



UNIVERSITY
OF
JOHANNESBURG

COPYRIGHT AND CITATION CONSIDERATIONS FOR THIS THESIS/ DISSERTATION



- Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.
- NonCommercial — You may not use the material for commercial purposes.
- ShareAlike — If you remix, transform, or build upon the material, you must distribute your contributions under the same license as the original.

How to cite this thesis

Surname, Initial(s). (2012) Title of the thesis or dissertation. PhD. (Chemistry)/ M.Sc. (Physics)/ M.A. (Philosophy)/M.Com. (Finance) etc. [Unpublished]: [University of Johannesburg](https://ujdigispace.uj.ac.za). Retrieved from: <https://ujdigispace.uj.ac.za> (Accessed: Date).

39.

CL10
PRUD
CATH.
BASS

DIE FUNKSIE VAN DIE *EXEMPLUM* IN
PRUDENTIUS SE *CATHEMERINON*-HIMNES

deur

ANDRÉ FRANÇOIS BASSON

voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

MAGISTER IN DIE LETTERE EN WYSBEGEERTE

in

KLASSIEKE TALE

in die



aan die

RANDSE AFRIKAANSE UNIVERSITEIT

STUDIELEIER: PROF. W.J. HENDERSON

MEDESTUDIELEIER: PROF. B. HENDRICKX

Januarie 1985

DANKBETUIGINGS

My opregte dank en waardering aan:

- my twee studieleiers, proff. W.J. Henderson en B. Hendrickx, vir hulle raad, aanmoediging en geduld;
- al die lede van die dept. Klassieke Tale aan die R.A.U. vir hulle waardevolle bydraes tydens seminare en selfs informele gesprekke;
- senior kollegas van elders, met name proff. J. Barkhuizen en R. Whitaker, asook dr. F. Bredenkamp en mej. W. Klopper;
- proff. J. Fontaine, M. Herzfeld en J. Szövérfy vir die geredelike en belangstellende wyse waarmee hulle op my navrae gereageer het;
- die biblioteekpersoneel van die R.A.U., veral mev. C. Krüger, vir hulle besondere hulpvaardigheid;
- die personeel van die Suid-Afrikaanse Universiteitekantoor in Bonn, Londen en Parys vir hulle bereidwilligheid om publikasies vir my te bekom;
- dr. C. Matzukis en mevv. H. Nowak en J.E. Neethling vir hulle vertaalwerk;
- mevv. J.C.J. Basson en H. Wolmarans vir die tegniese versorging van die manuskrip en mev. E. Reyneke vir die taalkundige versorging;
- die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing vir hulle ruim finansiële steun;
- my studente vir hulle verdraagsaamheid.

*"Miraris Latiam sic nos ardere puellam,
Et veteris, Lector, rumpere iura tori.
Africa Musa mihi est, fateor, quod nupta marito:
Pro Domina colitur Musa Latina mihi.
Sic igitur (dices) praefertur adultera nuptae?
Illa quidem bella est, sed magis ista placet."*

(Joachim Du Bellay - ietwat aangepas)



UNIVERSITY
OF
JOHANNESBURG

RESUMÉ

Le but de cette thèse, soumise à la Faculté des Lettres de l'Université du Rand en vue d'obtenir la Maîtrise-es-Arts (*Magister Artium*) en Langues Classiques, est de déterminer la fonction ou les fonctions de l'*exemplum* dans les hymnes du *Cathemerinon* de Prudence.

Il était évident dès le commencement de cette étude qu'il n'était pas possible d'aborder le texte selon une seule méthode de critique littéraire. Il fallait donc se baser sur des méthodes variées et reconnues mais contenant aucune contradiction, et qui seraient à même d'exploiter au maximum et de la manière la plus satisfaisante les textes des hymnes du *Cathemerinon*. En conséquence nous avons suivi l'exemple de Sénèque et pour nos méthodes d'analyse nous avons cueilli *ex (multis) alienis hortulis* en l'occurrence, des jardinets de l'Alphologie, de la New Criticism, de la Nouvelle Critique et du Structuralisme.

Notre point de départ fut l'analyse complète et approfondie de chacun des dix hymnes du *Cathemerinon* où apparaissent les *exempla*, c'est-à-dire, *Cath.*1-8, *Cath.*10 et *Cath.*12. Ce n'est qu'après avoir terminé cette étape essentielle de préparation que nous nous sommes concentrés sur les *exempla*. Cette partie de notre étude s'est divisée nettement en deux étapes. Dans la première, nous avons établi une comparaison entre l'*exemplum* en question et son intertexte biblique ou apocryphe. Dans l'étape suivante nous avons tâché d'établir quelle était la nature des liens entre un *exemplum* particulier et son contexte immédiat ou bien approximatif.

Nous signalons les résultats suivants:

- (a) dans le cas de tous les *exempla* le poète s'écarte de manière très frappante de son intertexte biblique ou apocryphe;
- (b) le poète réussit non seulement par son choix de mots qui très évidemment prête à l'*exemplum* une tonalité particulière, ou en modifiant la chronologie des détails originaux, mais aussi en raccourcissant ou en développant son intertexte. Il est néanmoins toujours évident que la manière dont le poète se sert de son

intertexte est dictée par la fonction particulière de l'*exemplum* du poème.

Dans ces *exempla* on peut alors identifier les fonctions suivantes:

(a) fonctions simples:

1. illustrative: Elie, Moïse, Jean-Baptiste, Jonas et les Ninivites et Jésus dans le désert (*Cath.*7.26-195); Lazare (*Cath.*10.154-156) et le bon larron, compagnon de croix (*Cath.*10.158-160);

2. démonstrative: les démons (*Cath.*1.37-48); Pierre (*Cath.*1.49-60); le Christ (*Cath.*1.65-72); Moïse et le buisson ardent (*Cath.*5.31-36); Joseph (*Cath.*6.57-72) et Saint Jean (*Cath.*6.7-112);

(b) fonctions complexes:

1. illustrative, allégorique et typologique: le paradis (*Cath.*3.96-165); Daniel et Habacuc (*Cath.*4.37-72); l'exode (*Cath.*5.45-104); la brebis égarée et le bon pasteur (*Cath.*8.33-48) et Tobie (*Cath.*10.69-80);

2. démonstrative et allégorique: Jacob (*Cath.*2.73-84).

3. démonstrative et illustrative: la colonne de feu (*Cath.*5.37-44);

4. typologique et démonstrative: Moïse et Josué (*Cath.*12.141-180).

En six cas (viz. *Cath.*2, 3, 4, 5, 8 et 10) les *exempla* servent non seulement comme illustration, comme preuve ou comme allégorie, mais servent encore pour adapter ou modifier le thème original ou bien pour faire naître un thème nouveau.

Etant donné les ressemblances entre les sections narratives des *kontakia* du poète Byzantine du sixième siècle Romanos le Mélode et les *exempla* des hymnes du *Cathemerinon* de Prudence, qui ne sont nulle part aussi frappantes que dans les hymne d'Adam et Eve, nous avons inclu ce *kontakion* dans notre étude. Il ressort clairement de cette étude comparative que Romanos emploie cette section narrative pour illustrer ainsi que pour faire naître un nouveau thème. Là où Prudence, à quelques exceptions près, conserve les *exempla* brefs et dépourvus d'éléments didactiques, Romanos confond parfois ces deux éléments. Pour cette raison on pourrait tout au plus considérer la section narrative du *kontakion* comme un *paradeigma* hybride.



INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK EEN	
INLEIDING.....	1
1 DIE DOEL EN OMVANG VAN HIERDIE STUDIE.....	1
2 METODE.....	4
3 TERMINOLOGIE.....	7
HOOFSTUK TWEE	
DIE DEMONE- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.1.37-48)	
DIE PETRUS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.1.49-60)	
DIE CHRISTUS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.1.65-72).....	11
HOOFSTUK DRIE	
DIE JAKOB- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.2.73-84).....	25
HOOFSTUK VIER	
DIE PARADYS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.3.96-165).....	35
HOOFSTUK VYF	
DIE DANIËL- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.4.37-72).....	50
HOOFSTUK SES	
DIE UITTOG- <i>EXEMPLA</i> (CATH.5.31-104).....	62
HOOFSTUK SEWE	
DIE JOSEF- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.6.57-72) EN DIE JOHANNES- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.6.77-112).....	79
HOOFSTUK AGT	
DIE ELIA- <i>EXEMPLUM</i> ; DIE MOSES- <i>EXEMPLUM</i> ; DIE JOHANNES DIE DOPER- <i>EXEMPLUM</i> ; DIE JONA- EN NINEVE- <i>EXEMPLUM</i> EN DIE JESUS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.7.26-195).....	90
HOOFSTUK NEGE	
DIE <i>EXEMPLUM</i> VAN DIE VERLORE SKAAP EN DIE GOEIE HERDER (CATH.8.33-48).....	109
HOOFSTUK TIEN	
DIE TOBIAS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.10.69-80)	
DIE LASARUS- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.10.154-156)	
DIE <i>EXEMPLUM</i> VAN DIE MISDADIGER AAN DIE KRUIS (CATH.10.158-160).....	116
HOOFSTUK ELF	
DIE MOSES- EN JOSUA- <i>EXEMPLUM</i> (CATH.12.141-180).....	129
HOOFSTUK TWAALF	
BEVINDINGS.....	147

HOOFSTUK DERTIEN

EPILOOG: ROMANOS MELODOS

DIE ADAM EN EVA-*PARADEIGMA* (1.6-19)..... 151

BRONNELYS

1	TEKSUITGAWES EN VERTALINGS.....	171
	1.1 PRUDENTIUS.....	171
	1.2 ROMANOS MELODOS.....	171
	1.3 DIE SEPTUAGINT, VETUS LATINA EN VULGAAT.....	172
2	KONKORDANSIES.....	172
3	ALGEMENE STUDIES.....	172
4	STUDIES TOEGSPITS OP PRUDENTIUS.....	179
5	STUDIES TOEGSPITS OP ROMANOS.....	184



UNIVERSITY
OF
JOHANNESBURG

HOOFSTUK EEN

INLEIDING

1 DIE DOEL EN OMVANG VAN HIERDIE STUDIE

1.1 Reeds sedert die eerste betekenisvolle studies oor die *Cathemeri-non*-himnes gedurende die laaste kwart van die vorige eeu begin verskyn het, was daar al by geleerdes meningsverskil oor die aard en funksie van die Bybelse narratief of *exemplum* in hierdie himnes.

1.1.1 "Des faits de l'Ancien ou du Nouveau Testament dans lesquels la littérature sacrée et l'art religieux de son temps voyaient des symboles, sont racontés par lui comme de simples épisodes historiques, dont il se borne à dégager quelquefois une leçon morale, sans mettre en relief leur valeur idéale ou typique."¹

1.1.2 "Ses narrations épiques sont très inférieures cependant; il s'y laissait trop aisément aller à son abondance verbeuse, à une banalité vulgaire, à une rhétorique déclamatoire. Les épisodes bibliques sont en effet d'une extrême médiocrité".²

1.1.3 "... und wir kommen damit auf eine ... Eigentümlichkeit des Prudentius, seiner Lieder durch Anführung biblischer Analogien, durch Erzählungen aus der Schrift zu erweitern."³

1.1.4 "Beiden Kategorien gemeinsam ist das Einschließen einer epischen Episode, einer längeren oder kürzeren biblischen Erzählung (oder sogar mehrerer Erzählungen)."⁴

1.1.5 "Ed i ricordi biblici, - anzi le parti narrative, alla Bibbia appunto per lo più ispirate, - si saldano nel Cristo alla vita attuale del cristiano, attraverso una sottile trama di simboli e di allegorie che rivelano ancor più in molti momenti lo stile di un'arte assai raffinata."⁵

¹Allard, "Le symbolisme chrétien au IVe siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl. 3.

²Puech, 1888 bl. 99.

³Sixt, 1889 bl. 7.

⁴Bergman, 1921 bl. 90..

⁵Alfonsi, "Poetica e poesia delle Odi Quotidiane di Prudenzio", 1962 bl. 112.

