. By die ordening van hierdie kenmerke is as uitgangspunt geneem nie soseer hulle belangrikheid nie, maar eerder hulle gemeenskaplikheid.

56. Vir meer besonderhede oor die Magna Mater-legende, cf. Fouché, op. cit., p.55 e.v.; 'n volledige weergawe van die Isis-legende word gevind in Minucius Felix, xxii, 1 en 'n opsomming daarvan in Servius se kommentaar by Aeneïs IV, 609; terwyl die Mithras-legende deeglik bespreek en ontleed word deur Halliday, op. cit., p.293 e.v.

57. Al drie godhede was vrugbaarheidsgode met onder andere koringare, amandels, viooltjies en bloed as simbole van vrugbaarheid.

58. Cumont, op. cit., p.33; Aurich, G. Das Antike Mysterienwesen im seinem Einfluss auf das Christentum, p.35 e.v.

- die kultusse het nie moedswillig konfrontasie met die staat gesoek nie, inteendeel het Juvenalis met mening sonder uitsondering teen veral hulle priesters te velde getrek;[59]

- inisiasie langs die weg van voorgeskrewe reinigingsrites,[60] waarin volharding en deursettingsvermoë 'n belangrike rol gespeel het,[61] was 'n voorvereiste vir lidmaatskap want buite die kultus was daar geen redding nie;[62]

- die geheime van elke godsdiens is sorgvuldig bewaar om te voorkom dat dit 'n alledaagsheid word - vandaar die benaming misteriegodsdienste. Kenmerkend van die godsdienste van hierdie tyd was dat hulle naas die openlike dienste ook nog 'n geheime leer gehad het;[63]

- die kultusse het goed-bepaalde doelwitte gehad en elke aanhanger daarvan het presies geweet in watter stadium hy in die vorderingsproses verkeer. Die geheime is nie tegelyk in al hul omvang aan elke persoon geopnbaar nie, maar slegs hulle wat sekere toetse deurstaan of sekere reinigingsrites ondergaan het, is toegelaat om die dieper misterieë te ken;[64]

- inwydelinge moes hulle verbintenis met die gode bevestig by wyse van 'n eed *(sacramentum)* van absolute geheimhouding, waardeur die ingewydene op sy beurt sekere waarborge oor sy toekoms ontvang het;[65]

---

59. Juvenalis. Sat. III, 62; Ibid., VI: 313-317, 512-516, 522-529, 532-534, 540-541, 548-550, 580-581.
60. Ferguson, op. cit., p.100.
61. Willoughby, op. cit., p.157.
62. Cf. Cumont, op. cit., p.124.
63. Cf. Leopold, op. cit., p.112.
64. Hastings, J. IN Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. IX, p.901.
65. 'n Papirus wat in Florence gevind is, bevat 'n duidelike voorbeeld van so 'n eedswering - cf. Vermaseren: Mithras de geheimzinnige god, p.106.

- hoogs georganiseerde priesterordes en 'n diepe priestergees het die kultusse deurtrek;[66]

- in 'n ryke simboliek het die ingewydenes in hierdie kultusse godsdienstige waarhede gevind. Vandaar die eenvormige kleur wat hulle almal gekenmerk het;[67]

- hulle leer het die moontlikheid van die hoogste vorm van identifikasie en die innigste gemeenskap met die betrokke godhede ingehou;[68]

- al drie hierdie godsdienste was sterk eskatologies van aard; hulle gode het vir hulle vereerders nuwe toekomsperspektiewe geopen: want hulle was gode wie se hemelse vaderland alle aardse vaderlande vêr oortref het;[69]

- deur middel van sakramentele reiniging het hulle vir hul vereerders die gevoel van bevryding van sonde gebied. Streng voorskrifte met betrekking tot die doop het dan ook gegeld vir alle ingewydenes;[70]

- die uitstaande kenmerk in die leer van hierdie drie Oosterse godsdienste was egter hulle gemeenskaplike belofte van persoonlike onsterflikheid en redding vir elke ingewydene: *wohl alle verhiessen ihren Gläubigen selige Unsterblichkeit.*[71]

---

66. Cf. Cumont, op. cit., p.31.
67. Cf. Carcopino, op. cit., p.133.
68. Cf. Ferguson, op. cit., p.100.
69. Cf. Carcopino, op. cit., p.133.
70. Cf. Laing, op. cit., p.146.
71. Wissowa, op. cit., p.313; cf. Ferguson, op. cit., p.100; Aurich, op. cit., p.35; Bailey, op. cit., p.194; Cumont, op. cit., p.33; Carcopino, op. cit., p.134; Leopold, op. cit., p.74.

Uit bogaande sintese kan afgelei word dat daar in werklikheid meer basiese ooreenkomste as verskille tussen hierdie andersins uiteenlopende godsdienste bestaan het.

3. Persoonlike godsdiensbelewenis

Inexplicabili voluptate divini simulacri perfruebar. *

Die beste aanduiding van die persoonlike godsdiensbelewenis wat die Misteriegodsdienste gebied het, is te vind in die bestudering van hulle onderskeie godsdienstige rites. Hoewel lidmaatskap 'n vrywillige aangeleentheid was en volkome afhanklik was van die individu se persoonlike keuse en sy bereidwilligheid om hom aan die voorgeskrewe inlywingsrites te onderwerp,[72] was inlywing in die misterieë egter 'n noodsaaklike voorvereiste vir redding aangesien die belofte van onsterflikheid slegs vir ingewydenes beskore was.[73]

Redding van die siel was geleë in identifikasie met die godheid deur middel van deelname aan sekere reinigingsrites wat 'n eenheid met die godheid moes bewerkstellig en sodoende deur 'n vorm van wedergeboorte moes lei tot 'n nuwe lewe:[74] *Purifications, lustrations and unctions, participation in a sacred banquet, revelations, apparitions and ecstasis - a complicated series of ceremonies and instructions helped to bring this metamorphosis of the faithful whom a higher power absorbed or penetrated with its energy.*[75]

---

* Apuleius. Met. XI, 24.

72. Tertullianus. Ad Nat. V, 7: *Sine dubio enim initiari volentibus mos est .....*
73. Cumont, op. cit., p.119.
74. Fouché, op. cit., p.68.
75. Cumont, op. cit., p.34.

Sodanige inlywing was dan ook beskou as die grootste voorreg denkbaar.[76]

Dat sekere voorgeskrewe voorbereidings die inwyding voorafgegaan het, kan afgelei word uit Tertulianus se verwysing daarna met betrekking tot inisiasie in die misterie van Mithras: *opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere.*[77] Wat die voorbereiding presies behels het, kan nie met sekerheid vasgestel word nie. Apuleius se beskrywing van so 'n voorbereiding tot inwyding in die misterie van Isis, toon egter duidelik dat vasvoorskrifte wel gegeld het as voorwaarde: *illud plane cunctis arbitris praecepit, decem continuis illis diebus cibariam voluptatem cohercerem neque ullum animal essem et invinius essem.*[78] In die geval van die Isiskultus was dit die eis van seksuele onthouding wat nie alleen die grootste indruk gemaak het nie, maar ook 'n godsdienstige en morele konnotasie bevat het: *purity of body passed into purity of heart.*[79] Dat dit meer was as net tradisie of bygeloof, blyk uit die volgende opmerking van Apuleius wat duidelik 'n strewe na geestelike reinheid impliseer: *cibis profanis ac nefariis iam nunc temperare, quo rectius ad arcana purissimae religionis secreta pervaderem.*[80]

Die hoë sedelike strewe van hierdie godsdienste het hulle egter hoegenaamd nie in totale mistisisme laat verval nie, want die gelowige was deur deelname aan die rites die assistent van die gode in hulle werk van reiniging en verbetering van die mens.[81] Ten grondslag van al hierdie rei-

---

76. Dill, op. cit., p.611.
77. Tertullianus. Apol. VIII.
78. Apuleius. Metam. XI, 23.
79. Bailey, op. cit., p.188.
80. Apuleius. Metam. XI, 21.
81. Cumont, op. cit., p.158.

nigingsrites van die Oosterse Misteriegodsdienste lê die gedagte dat daar in elke mens persoonlik 'n goddelike element uit 'n hoër sfeer opgesluit is wat gereinig moet word sodat dit ná die dood weer kan opstyg na sy hemelse oorsprong[82] - 'n gedagte wat in 'n groot mate ooreenstem met die hele Romeinse genius-begrip wat, soos reeds aangetoon, juis die persoonlike, goddelike gees in elke man was tydens sy lewe.[83]

Die idee van persoonlike redding het veral in die Isiskultus sterk na vore gekom soos duidelik blyk uit Apuleius se volledige weergawe van die inisiasie van 'n nuweling, Lucius.[84] Onmiskenbaar kom die idee van herlewing en die belofte van 'n geluksalige hiernamaals na vore in die woorde van die omstanders: *felix Hercule et ter beatus qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.*[85] Die inisiasieseremonie wat drie keer herhaal moes word, was inderdaad *like a voluntary death and the hope of salvation.*[86] Festugière het Apuleius se sonderlinge weergawe van Lucius se persoonlike toewyding raak saamgevat toe hy gesê het: *Lucius felt himself to be loved, and so offered his love in return*[87] - 'n tipiese illustrasie van die wyse waarop 'n

---

82. Angus, S. The Religious Quests of the Graeco-Roman World, p.76.
83. Hfst. II, bl. 24.
84. Apuleius se Metamorphosis XI, geskryf in die 2de eeu, is die beste oorgelewerde beskrywing van 'n inlywing in die misterie-kultus van Isis.
85. Apuleius. op. cit., XI, 16.
86. Bailey, op. cit., p.201.
87. Festugière, A.J., ongenoteerd aangehaal deur Ferguson, op. cit., p.108.

ingewydene in die Misteriegodsdienste persoonlike godsdiensbelewenis kon ervaar.

By elk van die drie Oosterse godsdienste vind ons deurgaans dieselfde refrein: deur inisiasie en volharding kan die indiwidu vir homself geluk en redding bekom. Veral die Mithraïsme het die toegang tot die godheid bepaal met behulp van streng voorgeskrewe maatreëls waaronder onder andere 'n eed van geheimhouding.[88] Nadat 'n ingewydene in die misterie-kultus van Mithras voldoen het aan al die voorgeskrewe vereistes vir inlywing - werklike of simboliese toetse ten opsigte van moed en deursettingsvermoë[89] - was daar sewe grade van inwyding wat hy eers moes deurloop, naamlik: Corax, Nymphus, Miles, Leo, Perses, Heliodramus en Pater.[90] Interessant is veral dat die hoogste graad wat die ingewydene kon bereik, bekend gestaan het as Pater[91] - 'n naam wat, soos reeds aangetoon, 'n besondere krag gehad het in Romeinse konteks.[92] Wat die vergelyking nog interessanter maak, is dat Mithras ook *deus genitor* genoem is,[93] wat presies weergee wat die

---

88. Cf. Angus, op. cit., p.76.
89. Halliday, op. cit., p.304.
90. Hiëronimus. Epist. 107, 2; Vir 'n volledige bespreking van hierdie afsonderlike grade, cf. Van der Walt, op. cit., p.112-123.
91. As draer van die hoogste graad het hy as vader van die gelowiges hulle belange behartig. Volgens Vermaseren, op. cit., p.132 e.v. is hy ook *pontifex maximus* genoem. Verder was hy *pius, pientissimus, sanctus* en *dignissimus* - eienskappe wat kenmerkend was van die Romeinse *pater familias*.
92. Hfst. II, bl. 27.
93. *Genitor* beteken soos *pater* ook "vader". Postma, op. cit., - "genitor".

genius van die pater familias ook was, nl.: verwekker of vader van die gesin.[94]

Danksy die publieke karakter van sommige van die rites, besit ons genoegsame informasie om te kan onderskei tussen openbare en private rites.[95]

3.1 Openbare rites

> *quid de sacris eorum boni sentiendum est,*
> *quae tenebris operiuntur, cum tam sint*
> *detestabilia quae proferuntur in lucem?* *

Met openbare rites word bedoel die openbare feeste asook die openbare doopseremonie bekend as die taurobolium.

3.1.1 Openbare feesdae

Aangesien die seremonie van die doop die eintlike kern vorm van die persoonlike toeëiening van onsterflikheid wat in hierdie afdeling ter sake is, word hier wat die openbare feesdae betref, volstaan met slegs 'n verwysing na die belangrikste openbare feeste ter ere van die drie verskillende godhede nl. 1) die Megalesia ter ere van Magna Mater op die 4de April[96] 2) die *natalis invicti* ter ere van

---

* Augustinus. De Civ. Dei vi, 7.

94. Postma, op. cit., - genitor; cf. Hfst. II, bl. 24.

95. Keiser Julianus het hierdie onderskeid gehandhaaf in sy Orationes V, 169; ook Augustinus (De Civ. Dei, VI, 7) beklemtoon die sterk onderskeid tussen openbare en private rites.

96. Die Megalesia wat ses dae geduur het, het onder andere benewens toneelspel (Ovidius. Fasti IV, 377), ook sirkusspele ingesluit (C.I.L. I, 390).

Mithras op 25 Desember[97] en 3) die twee groot feeste van Isis, te wete die seëning van die heilige skip op die 5de Maart en die soeke en vinde van Osiris in November.[98]

3.1.2 Die taurobolium

> *guttas ad omnes turpe subiectans caput et*
> *veste et omni putrefactus corpore quin os*
> *supinat, obvias offert genas, supponit aures,*
> *labra, nares obicit, oculos et ipsos perluit*
> *liquoribus nec iam palato parcit et linguam*
> *rigat, donec cruorem totus atrum conbibat.* *

Doop het 'n uiters belangrike plek ingeneem in die Oosterse godsdienste - *in many contemporary cults, a form of baptism represented the mystical washing away of sin.*[99] Die mees gewyde vorm van doop was die taurobolium of bloeddoop waar die ingewydene in 'n put gestaan het om die bloed van 'n stier[100] wat op 'n traliewerk bokant hom doodgesteek is,

---

* Prudentius. Perist. 1034-1040.