1.1.6 "Literarische Reminiszenzen, Bibelzitate und Motive sind nur als Elemente rhetorischer Emphase sinnvoll zu interpretieren."⁶

1.1.7 "The hymn in its totality becomes an expression of the firm conviction that the Scriptures form the basis of a Christian life, that the deeper meaning of all things surrounding us can be understood only from this point, and that such deeper meaning is valid only if it leads back to the truth of the Bible. Thus we find in the biblical event the unifying force of the hymn's imagery."⁷

1.1.8 "Au coeur de chacune des pièces du *Cathemerinon* se trouve le *récit* d'au moins un épisode *biblique*, par lequel s'est manifestée avec éclat, dans l'un ou l'autre des deux Testaments, l'intervention salvatrice de Dieu dans l'Histoire Sainte de l'homme. C'est dire que ces récits demeurent très proches, dans leur contenu souvent, et toujours dans leur intention, de ceux que le psalmiste avait laissés dans tous les *Psaumes* où est rappelé le souvenir des hauts faits de Yahvé pour son peuple."⁸

1.1.9 "Et pas davantage, dans le *Cathemerinon*, la fonction dévolue à la transposition lyrique des épisodes scripturaires: leur relecture lyrique et allégorique peut être prudemment rapproché de la fonction qu'Horace avait conférée aux mythes dans ses Odes."⁹

1.1.10 "Ce *récit biblique* n'a pas pour seule fonction d'illustrer le thème développé; il constitue un élément fondamental, indispensable à l'enchaînement des idées. Au centre de l'hymne, il irradie sur les autres parties qui ne trouvent leur sens et leur plénitude qu'à sa lumière. C'est pourquoi, le plus souvent, l'exemple scripturaire n'a pas été suggéré par le thème de l'hymne, mais la méditation de Prudence s'est développée à partir de lui."¹⁰

1.2 Hierdie studie stel hom gevolglik ten doel om die funksie van alle Bybelse en Apokriewe *exempla* in al die *Cathemerinon*-himnes (uitgesonderd die twee narratiewe himnes, naamlik *Cath.*9 en 11) na te vors en te bepaal.

⁶Thraede, 1965 bl. 128.

⁷Van Assendelft, 1976 bl. 22.

⁸Fontaine, "Le poète latin chrétien nouveau psalmiste", 1980 bl. 13.

⁹Fontaine, 1981 bl. 184.

¹⁰Charlet, 1982 bl. 62.

1.3 Ondanks die besware,¹¹ bestaan daar myns insiens voldoende rede om na die Bybelse en Apokriewe narratiewe gedeeltes as *exempla* te verwys. 'n Bloot oppervlakkige vergelyking tussen die wyse waarop Prudentius die narratiewe gedeeltes aanwend, en die wyse waarop die klassieke digters voor hom die mitologiese *exemplum* gebruik, is genoegsaam om 'n mens op hierdie punt te oortuig. Hierdie studie wil dus nie probeer vasstel in hoeverre hierdie narratiewe gedeeltes as *exempla* beskou kan word nie.

1.4 Die studie wil verder ook nie vergelykings probeer tref tussen die funksie van die *exemplum* in die *Cathemerinon*-himnes en die funksie van die mitologiese *exemplum* in die klassieke, nie-Christelike Latynse poësie nie.

1.5 Die studie beoog verder ook nie om die *exemplum* as bindings- of strukturelement in die *Cathemerinon*-Boek onder die loep te neem nie.

1.6 Noodwendig was die vertrekpunt van hierdie studie 'n deeglike analise van elke himne afsonderlik, maar sodanige analise en die problematiek wat in die loop daarvan na vore getree het, word slegs verreken waar dit op die *exemplum* betrekking het.

1.7 Uiteraard is hierdie studie afgestem op die *exemplum*, maar omdat dit bepaald die funksie van die *exemplum* of *exempla* in elke himne is wat ondersoek word, word elke *exemplum* nie in isolasie nie, maar in sy verhouding tot die res van die himne waarin hy voorkom, ondersoek. Daarom is daar gelet op die vorm en toonaard (en alles wat hiertoe bydra, byvoorbeeld metrum, styl en woordgebruik) slegs in soverre dit verband hou met die funksie van die betrokke *exemplum*.

1.8 Gegewe die feit dat Prudentius as Christendigter met ook baie sterk gevoelens oor *veritas*, hom nie dieselfde vryheid ten opsigte van veral die Bybel kan toe-eien as wat sy nie-Christelike voorgangers ten opsigte van die mitologie geniet het nie, wil die studie veral die wyse waarop Prudentius die Bybel as primêre interteks hanteer het, ondersoek. Veral waar hy daarvan afwyk deur middel van die herrangskikking van bepaalde feite, die byvoeging van nuwe feite of deur ander woordgebruik, sal die

¹¹Sien Charlet, 1982 bl. 79.

studie probeer vasstel of sodanige afwyking verklaar kan word deur bloot te verwys na 'n bepaalde lesing van die *Vetus Latina*, of na 'n sekere eksegetiese of ikonografiese tradisie. Indien nie, sal die moontlikheid ondersoek word dat die digter die funksie van die *exemplum* in die himne met hierdie afwyking wou dien. In elk geval lê dit buite die grense van hierdie studie om te probeer vasstel watter teks van die *Vetus Latina* of watter eksegetiese of ikonografiese tradisie Prudentius in 'n bepaalde geval geraadpleeg het.

1.9 Die studie wil hom ook nie inlaat op die problematiek rondom die vraag of Prudentius sy *Cathemerinon*-himnes uitsluitlik met die oog op liturgiese gebruik geskryf het en of hy 'n bepaalde leserspubliek in gedagte gehad het nie.¹²

1.10 Daar is kennis geneem van die intense debatvoering wat nog steeds gevoer word oor die presiese aard van die vroeg-Christelike allegorie en tipologie. Wat hierdie studie egter betref, word dit buite rekening gelaat en word daar volstaan met twee definisies.

2 METODE

2.1 My navorsing oor die funksie van die *exemplum* in Prudentius se *Cathemerinon*-himnes het uit twee fases bestaan. In die eerste of voorbereidende fase was my vertrekpunt 'n deeglike analise van elk van die tien *Cathemerinon*-himnes waarop hierdie studie gerig was. Dit het ingesluit:

2.1.1 Woordstudie

Hier het ek my verlaat op die konkordansie van Prudentius deur R.J. Deferrari en J.M. Campbell, die *Thesaurus Linguae Latinae* en die *Oxford Latin Dictionary* wat ten opsigte van die vroeg-Christelike Latynse letterkunde nie so bevredigend is as die ou staatsmaker van Lewis en Short nie. In hierdie stadium van my navorsing was die

¹²Sien Sanford, "Were the hymns of Prudentius intended to be sung?", 1936 bl. 71. Charlet, 1982 bl. 199 is van mening dat die *Cathemerinon*-himnes te lank is vir liturgiese gebruik. Dis egter nie 'n geldige beswaar nie, omdat veel langer himnes (byvoorbeeld die *kontakia* van Romanos Melodos) wel vir liturgiese gebruik aangewend is.

studies van veral S.M. Hanley¹³ en C. Schwen¹⁴ oor die invloed van die klassieke digters op Prudentius besonder nuttig.

2.1.2 Interpretasie

Alvorens ek my op hierdie gebied na die standpunte van my voorgangers gewend het, het ek telkens eers 'n eie interpretasie probeer formuleer. In die proses het ek sover as moontlik probeer gebruik maak van die meer moderne literêre teorieë, met name die Resepsie-teorie en die Semiotiek. In hierdie opsig het ek my laat lei deur klassici wat reeds die beginsels van die Semiotiek op bepaalde klassieke tekste begin toepas het, onder andere S.A. Nimis¹⁵ en C. Segal¹⁶, of wat oor die geldigheid van die Semiotiek as hulpmiddel by die bestudering van klassieke tekste in debatvoering betrokke was, onder andere N.F. Rubin¹⁷ en J. Peradotto.¹⁸ Verder het ek veral baat gevind by M. Riffaterre se teorieë oor intertekstualiteit wat ongetwyfeld een van dié belangrikste fasette is van Prudentius se oeuvre.¹⁹ Ek het my ook vergewis van die meer algemene teorieë van die Strukturalisme (waarvan die Semiotiek natuurlik 'n uitvloeisel is), asook van die vroeëre literêre teorieë, onder andere dié van die *New Criticism* en die *Nouvelle Critique*.²⁰

2.1.3 Vertaling

Hier het ek hoofsaaklik gesteun op die resultate van my navorsing tot op hierdie punt, asook op die vertalings van Lavarenne²¹,

¹³Hanley, *Classical Sources of Prudentius*, Cornell 1959.

¹⁴Schwen, *Vergil bei Prudentius*, Leipzig 1937.

¹⁵Nimis, *The Epic Simile from Homer to Milton*, Minneapolis 1981. Nimis bied in sy inleiding 'n besonder nuttige samevatting van die teorieë van Eco, Iser en Riffaterre.

¹⁶Segal, "Greek Myth as a Semiotic and Structural System and the Problem of Tragedy", *Arethusa*, 16, 1983 bl. 173-198.

¹⁷Rubin, "Why classics and Semiotics", *Arethusa* 16, 1983 bl.5-14.

¹⁸Peradotto, "Texts and Unrefracted Facts: Philology, Hermeneutics and Semiotics", *Arethusa*, 16, 1983 bl. 15-33. Ver al insiggewend is Peradotto se kritiek op die ouer filologiese metodes (bl. 22 e.v.).

¹⁹Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Londen 1980 en *La production du texte*, Parys 1979. Sien verder ook Hawkes, 1982³ *passim* en Hardt, 1976 *passim*.

²⁰Met betrekking tot die Strukturalisme, sien veral Culler, 1980³ *passim*.

²¹Lavarenne, *Cathemerinon Liber*, vol. 1 Parys 1972³.

Thomson,²² Guillen-Rodriguez²³ en Pellegrino²⁴.

2.2 In die tweede fase van my navorsing het ek uitsluitlik op die *exemplum* gekonsentreer en aangesien die woordstudie, analise en vertaling van die verskeie *exempla* reeds in die eerste fase afgehandel is, het ek daarom soos volg te werk gegaan:

2.2.1 Elke *exemplum* met sy primêre interteks (die Bybel insluitende die Apokriewe Boeke) vergelyk. Hier was dit nie my oogmerk om die interteks as sodanig te probeer bepaal nie - dit is reeds op uitstekende wyse deur J.L. Charlet²⁵ gedoen - maar die wyse waarop Prudentius sy interteks hanteer het. Waar hy daarvan afgewyk het, het ek probeer vasstel of die afwyking teruggevoer kon word na 'n variante tekslesing van die *Vetus Latina*, of na 'n bepaalde ikonografiese afbeelding.

2.2.2 Elke *exemplum* in sy konteks bestudeer. Hier het ek veral gekonsentreer op die elemente van die *exemplum* wat eksplisiet of implisiet in die voorafgaande gedeelte geantisipeer is en of dit in die daaropvolgende gedeelte weer opgeneem word, en indien wel, hoe.

2.3 Slegs na voltooiing van hierdie fase was dit enigszins moontlik om 'n bepaalde gevolgtrekking met betrekking tot die funksie van 'n betrokke *exemplum* te maak.

2.4 Deurgaans (behalwe in die geval van *Cath.1* waar dit werklik noodsaaklik was) het ek enige verwysing na die werk van ander geleerdes of 'n bespreking daarvan, tot die aantekeninge onder aan die betrokke bladsy beperk. Sodoende wou ek slegs die leesbaarheid van die teks bevorder.

²²Thomson, *Prudentius* vol. 1 (*Praefatio, Liber Cathemerinon, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra orationem Symmachi Liber 1*) Londen 1969³.

²³Guillen en Rodriguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid 1950.

²⁴Pellegrino, *Inni della Giornata*, Rome 1954.

²⁵Charlet, "Prudence et la Bible", *Recherches Augustiniennes*, 18, 1983 bl. 3-149.

2.5 Verder het ek my teks ook probeer vrywaar van enige gespesialiseerde, literêr-teoretiese vakterminologie ten einde enige moontlike onduidelikheid of verwarring wat as gevolg daarvan dalk mag ontstaan, uit te skakel. Vir enige onduidelikheid oor semiotiese begrippe, verwys ek in elk geval na die standaardwerk van A.J. Greimas en J. Courtès²⁶ asook na die minder ambisieuse werkie van R. Scholes.²⁷

2.6 Waar ek in die teks na 'n bepaalde geleerde verwys, word die volle bibliografiese gegewens in die aantekeninge aangebied, maar andersins het ek my beperk tot die naam van die outeur, die datum van uitgawe en die bladsynommers (in die geval van 'n boek) of die naam van die outeur, die titel van die studie, die datum van die publikasie waarin dit voorkom en die bladsynommers (in elk geval van 'n tydskrifartikel). Volle besonderhede word in elk geval in die bibliografie gebied.

2.7 Die teks van Prudentius se *Cathemerinon*-himnes wat ek vir hierdie studie gebruik het, was die Budé-uitgawe van Lavarenne.

2.8 Die afkortings wat ek gebruik het vir die klassieke outeurs en hulle werke, kom voor in Liddell en Scott se *Greek-English Lexicon*, en die nuwe *Oxford Latin Dictionary* (afgekort as OLD). Vir die Christen-outeurs het ek gebruik Lampe se *Patristic Greek Lexicon* en Lewis en Short se *Latin Dictionary*.

3 TERMINOLOGIE

3.1 Exemplum

3.1.1 Terwyl die Griekse en Romeinse retorici en literêre teoretici van Anaximenes tot by Cicero besonder baie aandag aan die historiese *exemplum* bestee het, het hulle die mitologiese *exemplum* of geheel en al geïgnoreer, of die waarde daarvan uitdruklik ontken. Selfs by Quintilianus - die eerste literêre teoretikus in die antieke wêreld wat erkenning verleen het aan die mitologiese

²⁶Greimas en Courtès, *Semiotics and Language*, Bloomington 1982.

²⁷Scholes, *Semiotics and Interpretation*, New Haven 1982.

exemplum - vind 'n mens geen breedvoerige bespreking van die aard of funksie daarvan nie.²⁸

3.1.2 Tot redelik onlangs was al noemenswaardige studies oor die mitologiese *exemplum* as sodanig dié van F. Streich,²⁹ R. Ohler³⁰ en F. Dornseiff³¹ teenoor die talle studies oor die *exemplum* in prosatekste en in die retoriek, onder andere die studies van K. Alewell,³² H. Kornhardt,³³ H. Pétré³⁴ en J. Price-Bennet³⁵. Ten opsigte van hierdie onewewigtigheid het daar onlangs 'n regstelling begin intree met die verskyning van G. Williams³⁶ se studie oor die Latynse poësie en die studies van D.C. Young³⁷ en R. Whitaker³⁸ oor onderskeidelik die mitologiese *exemplum* by Pindaros en in die Latynse liefdeselegie, asook die studie van H. Dörrie³⁹ oor die funksie van die mite in die Griekse en Latynse poësie.⁴⁰

²⁸Vir 'n bespreking van die standpunt van sommige van die vroeë retore ten opsigte van die mitologiese *exemplum*, sien Price-Bennet, 1975 bl. 34 (Anaximenes), bl. 46 (Aristoteles), bl. 150 (die *Rhetorica ad Herennium* en Cicero) en bl. 190 e.v. (Quintilianus).

²⁹Streich, *De exemplis atque comparationibus quae exstant apud Senecam, Lucanum, Valerium Flaccum, Statium, Silium Italicum*, Breslau 1913.

³⁰Ohler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Aarau 1925.

³¹Dornseiff, "Literarische Verwendungen des Beispiels", Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925 bl. 206-228 en *Die archaische Mythen-erzählung*, Berlin en Leipzig 1933.

³²Alewell, *Über das rhetorische Paradeigma in der römischen Literatur der Kaiserzeit. Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung*, Leipzig 1913.

³³Kornhardt, *Exemplum*, Göttingen 1936.

³⁴Pétré, *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940.

³⁵Price-Bennet, "Paradeigma" and "Exemplum" in *Ancient Rhetorical Theory*, Berkeley 1975.

³⁶Williams, *Figures of Thought in Roman Poetry*, New Haven 1980.

³⁷Young, *Pindar Isthmian 7. Myth and Exempla*, Leiden 1971.

³⁸Whitaker, *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy*, Göttingen 1983.

³⁹Dörrie, *Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und der römischen Dichtung*, Opladen 1978.

⁴⁰Hierbenewens bestaan daar ook die oorsigtelike artikel van Canter, "The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry", 1933 bl. 201-224. Omdat die artikel van Canter, soos die studies van Streich en Ohler, bloot uit 'n kompilasie van bewysplase bestaan sonder enige grondige bespreking van die aard of funksie van die *exemplum*, is dit van weinig nut. Die artikel van Lesky, "Der Mythos im Verständnis der Antike I. Von der Frühzeit bis Sophokles", 1966 bl. 27-44 en Dörrie, "Der Mythos im Verständnis der Antike II. Von Euripides bis Seneca," 1966 bl. 44-62 bied heelwat oor die mitologie in die Griekse en Latynse

3.1.3 Vir soverre die *exemplum* in die *Cathemerinon*-himnes as *exemplum* wat funksie betref, uiteraard ooreenstem met die mitologiese *exemplum* in die nie-Christelike Griekse of Latynse poësie, het ek my in my formulering van 'n definisie verlaat op die studies van veral Dornseiff, Dörrie, Williams en Whitaker: die *exemplum* is enige narratiewe gedeelte, van geen voorgeskrewe lengte nie, waarin Prudentius 'n gebeurtenis of gebeure beskryf wat in die Bybel of Apokriewe boeke voorkom, of na 'n bepaalde Bybelse of Apokriewe figuur verwys. Die *exemplum* word verder aangewend om 'n bepaalde gedagte te illustreer, te bewys of te vergeestelik, dit wil sê in 'n illustratiewe, retoriese of allegoriese funksie. Dit mag gebeur, trouens dit gebeur redelik dikwels, dat 'n bepaalde *exemplum* oor meer as een van hierdie funksies beskik.

3.2 Allegorie

3.2.1 Ondanks die uitstekende werk van onder andere H. de Lubac,⁴¹ J. Pépin,⁴² H. Crouzel⁴³ en meer reserant van P. Rollinson,⁴⁴ bestaan daar nog geen uniforme duidelikheid oor die aard en wese van veral die vroeg-Christelike opvattinge oor allegorie en tipologie nie. Verder het C. Gnilka aangetoon dat daar in bepaalde himnes van die *Cathemerinon*-boek nie van allegorie sprake is nie, maar eerder van "natuursimboliek".⁴⁵ Alhoewel Gnilka met mening uitvaar teen vernameamlik Herzog en Van Assendelft se standpunte met betrekking tot die allegorie in die *Cathemerinon*-himnes, is sy opvatting van die natuursimboliek van beperkte nut aangesien dit eintlik slegs betrekking het op natuurverskynsels wat as simbole in die *Cathemerinon*-himnes voorkom.

poësie, maar weinig oor die *exemplum* as sodanig.

⁴¹De Lubac, "A propos de l'allégorie chrétienne", *Recherches de sciences religieuses*, 47, 1959 bl. 5-43 en "'Typologie' et 'Allégorisme'", *Recherches de sciences religieuses*, 34, 1947 bl. 180-226.

⁴²Pépin, *Mythe et Allégorie*, Parys 1976².

⁴³Crouzel, "La distinction de la typologie et de l'allégorie", *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 65, 1964 bl. 161-174.

⁴⁴Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh 1981.

⁴⁵Gnilka se standpunt oor die natuursimboliek by Prudentius word in hoofstuk 1 kortliks verduidelik.

3.2.2 Eerder as om my in die dryfsand van menigsverskil te begewe, het ek my verlaat op die volgende definisies, wat, toegegee, nie aan die besondere genuanseerdheid van die vroeg-Christelike allegorie en tipologie reg laat geskied nie, maar wat ek vir hierdie studie as voldoende beskou.

3.2.2.1 Allegoriserings of allegorese is die vergeesteliking van 'n bepaalde gebeurtenis of figuur in die Bybel (insluitende die Apokriewe Boeke) deur die digter.

3.2.2.2 Tipologisering is die lê van 'n verband deur die digter tussen 'n gebeurtenis of figuur in die Ou Testament en 'n gebeurtenis of figuur in die Nuwe Testament. Eersgenoemde geld dan as die tipe en laasgenoemde as die antitipe, of anders gestel, eersgenoemde word beskou as die voorafskaduwing van laasgenoemde.



UNIVERSITY
OF
JOHANNESBURG

HOOFSTUK TWEE

DIE DEMONE-EXEMPLUM (CATH.1.37-48)

DIE PETRUS-EXEMPLUM (CATH.1.49-60)

DIE CHRISTUS-EXEMPLUM (CATH.1.65-72)

Dit behoef nouliks meer as 'n kursoriese bestudering van selfs die resente studies oor *Cath.1* om agter te kom dat ondanks die waardevolle insette van geleerdes soos onder andere R. Herzog,¹ M. Fuhrmann² en M.M. van Assendelft³, 'n bevredigende interpretasie van hierdie himne in sy geheel nog nie bereik is nie. Die rede hiervoor is in 'n baie groot mate toe te skryf aan die feit dat selfs hierdie geleerdes hierdie himne met 'n nog té ongenuanseerde en plek-plek selfs slordige opvatting van die aard en wese van die vroeg-Christelike natuursimboliek benader het. Om dié rede is C. Gnilka se studie oor die natuursimboliek in veral *Cath.1* van onmisbare waarde vir enigeen wat in die toekoms sy hand aan 'n interpretasie van hierdie himne wil waag.⁴

Die onhoudbaarheid van met name Herzog en Van Assendelft se uitgangspunte is volgens Gnilka veral daarin geleë dat hulle die natuursimboliek in die *Cathemerinon*-himnes aan Prudentius se literêre vernuf wil toeskryf, terwyl die vroeë kerk en die digter self hierdie simboliek eerder as "etwas von Gott gewoltes, in der Schöpfung selbst Enthaltenes, also etwas Reales und Objektives" begryp het.⁵ Om hierdie rede vind Gnilka begrippe soos "beeldspraak", "digterlike simboliek" en "fantasie" totaal ontoereikend om die wyse uit te druk waarop die digter die natuur om hom beleef en in sy poësie weergegee het.⁶ Die verhouding tussen 'n voorwerp in die natuur en sy simboliese betekenis lê volgens Gnilka nie

¹Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München, 1966 bl.58-67.

²Fuhrmann, "Ad galli cantum. Ein Hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung." *Der altsprachlicher Unterricht*, 14, 1971 bl.81-106.

³Van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius*, Groningen, 1976 bl. 59-91.

⁴Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius," *Pietas, Festschrift für B. Koetting*, Münster, 1980 bl. 411-446.

⁵Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius," 1980 bl. 411.

⁶Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius," 1980 bl. 412.

op die vlak van 'n "literêre vergelyking" nie, maar eerder op die vlak van 'n "wesentliche analogie".⁷ Die implikasie wat hierdie opvatting vir die interpretasie van veral *Cath.1* en *Cath.2* inhou, sal hopelik in die loop van hierdie en die volgende hoofstuk aan die lig tree.

Daar bestaan egter nog 'n leemte in Herzog, Fuhrmann en Van Assendelft se studies oor *Cath.1*. Gepaard met 'n oorvereenvoudigde opvatting van die vroeg-Christelike natuursimboliek, is daar by hulle ook onvoldoende waardering vir die feit dat Prudentius hierdie himne geskryf het met die oog op die *gallicinium* of *gallicantum* wat 'n bepaalde gebedsstonde in die vroeë kerk was. Alhoewel al drie hierdie geleerdes daarvan blyke lewer dat hulle hulle ten minste vergewis het van die aard van hierdie gebedsstonde, is dit tog jammer dat hulle dit nie deurgaans in hulle onderskeie interpretasies voldoende verreken het nie. Slegs indien daar voortdurend in gedagte gehou word dat die *gallicinium* saamgeval het met die derde nagwaak (dit wil sê tussen ongeveer twee-uur en sesuur die oggend) en ingestel is in ooreenstemming met Jesus se woorde in *Mark. 13.35* - "Bly dus waaksaam, omdat julle nie weet wanneer die huiseienaar kom nie, in die aand of middernag of met hanekraai of die môre vroeg nie, sodat wanneer hy onverwags kom, hy julle nie aan die slaap kry nie" - sal dit moontlik wees om die verwickelde simboliek in hierdie himne tot 'n groot mate te ontgin.⁸

Dié duidelike eskatologiese gerigtheid van die *gallicinium* word reeds in die heel eerste strofe (r.1-4) van hierdie himne teruggevind, waar Prudentius deur middel van die strukturele parallellisme tussen *ales diei nuntius/lucem propinquam praecinit* en *nos excitator mentium/iam Christus ad vitam vocat*, 'n verband tussen die haan wat kraai en

⁷Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius," 1980 bl. 414.