97. Die *natalis invicti* was die nuwe geboorte van die son elke jaar op 25 Desember, wanneer die son ná die winter in die noordelike halfrond weer warmer begin word het. Cf. Cumont, op. cit., p.167.
98. Apuleius (Met. XI) bied 'n lewendige beskrywing van die viering van die fees van die heilige skip van Isis. Vir die jaarlikse Novemberfees, cf. Minucius Felix, xxii, 1.
99. Halliday, op. cit., p.304.
100. Soms is die bul deur 'n ram vervang: vandaar die woorde: *taurobolium sive criobolium* op inskripsies (C.I.L. VI, 505.).

oor hom te laat stroom.[101] Hoewel die taurobolium meestal met die kultus van Mithras geassosieer word,[102] het dit later die grootste en indrukwekkendste rite in die verering van Magna Mater geword.[103] As gevolg van die noue verwantskap tussen hierdie twee kultusse en die feit dat daar soveel vorme van doopseremonies in gebruik was, kan daar met sekerheid hoogstens aangeneem word dat die taurobolium van Oosterse oorsprong was.[104]

Van groter belang vir die doel van hierdie studie is die betekenis van die taurobolium.

---

101. Die volledigste beskrywing van so 'n taurobolium is dié van Prudentius. Perist. 1011-1050, uit die vierde eeu. Die vroegste datering is 'n inskripsie uit die jaar 134 (C.I.L. X, 1956) wat daarvan melding maak in verband met die kultus van *Venus Caelestis*. Die laaste taurobolium te Rome het in 396 plaasgevind in die Phrygianum.

102. Uitsonderings hierop is Ferguson, op. cit., p.112, wat meen dat dit oorspronklik 'n deel van die Magna Mater-kultus was. Ook Hepding, H. Attis, seine Mythen und sein Kult, p.201, is oortuig dat dit van Phrigiese afkoms is. Cf. Carter, op. cit., p.93 wat die gedagte dat die taurobolium oorspronklik deel was van die kultus van Mithras, bestempel as 'n *popular misconception*.

103. Die inskripsie wat die rite die duidelikste in verband bring met die Groot Moeder, dateer uit die jaar 160. (C.I.L. VIII, 8203).

104. Ferguson, op. cit., p.112.

3.1.3 Die betekenis van die taurobolium

in aeternum renatus *

Die grondmotiewe agter die taurobolium was oorspronklik net so barbaars as die offerande self. *In its primitive significance the worshiper who drank of the blood of the sacrifice partook of the strength of the god, that is, of the bull.*[105] - 'n antieke vorm van gemeenskapsbeoefening tussen god en mens wat algemeen voorkom onder primitiewe godsdienste. Die klem het hier grotendeels geval op die fisiese: *Man partook physically of the god, and so the god entered carnally into him.*[106]

Gaandeweg het hierdie primitiewe opvattinge omtrent die taurobolium egter verander en meer geestelik geword: *The outward face of the symbol is unchanged but its inward and spiritual meaning ..... underwent a complete reformation.*[107] Die bloed was nie meer beskou as die oorsaak van die hernuwing slegs van fisiese krag nie, maar van 'n tydelike of selfs ewige wedergeboorte van die siel. Die geloof het nl. bestaan dat die bloedbad hulle reinig van hulle vorige onrein lewe.[108] Afdaling in die put was beskou as afdaling in die graf - die kruisiging van die oue mens.[109] Wanneer so 'n ingewydene dan gereinig van sy sonde uit die put te voorskyn kom, was hy 'n nuwe mens, vergoddelik, wedergebore vir 'n tydperk van twintig jaar.[110]

---

* C.I.L. VI, 510.

105. Carter, op. cit., p.85.
106. Ibid.
107. Bailey, op. cit., p.203.
108. Halliday, op. cit., p.308.
109. Carter, op. cit., p.85.
110. C.I.L. VI, 504; cf. Paully - Wissowa - Kroll: R.E. p.2277.

'n Tweede taurobolium se uitwerking was permanent, en het heengewys na 'n hoër verlossing soos uitgedruk in die woorde: *in aeternum renatus.*[111] Beide hierdie woorde *in aeternum* en *renatus* is van besondere betekenis met betrekking tot persoonlike onsterflikheid. Nie alleen het *renatus* aan die individu 'n hervorming van sy lewe in die vooruitsig gestel wat by hom 'n sterk morele besef ten opsigte van die aardse lewe laat posvat het nie, maar bowe-al het *in aeternum* betrekking gehad op die hiernamaals en sodoende vir elke ingewydene die belofte van onsterflikheid ingehou.[112]

3.2 Private rites

Alimenta vitae tribuis perpetua fide,
Et cum recesserit anima in te refugiemus,
Ita, quicquid tribuis, in te cuncta recidunt. *

Benewens die openbare rites het die Oosterse godsdienste ook nog sekere private of mistieke seremonies bevat wat die ideale geleentheid gebied het vir persoonlike godsdiensbelewenis. Aangesien hierdie godsdienste misteriegodsdienste was wat hulle geheime deeglik bewaar het, bestaan daar baie min inligting oor die presiese aard van hierdie private rites. Die enigste werklike formule betreffende die private rite van die Magna Mater-kultus hieroor, is boonop deur skrywers verskillend weergegee.[113]

---

* Anth. Lat. I, p.27.

111. C.I.L. VI, 510-512.

112. Van der Walt, op. cit., p.125.

113. Clemens Alexandrinus. Protr. II, 15.,bevat so 'n formule. Firmicius Maternus se weergawe daarvan in sy *De errore profanarum religionum, 18, 1,* verskil ten opsigte van die laaste twee reëls.

Uit die woorde "ek het geëet" βεβρωκα en "ek het gedrink" πέπωκα kan darem minstens afgelei word dat die heilige maal uit vaste spyse en drank bestaan het. Dis nie onmoontlik dat dit, onder die invloed van die Mithraïsme se gedenkmaaltye waartydens daar brood en wyn genuttig is,[114] later ook brood en wyn kon gewees het nie. Rose is van mening dat dit bestaan het uit 'n mengsel van water, meel en ander onbekende bestanddele.[115]

Hoe dit ook al sy, vir die ingewydenes was deelname aan hierdie rituele maaltye meer as net 'n gedenkmaal. In die woorde van Cumont was dit: *the most efficious means of communicating with the godhead which the mysteries offered.*[116] Sodanige gemeenskap met die godheid het gelei tot goddelike verligting γνῶσις[117] - 'n medium waardeur die ingewydene uiteindelik vir homself onsterflikheid kon toeëien: *They who possess the knowledge have deification as their happy end.*[118] Apuleius se weergawe van die godsdiensbelewenis van 'n toegewyde vereerder van Isis: *inexplicabili voluptate divini simulacri perfruebar,*[119] is 'n goeie illustrasie van die ekstatiese geloofshoogtes wat 'n ingewydene in die misterieë kon bereik.

---

114. Willoughby, op. cit., p.161; Halliday, op. cit., p. 304; Volgens Cumont, op. cit., p.121 was wyn by uitstek *the drink of immortality.*
115. Rose, H.J. Ancient Roman Religion, p.130.
116. Cumont, op. cit., p.119.
117. Rawetzky, op. cit., p.238 omskryf γνῶσις as *the supra-sensory vision of Deity.*
118. Hermes Trismegistus: Poimandres, I, 26, vertaald aangehaal deur Cumont, op. cit., p.121.
119. Apuleius. Metam. XI, 24.

Die doel van hierdie private rites was dus duidelik om die vereerders in nouer gemeenskap met hulle god te bring. *The ceremonies were intended to offer freedom from the cramping limitations of this world, and this not by an arduous moral struggle, but as a divine gift, dispensed through a magical ritual.*[120] Gebruik van die sakrament was vir hulle die middel om 'n realistiese vorm van mistieke goddelike gemeenskap te bekom waardeur hulle geglo het dat hulle met die godheid geïdentifiseer word. Talle grafskrifte bevat die geloofsoortuiging dat die ware, finale identifikasie egter eers met die dood bereik kon word.[121] So byvoorbeeld was die heilige maaltyd in die Mithraskultus 'n voorbereiding vir die einde van die wêreld wanneer Mithras glo na die aarde sou kom om 'n ewige lewe te bied aan die toegewydenes, aan die lewende sowel as die dode wat dan uit hulle grafte sal opstaan tot 'n nuwe lewe.[122]

Teen die einde van die Keisertyd was dit veral die private rites wat vir die ingewydenes 'n anker geword het waaraan hy kon vasgryp in beproewinge. Deur die feesmaaltye is hulle versterk in die geloof dat hulle in die hiernamaals vergoed sou word vir die stryd van hierdie lewe.[123] Veral toe is die gode beskou as *Dii animae mentisque custodes*[124] en het die rites al meer die betekenis gekry van *a collective assurance of immortality*.[125]

Samevattend oor die rites van die Misteriegodsdienste kan gesê word dat beide die openbare sowel as die private rites aan die ingewydenes geleentheid gebied het tot persoonlike

---

120. Stacey, op. cit., p.106.
121. Fouché, op. cit., p.128.
122. Rawetzky, op. cit., p.236.
123. Willoughby, op. cit., p.168.
124. C.I.L. VI, 499.
125. Bailey, op. cit., p.200.

gemeenskap met hulle onderskeie godhede. Deur middel van die rites is hulle siele weer met hulle god verenig. Sodoende het hulleself goddelik geword en is onsterflikheid aan hulle gewaarborg.[126]

4. Sinkretisme[127]

Alter traditur Nilo natus Aegyptius,
quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse. *

Die sinkretisme wat as gevolg van die grootskaalse volkerevermenging reeds sedert die dae van Alexander die Grote aan die gang was, het met die koms van die Oosterse godsdienste na Rome 'n dieper godsdienstige betekenis gekry.[128] Onderlinge verdraagsaamheid van die Oosterse godsdienste teenoor mekaar, het 'n teelaarde geskep vir wedersydse beïnvloeding: *the numerous colleges devoted to these heterogeneous gods at Rome not only co-existed without friction but collaborated in their recruiting campaigns.*[129] Hierdie verdraagsaamheid kom die duidelikste voor by die kultus van Magna Mater wat eie aan haar aard as groot, universele moeder die beleid gehad het om gedurig "ander kinders" aan te neem. Gevolglik is sy vereenselwig met baie godhede soos blyk uit

---

* Cicero. De Nat. Deor. III, XVI, 42.

126. Cf. Cumont, op. cit., p.124.

127. Onder sinkretisme word verstaan die verbinding en samesmelting van verskillende godegestaltes, kultiese gebruike en voorstellinge.

128. Veral Alexandrië was die sentrum van só 'n sinkretisme want daar het Egiptenaar, Pers, Babiloniër, Israeliet en Griek saamgewoon.

129. Carcopino, op. cit., p.134.

haar eie woorde:

cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochtones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem.[130]

Só, dat daar later met elke vroue godenaam wat aangeroep is, per slot van rekening eintlik maar Magna Mater bedoel is wat in haar almag en onbegrensde majesteit alle verskyningsvorme van die bo-aardse verenig het. Volgens Apuleius het die Magna Mater van haar self getuig dat sy is: *summa numinum regina manium, prima caelitum.*[131] As sulks dra sy die sleutels van die hemel en besluit sý of 'n persoon genoeg gedoen het op aarde ten opsigte van reiniging en 'n vrugbare lewe om die sterrehemel binne te gaan.

Die grootste sinkretisme tussen die Oosterse godsdienste in die Weste het plaasgevind veral gedurende die laaste tydperk van die Romeinse Ryk.[132] In hierdie sinkretisme wat deel uitgemaak het van die monoteïstiese tendens wat toe reeds aan die gang was,[133] het die drie groot Oosterse godsdienste hulle kragte saamgesnoer om die Weste se hunkering na 'n godsdiens met een gemeenskaplike god te bevredig: *The more powerful worships lost the hardness of their original lines and tended to absorption and assimilation; they borrowed freely legend and ritual practice from one another; even characteristic insignia were interchanged.*[134]

---

130. Apuleius. Metam. XI, 5.
131. Ibid.
132. Dill, op. cit., p.557.
133. Hfst. V, bl. 190.
134. Dill, op. cit., p.558.

Soms was die priesterskap van die verskeie godsdienste verenig in een persoon,[135] en was dit later geen eienaardigheid meer om priester van al drie kultusse tegelyk te wees nie: *sacerdos Matris Magnae et Suriae deae et sacrorum Isidis.*[136]

Van veel groter betekenis as die uitwendige sinkretisme was die teologiese sinkretisme waarin daar gepoog is om alle gode te verenig in 'n soort vae monoteïsme. Hiertoe het die opkoms van sonverering as die uiteindelike oorheersende kultus van die Romeinse Ryk 'n groot bydrae gelewer: *Heliolatry, the last refuge of monotefsm in heathendom ..... swept all the great worships of strong vitality into its system ..... and in the end "Sol Invictus" and Mithra were left masters of the field.*[137]

Die gedagte van sonverering is deur die wysbegeerte van die Neo-Stoïsisme en Neo-Pythagorisme verder uitgebou tot 'n geloof in die lewe hierna wat net aan die beste mense onsterflikheid beloof het.[138] Hierdie lering het duidelike ooreenkoms getoon met die gangbare Romeinse opvatting van daardie tyd om uitstaande mense wat buitengewoon presteer, tot die sterre te verhef.[139] Geen wonder nie dat sonverering 'n stimulus geword het vir absolutisme en keiservergoddeliking. Sedert die tyd van Nero het die kroon van die Romeinse keisers soveel ooreenkoms getoon met die stralekroon van Sol - wat Attis ook gedra het - dat dit gelyk het na doelbewuste nabootsing.[140] Dit was veral die

---

135. In 376 het Ulpius Egnatius Faventinus, wat ook priester van Isis was, die taurobolium ontvang. - Pauly - Wissowa - Kroll, op. cit., p.2279.
136. C.I.L. IX, 6099.
137. Dill, op. cit., p.556.
138. Cumont, op. cit., Hist. Intr. p.37.
139. Hfst. IV, bl. 148 e.v.
140. Fouché, op. cit., p.145.

Mithraïsme wat sterk beïnvloed is deur die leer van die Pythagoreërs wat self ook in 'n soort van misterie georganiseer was.[141]

Die uitwerking van die sinkretisme tussen die wysbegeerte en die Oosterse godsdienste was onder andere dat die wysbegeerte bý die deelname aan die rites as uitsluitlike waarborg vir redding, ook nog sekere morele vereistes as noodsaaklike voorwaarde gestel het vir persoonlike toeëiening van onsterflikheid.[142] *Thus, thanks to the collaboration of oriental mysticism and of Roman wisdom, new and fruitful faiths were born and flourished on the ruins of the traditional pantheon.*[143] Die grootste gemene deler van die hele proses van sinkretisme was egter die gemeenskaplike leer in verband met onsterflikheid.

5. Beoordeling

Met die oog op 'n evaluering van die invloed van die Oosterse godsdienste op die vorming van die Romeinse begrip van onsterflikheid, is dit nodig om vas te stel waarom hulle aanvanklik soveel ingang gevind het in die Romeinse godsdiensbelewenis en tog later weer moes swig voor die Christendom.

5.1 Redes vir hulle suksesvolle inslag

Hoewel elk van die drie Oosterse godsdienste ongetwyfeld sy eie, inherente aantrekkingskrag gehad het, was daar ook verskeie gemeenskaplike faktore wat direk bygedra het tot

---

141. Cumont, op. cit., p.38.
142. Ibid.
143. Carcopino, op. cit., p.139

hulle sukses.[144] 'n Paar van die vernaamstes vereis hier nadere toeligting.

Soos reeds aangetoon was die godsdiens en moraal in Rome tydens die opbloei van die Oosterse godsdienste van só 'n aard dat die mense in hulle geestelike armoede feitlik enige godsdiens met 'n nuwe aantreklikheid anders as die stereotipe Romeinse staatsgodsdiens, sou aanvaar.[145] Die unieke appél van hierdie godsdienste op die gewone man was dat hulle vir die eerste keer sedert die primitiewe huisverering vanaf die animistiese tydperk, vir die Romeine tussen godsdiens en moraal 'n skakel kon bewerk wat bestaan het uit *a morality with a theological and religious basis.*[146] Hierdeur is die mense daadwerklik geïnspireer tot goeie werke en 'n gode-welgevallige lewe.

'n Faktor wat dikwels uit die oog verloor word, is dat die misterieuse rites van hierdie kultusse ongetwyfeld die nuuskierigheid van die mense sterk moes geprikkel het om self te kan deelneem, aangesien die onbekende element altyd vir die mens 'n eienaardige bekoring inhou: *these cults would show forth all the paraphernalia to attract the inquisitive.*[147] Gepaard hiermee het gegaan die element van avontuurlike waaghalsigheid.

---

144. So byvoorbeeld het die broederlike kameraadskap van die Mithras-kultus groot inslag gevind by die Romeinse soldate, terwyl die ideaal van volmaakte reinheid van die Isisdiens weer groot bekoring ingehou het vir die vrou. Magna Mater se besondere aantrekkingskrag was haar universaliteit wat aan sowel man as vrou 'n godsdienstige hawe kon bied.
145. Vide bl. 247.
146. Bailey, op. cit., p.146.
147. Rawetzky, op. cit., p.236.

Die uiterlike bekoring van die prosessies en die indrukwekkende seremonies tydens die openbare feesdae, het aan die Oosterse godsdienste 'n aantreklikheid besorg wat ongekend was in die Romeinse godsdiens. Geen wonder nie dat Nock aangaande die luisterrykheid van die mistieke drama van Attis se dood en wederopstanding sê: *the drama of nature's death and life has nowhere found a more moving expression in ritual.*[148]

Daar was egter dieperliggende oorsake as bogenoemde uiterlike faktore wat die grondslag van hulle sukses gevorm het.

Die feit dat die gelowiges steeds dieper ingewy kon word in die misterieë van hul godsdiens,[149] het in hulle harte nog meer hoop op troos en groter sekerheid vir die lewe hierna bewerk. Die bekoring wat die voorregte van die verskillende grade van inlywing ingehou het, het groot getalle getrek.[150]

Hierdie kultusse met hulle antieke wysheid uit die Ooste was in staat om ook die intellektueles in die Weste aan te gryp.[151] In besonder vir die filosoof het die legendes, en by name veral die legende van Isis en Osiris, betekenisvolle stof bevat,[152] want dit het die moontlikheid geskep om godsdiens te versoen met die ander wetenskappe, om mites te omskep in antieke tradisie of om moeilike mitologieë te absorbeer in 'n filosofiese sisteem wat aansluiting gevind het by die Platoniese idee van goddelike eenheid.[153]

---

148. Nock, A.D. IN Cambridge Ancient History, Vol. XII, p.423.
149. In die geval van die kultus van Mithras was daar byvoorbeeld so veel as sewe verskillende grade van inwyding. - Carter, op. cit., p.88.
150. Dill, op. cit., p.550.
151. Carter, op. cit., p.83.
152. Moore, op. cit., p.56.
153. Cf. Dill, op. cit., p.569.

Ook die mistikus wat gedroom het oor die ekstase van goddelike gemeenskap waarin die grense van begrip agtergelaat word in 'n droomagtige vervoering van verbeeldingsemosie, het verlustiging gevind in die aanskouing van die binneste heiligdom van die misterieuse godsdienstige magte.[154]

Die koms van die Oosterse godsdienste het die gangbare opvatting dat slegs die beroemdste mense onsterflikheid kon bereik[155] - wat so neerdrukkend ingewerk het op die breë volksmassa - finaal die nek ingeslaan deur die ingewydenes in die misterieë 'n warme gees van gelykheid en broederskap te laat ervaar.[156] Hierdie *spirit of fraternity and charity* soos Dill dit noem,[157] wat aan die eenvoudigste gelowige weer 'n gevoel van menswaardigheid en 'n gelyke kans op redding besorg het, het die skeidsmure van stand en nasionaliteit uitgewis,[158] en daardeur ongetwyfeld baie bygedra tot hulle sukses.

Die Oosterse godsdienste was by uitstek toegespits op die indiwidu.[159] Gevolglik kon hulle maklik voldoen aan die ernstige behoefte aan persoonlike godsdiensbelewenis wat daar ontstaan het in die Romeinse staatsgodsdiens as gevolg van die priesters wat alle godsdienstige handelinge vir en namens die staat waargeneem het terwyl die indiwidu slegs toeskouer was.[160] Die misterie-kultusse het hierdie toe-

---

154. Nock, op. cit., p.423; cf. Carcopino, op. cit., p.139.
155. Cumont, op. cit., p.115.
156. Van der Walt, op. cit., p.37.
157. Dill, op. cit., p.612.
158. Angus, op. cit., p.14; cf. Carter, op. cit., p.63.
159. Ferguson, op. cit., p.99.
160. Cumont, op. cit., p.20.

skouers weer aktief betrek in 'n stelsel van reinigingsrites, wat genoeg geleentheid gebied het vir asketisme waardeur die behoefte aan daardie iets persoonliks in die mens se godsdiens bevredig kon word.[161] Dit het meegebring dat godsdiens weer 'n intiem persoonlike saak geword het - iets waaraan die Romeine sedert die vroegste animistiese tydperk tot en met die verval van die staatsgodsdiens só gewoond was in die persoonlike verering van die genius.

Die sterkste en grootste enkele gemeenskaplike aantrekkingskrag van al drie die Oosterse godsdienste was ongetwyfeld hulle belofte van 'n onsterflike lewe ná die dood vir elke ingewydene persoonlik.[162] Die vraag na die hoop op onsterflikheid het een van die belangrikste vrae in die Romeinse godsdiens geword: *the ancient world was craving for a promise of immortality.*[163] Die Oosterse godsdienste het met hierdie belofte gekom. Meer nog, deelname aan hulle sakramentele rites het die ingewydenes in staat gestel om hierdie belofte van onsterflikheid vir hulleself prakties toe te eien.[164] Hierin lê o.i. tegelyk die grootste rede vir hulle sukses in die Weste.

Namate die Oosterse godsdienste groter veld gewen het, het geloof in 'n nuwe vorm van eskatologie onder die Romeine begin posvat.[165] Onsterflikheid het naamlik vir die Romein nie langer meer behels die redding van slegs enkeles wat deur die senaat daarvoor bestem is nie, maar van elke enkeling wat dit persoonlik wou bekom. Hierdie geloof aan per-

---

161. Hardy, E.G. Christianity and the Roman Government, p.10.
162. Dill, op. cit., p.484; Cumont, op. cit., p.33.
163. Dill, op. cit., p.609.
164. Carter, op. cit., p.63.
165. Cumont, op. cit., p.39.

soonlike onsterflikheid het só groot inslag gevind dat dit selfs by die keisers posgevat het. Hulle het naamlik nie langer meer geglo dat die apotheose deur die senaat bekragtig, genoegsaam was om aan hulle daardie ewige, persoonlike redding waarop hulle net soos andere gehoop het, te gee nie.[166]

Samevattend kan die sukses van die Oosterse Misteriegodsdienste toegeskryf word aan hulle uiterlike sowel as hulle innerlike aantrekkingskrag, en meer spesifiek aan die feit dat hulle - toe die Romeinse wêreld op sy vatbaarste was vir nuwe godsdienstige invloed - met hulle belofte van persoonlike onsterflikheid, vir elke individu nuwe hoop op 'n lewe na die dood gebied het.

5.2 Oorsake van verval

Hoewel hierdie Oosterse godsdienste van groot waarde was vir die Romeinse godsdiens in die algemeen en vir die verdere uitbouing van die Romeinse begrip van onsterflikheid in besonder, kon ook hulle op die lang duur nie die toets van die tyd deurstaan nie. Die hoofoorsaak hiervoor was primêr in hulleself, in hulle eie, inherente tekortkominge. Hulle oeroue tradisie wat hulle aanvanklik bevoordeel het,[167] het later 'n meulsteen geword wat hulle tot die einde toe gekortwiek het soos wat dit volgens Hyde die geval was met die kultus van Magna Mater: *It finally perished not only because it was encumbered with the onerous heritage of a superannuated past, but also because its liturgy and its theology had retained too much of its Asiatic belief.*[168]

---

166. Carcopino, op. cit., p.139.
167. Aurich, op. cit., p.35 beskou tradisie spesifiek as een van die hoofredes vir hulle sukses in die Weste.
168. Hyde, W.W. Paganism to Christianity in the Roman Empire, p.66.

Dieselfde geld ook ten opsigte van hulle onderlinge verdraagsaamheid teenoor ander heidense godsdienste - 'n houding waardeur hulle meer verloor as gewen het.[169] Enige godsdiens wat sô vatbaar was vir invloede van buite, was bestem tot ondergang.[170] Sô byvoorbeeld was 'n *Pater* van Mithras vry om ook ander gode te vereer, en het niks 'n man wat 'n taurobolium ontvang het, verhinder om ook nog aan Hecate se duistere vererings deel te hê nie.[171]

Die hoë ideaal van reinheid wat hulle as vereiste gestel het, het meestal net by uiterlike skoonheid gebly met die gevolg dat dit nie daadwerklike verbetering op sedelike gebied teweeggebring het nie.[172]

'n Verdere kiem van verval was geleë in die feit dat hierdie godsdienste hoofsaaklik emosioneel gerig was. Die persoonlike godsdiensbelewenis wat hulle vereerders wel ervaar het, was dan ook meer gebaseer op uiterlike ekstase as op innerlike oortuiging wat meegebring het dat die kultus veel sterker beklemtoon is as die dogma. Aangesien dit in hierdie godsdienste primêr gegaan het om die mens en sy persoonlike verlossing,[173] was die heilsgedagte die vernaamste element van hulle leer en is die nodige vertikale verhouding van die gelowige tot sy god opgeoffer aan 'n horisontale humanitas-ideaal - 'n aksentlegging wat noodwendig moes lei tot vervlakking.[174]

---

169. Cumont, op. cit., p.60 e.v.

170. Ibid., p.70.

171. C.I.L. IV, 510.

172. Bailey, op. cit., p.189.

173. Fouchê, op. cit., p.168.

174. Bierens de Haan, op. cit., p.67.

6. Samevatting

Ons bespreking van die persoonlike toeëiening van onsterflikheid het gelei tot die volgende bevindings:

- die Oosterse misteriegodsdienste met hulle belofte van persoonlike onsterflikheid as die vernaamste[175] van nog meer gemeenskaplike kenmerke,[176] het 'n betekenisvolle bydrae gelewer tot die vorming van die Romeinse begrip van onsterflikheid. Dit is hierdie hoop op 'n nuwe lewe wat die basis was van die misteriegodsdienste.[177]

- hierdie aksentuering van persoonlike onsterflikheid[178] was onder andere tegelyk die sterkste aantrekkingskrag en die grootste rede vir hulle sukses en inslag in die Weste,[179] aangesien hulle daardeur bevrediging kon bied - eerstens aan die gevoel en emosie, tweedens aan die verstand en derdens aan die behoefte van die hart.[180]

- die invloed van hierdie godsdienste op die Romeinse denke het nie die bestaande Romeinse begrip van onsterflikheid totaal vervang soos dikwels beweer word nie, maar

---

175. Moore, op. cit., p.59; Knight, op. cit., p.139; Cumont, op. cit., p.20.
176. Vide bl. 256 e.v. vir die ander gemeenskaplike kenmerke.
177. Ferguson, op. cit., p.107.
178. Nitzsche, op. cit., p.14.
179. Vide bl. 274 e.v. vir die ander redes vir hulle sukses. Cf. Carter, op. cit., p.63: *that was the greatest impact of their appeal.*
180. Cumont, op. cit., p.28.

prakties aangevul en verruim.[181] Die geloof in 'n lewe na die dood wat in die antieke heidendom nog so vaag was, is geleidelik omskep in 'n vaste, sekere hoop op 'n definitiewe redding.[182] Die Orontes het wel die Tiber voller laat word, maar daardeur het die Tiber nie verander in die Orontes nie! Inteendeel, die Oosterse onsterflikheidsgedagtes is mettertyd geromaniseer en geïntegreer in die Romeinse godsdienstige denksisteem.