⁸In die *Canones Hippolyti* (derde eeu) word die volgende met betrekking tot die *gallicinium* opgemerk: *congregentur cotidie in ecclesia presbyteri et diaconi et subdiaconi et lectores omnisque populus tempore gallicinii vacentque oratione, psalmis et lectioni scripturarum secundum mandatum apostolorum: Dum venio attende lectioni...Tempore quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesia, quia Dominus dicit: Vigilate, quia nescitis qua hora filius hominis venturus sit, an galli cantu, an mane* - aangehaal in Van der Leeuw, "De haan in die oudste hymnen der westersche kerk", 1941 bl. 10. Vir 'n deeglike bespreking van die *gallicinium*, sien Bergman, 1921 bl.59 e.v.; Urech, 1972 bl. 41 e.v.; en Schulz, 1980 bl. 37 e.v.

Christus enersyds, en tussen die lig en die ewige lewe andersyds, wil suggereer: die haan wat met sy gekraai die koms van die daglig aan die mens verkondig, is simbool van Christus wat die mens na die lewe (dit wil sê die lewe sonder sonde, *hic et nunc*, en die ewige lewe) roep.⁹

In die volgende twee strofes (r.5-12) stel Prudentius in die direkte rede dit wat die Christen elke oggend verneem wanneer hy die haan hoor kraai.¹⁰ Op dié wyse gee die digter uitdrukking aan die feit dat die Christen die simboliek in die natuur nie as 'n "graue Theorie" beskou het nie, maar dit daagliks eerder beleef het.¹¹ Ten einde die analogie tussen die haan se boodskap en Christus s'n so sterk as moontlik te stel, maak Prudentius dit in die reëls vir sy leser onmoontlik om òf die

⁹Alhoewel ietwat verouderd - dit is reeds in 1887 gepubliseer - bied die studie van Baethgen nogtans waardevolle inligting oor die simboliek van die haan in die Griekse en Romeinse godsdiens. Hy onderskei veral vier kwaliteite wat aan die haan toegeken was en wat afsonderlik of in kombinasie voorgekom het: "Vigilantem primum se praebet primaque luce semper experrectum, deinde emissa voce diei lucem venientem nuntiantem, tum plenum studii pugnandi ac fortitudinis, postremo salacitate summa acerrimaque affectum" - Baethgen, 1887 bl.8. Belangrik is egter Baethgen se bespreking van die rol van die haan as boodskapper van die lig by die Grieke en die Romeine. Volgens Baethgen het die Perse reeds die haan in hierdie hoedanigheid as 'n heilige dier van hulle songod beskou - 'n tradisie wat deur die Grieke en die Romeine voortgesit is. Verder is dit veral die Romeine wat die haan ook met die dagbreek (*Aurora*) in verband gebring het - sien Baethgen, 1887 bl.11-15.

Die simboliek van die haan in hierdie himne word ook reeds in Ambrosius se himne *Aeterne rerum conditor* teruggevind. Vir die intertekstuele verband tussen *Cath.1* en hierdie himne, sien Sixt, 1889 bl.21 e.v.; Van der Leeuw, "De haan in de oudste hymnen der westersche kerk", 1941 bl.834 e.v.; Herzog, 1966 bl. 65 e.v. en Charlet, 1982 bl.92 e.v. Vir 'n meer oorsigtelike bespreking van dié verband veral met betrekking tot die haan as sentrale simbool, sien Szövérfy, "Et conculcabis leonem et draconem. Embellishments of Medieval Latin Hymns: Beasts in Typology, Symbolism and Simile", 1963, bl. 66-67.

¹⁰Bergman, 1926 bl.5; Lavarenne, 1972² bl.4; Thomson, 1969³ bl.6; Guillen-Rodriguez, 1950 bl. 10 en Cunningham, 1966 bl. 3 sluit die aanhalingstekens na *proximus* (r.8). Op grond van *vox ista* (r.13) en die samehang tussen r.5-8 en r.9-12 is Van Assendelft van oortuiging dat die aanhaling eers na *adieceris* (12) afgesluit moet word. Dit is egter veral van Assendelft se tweede argument wat oortuig, aangesien *vox ista* (r.13) op 'n ander stem as dié van die haan dui en dus nie as argument aangevoer kan word nie. Sien verder ook Herzog, 1966 bl.58 en Cunningham se antwoord op Herzog en Van Assendelft se besware in "Notes on the Text of Prudentius", 1971 bl. 61 e.v.

¹¹Sien Gnlika, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.441.

haan òf Christus as die uitsluitlike onderwerp van *clamat* (r.5) te identifiseer.¹² Om dieselfde rede koppel die digter *aegri, sopori* en *desides* (r.6) by wyse van *enallage* aan *lectuli* (r.5). Met die uitsondering van *iam sum proximus* (r.8), wat kennelik nie aan die haan toegeskryf kan word nie, geld die res van hierdie parainetiese oproep vir die Christen wat dit hoor, as die boodskap van sowel die haan as Christus. Vir die Christen is dit terselfdertyd die haan én Christus wat hom roep om op te staan, sy siekte, slaap en luiheid te beëindig en rein, opreg, sober en wakker te wees. In die boodskap van die haan wat hom aan die begin van die *gallicinium* waarsku dat dit na dagbreek te laat is om met die devosies (*labor*, r.12) te begin wat hy in hierdie gebedsstonde moet verrig (r.9-12)¹³, verneem die Christen ook die vermaning van Christus om sy lewe nou reeds, voor die parousie wat op hande is - *iam sum proximus* (r.8), met *iam* in aansluiting by *iam* (r.4) - aan hom te wy.¹⁴

In die volgende drie strofes (r.13-24) beweeg Prudentius tydelik nader aan die dagbreek en verwys hy nie meer na die haan wat kraai nie, maar na die voëls wat onder die dakgewel raas (r.13-14).¹⁵ Ook die stem van

¹²Sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.442.

¹³Van Assendelft, 1976 bl. 63 se interpretasie van r.11-12 is besonder sinvol: "The two vv. give the situation in which one is not late in spurning one's bed, viz. when one devotes a portion of the night to early-morning devotions".

¹⁴R.8 in geheel - *vigilate, iam sum proximus* - herinner baie sterk aan *Mark.13.35-37* en *Rom.13.11*.

¹⁵In hulle vertaling bring Lavarenne, 1972² bl.4 en Guillen-Rodriguez, 1950 bl.11 *vox ista* (r.13) met die haan, en Thomson, 1969³ bl.6 met die voëltjies in verband. Herzog, 1966 bl.59, Fuhrmann, "Ad galli cantum. Ein Hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung", 1971 bl. 97 en Van Assendelft, 1976 bl.64 is van mening dat *aves*, ondanks die meervoudsvorm, beslis op die haan dui. Van Assendelft slaag op redelik oortuigende wyse daarin om die vernaamste besware teen dié interpretasie uit die weg te ruim. Sy bied egter geen verklaring vir die heel ongewone posisie - *sub ipso culmine* (r.14) - van die haan nie. Dit is duidelik dat Prudentius in r.13-24 veel nader aan die dagbreek staan as in r.1-8 - vgl. *paulo* (r.15) en *iam iamque* (r.20). Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.441 n.72 het dit ingesien, alhoewel hy r.13-24 steeds met die haan in verband bring. Gevolglik is hy van oortuiging dat hier van twee geleenthede waartydens die haan kraai, sprake is: net na middernag en net voor dagbreek. Gnilka se interpretasie laat egter nie voldoende reg geskied aan die feit dat r.13-24, ook wat simboliek betref, van r.1-12 verskil nie: in eersgenoemde is Christus reeds regter; in laasgenoemde is hy nog boodskapper. Die haan kan nie simbool wees van Christus as verkondiger van die ewige lewe en van Christus as regter nie.

die voëls is simbool van Christus, maar van Christus die regter, pas voor - *iam iamque* (r.20) - die aanbreek van die ewige lewe, want in teenstelling met die haan, "raas" die voëls slegs 'n kort rukkie (*paulo*, r.15) voor dagbreek. Soos in die geval van *clamat* (r.5) is dit onmoontlik om slegs een onderwerp - Christus óf die voëls - vir *suadet* (r.19) en *confirmet* (r.24) aan te wys. Om hierdie rede maak Prudentius soos in r.5-6 ook hier van *enallage* gebruik: *strati segnes* (r.18).

Die stem waarmee die voëls onder die dakgewel raas, waarsku die Christen wat dié tyd van die nag nog lê en slaap (r.17-18) - dit wil sê die Christen wat nie met die kraai van die haan opgestaan en al met sy devosies begin het nie - om voor die lig binnekort aanbreek, op te staan en met sy devosies te begin (r.19.20), sodat wanneer die dag uiteindelik aanbreek (r.21-22), almal wat dan alreeds vir 'n geruime tyd met hulle devosies - *labor* (r.23) in aansluiting by *labor* (r.12) - besig was (r.23), in hulle hoop op die lig (dit wil sê die ewige lewe) versterk mag word (r.24).¹⁶ Maar omdat die stem van die voëls vir die Christen by wyse van analogie ook simbool is van Christus sy regter, hoor hy wat tot dusver nog nie op Christus se boodskap gereageer het nie, nou die waarskuwing om in die kort tydjie wat nog voor die aanbreek van die ewige lewe oorbly, sy lewe volkome aan hom (dit wil sê Christus) te wy, sodat wanneer die ewige lewe uiteindelik wêl aanbreek, almal alreeds hulle lewe aan hom sal gewy het en dus mag hoop om die ewige lewe te ontvang.

Dus, ook wat inhoud betref, stem r.5-12 en r.17-24 grootliks ooreen, behalwe dat laasgenoemde uiteraard 'n groter dringendheid openbaar, want hier is die dagbreek (en die ewige lewe) voor die deur.

In r.25-28 eksplisiteer Prudentius die simboliek van die slaap en die nag wat hy tot dusver slegs gesuggereer het: die slaap waaruit die Christen met die kraai van die haan reeds voor dagbreek moet opstaan, is

¹⁶Indien *lumen* (r.24) op die natuurlike daglig dui, sou dit beteken dat elkeen wat met dagbreek (r.21-22) al geruime tyd met sy devosies besig is (r.23) se "hoop op die lig" (dit wil sê die daglig) deur die stem van die voëls bevestig word. Maar waarom sal 'n persoon nog hoop op die koms van die lig as dit reeds aangebreek het? *Lumen* word hier dus slegs in sy simboliese betekenis aangewend.

die ewige dood (r.25-26) en die nag wat die mens dwing om te slaap, is simbool van die sonde (r.27-28).

Vanaf r.29 sluit Prudentius weer aan by die gedagte van die haan as simbool van Christus. Veral met behulp van *sed* (r.29) en die duidelike teenstelling tussen *sub ipso culmine* (r.13-14) en *vox ab alto culmine* (r.29) lê die digter 'n duidelike kontras tussen r.13-24 en r.29-36. Die stem van die voëls wat onder die dakgewel raas, is simbool van Christus die regter; die stem wat van die hoë dak af klink (dit wil sê die stem van die haan), is simbool van Christus wat waarsku dat die lig (dit wil sê die ewige lewe) op hande is (r.29-31). Sodoende wil Christus die siel se verslaafdheid aan die slaap (met ander woorde die sonde wat nog tot dusver in die mens se lewe heers) beëindig (r.32).¹⁷ Christus wil met hierdie vermaning verder ook verhinder dat dié slaap tot aan die einde van die mens se lewe voortduur, die hart onder sonde begrawe - *sepultum* (r.35) kennelik in aansluiting by die slaap as simbool van die dood (r.25-26) - en hom van sy lig (dit wil sê die ewige lewe) laat vergeet.

Die eerste *exemplum* wat nou volg (r.37-48), is nie aan die Skrif ontleen nie, maar het Prudentius, soos hy met *ferunt* (r.37) wil aandui, in die volksmond gevind.¹⁸

¹⁷'n Tipiese kenmerk van Prudentius se natuursimboliek is die feit dat een simbool oor 'n hele veld van verskillende, dog met mekaar verbandhoudende, betekenis mag beskik - in hierdie geval is dit die slaap wat as simbool geld van sowel die dood (r.25-26) as die lewe van sonde (r.32-34).

¹⁸Die gedagte dat die demone met die gekraai van die haan op die vlug slaan, kom reeds in Ambrosius se himne *Aeterne rerum conditor* voor: *hoc omnis errorum chorus/vias nocendi deserit* (r.11-12). Vir dié gedagte in die letterkunde ná Prudentius - onder ander Gregorius die Grote, Burchard van Worms en selfs Shakespeare - sien Van der Leeuw, "De haan in de oudste hymnen der westersche kerk", 1941 bl.8 e.v.

Volgens Fuhrmann, "Ad galli cantum. Ein hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung", 1971 bl.99 dui *ferunt* daarop dat Prudentius nie self wil instaan vir die stelligheid van die demone se bestaan nie. Van Assendelft, 1976 bl.72 het baie duidelik aangetoon dat *ferunt* nie op die stelligheid van die demone se bestaan betrekking het nie, maar op die feit dat hulle op die vlug slaan wanneer die haan kraai.

Vir Prudentius se beskouing oor demone, sien Cerri, "Aspetti di polemica antimitologica e di composizione poetica in Prudenzio", 1964 bl.334-360.

Daar word beweer dat die demone wat "vreugde put uit die duisternis van die nag" (r.37-38), verskrik uitmekaar spat wanneer die haan kraai (r.39-40). Deur middel van die chiasme *laetos* (a) *tenebris noctium* (b) *gallo canente* (b) *exterritos* (a) benadruk Prudentius die kontras tussen die demone se gedrag voor die haan se gekraai en hulle gedrag na die haan se gekraai. Die effek van die haan se gekraai word egter nie alleen deur hierdie kontras na vore gebring nie, maar ook deur die opeenstapeling van woorde soos *exterriti* (r.39), *sparsim*, *timere* en *cedere* (r.40).

Dié reaksie van die demone kan slegs toegeskryf word aan die feit dat die haan wat voor dagbreek kraai, simbool is van Christus wat vermaan dat die ewige lewe op hande is en die feit dat die demone dit as sodanig herken. In die volgende strofe (r.41-44) stel Prudentius dit uitdruklik dat die gekraai van die haan wat nie alleen die naderende lig nie, maar, as simbool van Christus, ook die koms van die heil en van God verkondig (r.41-42), by die demone gehaat is (*invisa*, r.41) en hulle met dagbreek op die vlug laat slaan (r.43-44).

Die demone herken elke oggend wanneer hulle dit hoor, die haan se gekraai as teken (*signum*, r.45) van die hoop (op die ewige lewe) wat by herhaling belowe word (*repromissa*, r.46)¹⁹ en as die teken waardeur die mens van die slaap - dit wil sê van die natuurlike slaap asook die slaap van die sonde - bevry word (r.47) en wat hom laat hoop op die koms van God (r.48).

Prudentius koppel hierdie *exemplum* kennelik as bewys aan die gedagte van die haan as simbool van Christus.²⁰ Die feit dat die demone vlug

¹⁹*Hoc esse signum praescii/norunt repromissae spei* (r.45-46). *Hoc* verwys na die haan se gekraai want dit is die teken van hoop wat die demone herken en wat hulle op die vlug dryf. Dat die demone reeds vóóraf kennis dra (*praescii*) van Christus, blyk uit *Matt.8.29* waar die evangelieskrywer vertel dat die demone tydens die genesing van die duiwelbesetene van Gadara geskreeu het: "Wat het U met ons te doen, Seun van God?" Vgl. ook Prudentius se eie weergawe van hierdie woorde in *A.417* e.v.

²⁰Sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl. 434. Volgens Herzog, 1966 bl.60 e.v. bied Prudentius deur middel van die "demone-episode" 'n verklaring vir die gedagte "...dass ein im Schläfe Liegender von seinen Sünden wie von Decken bedrückt werde", naamlik dat dit die demone is wat die mens snags

wanneer die haan kraai omdat hulle dit herken as simbool van die heil en van God, geld as bewys dat die haan wat die mens met sy gekraai oproep om op te staan en aan hom die boodskap bring dat die heil op hande is, simbool is van Christus wat die mens waarsku om sy lewe van sonde te laat vaar en wat verkondig dat die ewige lewe naby is.

In hierdie *exemplum* bring Prudentius ook 'n gedagte wat tot dusver net implisiet teenwoording was, naamlik dat die haan as simbool van Christus oor die vermoë beskik om die sonde - gesimboliseer deur die demone - te beëindig, ietwat sterker na vore.²¹ In die volgende *exemplum* wat onmiddellik op hierdie *exemplum* volg, naamlik die Petrus-*exemplum*, staan hierdie gedagte sentraal.

Vir die Petrus-*exemplum* bestaan daar twee Bybelse intertekste, naamlik *Matt.*26.34 en 75 en *Luk.*22.34 en 62.²² Terwyl Prudentius die elemente wat hy van òf Matteus òf Lukas oorneem, behalwe vir woordgebruik, onveranderd weergee (Jesus se woorde aan Petrus dat hy hom drie maal sou

verplig om sonde te doen. Fuhrmann, "Ad galli cantum, Ein Hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung" 1971 bl. 199 is eerder die mening toegedaan dat Prudentius na die demone verwys omdat hy sodoende wil uitbrei op die verband tussen die slaap en die lewe van sonde. Die "Dämonen Abschnitt" geld dus as 'n "Korrektur des allegorischen Hauptgedankens" waarmee die digter die "Widerspruch zwischen der Deutung des Schlafs als des Zustands der Sünde...und der Ansicht 'Wer schläft, der sündigt nicht'" (Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl. 433) wou uitwis. Maar Fuhrmann, sien kennelik nie raak watter aspekte van die slaap Prudentius vanuit die staanspoor in hierdie himne met hierdie sondetoestand in verband bring nie, naamlik die traagheid van die mens wat slaap (in teenstelling met die ywer van diegene wat voor dagbreek met hulle devosies besig is - r.12,22 en 80); die skandelige houding - r.28 - van so 'n mens (in teenstelling met die houding van diegene wat alreeds staan en bid - r.7 en 80) en die "leë drome" waarin dit die mens se siel laat rondswerf (r.89). Sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.433 e.v.

²¹Die uitwerking van die haan wat kraai, as simbool van Christus, op die demone "...ist unabhängig von der Darstellung des Symbols durch den Dichter" - Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980, bl. 434 e.v.

²²Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983, bl. 67.

Vanweë die duidelike intertekstuele verband tussen *Cath.*1 en die himne *Aeterne rerum conditor* is dit skaars verbasend dat Petrus ook in laasgenoemde figureer - *hoc ipse petra ecclesiae/canente culpam diluit* (r.15-16) - alhoewel 'n mens met Herzog, 1966 bl.67 sal moet saamstem dat Ambrosius die "Petrus-episode" en die sinspeling op die demone slegs as "äussere Glieder zum Enkomion des Hahns eingefügt (hat)".

verloën voordat die haan kraai en Petrus se trane van berou nadat hy Jesus verloën het en die haan gekraai het) voeg hy tog enkele nuwe elemente by.

Die eerste is die doel van Jesus se voorspelling aan Petrus dat hy hom drie maal sou verloën voordat die haan kraai. Volgens Prudentius wou Jesus hiermee die "betekenis" of "krag" - *vis* (r.49) dui hier op albei - van die haan vir Petrus aantoon (r.49-50). Dié simboliese betekenis (*vis*) van die haan wat volgens Jesus sou kraai nadat Petrus hom drie maal verloën het, verklaar die digter dan ook in die volgende strofe (r.53-56): dié haan is simbool van die (vleesgeworde) Christus wat eenmaal as boodskapper van die ewige lewe (*praeco lucis proximae*, r.54) hierdie boodskap aan die hele menslike geslag kom verkondig het - *illustrare* (r.55) kennelik in aansluiting by *lux* (r.54) - en sodoende die heerskappy van die sonde beëindig het.

Tweedens, dié simboliek wat Prudentius in r.53-56 terugvind in die feit dat Petrus (volgens hom) regverdig geword het en opgehou sondig het toe hy die haan hoor kraai, is heel vreemd aan sowel Matteus as Lukas.

Derdens, in teenstelling met sowel Matteus as Lukas, poog Prudentius om Petrus se sonde te minimaliseer deur dit 'n *ex ore prolapsum nefas* (r.58) te noem - 'n gedagte wat hy in r.62 deur middel van die alliterasie *linguae locutus lubrico* weer suggereer.²³ In aansluiting hierby benadruk Prudentius deur middel van die *variatio* in r.59-60 - *cum mens maneret innocens/animusque servaret fidem*²⁴ - die feit dat Petrus wat sy siel aanbetref, onskuldig gebly het - 'n gedagte wat hoegenaamd nie deur Matteus of Lukas vermeld word nie.²⁵

²³Sien Van Assendelft, 1976 bl.80.

²⁴Sien Charlet, 1982 bl.93 n.8.

²⁵Vir 'n deeglike bespreking van die patristiese, eksegetiese tradisie rondom Petrus se sonde, sien Schultze, "Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomos, Eusebius von Cäsarea über Bekenntnis und Fall des Petrus", 1976 bl. 37-75; Van Assendelft, 1976 bl. 78 e.v. en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.104. Nòg Van Assendelft, nòg Charlet probeer verklaar waarom Prudentius soveel aandag gee aan Petrus se geestelike onskuld. Volgens Herzog, 1966 bl.62 gebruik Prudentius Petrus as voorbeeld van die Christen wat selfs in die "nag" waarin Christus herhaaldelik verloën is, innerlik *iustus* bly - "...Christi Hahnenschrei befreit ihn aber auch für den kurzen Rest der Zeit bis zum 'Morgen' von der Sünde. Wer so begnadet ist wie der Apostel, wer die

Ook in hierdie *exemplum* staan die gedagte van die haan as simbool van Christus duidelik sentraal. Waar die haan wat kraai tot dusver simbool was van Christus wat die mens daagliks, *hic et nunc*, oproep om sy sondige lewe te laat vaar en hom aan God te wy, geld die haan in die Petrus-*exemplum* egter as simbool van die vleesgeworde Christus wat tydens sy aardse bediening as *praeco lucis proximae* (r.54) die boodskap van die ewige lewe aan die hele menslike geslag (*humanum genus*, r.55) verkondig het.²⁶

Die Petrus-*exemplum* openbaar ook 'n ontwikkeling ten opsigte van die simboliek van die haan in soverre Christus nou self as die gesag vir hierdie simboliek aangegee word (r.49-50). Hy het self die betekenis (*vis*) van die haan aan Petrus geopenbaar en toe Petrus hierdie simboliek uiteindelik herken het, het hy regverdig geword en opgehou sondig. Dit vorm dan ook die kern van hierdie *exemplum* soos blyk uit die feit dat die digter die *exemplum* inlei met *quae vis sit huius alitis/Salvator ostendit Petro* (r.49-50) en afsluit met *cantuque galli cognito/peccare iustus destitit* (r.63-64).

Nog verder van belang is die feit dat Prudentius die haan wat kraai as simbool van Christus kousatief aan die beëindiging van Petrus se sonde koppel: *cantuque galli cognito/peccare iustus destitit* (r.63-63). Hierin is ook die krag (*vis*) van die haan as simbool van Christus geleë. Die gedagte dat die haan wat kraai as simbool van Christus, oor die vermoë beskik om die sonde te beëindig, is reeds in r.1-12 en r.29-36 gesuggereer en het in die demone-*exemplum* aan die lig begin tree. Omdat hy dié verbintenis tussen die haan en die einde van die sonde so

Sünde während der zeitlichen Nacht nur im unwesentlichen, äusseren Bereich Gewalt gewinnen lässt, an dem kann Christus sein Heilswerk ausführen". Maar Petrus geld nie as "voorbeeld" van die Christen nie en in r.53-56 verklaar Prudentius self die simboliese betekenis van die haan se gekraai en Petrus se reaksie daarop. Dit lyk besonder ongeoorloof om hierdie gebeure nou nog verder - sonder enige tekstuele gronde - te wil gaan allegoriseer, nadat die digter reeds die simboliese betekenis daarvan uiteengesit het. Boonop is dit uit Herzog se argumentasie nie heeltemaal duidelik wat hy presies bedoel met 'n Christen wat soos Petrus "nur im unwesentlichen, äusseren Bereich" deur die sonde geweld aangedoen is nie.

²⁶Sien Gnilka, "Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.435.

onmiddellik as moontlik wil stel, lê Prudentius dan ook soveel nadruk op die feit dat Petrus hom met die gekraai van die haan oor sy sonde berou het (r.57-58), opgehou het om te sondig en regverdig geword het (r.61-62 en r.64).²⁷

Dit is duidelik dat ook hierdie *exemplum* as bewys deur die digter aangewend word om die simboliek van die haan wat kraai, bo alle verdenking te stel.²⁸ Daarom konsentreer hy op dié elemente van die verhaal van Petrus se verloëning van Jesus wat die egtheid van hierdie simboliek kan bevestig: Jesus se woorde aan Petrus waarmee goddelike gesag *ipso facto* aan hierdie simboliek verleen word en die feit dat Petrus na die gekraai van die haan nie meer gesondig het nie.