- die Oosterse opvattinge oor onsterflikheid het vir die Romeine 'n relatiewe betekenis gehad[183] in dié sin van aksentverskuiwings eerder as van totaal nuwe gedagtes met betrekking tot onsterflikheid,[184] soos blyk uit die wending wat daar ná hulle koms mettertyd ingetree het. Die klem het naamlik begin verskuif:

---

181. Veral Hyde, op. cit., p.160 e.v. is van mening dat daar sonder die invloed van die Oosterse godsdienste geen sprake sou kon wees van 'n definitiewe Romeinse onsterflikheidsbegrip nie; Ook Cumont is deurgaans geneig om hulle invloed op die Romeinse godsdiensontwikkeling te oorskat; cf. Lambrechts, P. Aspecten van het onsterflikheidsgeloof in de oudheid, p.40.
182. Cumont, op. cit., p.33.
183. Lambrechts, op. cit., p.41.
184. Die Romeine het - soos aangetoon in Hoofstuk II - al van die vroegste tye af 'n geloof in die onsterflikheid van die genius gehad; selfs die persoonlike element was teenwoordig in hulle verering van die genius totdat dit later deur die staatsgodsdiens gedemp is. Die Oosterse godsdienste het die persoonlike in godsdiens weer sterk kom benadruk.

-- van die oorspronklike geloof in die onsterflikheid van die volk *(populus Romanus)*[185] na die geloof in die onsterflikheid van die burger van die volk. Godsdiens was nie langer meer 'n aangeleentheid van die staat nie. Dit is voortaan beoefen as 'n persoonlike uitlewing. Dit het die indiwidu verseker van sy besondere veiligheid in hierdie lewe, en veral in die lewe hierna.[186]

-- van die redding van slegs die beroemdste enkeles, na die moontlikheid van redding vir elke enkeling. Sodoende het die hoop op 'n toekomstige lewe almal se doel geword.[187]

-- van koue, afsydige onbetrokkenheid tot intieme, persoonlike godsdiensbelewenis. Die postulaat van persoonlike onsterflikheid was dan ook veel meer as die vervulling van 'n blote wens. Dit het naamlik gegroei uit die behoefte om godsdienstige teorie en praktyk te verbind.[188]

-- van buitengewone prestasie as voorwaarde,[189] tot volgehoue toewyding en deelname aan voorgeskrewe rites as waarborg vir onsterflikheid. Deelname aan die geheimsinnige seremonies was beskou as 'n onfeilbare metode om redding te bekom.[190]

-- van samehorigheid van die eg-nasionale gesinsgroep na samehorigheid van ingewydenes van internasionale afkoms. Nasionalisme het geleidelik verdwyn.[191]

---

185. Vide Hoofstuk III oor gemeenskap-onsterflikheid.
186. Cf. Grenier, op. cit., p.384.
187. Cf. McDougall, op. cit., p.11; cf. Carter, op. cit., p.63.
188. Cf. Sneath, op. cit., p.334.
189. Vide Hoofstuk IV oor prestasie-onsterflikheid.
190. Cf. Cumont, op. cit., p.33.
191. Cf. Angus, op. cit., p.14.

-- van aardsgebondenheid tot hemel-gerigtheid. Die hoogste geluk is nie langer meer op aarde gesoek nie, maar ná die dood,[192] waardeur die aardse bestaan al hoe meer beskou is as 'n voorbereiding op 'n geluksalige hiernamaals[193] - aksentverskuiwings wat elkeen duidelik 'n diepgang in die ontwikkeling van die Romeinse begrip van onsterflikheid openbaar.

- uit sinkretisme met die misteriegodsdienste en die wyshegeerte het mettertyd 'n selfstandige Romeinse onsterflikheidsbegrip gekristaliseer wat basies die volgende elemente bevat het:

-- 'n beoordeling van die siele na die dood,[194]

-- wedergeboorte[195] en 'n afwassing van alle gebreke deur spesifieke reinigingsrites,[196]

-- 'n wederopstanding van die liggaam[197] en

-- 'n lewe ná die dood, met die dood as tydelike fase en onsterflikheid die oorwinning.[198]

Ondanks verskeie verdienstelikhede, was ook hierdie faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid nie bestand teen die enigste ware leer van onsterflikheid nie - 'n leer wat nie gebaseer is op 'n denkbeeldige belofte gekoppel aan 'n mitologiese "middelaarsfiguur"[199] soos Mithras of Attis

---

192. Grenier, op. cit., p.384.
193. Ibid.
194. Carter, op. cit., p.90; Bailey, op. cit., p.194.
195. Apuleius. Metam. XI, 16, 6; Rawetzky, op. cit., p.238.
196. Cumont, op. cit., p.34.
197. Bailey, op. cit., p.200; Carter, op. cit., p.90.
198. Moore, op. cit., p.54.
199. Bailey, op. cit., p.195.

van Magna Mater nie, maar op 'n werklike belofte wat Jesus Christus, die enigste waaragtige Middelaar tussen God en die mense, inderdaad persoonlik vervul het met sy opstanding as 'n gewisse pand en waarborg van persoonlike onsterflikheid en opstanding uit die dood vir elkeen wat glo in Sy Naam.

HOOFSTUK VII

SINTESE

non omnis moriar *

Godsdiens met die leer van die laaste dinge as vernaamste element daarvan,[1] is *de volstrekt centrale drijfveer*[2] agter die doen en late van enkelinge en volke aangesien *uit die hart die uitgange van die lewe is.*[3] Geen oortuigende rede kon gevind word waarom die Romeine hierop 'n uitsondering moet wees nie.[4] Die dringende behoefte aan duidelikheid[5] oor die heersende skeptisisme[6] met betrekking tot hierdie uiteraard gekompliseerde[7] en nogal omstrede[8] aspek van die Romeinse godsdiens, was dan ook benewens die besondere inherente waarde en beslissende aktualiteit[9] van hierdie ensiklopediese[10] onderwerp, die regstreekse aanleiding tot hierdie studie.

---

* Horatius. Carm. iii, 30, 6.

1. Van Baaren, op. cit., p.10.
2. Dooyeweerd, aangehaal deur Stone, H.J.S. Struktuur en motief van die onderwysstelsel, p.152.
3. Spreuke 4:23.
4. Cumont, op. cit., p.18: *The future life was generally regarded as a consoling metaphysical conception, a mere hypothesis supported by some thinkers, a religious hope, but not an article of faith.*
5. Hfst. I, bl. 2.
6. Ibid., bl. 4.
7. James, op. cit., pref. 1.
8. Hfst. I, bl. 4.
9. Galloway, op. cit., p.27; Bailey, op. cit., intr. p.1.
10. Allen, op. cit., p.7.; Penelhum, op. cit., p.7.

Uit die bestudering van die bronne het dit duidelik geword dat die histories-genetiese metode,[11] analities-sinteties toegepas, die beste sou beantwoord aan die doel om uiteindelik tot 'n eie beskouing oor die Romeinse begrip van onsterflikheid te kom.[12] 'n Begripsbepaling van die sleutelwoorde in die betiteling[13] het aansienlik gehelp om die breë veld van ondersoek redelik hanteerbaar af te grens.[14]

Om enigsins 'n benadering van die Romeinse begrip van onsterflikheid te kon vorm, was dit nodig om soveel moontlik fasette van die Romeinse religieuse lewe met hulle eie kenmerkende eienskappe te bekom. Deur noukeurige analise kon daar o.i. vyf fasette van onsterflikheid onderskei word, naamlik: universele onsterflikheid, gemeenskap-onsterflikheid, memoria-onsterflikheid, apotheosiese onsterflikheid en persoonlike onsterflikheid.[15] Hierdie fasette het by nadere ondersoek al hoe meer 'n duidelike ontwikkelingslyn begin toon: *The Roman spirit never was, it gradually grew*.[16]

---

11. In Hfst. I, bl. 12 e.v. word gemotiveer waarom juis hierdie metode bo die ander metodes verkies is.

12. Die primêre doel was om vas te stel of die Romeine wel 'n eie, definitiewe begrip van onsterflikheid gehad het. Cf. Hfst. I, bl. 11 e.v.

13. Hfst. I, bl. 16 e.v.

14. Ibid., bl. 19 e.v.

15. Genoemde fasette word hoofstuksgewys uitgebou tot 'n geheelbeeld.

16. Grenier, op. cit., p.114.

Ons ondersoek na die oorsprong van die onsterflikheidsgedagte het aan die lig gebring dat die Romeine reeds vanuit die animistiese periode[17] 'n geloofsoortuiging gehandhaaf het dat daar in elke mens 'n lewende, goddelike kern is, naamlik sy *genius*[18] wat by geboorte aan hom toebereken *(natale comes ...)*[19] en onvernietigbaar *(vivis in aeternum)*[20] is. Daar is vasgestel dat die hele Romeinse postulaat van onsterflikheid rondom hierdie *genius* en sy onvernietigbaarheid sentreer.[21] Die geloofsoortuiging dat hierdie onsterflike *genius* die liggaam verlaat wanneer die dood intree, moes noodwendig lei tot besinning oor die bestemming van die siel.[22] 'n Samevatting van ons bevindinge rondom die bestemming van die siel, toon 'n natuurlike[23] ontwikkeling vanaf die vroeëre opvattinge van die graf[24] en die onderwêreld[25] as bestemminge van die siel tot die latere lokalisering van die siel in die bo-wêreld.[26] Gepaard met die verskuiwing van die siel na die bo-wêreld, het gegaan

---

17. Nitzsche, op. cit., p.7.
18. Postma, op. cit., - *genius*.
19. Horatius. Ep. II, 2, 187.
20. C.E. 2270, 1.
21. Hfst. II, bl. 33.
22. Ibid., bl. 34.
23. Allen, op. cit., p.31 bestempel hierdie ontwikkeling as 'n *naturally and necessarily advance*.
24. Cumont, op. cit., p.45: *the oldest of all the ways of considering survival in the Beyond.*
25. Volgens Pfannmueller, op. cit., p.225 was die geloof in die onderwêreld as bestemming 'n ruimer opvatting, gebaseer op die geloof in die bestemming van die siel in en om die graf. Cf. Hfst. II, bl. 40 e.v.
26. Hfst. II, bl. 52. Galloway, op. cit., p.64: *Thus the conception of what man desires in immortality, what he hopes to realise through it, is elevated and spiritualised.*

die geloof in die louterîng van die siel as voorbereiding vir sy finale bestemming.[27] Met betrekking tot die bestemming van die siel is daar aangetoon dat die reïnkarnasie-teorie soos dit aangetref word by verskillende Romeinse digters, ongetwyfeld 'n sterk element van onsterflikheid bevat het.[28] Ons het ook tot die gevolgtrekking gekom dat die opvattinge in verband met die verskillende bestemminge van die siel deurgaans gesentreer het rondom die Romeinse geloof in die voortbestaan van die onsterflike genius.[29]

Tydens die bespreking van die vroegste opvattinge oor onsterflikheid is bewys gelewer dat die verering van die dode 'n groot deel uitgemaak het van die Romeine se beskouing oor onsterflikheid. Daar is bevind dat die geloofsoortuiging dat die genius van die afgestorwene die dood kon oorleef, die grondslag was vir sodanige verering: *is deus qui est animus suus cuique, quanquam sit immortalis, tamen quodammodo cum homine gignitur.*[30] Benewens die bedoeling om die genii deur middel van gereelde versorging aan die lewe te hou, is vrees en die guns van die gode onderskei as belangrike motiewe vir die stiptelike verering van die dode.[31] Brandon[32] en Persson[33] se standpunt dat vrees die oorheersende grondmotief was, kon egter slegs voorwaardelik aanvaar word.[34] Dit het geblyk dat korrekte uitvoering van die verskillende begrafnisrites, die beste manier was om

---

27. Hierdie louteringsproses word breedvoerig uiteengesit deur Vergilius in sy Aeneis VI, 724-747.
28. Hfst. II, bl. 62.
29. Ibid., bl. 63.
30. Apuleius. Socr. XV, 151.
31. Hfst. II, bl. 64 e.v.
32. Brandon, op. cit., p.70.
33. Persson, op. cit., p.4.
34. Hfst. II, bl. 65.

die *pax deorum* te handhaaf.[35] Ons gevolgtrekking dat die Romeinse geloof aan onsterflikheid allermins net teoreties bestaan het uit spekulasies oor die moontlikhede van 'n voortbestaan of oor die verskillende bestemminge van die siel, is gebaseer op ons bevinding dat dit veral daagliks prakties tot vergestalting gekom het,[36] of in die verering van die dode by wyse van gereelde begrafnisrites, of in kommunikasie met die afgestorwe genii hetsy deur middel van verskynings[37] of deur beoefening van nekromansie.[38] Hierbenewens word Galloway se omskrywing van onsterflikheid: *Immortality is not mere endlessness; it is fulnes and completeness of life,*[39] sowel as die feit dat 'n mens jou begrip kan uitleef sonder om dit noodwendig uit te spreek, duidelik bevestig.

Vervolgens is bewys gelewer dat die onsterflikheidsgedagte voortsetting gevind het in die Romeinse gemeenskap[40] *(populus Romanus)*. In die eerste plek is daarop gewys dat die *populus Romanus* nie 'n vae, universele karakter gedra het nie, maar dat dit met die *genius populus Romanus* as kern, opgebou is uit die samesnoering van die *patres familiarum* alleenlik.[41] Daar is aangetoon hoe lewensbelangrik die Romein dit geag het om tot die Romeinse gemeenskap te behoort,[42] en dat die idee van samehorigheid, kontinuiteit en

---

35. Ibid., bl. 69.
36. Dill, op. cit., p.468: *The belief influences his attitude towards the higher powers, the conduct of his daily life, and his behaviour towards his fellows.*
37. Hfst. II, bl. 74 e.v.
38. Ibid., bl. 77 e.v.
39. Galloway, op. cit., p.26.
40. Hoofstuk III, bl. 81-126.
41. Ibid., bl.83 e.v.
42. Ibid., bl. 84

onvernietigbaarheid stewig ingebed was in die *populus Romanus*,[43] wat vir die Romein onsterflik was.[44] In die tweede plek is bevind dat die idee van onvernietigbaarheid van die *populus Romanus* nie net te vind is in die verering en voorstellings van die *genius populi Romani* nie, maar dat die krag daarvan vir die Romein in sy daaglikse lewe veral verder sigbaar tot vergestalting gekom het in die feitlik onuitputlike simboliek van die Vesta-kultus.[45] Daar is bewys gelewer dat die hele Vesta-kultus met sy ronde tempeltjie,[46] sy immerbrandende vuur op die altaar[47] en sy Vestaalse maagde,[48] nie slegs simbolies was van die egtheid en onverganklikheid van die *populus Romanus* nie, maar dat die Romein in sy verering van Vesta inderdaad uiting kon gee aan sy diep ingewortelde drang en begeerte na onsterflikheid soos vergestalt in sy onvernietigbare *genius* in hom. In die derde plek is vasgestel dat die onverganklikheid van die *populus Romanus* as gevolg van die toenemende krag van die volksemosie oorgegaan het in vergoddeliking van die gemeenskap[49] waartoe die Roma aeterna-kultus deur die verering van die *genius van Rome*[50] en die betekenisvolle *Roma et Venus* kombinasie-tempel die grootste bydrae gelewer het.[51]

---

43. Grenier, op. cit., p.388: *it exercised a stronger, more effective, and more lasting influence on the soul of the Roman people than anything else.*
44. Leopold, op. cit., p.56: *de burgers waren voor hem deelen van den stadstaat en die stierf immers niet.*
45. Hfst. III, bl. 88 e.v.
46. Ibid., bl. 93 e.v.
47. Ibid., bl. 100 e.v.
48. Ibid., bl. 105 e.v.
49. Ibid., bl. 110.
50. Ibid., bl. 111 e.v.
51. Ibid., bl. 114 e.v.

Só toon die Romeinse begrip van onsterflikheid 'n duidelike ontwikkelingslyn vanaf die private huisverering van die *pater familias* se genius na die openbare staatsverering van die *genius populi Romani*, en silhoeëtteer dit uitgesproke onsterflikheid in die orde van *pater familias, patres familiarum, populus Romanus, Vesta, Roma et Venus, Roma Aeterna.*[52] Die vraag wat hieruit voortspruit, naamlik of en in hoeverre die kerk vandag nog die *Roma Aeterna* begrip koester, mag moontlik aanleiding gee tot verdere navorsing oor hierdie aspek.

Die resultaat van ons ontleding van die nastrewing van onsterflikheid,[53] bevestig dat die Romeine geglo het aan *memoria*-onsterflikheid,[54] wat nie net in teorie bestaan het nie, maar ook prakties nagestreef kon word: *memoria nostri durabit, si vita meruimus.*[55] Die bewyskrag van die primêre getuienis van grafskrifte met betrekking tot hierdie faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid, is o.i. sterk genoeg om alle skeptisisme teenoor grafskrifte as bewys vir die Romeinse geloof aan onsterflikheid, te weerlê.[56] Trouens, ons bevinding is dat die graf en grafskrifte van on-

---

52. Ibid., bl. 126.

53. Hfst. IV, bl. 127 - 178.

54. Cicero. Phil. XIV, 12, 32: *Brevis a natura nobis vita data est; at memoria bene redditae vitae sempiterna.*

55. Plinius. Epist. IX, 19.

56. Dill, op. cit., p.497; Lattimore, op. cit., p.125; Cumont, op. cit., p.18.

skatbare waarde[57] is vir die bepaling van die Romeinse begrip van onsterflikheid. Uitsprake van talle skrywers bevestig ons bevinding dat die Romeine geglo het dat *memoria* indiwidueel of groepsgewys bereik kon word langs die weg van prestasie,[58] hetsy deur woord[59] of daad.[60] Laasgenoemde was veral populêr by die Romeinse soldaat wat sy lewe daaraan gewy het om te veg vir sy land en sy mense: *pro illorum fama, gloria, memoria propugnare.*[61] Insiggewend is die verband wat daar vir die Romein bestaan het tussen sy prestasies en die toedoen van die gode.[62] Een van die belangrikste metodes in die strewe na onsterflikheid was om deur middel van buitengewone prestasie uit te styg tot die sterre.[63] Hieruit kon vasgestel word dat die Romeine geglo het dat almal wat uitstaande prestasies lewer, ná hulle dood sterre word as beloning vir hulle verdienstelike werke en deugde.[64] Van besondere betekenis in hierdie opsig is ons bepaling van die noue verband wat die Romein gestel het tussen sý prestasie en die welsyn van die gemeenskap waaraan hy behoort het.[65] Dat onsterflike roem ook

---

57. Nie alleen help die grafskrifte om 'n idee te vorm van hoe die volksmassa gevoel en gedink het nie, maar hulle groot waarde lê veral daarin dat hulle 'n verteenwoordigende neerslag bied van die Romein se vrese en verwagtinge met betrekking tot die lewe na die dood.
58. Hfst. IV, bl. 142 e.v.
59. Ibid., bl. 158 e.v.
60. Ibid., bl. 150 e.v.
61. Cicero. Pro Rab. 30.
62. Plautus Amph. 1140: *Herculis suis factis te, o Amphitruo, immortali adficiet.*
63. Daar is geglo dat veral helde sterre word na hulle dood.
64. Hfst. IV, bl. 148.
65. Ibid., bl. 154 e.v.

deur prestasie op die gebied van die woord nagestreef kon word, word op grond van primêre getuienis daaroor, bevestig deur ons onderskeid van verskillende prestasiegroepe soos onder andere digters, filosowe, skrywers, redenaars.[66] Hieruit kon ons konkludeer dat daar by al die presteerders deur woord sowel as deur daad 'n verwagting was dat sulke dade sou lei tot 'n hemelvaart om tussen die sterre kontak te maak met die *deus*, wat sou lei tot vereenselwiging met die gode en daardeur tot onsterflikheid. Die belangrike slotsom waartoe ons kon kom met betrekking tot *memoria* as faset van onsterflikheid, was dat die lewe hier op aarde vir die Romein alles te make gehad het met die bestemming van sy siel, en dat hy oortuig was dat sy vermoë tot prestasie te danke was aan sy onsterflike genius in hom wat hom ook ná sy dood sou bewaar.

Die ondertoon van aansluiting by die *deus* wat daar deurgaans by die vorige fasette van die Romeinse begrip van onsterflikheid te bespeur was, het sy hoogtepunt en direkte formasie gevind in die kultus van die vergoddelikte heersers, bekend as apotheose. Die feit dat apotheose op sigself onsterflikheid impliseer, regverdig ons onderskeid van apotheosiese onsterflikheid as belangrike faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid.[67] Waar *memoria*-onsterflikheid die nastrewing van onsterflikheid impliseer het, het apotheosiese onsterflikheid daarbenewens die implikasie van bereiking van onsterflikheid bevat.[68] Die resultaat van ons ondersoek na apotheosiese onsterflikheid toon dat apotheose wat deur die Romeine as 'n verhewe vorm van onsterflikheid beskou is, ten diepste 'n uiting van spontane dankbaarheid was.[69]

---

66. Hfst. IV, bl. 158 e.v.
67. Hfst. V, bl. 179.
68. Hierdie faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid word behandel in Hfst. V, bl. 179 - 246.
69. Hfst. V, bl. 230.

O.i. is daar ook afdoende bewys gelewer dat die hele grondgedagte van apotheose, ondanks beïnvloeding deur opvattinge uit die Ooste[70] eg-Romeins was, aangesien dit onlosmaaklik verbind was aan die tradisionele verering van die eg-Romeinse genius.[71] Dit bevestig ook ons gevolgtrekking dat die verering van die genius van die *pater familias* in die meer gevorderde faset van *pater patriae* die kern gevorm het[72] van al die ander aanleidende faktore tot die apotheosekultus.[73] Tegelyk het hierdie oorgang van die gesagsmotief na die goddelike, die afstand tussen *genius, pater patriae* en *divus* aansienlik laat krimp.[74] Dit het uit ons ondersoek vroeg reeds duidelik geword dat onder apotheose nie net die keiserverering nie, maar ook die wisselwerking tussen die gode en die mens gereken moet word.[75] Hierdie bevinding is ook in lyn met Wagenvoort se juiste gevolgtrekking dat uit die goddelike verering wat aanvanklik eers ná die keisers se dood plaasgevind het, later die kultus van die lewende keiser ontstaan het.[76] Van groot waarde vir die resultaat van ons ondersoek is die bevinding dat die werklike kwalifikasie nie *deus* (god) was nie, maar *divus* (goddelik).[77] Voortspruitend hieruit kom ons logiese gevolgtrekking dat die keiser volgens Romeinse begrip dus nie werklik 'n god op aarde was nie, maar slegs 'n simbool van

---

70. Taylor, op. cit., p.50.
71. Hfst. V, bl. 195 e.v.
72. Ibid., bl. 197.
73. Die ander aanleidende faktore was goddelike afkoms, tradisie-vastheid, ervaring in die Ooste, die politieke toestand, die filosofie, asook die godsdienstige en sosiale toestand.
74. Hfst. V, bl. 198.
75. Ibid., bl. 180.
76. Wagenvoort, op. cit., p.74.
77. Plinius. Paneg. II: *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur.*

goddelikheid.[78]

Met die koms van die Oosterse misteriegodsdienste na Rome het daar 'n betekenisvolle wending gekom in die Romeinse begrip van onsterflikheid[79] deurdat hulle met hulle waarborg van onsterflikheid aan elke ingewydene in die misterieë[80] die skaal vanaf die heersende Romeinse geloof aan die onsterflikheid van slegs enkeles[81] laat oorswaai het na die geloof aan persoonlike onsterflikheid vir elke enkeling wat deur inisiasie en volhardende deelname aan die verskillende godsdienstige rites vir homself geluk en redding wou bekom.[82] Uit 'n ontleding van die openbare sowel as die private rites[83] het dit geblyk dat dit by uitstek die doopseremonie *(taurobolium)* was[84] wat met die belofte van wedergeboorte tot 'n ewige lewe *(in aeternum renatus)*[85] daaraan verbonde, regstreeks die meeste bygedra het tot die vorming van die Romeine se brgrip van persoonlike onsterflikheid. Ons bewysvoering dat die Oosterse godsdienste nie

---

78. Hfst. V, bl. 246.
79. Hierdie wending na persoonlike toeëiening van onsterflikheid langs die weg van inlywing in die misterieë, word in Hfst. VI behandel as nog 'n belangrike faset van die Romeinse begrip van onsterflikheid.
80. Wissowa, op. cit., p.313; cf. Aurich, op. cit., p.35; Cumont, op. cit., p.33.
81. Die geloof aan apotheosiese onsterflikheid soos uiteengesit in Hfst. V, het die bereiking van onsterflikheid hoofsaaklik beperk tot sekere keisers en enkele uitstaande presteerders.
82. Bailey, op. cit., p.200.
83. Hfst. VI, bl. 264 e.v.
84. Ibid., bl. 265 e.v.
85. C.I.L. VI, 510.

aan Rome 'n onsterflikheidsbegrip besorg het nie,[86] maar slegs die Romeine se bestaande begrip van onsterflikheid aangevul en verruim het,[87] het gelei tot ons konklusie dat die Romeine met hulle kenmerkende, algemeen-erkende neiging tot assimilasie, uit die sinkretisme met die Oosterse godsdienste vir hulleself 'n eie onsterflikheidsbegrip gevorm het[88] - 'n verskynsel wat nie gesien moet word as 'n swakheid nie, maar veel eerder as 'n bewys van die praktiese Romein se kragtige vermoë om ook op godsdienstige terrein oor te neem wat hy kan gebruik en daarna sy eie stempel onmiskenbaar daarop af te druk.

Ondanks talle struikelblokke soos onder andere subjektiewe skeptisisme en uiteenlopende meningsverskille, het ons lang, moeisame navorsingspad met al sy slaggate, steiltes en vasvalplekke ons aan die hand van noukeurige oplettendheid na die soms onduidelike wegwysers ons uiteindelik gebring by die waardevolle bevinding dat ook die Romeine definitief geglo het dat onsterflikheid bestaan en dat dit bereik kan word langs verskillende weë. Hierdie onsterflikheidsbegrip het egter nie bestaan uit onsamehangende spekulasies oor die moontlikheid van 'n voortbestaan ná die dood nie, maar die verskillende fasette vorm saam duidelik 'n aaneenlopende, stygende ontwikkelingslyn wat begin by die vroegste opvatting oor die onsterflikheid van die genius; vandaar deur die Romeinse gemeenskap waarin onsterflikheid nagestreef kon word deur memoria, en bereik kon word deur apotheose; dan indiwidueel toegeëien kon word deur persoonlike deelname aan verskillende godsdienstige rites, totdat hierdie lyn uiteindelik gekulmineer het in die Christendom wat dit in die proses van bestryding uiteindelik geabsorbeer het.