Die derde *exemplum* (r.65-72) word deur middel van *inde est quod omnes credimus* (r.65) aan nie net die twee vorige *exempla* nie, maar ook aan al die voorafgaande strofes gekoppel. Omdat die haan simbool is van Christus, soos hy reeds vanaf die begin van hierdie himne probeer aantoon het en in die vorige twee *exempla* probeer bewys het, is die digter van oortuiging dat daar by almal die geloof is dat Christus met die "uitbundige" gekraai van die haan in die nag, van die onderwêreld af

²⁷Van Assendelft, 1976 bl.81 bring die einde van Petrus se sonde verkeerdlik met die aanbreek van die daglig in verband: "But because of the effect of the cock's crowing on Peter we are now made aware as well of the fact that the light which the cock announces is not only the sudden light of the last judgement, but also the light which overcame death. *As it shone for Peter and enabled him to be iustus even in life's night, just so does it shine for each Christian enabling him to overcome death which is sin*". (Eie kursivering.)

²⁸Herzog, 1966 bl.61 is van mening dat Prudentius die "Petrusepisode" aanwend om die allegorie in hierdie himne Bybels te "verdiep". Fuhrmann, "Ad galli cantum. Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung", 1971 bl.100 huldig eerder die standpunt dat die Petrus "Abschnitt" die "allegorischen Aussagen" Bybels "legitimeer". Van Assendelft, 1976 bl. 75 sluit aan by Herzog se interpretasie van die funksie van hierdie *exemplum* en voeg by: "...the biblical passage forms the inspiration for the allegory developed in the hymn." Omdat Herzog, Fuhrmann en Van Assendelft die natuursimboliek in hierdie himne deurgaans as allegorie benader, is dit nie verbasend dat hulle die *exemplum* as die anker van dié allegorie beskou nie. Maar dit is nie waar dat Prudentius die *exemplum* gebruik om die allegorie - soos hulle dit verstaan - in die res van die himne te genereer nie. Die natuursimboliek wat in hierdie himne voorkom, word nie deur die *exemplum* bepaal nie, maar is vir die digter iets wat objektief en selfstandig in die natuur aanwesig is. Derhalwe kan die *exemplum* niks meer wees as die bewys van hierdie simboliek nie.

teruggekeer het (r.65-68).²⁹

Met hierdie *exemplum* bereik die reeks *exempla* as geheel en die simboliek van die haan ongetwyfeld 'n hoogtepunt. In die eerste *exemplum* het die digter hom na die volksmond gewend en die reaksie van die demone op die gekraai van die haan gebruik om te bewys dat die haan simbool is van Christus; in die tweede *exemplum* was die digter se bron die Bybel en Christus self die gesag vir dié simboliek. In die laaste *exemplum* bevestig Christus hierdie simboliek deur die feit dat hy sy terugkeer van die onderwêreld met die gekraai van die haan laat saamval het.

In r.1-12 en r.29-36 was die haan nog boodskapper van die lig wat die mens vermaan om die slaap te los en uit die bed uit op te staan. In die eerste twee *exempla* word die haan wat kraai, as simbool van Christus gekoppel aan die einde van die sonde: hy beëindig die nagtelike heerskappy van die demone en die sonde in die lewe van Petrus. Maar in die laaste *exemplum* word die haan in verband gebring met Christus se oorwinning oor die sonde *überhaupt* - 'n gedagte wat benadruk word deur die anaforiese herhaling van *tunc* in r.69-72.

Die feit dat Christus juis op die oomblik toe die haan kraai, van die onderwêreld af teruggekeer het - dit wil sê toe hy die dood oorwin het (r.69), die hel onderwerp het (r.70) en die nag - dit wil sê die sonde - op die vlug gejaag het (r.72)³⁰ - geld vir Prudentius as die vernaamste bewys dat die haan wat kraai wêl simbool is van Christus.³¹

Op grond van die feit dat die haan wat kraai, simbool is van Christus wat met sy terugkeer uit die onderwêreld oor die dood, die hel en die sonde getriomfeer het, spreek die digter na die reeks *exempla* die

²⁹Prudentius is op hierdie punt ongetwyfeld beïnvloed deur die ikonografiese afbeelding van die haan as simbool van die opstanding wat veral op sarkofae voorgekom het - sien Allard, "Le symbolisme chrétien au I^{ve} siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.10 e.v.; Stommel, "Die Entwicklung der 'Hahnszene' auf den Sarkophagen des IV Jahrhunderts", 1957 bl.303-306 en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983, bl.147 e.v.

³⁰Vir die militêre metafore in r.69-72, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.87 n.569.

³¹Sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.438.

boosheid, sonde en skuld wat nog steeds in die lewe van die Christen bestaan, aan om nou - die anaforiese herhaling van *iam* in r.73-75 in aansluiting by die anaforiese herhaling van *tunc* in r.69-71 - met die gekraai van die haan en die aanbreek van die *gallicinium* te verdwyn.³²

In dié gedeelte van die nag wat nog oorbly (en wat deur die *gallicinium* in beslag geneem moet word), moet die Christen wakker wees en hom aan sy devosies - *laborans* (r.80) in aansluiting by *labor* (r.23 en 12) - wy (r.77-80), dit wil sê Christus hardop aanroep "in trane, gebed en soberheid" (r.81-82) en deur smeking verhinder dat die hart weer slaap (r.83-84). In dié gedeelte van die nag wat die *gallicinium* voorafgegaan het, het die liggaam in die slaap opgekrul gelê (r.86) en "diep bewuste-loosheid" swaar op die siel gedruk en dit in "leë drome" laat rondswerf (r.86-88).

Die simboliek van die slaap wat die mens voor die gekraai van die haan en die aanbreek van die *gallicinium* ervaar, verklaar Prudentius in die volgende twee strofes (r.89-96). Voor hy aan Christus se boodskap gehoor gee en uit die slaap van 'n sondige lewe opstaan, is die dinge wat die mens doen ter wille van "aardse roem", "vals en ligsinnig" (r.89-92). Hiermee kontrasteer die waarheid (dit wil sê die ewige lewe) wat nou waaksaamheid van die mens vereis (r.92). Indien die mens hom nie aan Christus se boodskap van dié ewige lewe wat op hande is, steur nie, en goud, plesier, genot, rykdom, eer en voorspoed bly nastreef, sal hy ontdek dat al hierdie dinge waardeloos is wanneer die ewige lewe aanbreek (r.96).

In die slotstrofe van hierdie himne (r.97-100) roep Prudentius Christus aan. Omdat die nag simbool is van die sonde en lig simbool is van die ewige lewe, vra die digter Christus nie alleen om 'n einde te maak aan die slaap en die nag nie, en die nuwe daglig aan die mens te skenk nie

³²Vir Prudentius is daar kennelik geen innerlike teenstrydigheid in die feit dat die haan wat kraai - as simbool van Christus - die mens nog daaglik vermaan om sy sonde te beëindig én hom terselfdertyd daaraan herinner dat Christus reeds 'n einde aan die sonde gemaak het nie, want juis Christus se eenmalige oorwinning oor die bose maak dit vir die Christen moontlik om nog daaglik daarvoor te triomfeer.

(r.97-98 en r.100), maar ook om die sonde te beëindig (r.99) en die ewige lewe te skenk.

Die funksie van al drie die *exempla* in hierdie himne is dus retories in soverre die digter hulle aanwend om die simboliek in die res van die himne te bewys.



HOOFSTUK DRIE

DIE JAKOB-EXEMPLUM (CATH.2.73-84)

Soos in die geval van *Cath.1* gebruik Prudentius ook in *Cath.2* 'n alledaagse natuurverskynsel (die dagbreek) om die simboliek in die res van die himne te genereer. Reeds in die eerste strofe (r.1-4), waar hy die verdwyning van die nag aan die dagbreek koppel, aktualiseer die digter hierdie simboliek deur middel van 'n parallellisme: *lux intrat, albescit polus:/Christus venit, discedite!* (r.3-4).¹ Sodoende suggereer die digter vanuit die staanspoor 'n simboliese verband tussen die dagbreek en die parousie² en gee hy terselfdertyd te kenne dat ook die nag en alles wat daarmee verband hou, oor 'n simboliese betekenis beskik.

In die volgende strofe (r.5-8) gaan Prudentius breedvoeriger in op dit wat met die wêreld gebeur wanneer die nag ten einde loop: wanneer die duisternis van die aarde af verdwyn (r.5-6) en terwyl die son toekyk (r.8), ontvang dinge hulle kleur terug (r.7).³

Die simboliese betekenis van hierdie natuurverskynsel verklaar hy - daarom *sic* (r.9) - vervolgens in r.9-16: onder God se heerskappy (r.12) sal die duisternis wat daar in die lewe van die mens bestaan, dit wil sê die "hart wat skuldig is aan bedrog" (r.9-10), weldra geopenbaar en verlig word (r.11-12).⁴ Dan sal geen mens die vuigheid wat hy beplan, kan verberg nie (r.13-14), want dan sal die dagbreek (dit wil sê die

¹Ook in *Cath.1* word die simboliek reeds in die eerste strofe deur middel van 'n parallellisme geaktualiseer: *ales diei nuntius/lucem propinquam praecinit;/nos excitator mentium/iam Christus ad vitam vocat.*

²Oor die lig as simbool van Christus bestaan daar verskeie studies. Die deeglikste is ongetwyfeld Davy e.a., 1976 bl. 131 e.v. Hierbenewens is daar ook Dölger, "Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze", 1918 bl.83-110; Manser, "Christus im Gleichnis der Sonne", 1924 bl.39-47; Dölger, "Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie im christlichen Altertum", 1929 bl.271-291 en Dölger, "Das Sonnengleichnis in einer Predigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne", 1940 bl.1-56. Vir 'n bespreking van die ligsimboliek in die nie-Christelike wêreld voor Prudentius, sien Bultmann, "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum", 1948 bl.1-36.

³Vgl. Verg. *A.6.272*: *...et rebus nox abstulit atra colorem.*

⁴*Sic nostra mox obscuritas/fraudisque pectus conscium,/ruptis reiectum nubibus,/regnante pallescet Deo.* -*que* word as 'n eksplikatief verreken in die vertalings van Thomson, 1969³ bl.13 en Pellegrino, 1954 bl.43. Sien ook Van Assendelft, 1976 bl.96.

aanbreek van God se heerskappy) sy geheime aan die lig bring (r.15-16).⁵

Omdat hy wil aantoon dat die dagbreek en die aanbreek van God se heerskappy in wese analoog is, beskryf Prudentius in r.17-36 die aanwysbare effek wat die dagbreek op die mens het, want slegs in soverre die dagbreek 'n kentering by die wêreldling teweegbring, is dit simbool van die aanbreek van God se heerskappy.⁶ In die proses kontrasteer die digter die nag wat uiteraard alle vorms van bedrog bevorder, met die dagbreek wat dit openbaar maak en tot 'n einde bring. Snags pleeg die dief sy misdaad ongestraf (r.17-18),⁷ maar die daglig wat listigheid nie verdra nie (r.19), laat nie toe dat sy diefstal onopgemerk bly nie (r.20). Die geslepe bedrieër hou van die dekking wat die nag hom bied (r.22) en hy wat heimlik owerspel pleeg, verkies die nag omdat dit geskik is vir sy skandes (r.23-24). Wanneer die son egter aanbreek (r.25), tree daar spyt, skaamte en berou in by die mens (r.26). Niemand kan met misdaad volhou terwyl die daglig toekyk nie (r.27-28). Die effek van die (natuurlike) dagbreek op die mens tree veral vanaf r.29 na vore: met dagbreek kry die mens skaam wat hom nog die vorige nag aan die drank vergryp het, (r.29-30);⁸ dan kom die wellusteling tot inkeer

⁵Vir dié gedagte, vgl. 1Kor.4.5: *Itaque nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus: qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique a Deo.*

⁶Herzog, 1966 bl.54 beskou r.17 e.v. as 'n "Illustrierung" van die vrees wat sal heers met die aanbreek van die ewige lewe. Van Assendelft, 1976 bl.97 het egter ingesien dat Prudentius in r.17 e.v. 'n fundering bied vir die simboliese betekenis van die dagbreek soos hy dit in die vorige twee strofes (r.9-16) verklaar het: "The rising sun brings light to the world that was covered by darkness. Just so Christ will bring his light to all mankind at the end of time". Ongelukkig gaan Van Assendelft verder en probeer r.17 e.v. vergeestelik: "...we know this because even now His light shines and whoever fully realizes this must put an end to sin..." Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.428 het op 'n oortuigende wyse aangetoon dat die teks op hierdie punt geen gronde bied vir so 'n vergeesteliking nie. R.17-36 geld slegs as 'n beskrywing van die invloed van die (natuurlike) duisternis en die (natuurlike) daglig op die mens en in soverre dié natuurlike daglig 'n einde maak aan misdaad, geld dit vir die Christen as simbool van Christus se lig.