---

86. Hfst. VI, bl. 281, en voetnoot 184.
87. Ibid. bl. 282.
88. Ibid., bl. 284 e.v.

Derhalwe is ons finale konklusie dat die Romeine ook wat hierdie aspek van godsdiens betref, nie - soos gangbaar aanvaar word - totaal aardgekluister was nie, maar dat hulle langs verskillende weë die fisiese bestaan en vergänklikheid van hierdie lewe probeer ontvlug het, en dat hulle wel 'n definitiewe, eie, kenmerkend-praktiese, eg-Romeinse begrip van onsterflikheid gekoester het —— 'n onsterflikheidsbegrip waarvan die werklike invloed op die Christendom nog nie ten volle besef word nie.

SUMMARY

The main purpose of this study is to ascertain as to whether the Romans had a definite concept of their own with regard to immortality, or whether they, concerning the life hereafter, - as is so often suggested - merely copied the Greek. The urgent necessity of intensive study into this field is amply illustrated by the doubt and scepticism with which this controversial subject is viewed, and therefore necessitates intensive study and research on the subject.

To facilitate a personal interpretation of the subject, as much evidence as possible has been obtained from primary as well as secondary sources and has been processed and interpreted. A concept analysis of the key terms in the title leads to this complicated and wide field being reasonably easily defined. In order to comprehend the nucleus of the Roman idea of immortality, every possible aspect of their religious life has been studied and each seperate facet thoroughly examined and analysed. Analysis produced five main facets, viz: universal immortality, communal immortality, *memoria* immortality, *apotheosis* immortality and personal immortality. These facets define a definite evolutionary pattern which as far as can be ascertained, has not been indicated before.

In view of the indigence with regard to the lack of theme and systemization of the Roman idea of immortality, this thesis may possibly provide better insight into this subject, not only with regard to rationalization and systemization of various thoughts, but may also contribute to new views.

The first introductory chapter deals with the motivation for this study, with the main problems enconntered, with the aim, with the method, with the definition of the research area and with the classification of the material.

In the second chapter the origin of the immortality concept is discussed. A short historical orientation is followed by a review on the earliest conception of immortality, which consists of: faith in the immortality of the soul, the ultimate destination of the soul and the cult of the dead. It would appear that ever since the animistic period the Romans believed in the existence of an imperishable, immortal *genius* in every person which continued to exist after death. This immortal *genius*, containing an element which amounts to godliness, forms the centre of the whole Roman idea of immortality. The belief that this immortal *genius* left the body after death led to a deeper reflection of the ultimate destination of the soul. Four different destinations are clearly distinguished, viz: in and around the grave, the underworld, the upperworld and reïncarnation.

A summary of our findings on the ultimate destination of the soul shows a clear, natural development from the early conception of the grave as destination via the underworld to the later termination of the soul in the upperworld. Together with the shifting of the soul to the upperworld went the belief of the purification of the soul in preparation for its final destination.

Our conclusion that the Roman belief in immortality not only consisted of theoretical speculations on the possibility of the continued existence of the soul, or of the various destinations there-of, is based on our finding that their belief was daily expressed either in reverence for the dead by means of burial rites duly performed, or in communication with the *genii* of the deceased through apparitions and the practising of necromancy. This gives confirmation that one can live up to your beliefs without necessarily uttering them.

The third chapter deals with the continuation of the immortality concept in the Roman community. Firstly it is stated that the *populus Romanus* did not have a vague, universal character, but that with the *genius populus Romanus* as the

core it was constructed out of the various *patres familiarum*. Further it is indicated that it was of vital importance to the Roman to belong to the community. The idea of unity, continuity and indestructability was firmly imbedded in the *populus Romanus* which was immortal to the Roman. Secondly the idea of the indestructability of the *populus Romanus* was not only present in the reverence and conception of the *genius populi Romani* but the mighty influence there-of on the Romans revealed itself daily in the virtually inexhaustible symbolism of the Vesta-cult. It has been proved that the whole Vesta-cult with its round temple, perpetual flame on the altar and its Vestal virgins, was not only symbolic of the authenticity and imperishability of the *populus Romanus*, but that the Roman in his reverence to Vesta could actually give expression to his deep, urgent desire for immortality as implied in his indestructable *genius*. Thirdly it appeared that the imperishability of the *populus Romanus* as a result of the emotions of the people, was transferred to deification of the community, to what end the *Roma aeterna* cult, through the cult of the *genius* of the city of Rome and the meaningful *Roma et Venus* combination temple contributed the most. Thus the Roman idea of immortality clearly shows a course of development from the private cult of the *genius* of the *pater familias* to the public state cult of the *genius populi Romani*, and reflects outspoken immortality in the order: *pater familias, patres familiarum, populus Romanus, Vesta, Roma et Venus,. Roma Aeterna*. The question as to whether and to what extent the Church still follows the *Roma Aeterna* concept today, requires further research into this specific aspect.

In chapter four we discuss the different ways in which the Romans strove to emulate immortality and come to the conclusion that they firmly believed that immortality could be obtained through *memoria*. The collected self-evidence of epitaphs enables us to disprove the reigning scepticism against inscriptions as a medium to prove the Roman belief in immortality.

Views of many Roman writers on immortality confirm our finding that the Romans believed that *memoria* immortality could be obtained individually or in groups through the achievement of either word or deed. It is interesting to view the importance the Roman attached to the relationship between his own performance and the role of the gods. Similar was the connection between his performance and the welfare of his community. By our division of the performers into groups of poets, philosophers, writers and orators, we amply proved that immortal glory could be pursued by means of outstanding performance in the field of the written word. From this we conclude that the performers expected their deeds to leed them to ascension in order to make contact with the *deus* amongst the stars and that this contact would result in unification with the gods and thus in immortality. The conclusion we have come to on *memoria* immortality is that life on earth for the Roman had everything to do with the ultimate destination of the soul and that he was convinced that his ability to perform was due to his inborn, immortal *genius*.

In the fifth chapter the attainment of immortality through *apotheosis* is discussed. Apotheosis which in itself implies immortality justifies our distinction of *apotheosis* immortality as an important facet of the Roman idea of immortality. The result of our research in this chapter concludes that apotheosis is a profound expression of gratitude. We prove that the total concept of apotheosis was authenticly Roman despite influence from the East as it was inseperable from the traditional Roman *genius* cult. This also confirms our conclusion that the reverence of the *genius* of the *pater familias* in a more advanced phase of *pater patriae* formed the focal point of all the contributory factors to the apotheosis cult. Furthermore we find that the Roman concept on apotheosis not only permitted emperor worship, but also the interaction between the gods and men. Extremely important is our conclusion that the

real qualification for the emperor was *divus* (divine), and not *deus* (god). As a direct result we come to the logical conclusion that the emperor was, in accordance with the Roman concept, not a real god on earth but a mere symbol of divinity.

Chapter six evaluates the influence of the Eastern Mystery religions on the forming of the Roman idea of immortality. Their success in the West is ascribed not only to their internal as well as their external attraction, but chiefly to the fact that they promised the Romans - being so susceptible of new religious concepts at that time - personal immortality and new hope for a life hereafter. This personal immortality could be attained by means of initiation in the mysteries and through full participation and perseverance in the various rites. An analysis of both the public as well as the private rites indicates that it was pre-eminently the baptismal ceremony (*taurobolium*) with its guarantee of eternal regeneration *(in aeternum renatus)* which directly contributed to the Roman idea of personal immortality. We prove however that these Eastern religions did not furnish Rome with the idea of immortality, but merely strenghthened and broadened their consisting concept.

Chapter seven is basically a synthesis of all our conclusions. Despite scepticism and different opinions of several authorities, we venture to maintain that the Romans as far as this aspect of religion is concerned, were not - as is generally accepted - totally earthbound, but by various ways they tried to escape the transitoriness of their physical existence and held a definite, own, distinctive-practical, authentic-Roman idea of immortality —— an immortality concept of which the real influence on Christianity has not yet been fully realised.

BIBLIOGRAFIE

NASLAANREEKSE, ENSIKLOPEDIEË EN WOORDEBOEKE

A Dictionary of Classical Antiquities, Mythology, Religion, Literature and Art. Seyffert, O. New York, The MacMillan Co., 1899.

A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. Smith, W. e.a. London, Taylor & Walton, 1890.

Beknopte Woordeboek Latyn-Afrikaans. Postma, F. Kaapstad, H.A.U.M. Jacques Dusseau & Co., 1939.

Bibliographie de l'antiquite' classique. Lambrino, S (red.) Paris, 1951.

Bibliotheca Scriptorum Classicorum et Graecorum et Latinorum. Klussmann, R. Leipzig, 1913.

Biblioteca Scriptorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, B.G., 1960.

Cambridge Ancient History. Vols. X,XII. Cook, S.A. e.a., Cambridge, Univ. Press, 1930.

Cassell's New Latin-English, English Dictionary. Simpson, D.P. Norwich, Jarrold & sons Ltd., 1953.

Christelyke Encyclopedie. Grosheide, F.W. en Van Itterzon, G.P. (red.), Bande I en IV. Kampen, Kok & Kampen, 1956, 1959.

Der Kleine Pauly Lexikon der Antike, Band 2. Stuttgart, 1967.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Hastings, J. (red.) New York, 1919

Engelmann, W. & Preuss, E. Band 2. Olms, G. (red.), s.l., 1959.

Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft. Band IV. Muller, Munchen, 1911.

Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities. Peck, N.T. New York, Cooper Square Publ. Inc., 1963.

Latina Anthologica. Saumaise's M.S. of the 7th Century, now in Paris; a collection of 380 poems.

L'Année Philologique. Marouzeau, J. 1925 tot ----.

Latin Dictionary. Lewis & Short, Oxford, 1949.

Lexikon der Alten Welt. Bartels, K. en Huber, L. e.a. Zurich/Stuttgart, 1965.

Oxford Classical Dictionary. Hammond, N.G.L. en Scullard, H.H. 2de uitgawe. Oxford, Clarendon Press, 1970.

Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Pauly / Wissowa. Vols. VII, XI. Stuttgart, 1894.

Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, Hiersemann, X, 1976.

Thesaurus Linguae Latinae. Leipzig, B.G. Teubneri, 1ste deel, 1934-1964.

Verklarende Afrikaanse Woordeboek. 6de uitgawe, Kritzinger, M.S.B., Labuschagne, F.J. en Pienaar, P de V. Pretoria, van Schaik, 1972.

PRIMÊRE BRONNE

AMMIANUS, MARCELLINUS. *Rerum Gestarum Libri Qui Supersunt.* Loeb, Rolfe, J.C. (red.), vols. I-III, Londen, 1935.

APULEIUS, LUCIUS. *De Deo Socratis IN De Philosophia Libri: Opera quae supersunt.*, vols. I-III. Thomas, P. (red.), Stuttgart, 1970.

--- *Metamorphoses.* Loeb, Adlington, W. (red.), hersiene uitgawe, Londen, 1960.

--- *Opera Omnia.* Hildebrand, G.F. (red.), hersiene uitgawe, Hildesheim, 1968.

AUGUSTINUS, AURELIUS. S. *De Civitate Dei.* Loeb, Levine, P. (red.), Londen, 1966.

--- *Humaniora Selecta II.* Verheijen, M, Woldring, K. en Hoogveld, L. (red.), Zwolle, 1951.

--- *Sancti Aurelii Augustini Sermones selectae XVIII.* Lambot, C. (red.), Utrecht, 1950.

AUSONIUS, D MAGNUS. *Epitaphia.* Loeb, White Evelyn, H.G. (red.), Londen, 1919.

CAESAR, C JULIUS. *De Bello Gallico. I-VII.* Irvine, C.W. (red.), Johannesburg, Juta & Co., s.a.

Carmina Latina Epigraphica. (= C.E.). Buecheler, F. & Lommatzsh, E. (red.), Leipzig, Teubner, B.G., 1926-1930.

CATULLUS, C. VALERIUS. *Veronensis Liber.* Loeb, Cornish, F.W. (red.), Londen, 1914.

--- *Selection from the poems.* Smith, F.K. & Melluish, T.W. (red.), Londen, Georg Allen & Unwin Ltd., 1956.

CENSORINUS, L. *De die natali (= fragmentum Censorini).* Berlyn, Jahn, O. 3de uitgawe, 1889.

CICERO, M TULLIUS. *De Amicitia.* Reid, J.S. (red.), Cambridge, Univ. Press, 1935.

--- *De Divinatione.* Loeb, Falconer, W.A. (red.), Londen, 1959.

--- *De Facto.* Loeb, Rackham, H. (red.), Londen, 1960.

--- *De Legibus.* Loeb, Keyes, C.W. (red.), Londen, 1961.

--- *De Natura Deorum.* Loeb, Rakham, H. (red.), Londen, 1961.

--- *De Officiis.* Loeb, Miller, W. (red.), Londen, 1956.

--- *De Oratore.* Loeb, Rakham, H. (red.), Londen, 1959.

--- *De Re Publica.* Loeb, Keyes, C.W. (red.), Londen, 1961.

--- *De Senectute.* Loeb, Falconer, W.A. (red.), Londen, 1959.

--- *Epistulae ad Atticum.* Loeb, Winstedt, E.O. (red.), Londen, 1953.

--- *In Calpurnium Pisonem.* Loeb, Watts, N.H. (red.), Londen, 1958.

--- *In Catilinam I-IV.* Stout, J.F. (red.), Londen, Univ. Tutorial Press, s.a.

--- *In Catilinam I-IV.* Loeb, Lord, L.E. (red.), Londen, 1959.

--- *In Vatinium.* Loeb, Gardner, R. (red.), Londen, 1958.