⁷Vgl. Joh.3.20: *Omnis enim, qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera eius.*

⁸*Quis mane sumptis nequiter/non erubescit poculis.* Volgens Van Assendelft, 1976 bl.101 is dit nie heeltemal duidelik "...whether it is the thought of last night's drinking that makes the offender blush or his being in the cups in the morning." In aansluiting by Lavarenne,

(r.31) en word die losbol kuis (r.32). Dié lewenswyse wat die wêreldling juis met dagbreek - beklemtoon deur die anaforiese herhaling van *nunc* (r.33-34) - onderneem, staan in skrilte kontras met sy gedrag die vorige aand: want nou leef hy ernstig (r.34); nou vermy hy ligsinnigheid (r.34) en nou bedek hy sy verspottigheid met erns (r.35-36). Met dagbreek - *haec hora* (r.37) in aansluiting by *nunc* (r.33-35) - gaan hy voort met sy beroep. Vervolgens noem Prudentius voorbeelde van die beroepe wat die wêreldling bedags beoefen: soldaat, regsgeleerde,⁹ matroos, vakman, boer en sakeman (r.39-40). Hy vermeld ook die besondere motivering agter elkeen van hierdie beroepskeuses: vir die regsgeleerde is dit die roem wat die *forum* besorg (r.41); vir die soldaat die droewige klank van die oorlogstrompet (r.42) en vir die sakeman en boer is dit winsbejag (r.43-44).

Hierteenoor (*at*, r.45) stel Prudentius in die volgende drie strofes (r.45-56) die Christen se ingesteldheid met dagbreek. Eers wys hy op die Christen se gebrek aan die gespesialiseerde bedrewenheid wat in elk van die beroepe in r.39-40 vereis word: die Christen dra geen kennis van winsbejag (r.41) of die redenaarskuns nie (r.46); hy beskik ook nie oor militêre vernuf nie (r.47) - sy enigste gespesialiseerde kennis (*solum*, r.48) is uiteraard Christus (r.48). Dit omskryf die digter vervolgens in die volgende strofe (r.49-52). Die Christen beskik nie oor dié bedrewenheid wat 'n sekulêre professie vereis nie, want sy kundigheid is geleë in gebed: hy leer om tot Christus alleen - benadruk deur die anaforiese herhaling van *te* in r.49-50 - te bid met 'n opregte en ongekunstelde geestesingesteldheid (in teenstelling met die skyn wat

1972³ bl.9 n.1; Guillen-Rodriguez, 1950 bl.23 en Herzog, 1966 bl.55 verkies Van Assendelft laasgenoemde moontlikheid. Maar hierdie moontlikheid word egter nie deur die teks ondersteun nie, want dit is tog kennelik sy vergryp (*nequiter*) wat hierdie mens met dagbreek laat skaam kry. Verder probeer Prudentius in r.17-36 juis aantoon watter ingrypende effek die dagbreek op die wêreldling se gedrag het - dit beëindig alle vorms van bedrog - en dus kan daar hier nie sprake wees van 'n persoon wat na dagbreek nog aangeklam is nie, al is hy skaam daaroor.

⁹Pellegrino, 1954 bl.211 is heel korrek wanneer hy *togatus* hier met 'n regsgeleerde in verband bring: "Altri traduce togatus con 'civile'" - soos Lavarenne 1972³ bl.9 byvoorbeeld - "che sembra meno conveniente al contesto, ove si elencano determinate attività degli uomini. Forse si può intendere...anche degli avvocati, dei retori e di quanti si occupano degli affari del foro." Sien ook Guillen-Rodriguez, 1950 bl.23 en Van Assendelft, 1976 bl.104.

die wêreldling se daaglikse beroepsbeoefening kenmerk).¹⁰ Dit is die beroep wat vir die Christen rykdom besorg (r.53) en die enigste vaardigheid wat hy beoefen (r.54) en dit is die werksaamheid wat hy met dagbreek aanpak (r.55-56).

Derhalwe vra die digter nou die ondersoekende en veral reinigende teenwoordigheid van Christus se lig in die lewe van die Christen (r.57-60). Vanaf r.56 en r.60 bewerkstellig Prudentius dus 'n sprong van die natuurlike daglig na sy simboliese betekenis. Christus moet nie alleen let op die Christen se siel nie (r.57), maar hy moet ook sy ganse lewe ondersoek (r.58), want selfs in die lewe van die Christen is daar baie dinge wat, soos in die geval van die wêreldling, deur skyn bedek word en wat deur Christus se lig gereinig moet word (r.59-60). Reeds in die doop het Christus die mens van die vlek van die sonde gereinig en hom laat skitter (r.62-64).¹¹ Nou word Christus gevra om te sorg dat die Christen so sal bly (r.61). In die volgende reëls (r.65-68) sluit Prudentius aan by die simboliese betekenis van die nag soos hy dit reeds in r.9-11 verklaar het: elke faset van die Christen se lewe wat sedert sy doop (*dehinc*, r.65) deur die nag met swart wolke - *nubes* (r.66) in aansluiting by *nubes* (r.11) - benewel is, moet deur Christus se lig verlig word. Dié reinigende teenwoordigheid van Christus se lig wat hy vir die Christen se lewe aanvra, benadruk Prudentius in die laaste strofe voor die *exemplum* (r.69-72) deur dit in terme van 'n byna alchemistiese *adynaton* te definieer waarvan die eerste twee pole, naamlik *pix* (r.69) en *candor* (r.70), telkens oorbepaal word - eersgenoemde deur *taeter* en laasgenoemde deur *lacteus*. Dié *adynaton* skryf hy aan Christus toe - *tinguis* (r.70) en *facis* (r.71) benadruk deur *tu sancte* (r.61).

¹⁰*Te mente pura et simplici, / te voce, te cantu pio / rogare curvato genu / flendo et canendo discimus.* Rodriguez-Herrera, 1936 bl.31 onderskei hier vier soorte Christelike gebedshandelings: innerlik sonder woorde; met woorde maar sonder sang; met godsdienstige liedere en laastens met berouvolle boetegesange - *flendo et canendo*. *Curvato genu* het op al vier gebedshandeling betrekking en *cantu pio* en *canendo* geld volgens Rodriguez-Herrera as tegniese uitdrukkings vir godsdienstige liedere.

¹¹*Durare nos tales iube, / quales remotis sordibus / nitere pridem iusseras / Iordane tinctos flumine.* Vir die lig van Christus met die doop in verband gebring, sien Davy e.a., 1976 bl.157 e.v. Vir die Jordaanrivier as metoniem vir die doop, sien Guillen-Rodriguez, 1950 bl.25 en Van Assendelft, 1976 bl.111.

Aan die gedagte van die daglig as simbool van Christus se reinigende teewoordigheid in die lewe van die Christen koppel Prudentius die Jakob-*exemplum* (r.73-84).

Volgens *Gen.32* was Jakob onderweg om hom met sy broer Esau te gaan versoen. Nadat hy met sy familie deur die Jabokdrif getrek het, het hy daar agtergebly en hulle verder laat trek.¹² Daar het 'n man tot dagbreek met hom gestoei.¹³ Toe die man besef dat hy nie vir Jakob kan wen nie, het hy sy dyspier beseer en vir hom gesê om hom te laat gaan want die dag breek.¹⁴ Jakob het ingestem op voorwaarde dat die man hom seën.¹⁵ Uiteindelik ontvang Jakob toe die naam Israel omdat hy teen God en mens 'n stryd gevoer het en end-uit volgehou het.¹⁶

Prudentius sluit aan by die kern van die verhaal, naamlik dat Jakob tot dagbreek met 'n engel geworstel het en uiteindelik deur hom beseer is, alhoewel hy dit nie net so onveranderd in die *exemplum* weergee nie.¹⁷ So byvoorbeeld verreken die digter nie net die feit dat die stryd tussen Jakob en die engel in die nag plaasgevind het nie, maar vind hy dit ook nodig om die duisternis van hierdie nag deur middel van *caerula* (r.73) te benadruk.

Soos *Gen.32* verwys Prudentius ook twee maal na die dagbreek (r.75 en r.77). In die eerste geval sluit hy aan by *Genesis* en noem hy die dagbreek om die tydsduur van die geveg aan te dui: *eo usque dum lux surgeret, / sudavit inpar proelium* (r.75-76), maar in die tweede geval

¹²*Gen.32.22-24.*

¹³*Gen.32.24.*

¹⁴*Gen.32.25-26.*

¹⁵*Gen.32.26.*

¹⁶*Gen.32.27-28*

¹⁷Grasso, "Prudenzio e la Bibbia", 1972 bl.112 wil beweer dat Prudentius hier na 'n engel en nie 'n man (soos *Gen.32.22*) verwys nie omdat hy op hierdie punt van die "antica interpretazione" gebruik gemaak het. Herzog, 1966 bl.56 e.v. en Van Assendelft, 1976 bl.115-116 het reeds aangetoon hoe sterk Prudentius hier op die patristiese eksegese steun. Die eksegese wat na Jakob se teenstander as 'n engel (dit wil sê God self) verwys, berus op 'n variante lesing van die *Septuagint* wat dikwels in die *Vetus Latina* voorkom - ἄνθρωπος word soms deur ἄγγελος vervang. Terwyl die *Vulgaat vir* gebruik, verkies sommige tekste van die *Vetus Latina* homo en sommige *angelus*. Prudentius volg hier dus 'n tekstradisie van die *Vetus Latina* waarin *angelus* voorkom. Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.29.

koppel hy, in teenstelling met *Gen.32*, die dagbreek aan Jakob se beseering: *sed cum iubar claresceret, /lapsante claudus poplite/femurque victus debile* (r.77-79).¹⁸ In albei gevalle is Prudentius se beskrywing van die dagbreek ook breedvoeriger as dié van *Genesis: eo usque dum lux surgeret* en *cum iubar claresceret* teenoor *usque ad mane* (*Gen.32.24*) en *iam enim ascendit aurora* (*Gen.32.26*).

Alhoewel die indruk gelaat word dat Jakob onverskrokke was - hy het tog immers met God gestoei en geweier om toe te gee, selfs nadat hy beseer is, totdat God hom geseën het - vermeld *Genesis* dit nêrens nie. Prudentius verwys egter uitdruklik na Jakob as *audax* (r.74).

'n Verdere feit wat slegs implisiet in *Gen.32* aanwesig is, naamlik dat die geveg (uiteraard) ongelyk was, vermeld Prudentius eksplisiet: *sudavit inpar proelium* (r.76).

Die belangrikste verskil tussen *Genesis* en die *exemplum* is egter die beskrywing van Jakob se besering. Volgens die *Vulgaat*-vertaling van *Genesis* het die man Jakob se dyspier aangeraak en dit het onmiddellik verdor.¹⁹ Prudentius verwys in dié verband nie net na Jakob se dybeen (*femur*, r.79) nie, maar ook na sy dy (*poples*, r.78) en sy lies (*inguen*, r.81) - in die geveg is sy dy verlam (r.78), sy heup verswak (r.79) en sy lies gewond (r.81).²⁰ Ook belangrik is die betekenis wat Prudentius aan hierdie besering heg en wat hoegenaamd nie in *Gen.32* aanwesig is nie. Volgens Prudentius het dit die einde beteken van Jakob se vermoë om te sondig (r.80) - 'n gedagte wat hy weer in die slotstrofe herhaal met *nutabat inguen saucium, /quae pars vilior/longeque sub cordis loco/ diram fovet libidinem* (r.81-84).

¹⁸Volgens *Gen.32.26* het die man vir Jakob beveel om hom te laat gaan *iam enim ascendit hora*.

¹⁹...*tetigit nervum femoris eius, et statim emarcuit*.

²⁰Die betekenis van *inguen saucium* lê hier kennelik baie na aan dié van *lapsans poples* en veral *femur debile*, trouens reeds Statius (*Tehb. 9.760* en *766*) gebruik *inguen* in dieselfde betekenis as *femur* sodat 'n mens hier selfs van 'n "variation épique" sou kon praat. Prudentius se keuse van *inguen* is natuurlik ook verder bepaal deur die feit dat dié woord dikwels op die seksorgane self dui (*Ov.Fast.2.346*; *Juv.3.109*; *Hor.S.1.2.116*; *Petr.134.9*; *Mart.13.67.1* en *Suet. Nero 29.1*. Vgl. ook *Prud.S.2.52* en *Per.10.1067*). Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.126.