--- *Paradoxa Stoicorum.* Loeb, Rackham, H. (red.), Londen, 1960.

--- *Philippicae.* Loeb, Ker, W.C.A. (red.), Londen, 1957.

--- *Pro Archia post reditum.* Loeb, Watts, N.H. (red.), Londen, 1958.

--- *Pro Flacco.* Loeb, Lord, L.E. (red.), Londen, 1959.

--- *Pro Fonteio.* Loeb, Watts, N.H. (red.), Londen, 1958.

--- *Pro Milone.* Colson, F.H. (red.), Londen, 1959.

--- *Pro Plancio.* Loeb, Watts, N.H. (red.), Londen, 1958.

--- *Pro Rabirio.* Loeb, Watts, N.H. (red.), Londen, 1958.

--- *Pro Sestio.* Loeb, Gardner, R. (red.), Londen, 1958.

--- *Somnium Scipionis.* Stout, J.F. (red.), Londen, s.a.

--- *Tusculanae Disputationes.* Loeb, King, J.E. (red.), Londen, 1960.

CLEMENS ALEXANDRINUS. *Protrepticus.* Loeb, Butterworth, G.W. (red.), Londen, 1953.

DESSAU H. *Inscriptiones Latinae Selectae. (= I.L.S.).* 3 vols. Berlyn, 1892-1916.

DIEHL, E. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. (= I.L.C.V.).* 3 vols. Berlyn, 1931.

DIO CASSIUS. *Historia Romana.* Loeb, Cary, E. (red.), Londen, 1937.

DIONYSIUS HALLICARNASSUS. *Romanae Antiquitates.* Loeb, Cary, E. (red.), Londen, 1953.

ENNIUS Q. *"Remains of old Latin".* Loeb, Warmington, E.H. (red.), vols. I-III, Londen, 1956.

FLORUS, ANNIUS. *Epitomae.* Loeb, Forster, E.S. (red.), Londen, 1956.

GELLIUS AULUS. *Noctes Atticae.* Loeb, Rolfe, J.C. (red.), vols. I-III, Londen, 1927.

HOMERUS. ΟΔΥΣΣΕΙΑ vol. I-II. Stanford, W.B. London, MacMillan & Co., 1954.

HORATIUS Q FLACCUS. *Ars Poetica.* Loeb, Fairclough, H. (red.), Londen, 1961.

--- *Carminum Libri IV.* Page, T.E. London, MacMillan & Co., 1959.

--- *Epistulae.* Loeb, Fairclough, H.R. (red.), Londen, 1961.

--- *Epodon Liber.* Page, T.E. London, MacMillan & Co., 1959.

--- *Saturae.* Loeb, Fairclough, H.R. (red.), Londen, 1961.

JUVENALIS, D IUNIUS. *Saturae IV.* Duff, J.D. Cambridge, Univ. Press, 1940.

LIVIUS, TACITUS. *Ab urbe condita.* Loeb, Foster, B.O. (red.), Londen, 1957.

LUCANUS, M ANNAEUS. *Pharsalia.* Loeb, Duff, J.D. (red.), Londen, 1962.

LUCIANUS. *De Luctu.* Loeb, Harmon, A.M. (red.), Londen, 1959.

LUCRETIUS, T CARUS. *De Rerum Natura I-III.* Warburton Lee, J.H. (red.), Londen, 1960.

MACROBIUS, A THEODOSIUS. *"Commentary on the Dream of Scipio".* Stahl, W.H. New York, 1966.

--- *Saturnalia.* Willis, J. (red.), Leipzig, 1963.

MARTIALIS, M VALERIUS. *Epigrammata.* vols. I-II. Loeb, Ker, W.C.A. (red.), Londen, 1950.

MINUCIUS FELIX. *Octavius.* Quispel, G. Leiden, E.J. Brill, 1949.

OVIDIUS, P NASO. *De Arte Amandi* (in: Selected Passages). Irvine, G.W. (red.), Johannesburg, Juta & Co., s.a.

--- *Fasti, libri sex.* Loeb, Sir J.G. Frazer, (red.), New York, 1931.

--- *Metamorphoses.* vols. II, boeke I-VIII. Loeb, Miller, F.J. (red.), New York, 1956.

--- *Ovidii Nasonis Fastorum, Libri Sex.* Paley, F.A. (red.), Londen, s.a.

--- *Tristia* (in: Selected Passages). Irvine, G.W. (red.), Johannesburg, Juta & Co., s.a.

PETRONIUS, ARBITER C. *Satyricon.* Loeb, Heseltine, M. (red.), Londen, 1930.

--- *Cena Trimalchionis.* Sedgwick, W.B. (red.), Oxford, 1959.

PLAUTUS, T MACCIUS. *Captivi.* Hallidie, A.R.S. (red.), Londen, 1950.

--- *Mercennarius.* Loeb, Nixon, P. vols. I-V. Londen, 1960.

PLINIUS, P CAECILIUS SECUNDUS. *Epistulae.* Loeb, Melmoth, W. (red.), vol. I-II, Londen, 1927.

--- *Naturalis Historia.* Loeb, Rackham, H. (red.), vol. I, Londen, 1958.

PLUTARCHUS. *Parallelismus.* Loeb, Perrin, B. (red.), vol. I-II, Londen, 1956.

PROPERTIUS, SEXTUS A. *Carmina.* Loeb, Butler, H.E. (red.), Londen, 1957.

QUINTILIANUS, M FABIUS. *Instituonis oratoriae libri duodecim. Tomus I-II.* Winterbottom, M. Oxford, Clarendon Press, 1970.

SALLUSTIUS, C CRISPUS. *Historiae (Fragmenta).* Loeb, Rolfe, J.C. (red.), Londen, 1955.

SENECA, L ANNAEUS. *Ad Lucilium Epistulae Morales.* Loeb, Gummere, R.M. (red.), vols. I-III. Londen, 1953.

--- *Apocolocyntosis.* Sedgwick, W.B. (red.), Oxford, 1959.

--- *Hercules Furens.* Loeb, Miller, F.J. (red.), Londen, 1960.

--- *"Select letters".* Summers, W.C. (red.), Londen, 1960.

--- *Troades.* Loeb, Miller, F.J. (red.), Londen, 1960.

SERVIUS, MARIUS. *In Vergilii Aeneidos Commentarii* IN *In Vergilii Carmina Commentarii.* Hildesheim, Thilo, G. & Hagen, H. (red.), 3 vols., 1961.

STATIUS, PAPINIUS. *Silvae,* IN Bibliotheca Teubneriana, Vollmer, G. (red.), 1898.

SUETONIUS, C TRANQUILLUS. *De Vita Caesarum (vitae duodecim Caesorum).* Loeb, Rolfe, J.C. (red.), vols. I-XI, Londen, 1928.

TACITUS, CORNELIUS. *Agricola.* Loeb, Hutton, M. (red.), Londen, 1953.

--- *Annales.* Furneaux, H. (red.), vols. I & II, Oxford, 1907 en 1934.

--- *Historiae.* Loeb, Moore, C.H. (red.), Londen, 1951.

TERENTIUS, P AFER. *Andria.* Shipp, G.P. (red.), Melbourne, Oxford Univ. Press, 1960.

--- *Phormio.* Martin, R.H. (red.), Londen, Methuen & Co., 1964.

TERTULLIANUS, Q SEPTIMUS FLORENS. *Apologeticus.* Loeb, Glover, T.R. (red.), Londen, 1951.

--- *De anima.* Wazink, J.H. (red.), Amsterdam, Meulenhoff, 1947.

TIBULLUS, ALBIUS. *Elegiae.* Loeb, Postgate, J.B. (red.), Londen, 1931.

VALERIUS, MAXIMUS. *Facta ac Dicta Memorabilia* IN *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana.* Leipzig, 1960.

VARRO, TERENTIUS. *Antiquitates - Antiquitatum humanorum et divinarum libri XLI.* hersien deur Agald, R. in Fleckeisen Neue Jahrbücher für Philologie, 1898.

--- *De Lingua Latina.* Teubner, Goetz & Schoell (red.), 1910.

VERGILIUS, P MARO. *Aeneis I-VI.* Loeb, Page, T.E. (red.), Londen, 1955.

--- *Aeneis VII-XII.* Loeb, Page, T.E. (red.), Londen, 1967.

--- *Eclogae.* Loeb, Fairclough, H.R. (red.), Londen, 1935.

--- *Georgica.* Loeb, Fairclough, H.R. (red.), vols. I-XI, Londen, 1935.

VITRUVIUS, POLLIO. *De architectura,* 2 vols, Loeb, Granger, F. (red.), Londen, 1956.

SEKONDÊRE BRONNE

ALFOLDI, A. Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Helveticum, s.n., 1950.

ALLEN, G. The evolution of the idea of God. London, Watts & Co., 1903.

ALTHEIM, F.A. A history of Roman religion. London, Methuen & Co., 1938.

ANGUS, S. The mystery religions and Christianity. London, John Murray, 1928.

--- The religious quests of the Graeco-Roman world. New York, Charles Scribner's sons, 1929.

AURICH, G. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Gottingen, Milet, 1894.

AXTELL, H.L. The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions. Thesis (Ph.D), Univ. of Chicago. Chicago, Univ. of Chic. Press, 1907.

BACHOFEN, J.J. Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie - römische Grablampen. Schwabe, s.n., 1958.

BAILEY, C. Phases in the religion of ancient Rome. Berkeley, California, Univ. of California Press, 1932.

--- Religion in Virgil. New York, Oxford Univ. Press, 1935.

--- Some Greek and Roman ideas of a future life; a lecture read to the Leeds branch of the classical association. Cambridge, Univ. Press, 1915.

--- The mind of Rome. Oxford, Clarendon Press, 1926.

BERKHOF, H. & DE JONG, O. Geschiedenis der Kerk. Nykerk, G.F. Callenbach N.V., 1967.

BLOCH, R. The origins of Rome. (translated: Shenfield, M) London, Methuen & Co., 1962.

BOAS, F. The idea of the future life among primitive tribes. London, George Allen & Unwin, 1963.

BRANDON, S.G.F. Man and his destiny in the great religions. Manchester, Univ. Press, 1962.

--- The judgment of the dead. London, Weidenfeld & Nicolson Ltd., 1967.

BULARD, M. Peintures murales et mosaïques de Delos. s.l., s.n., 1908.

CARCOPINO, J. Daily life in ancient Rome. (translated: Lorimer, E.O.) Aylesbury, Hunt, Barnard & Co., 1956.

CARTER, Jesse B. The religious life of ancient Rome. Boston, The Riverside Press, Cambridge, 1911.

CARY, M. A history of Rome down to the reign of Constantine. London, MacMillan & Co., 1954.

CARY, M. & HAARHOFF, T.J. Life and thought in the Greek and Roman world. London, Methuen & Co., 1957.

CLEMEN, C. Das Leben nach den Tode in Glauben der Menscheit. Leipzig/Berlin, B.G. Teubner, 1920.

CUMONT, F. After life in Roman paganism. New York, Dover Publications, Inc., 1959.

--- The oriental religions in Roman paganism. New York, Dover Publications, 1956.

DAL MASO, L.B. Rome of the Caesars. (translated: Hollingworth, M) Rome, Bonechi, 1976.

DE BLOIS, L. De politiek van keizer Gallienus. Ongepubliseerde doktorale proefskrif. Amsterdam, Academische Pers, 1974.

DE JONG, K.H.E. De Oosters-Hellenistische Mysterieën. Den Haag, Servire, 1949.

DE LEPPER, J.L.M. De Godsdienst der Romeinen. Roermond, J.J. Roman & Zonen, 1950.

DILL, S. Roman society from Nero to Marcus Aurelius. London, MacMillan & Co., 1911.

DUFF, J.W. A literary history of Rome from the origins to the close of the Golden Age. Oxford, Clarendon Press, 1953.

ENK. P.J. Beknopte geschiedenis der Latÿnse Letterkunde. Den Haag, Servire, 1951.

FERGUSON, J. The religions of the Roman empire. s.l., Thames & Hudson, s.a.

FESTUGIÈRE, A.J. Personal religion among the Greeks. California, Univ. of California Press, 1954.

FOUCHÉ, D.R. Die misterie-kultus van Magna Mater te Rome. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, 1964.

FOWLER, W.W. Roman festivals of the period of the Republic. London,/New York, MacMillan & Co., 1908.

--- Roman ideas of deity in the last century before the Christian era. London, MacMillan, 1914.

--- Social life at Rome in the age of Cicero. London, MacMillan & Co., 1909.

--- The religious experience of the Roman people from the earliest times to the age of Augustus. London, MacMillan & Co., 1922.

FRANK, T. Aspects of social behaviour in ancient Rome. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1932.

--- Life and literature in the Roman Republic. Berkeley, Univ. of California Press, 1957.

FRAZER, J.G. Man, God and Immortality. London, Dawsons of Pall Hall, 1968.

--- The belief in immortality and the worship of the dead. Vol. I. London, Dawsons of Pall Mall, 1968.

--- The golden bough - a study in magic and religion, vol. I. London, MacMillan & Co., 1960.

FRIEDLANDER, L. Darstellungen aus der Sittensgeschichte Roms. Wissowa, G. (red.), Leipzig, 1923. Hersiene uitgawe: Scientia verlag aalen, 1964.

GALLOWAY, G. The idea of immortality. Edinburgh, T. & T. Clark, 1919.

GATCH, M. Death - meaning and mortality in Christian thought and contemporary culture. New York, The Seabury Press, 1969.

GEACH, P. Immortality. Belmont, California, Wordsworth Publishing Co., 1969.

GLOVER, T.R. The conflict of religions in the early Roman empire. London, Methuen & Co., 1932.

GRANGER, F. The worship of the Romans. London, Methuen & Co., 1895.

GRANT, F.C. Ancient Roman religion. New York, The Liberal Arts Press. 1957.

GRENIER, A. The Roman spirit in religion, thought and art. London, Trubner & Co. Ltd., 1926.

GRUEBER, H. Coins of the Roman Republic. London, MacMillan & Co., s.a.

HAARHOFF, T.J. Virgil the universal. Oxford, Univ. Press, 1949.

HALLIDAY, W.R. The Pagan background of early Christianity. London, Univ. Press of Liverpool, 1925.

HARDY, E.G. Christianity and the Roman Government. London, Univ. Press, 1925.

--- Monumentum Ancyranum. London, Univ. Press, 1928.

HARRINGTON, K.P. Conceptions of death and immortality in Roman sepulchral inscriptions. P.A.P.A. 30, 1899, xxviii - xxxi.

HAYES, C.J.H. History of Western civilization. New York, Baldwin, M.W. & Cole, C.W. The MacMillan Co., 1962.

HAYNES, E.S.P. Belief in personal immortality. London, Methuen & Co., 1913.

HEILER, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, s.n., 1961.

HEITLAND, W.E. The Roman Republic. Cambridge, Univ. Press, 1921.

HEYNS, J.A. Die onsterflikheid van die siel - enkele beskouinge. Pretoria, N.G. Kerk-uitgewers, 1959.

HOLMES, E.E. Immortality. New York, Longmans, Green & Co., 1908.

HOOKER, Edna M. The significance of Numa's religious reforms. Cambridge, Univ. Press, 1925.

HUS, A. Greek and Roman religion. (translated: Tester, S.J.) New York, Hawthorn Books Publishers, 1963.

JAEGER, W. Paidea - English translation by Highet, G. Oxford, Blackwell, B., 1939.

JAMES, E.O. The ancient Gods. London, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

--- The beginnings of religion. London, Hutchinson's Univ. Library, 1958.

KNIGHT, W.F.J. Elysion, on ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death. London, Rider & Co., 1970.

--- Roman Virgil. London, Rider & Co., 1954.

KRISTENSEN, W.B. Het mysterie van Mithra. Amsterdam, Noord-Hollandse Uitg. Mpy., 1946.

LACKEIT. Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion. Königsberg, s.n., 1916.

LAING, G.J. Survivals of Roman religion. New York, Cooper Square Publ., 1963.

LAMBRECHTS, P. Aspecten van het onsterflikheidsgeloof in de oudheid. Drukkery - Sanderus - Ouden Aarde, 1956.

LATTE, K. Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit. Tubingen, J.C.B. Mohr, 1927.

--- Römische Religionsgeschichte. Munchen, s.n., 1960.

LATTIMORE, R. Themes in Greek and Latin epitaphs. Urbana, Univ. of Illinois Press, 1962.

LEOPOLD, H.M.R. Het heidendom in Rome. Rotterdam, W.L. & J. Brussel's Uitgeversmaatschappy, 1918.

LINDSAY, J. The clashing rocks. London, Methuen & Co., 1965.

MACKAIL, J.W. Latin Literature. London, John Murray, 1958.

MANS, M.J. Seneca se opvoedkundige denke. Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, 1978.

MARQUANT, J. Das Privatleben der Römer, Leipzig, A Mau, 1886.

MATTINGLY, H. Coins of the Roman empire in the British Museum. London, MacMillan & Co., 1957.

McDOUGALL, W. Body and mind - a history and a defense of animism. London, Methuen & Co., 1923. 6th ed.

MEYER, Ed. Forschung zu alten Geschichte. Leipzig, s.n., 1937.

MOORE, C.H. Pagan ideas of immortality during the early Roman empire. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1918.

MOMMSEN, Th. Roemisches Staatsrecht II. vols. I-III. 3de uitgawe. Berlyn, 1871-1888.

MULLER, H. Christians and Pagans from Constantine to Augustine. Part 1., Pretoria, Union Booksellers, 1946.

MYLONAS, G.E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. London, Methuen & Co., 1961.

NITZSCHE, JANE C. The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages. New York, Columbia Univ. Press, 1975.

NOCK, A.D. Conversion. Oxford, Clarendon Press, 1952.

ONIANS, R.B. The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1954.

PATON, L.B. Spiritism and the cult of the dead in antiquity. New York, MacMillan & Co., 1921.

PENELHUM, T. In Basic Problems in Philosophy Series. Belmont, California, Wordsworth Publishing Co., s.a.

PFANNMUELLER, D.G. Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Roemer. Munchen, Reinhardt, 1953.

PIGANIOL, A. Essai sur les origines de Rome. Paris, s.n., 1954.

PIKE, J.A. If this be heresy. New York, Harpers, 1967.

RADIN, P. Primitive religion - its nature and origin. New York, Dover Publications, Inc., 1938.

RAWETZKY, GRETA. Concepts of soul - an investigation into the concepts of the soul current at the inception of Christianity. Ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Kaapstad., Kaapstad, Paarl Press, 1976.

REYNOLDS, J.W. The natural history of immortality. London, Longmans, Green & Co., 1891.

RHODE, E. Psyche. 2 vols. (translated: Tübingen) London, Humanities Press, 1925.

RICHMOND, I.A. Archaeology and the after life in Pagan and Christian imagery. London, Methuen & Co., 1955.

ROSE, H.J. A handbook of Latin Literature. London, Methuen & Co., 1966.

--- Ancient Roman Religion. New York, Rinehart, 1948.

--- Primitive culture in Italy. London, Methuen & Co., 1926.

ROSTOFTZEFF, M. Rome. New York, Oxford Univ. Press, 1960.

SANDYS, J.E. A history of classical scholarship. New York, Dover Publications, 1958.

SESAN. Nieuwe geïllustreerde wereldgeschiedenis. 10 dele. Baarn, Bosch & Keuning, s.a.

SHOWERMAN, G. Eternal Rome - the city and its people from the earliest times to the present day. New Haven, Yale Univ. Press, 1924.

SIZOO, A. Uit de wereld van het Nieuwe Testament. Kampen, J.H. Kok, 1948.

SNEATH, E.H. Religion and the future life. London, George Allen & Unwin, Ltd., 1960.

--- Life after death. London, George Allen & Unwin, 1960.

SOGLIANO, A. Le pitture murali ..... Nr. 1-61. Neapel, s.n., 1879.

STONE, H.J.S. Struktuur en motief van die onderwysstelsel. Ongepubliseerde doktorale proefskrif. Bloemfontein, Sacum, 1974.

SYDENHAM, E.A. The coinage of the Roman Republic. London, Methuen & Co., 1952.

TAYLOR, LILY R. The divinity of the Roman Emperor. Middletown, Connecticut, Published by the American Philological Association, 1931.

TOYNBEE, J.M.C. Death and burial in the Roman world. London, Thames & Hudson, 1971.

TYLOR, E.B. Primitive culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. 2 vols. London, Mac-Millan & Co., 1913.

VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G.A. De wereld van het Nieuwe Testament. Huis ter Heide, De Wachtoren, 1929.

VAN DER LEEUW, G. Phaenomenologie der Religion. Tübingen, s.n., 1956.

VAN DER WALT, J. Die Mithraïsme as 'n Romeinse godsdiens. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, 1963.

VERMASEREN, M.J. De Mithrasdienst in Rome. Doktorale proefskrif. Nymegen, Centrale Drukkery, 1951.

VERSNEL, H.S. Triumphus - an inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph. Leiden, E.J. Brill, 1970.

VLOEMANS, A. Leven en leer der groote denkers. 'S. Gravenhage, H.P. Leopolds, 1947.

VON VACANO, O. The Etruscans in the ancient world. (translated: S.A. Ogilvie) London, s.n., 1960.

VULLIAMY, C.E. Immortal man; a study of funeral customs in regard to the nature and fate of the soul. London, Methuen & Co., 1926.

WAGENVOORT, H. De Romeinse cultuur. IN Europese Geest. Banning, W & Bierens de Haan. (red.). Zeist, W. de Haan, 1961.

--- Roman dynamism - studies in ancient Roman thought, language and custom. Oxford, Basil Blackwell, 1947.

WARBURTON, L. The divine legation of Moses. London, Cambridge Univ. Press, 1956.

WHEELER, Sir M. Roman art and architecture. London, Thames & Hudson, 1964.

WIEGAND, Th. Ergebnisse der Ausgrabungen. s.l., Milet, 1924.

WILLOUGHBY, H.R. Pagan regeneration. A sudy of mystery initiations in the Graeco-Roman world. Chicago, The Univ. Press, 1960.

WISSOWA, G. Religion und Kultus der Römer. Berlin, s.n., 1912.

WOLFSON, H.A. Studies in the history of philosophy and religion. Twersky, I & Williams (ed.), Cambridge, Harvard Univ. Press, 1973.

ARTIKELS

ALFÖLDI, A. Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe. Hermes, LXV, 1930.

ALTHEIM, F. Romische Religion als Idee. Gymnasium, LXI, 1954.

BEARE, R. Per tuum Genium. Classical Association Proceedings, LXI, nr. 34, 1965.

BICKERMANN, E. De römische Kaiser-apotheose. Archiv für Religionswissenschaft, XXVII, 1929.

BIERENS DE HAAN, J.D. De geestesbeschaving in Griekeland. (IN Europese Ceest, Banning, W. e.a., Zeist, W. de Haan, 1948.)

BONNER, C. Some phases of religious feeling in later Paganism. Harvard Theological Review, vol. XXX, July 1937.

CHARLESWORTH, M.P. Some observations on ruler-cult especially at Rome. Harvard Theological Review, XXVIII, 1935.

COETZEE, J.H. Bevolkingsvraagstukke. (IN Die atoomeeu - in U Lig, P.U. vir C.H.O., 1969.)

--- Die Afrikaanse Volkskultuur. (IN Ongepubliseerde klasdiktaat, Dept. Kultuurkunde, P.U. vir C.H.O., 1967.)

COETZEE, W.N. Die Christendom en die Klassieke. (IN Koers, Potchefstroom, Oktober 1954.)

DREXLER, H. Gloria. Helikon II, 1962.

DUPRÉ, L. The other dimension - a search for the meaning of religious attitudes. Revue Philosophique de Louvain, vol. LXXIII, 1975.

FERGUSON, J. The religions of the Roman empire. Classical Review, XXII, 1972.

FISHWICK, D. Genius and numen. Harvard Theological Review, vol. LXII, 1969.

GESCHE, H. Die Vergottung Caesars. Classical Review, XX, 1970.

HAARHOFF, T.J. The bees of Virgil. (IN Greece and Rome, 1960.)

HADAS, M. Imperial Rome. (IN Time Life International, Nederland, 1971.)

HYDE, W.W. Roman ideas of the hereafter. The Classical Weekly, XXXII, 1947.

JOCELYN, H.D. The Roman nobility and the religion of the Republican State. Journal of Religious History, IV, 1966.)

KERENYI, K. The religion of the Greeks and Romans. (translated: Holme, C.) Classical Weekly, LVI, 1963.

KOCH, C. Gottheit und Mensch im Wandel der Römischen Staatsform. (IN Das neue Bild der Antike, Leipzig, H. Berve, 1942.)

--- Religio - studien zu Kult und Glaube der Römer. Theologische Literaturzeitung, LXXXVII, 1962.

KOOLE, J.L. De kerk treedt op in de wereld. (IN Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom, Deel I, Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950.)

LIND, L.R. Roman religion and ethical thought. Abstraction and personification. Classical Journal, vol. LXIX, 1973.

MANNING, R.E. Apotheosis at Rome and the consecratio coins. Classical Bulletin, vol. XII, 1935.

MATTINGLY, H. The Roman Virtues. Harvard Theological Review, vol XXX, 1937.

MOORE, C.H. Ancient beliefs in the immortality of the soul. (IN Hadzsits, G.D. & Robinson, D.M. Our Debt to Greece and Rome, New York, Cooper Square Publishers, Inc., 1963.)

NOCK, A.D. Religious developments from the close of the Republic to the death of Nero. (IN Cambridge Ancient History, vol. X, 1934.)

--- The cult of the heroes. Harvard Theological Review, XXXVII, 1944.

OGLE, M.B. The Laurel in ancient religion and folklore. American Journal of Philology, 1910.

OTTO, W.F. Genius. (IN Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft, Pauly/Wissowa, vol. VII.)

PERSSON, A.W. Earliest traces of the belief in a life after death in our Civilization. Eranos, XLIII, 1946.

PFISTER, F. Die Religion der Griechen und Römer. (IN Bursuan Jahresbericht (Suppl.) Band 229, 1930.)

ROSE, H.J. On the original significance of the genius. Classical Quaterly, XVII, 1923.

SEVENSTER, G. Paulus, Hebreërs, De Katholieke brieven. (IN Waterink, J. e.a. Cultuurgeschiedenis van het Christendom, Deel I, Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1950.)

SHROEDER, J.A. Attis en Cybele. Hermeneus, XX, 1948.

SPREY, K. Keizercultus. (IN Christelÿke Encyclopedie, IV, Kampen, J.H. Kok, 1959.)

STAHL, W.H. Macrobius. Commentary on The Dream of Scipio. (IN Sources and Studies, XLVIII, New York, Columbia Univ. Press, 1966.)

SULLIVAN, F.A. Intimations of immortality among the ancient Romans. Classical Journal, XXXIX, 1943/44.

TALBERT, C.H. The concept of immortals in Mediterranean Antiquity. Journal of Biblical Literature, XCIV, 1975.

VAN BAAREN, Th. P. Conceptions of life after death. Temenos, X, 1974.

VAN DER WALT, B.J. God is meer as die keiser. Woord en Daad, Oktober 1979.

VERMASEREN, M.J. De kultus van Cybele en Attis te Ostia. Hermeneus, XX, 1948.

WALTON, FRANCIS R. Religious thought in the age of Hadrian. Numen, IV, 1939.

WEINSTOCK, S. Victor and Invictus. Harvard Theological Review, L, 1957.