In r.57-72 het Prudentius die teenwoordigheid van die ondersoekende, maar veral reinigende Christus-lig vir die lewe van die Christen, *hic et nunc*, gevra. In die *exemplum* staan die gedagte van die lig (die natuurlike daglig) se reinigingsvermoë sentraal. Reeds in die geskiedenis van Jakob het die dagbreek (as simbool van Christus) oor die sonde getriomfeer. Dit verduidelik waarom Prudentius die duisternis van die nag waarin Jakob met die engel gestoei het, benadruk; waarom hy telkens meer oor die dagbreek sê as *Genesis* en waarom hy 'n kousatiewe verband tussen die dagbreek en Jakob se besering wil suggereer deur dié twee gebeure te laat saamval en deur glad nie te noem dat dit eintlik die engel was wat die besering vir Jakob toegedien het nie. Omdat hy Jakob se besering terselfdertyd as 'n oorwinning oor die sonde beskou en sodoende aan die reinigende karakter van die dagbreek reg wil laat geskied, brei Prudentius dan ook aansienlik uit op die aard van Jakob se besering en volstaan hy nie met 'n verwysing na Jakob se dy en dybeen nie, maar noem hy verder nog sy lies omdat dit tradisioneel as die setel van die seksualiteit beskou is - 'n feit wat die digter nie nalaat om te noem nie (r.82-84).

Ten opsigte van die voorafgaande gedeelte van die himne, veral r.57-72, geld die Jakob-*exemplum* as (Skriftuurlike) bewys dat die dagbreek waarlik simbool is van die Christus-lig in soverre eersgenoemde oor feitlik dieselfde vermoë beskik om 'n einde te maak aan die sonde - soos trouens reeds in r.17-36 aangetoon is.²¹ In die eerste strofe ná die

²¹ Ook wat die Jakob-*exemplum* betref, is dit Herzog en Van Assendelft se verkeerde opvatting van Prudentius se natuursimboliek wat hulle in hulle interpretasie pootjie. Soos die Petrus-*exemplum* beskou hulle ook die Jakob-*exemplum* as die model waarvolgens die digter die allegorie (*sic*) in die res van die himne aktualiseer: "...die biblische Episode steht nicht zusammenhanglos in Hymnus, sie ordnet sich in das Thema des ganzen Gedichtes ein und hat zugleich an der Weite seiner Entwicklung, an der bereits hervorgehobenen Spannung zwischen zeitlichem und ewigem 'Morgen' teil" (Herzog, 1966 bl.57). Van Assendelft, 1976 bl.115 voer hierdie standpunt nog verder: "...the theme of temporal and eternal morning, and of the light that cleanses, has been developed to this point that the Jacob passage may now be introduced and understood. Having fully developed the imagery of the rising sun and its supremacy over darkness, P. now *sublimates* it in Jacob's struggle with the angel" - eie kursivering. Sodoende verskraal Herzog en Van Assendelft die Godgegewe en vir elke Christen objektief, waarneembare simboliek van die dagbreek tot 'n blote allegorie wat volgens hulle alleenlik die resultaat is van die digter se literêre vernuf en wat geheel en al deur die *exemplum* gegenerereer word.

exemplum (r.85-88) verkies Prudentius om eerder 'n bepaalde faset van Jakob se stryd met die engel wat nie in die *exemplum* uitdruklik voorkom nie, te allegoriseer - *hae nos docent imagines* (r.85).²² Jakob wou nie aan die engel toegee nie - 'n gedagte wat in die *exemplum* deur *audax* (r.74) slegs gesuggereer word - totdat dié hom beseer het én beloof het om hom te seën. In r.86-88 pas hy die feit aan (Jakob het nie toegegee nie, totdat hy deur 'n besering daartoe gedwing is) en maak hy dit allegories op die mens van toepassing wat hom in die duisternis (van sonde) teen God verset totdat dié daardie opstandigheid (*vires rebelles*, r.88) in hom vernietig - met 'n duidelike woordspeling tussen *perdere* (r.88) en *perdidit* (r.80).²³ Dit verklaar óók waarom Prudentius soveel klem gelê het op die duisternis van die nag waarin Jakob teen die engel gestoei het en waarom hy Jakob uitdruklik *audax* genoem het.

In die volgende strofe (r.89-92) het Prudentius nog steeds Jakob se stryd teen die engel in gedagte, soos blyk uit die moontlike verband tussen *intemperans* (r.90) en *audax* (r.74) en deur die besliste woordspeling tussen *luctando* (r.91) en *luctator* (r.92). Maar in teenstelling met r.86-88 sluit Prudentius in hierdie reëls baie duidelik aan by Jakob se besering soos gesuggereer word deur die woordspeling tussen *claudum* (r.91) en *claudus* (r.78) en die moontlike verband tussen *tabidum* (r.91)

²²Vir *docere* as 'n allegoriseringsmerker, vgl. *Cath.*10.81 en 85.

²³Volgens Van Assendelft, 1976 bl.119 is die punt van die Jakob-*exemplum* dat Jakob aan God toegegee het en gevolglik sy vermoë om te sondig verloor het. Vervolgens neem sy *hominem* as die voorwerp en *vires rebelles* as die onderwerp van *perdere*. Verder is Van Assendelft van mening dat die betekenis van *perdere* in r.88 nie dieselfde is as dié van *perdere* in r.80 nie en sy vertaal eersgenoemde dan met 'destroy'. Maar desondanks bring sy *vires rebelles* met *culpae vigor* in verband! Haar interpretasie van r.86-88 lui dan soos volg: "The man who does not yield to God, i.e. does not see the light, continues to be beset by earthly darkness and thus becomes the victim of his sinful rebellion against God." Maar Jakob het juis nie (vrywilliglik) aan God toegegee nie! Dit was God wat hom daartoe verplig het - 'n feit wat nie in die *exemplum* gestel word nie, maar baie duidelik in *Gen.*32 aanwesig is - deur hom te beseer en deur in te stem om hom te seën - nog 'n feit wat nie eksplisiet in die *exemplum* voorkom nie. Soos die onverskrokke (en opstandige) Jakob deur sy besering verplig is om aan God toe te gee, so word die opstandige mens wat hom teen God verset, gedwing om toe te gee wanneer hy van sy opstandigheid ontnem word. Die aanhaling uit Ambrosius (*Iac.*2.7.30) wat Van Assendelft ter ondersteuning van haar interpretasie aanvoer - *quid enim est luctari cum deo nisi virtutis suscipere certamen et cum superiore congrredi potiooremque ceteris imitatore fieri dei?* - is kennelik nie op r.86-88 nie, maar op r.89-92 van toepassing.

en *debile* (r.79). Die komparatief *beatior* (r.89) laat ook geen twyfel dat Prudentius in r.89-92 'n ander mens as dié in r.86-88 in gedagte het nie. Laasgenoemde verkeer in opstand teen God en omdat hy nie wil toegee nie, ontnem God hom sy opstandige natuur; eersgenoemde voer egter 'n stryd teen sy eie onbeheersde (*intemperans*) liggaam. Hy sal geseënder wees as dié mens in r.86-88 indien hy met die aanbreek van die ewige lewe - *dies oborta* (r.92) sluit aan by *dum lux surget* (r.75) en *cum iubar claresceret* (r.77) - dié onbeheersde liggaam sal onderwerp het.²⁴

Vanaf r.93 sluit Prudentius weer aan by r.57-72. Die benewelende effek van die nag (van sonde) op die lewe van die Christen (r.65-66) word nou omskryf in terme van 'n blindheid wat die Christen laat struikel en afdwaal het (r.95-96). Daarom moet dit uiteindelik uit sy lewe padgee (r.92). Veral in r.59-64 en r.67-72 het Prudentius die reinigende teenwoordigheid van die Christus-lig in die lewe van die Christen gevra. In r.97-98 doen hy dit weer: *haec lux serenum conferat/purosque nos praestet sibi*, met veral die woordspeling tussen *serenum* (r.97) en *sereno* (r.68) wat die verband tussen die twee gedeeltes suggereer. Maar *puros* (r.98) herinner ook aan *pura* (r.49) - opregtheid as 'n kenmerk wat die Christen van die wêreldling onderskei, spreek die digter nou ook as 'n versugting uit. Vanaf r.99 omskryf Prudentius dié opregtheid wat die Christen se hele dag in beslag moet neem (r.101): in die daaglikse teenwoordigheid van hierdie Christus-lig moet die Christen se woorde sonder bedrog wees (r.99 en r.102) en sy gedagtes vry wees van enige geheim (r.100). Hierbenewens moet die Christen se hande en oë, sy hele liggaam, sonder sonde wees (r.102-104). Die Christen in sy ganse bestaan is elke dag, die hele dag, onder Christus se blik wat hom soos 'n verspieder van bo-af beloer. Dié gedagte word in die slotstrofe

²⁴Ondanks *beatior* is Herzog, 1966 bl.57 van mening dat Prudentius Jakob se stryd met die engel op dieselfde wyse in r.89-92 as in r.86-88 allegoriseer. Dit is ook die standpunt van Van Assendelft: "...these vv. express P.' (sic) understanding of Jacob's struggle, viz. that he is blessed whose body, whose corporeal propensity to sin, is lamed and broken." Maar in teenstelling met r.86-88 gaan dit in r.89-92 om dié mens wat teen sy eie, onbeheersde (*intemperans*) liggaam die stryd voer, "...el 89 ss. enseñan el combate que es preciso sostener contra las pasiones, que se embravecen por la noche, a semejanza de Jacob," - Guillen-Rodriguez, 1950 bl.26. Sien ook Lavarenne, 1972³ bl.11 n.2 en veral Harris, 1961 bl.20 wat 'n baie duidelike onderskeid tref tussen die allegoriese betekenis in r.86-88 en dié in r.89-92.

herhaal, maar met die klem op Christus as getuie, as beoordelaar en as regter van die mens se gedagtes (r.109-112).

In teenstelling met die *exempla* in *Cath.1* word die Jakob-*exemplum* in *Cath.2* dus nie alleen in 'n retoriese nie, maar ook in 'n allegoriserende funksie aangewend. Dit het verder ook geblyk dat hierdie *exemplum* in die proses van allegorisering 'n momentele gedagtewending in die himne meebring het.



HOOFSTUK VIER

DIE PARADYS-EXEMPLUM (CATH.3.96-165)

Soos 'n tweeluik val die *exemplum* in *Cath.3* in twee dele uiteen: in die eerste gedeelte (r.96-134) beskryf die digter onder andere die skepping, die proefgebod, die versoeking deur die slang, die sondeval en die gevolge daarvan vir die hele menslike nageslag; in die tweede gedeelte (r.136-165) word die inkarnasie, die verlossing en die aanbreek van die nuwe paradys tipologies met die eerste deel in verband gebring.¹

Die himne word ingelei deur 'n gebed waarin die digter Christus net voor die maaltyd aanroep (r.1-15). Reeds met die string epitheta wat in die aanhef (r.1-5) van hierdie gebed voorkom, werp Prudentius momenteel bepaalde gedagtes op, wat hy later in die himne weer opvang en meer volledig ontplooi: Christus as verlosser (*crucifer bonus* en *lucisator*, r.1); Christus as skepper en gewer van alle gawes aan die mens (*omniparrens*, r.2); sy ontvangenis deur die Heilige Gees en sy geboorte uit die maagd Maria (*verbigena* en *editus corpore virgineo*, r.2-3) en laastens sy pre-eksistente mag voor die skepping (*prius in genitore potens, astra, solum, mare quam fierent*, r.4-5). In dié gebed word Christus gevra om sy "heilbrengende" (r.7) teenwoordigheid nie alleen by die maaltyd nie, maar ook in die spyse te verleen "terwyl die geloof alles seën" (r.15). In r.16-17 spreek die digter juis na aanleiding van dit wat hy in die gebed gevra het, die hoop uit dat Christus inderdaad in die spyse teenwoordig sal wees. Vanaf r.18 is daar egter 'n abrupte verbreding van die tema van die maaltyd te bespeur, in soverre sowel die Christen se gesprekke - ernstig en skertsend - as sy hele wese nou naas die maaltyd onder die gesag van God Drieëinig gestel word: *seria, ludicra, verba, iocos, / denique, quod sumus aut agimus, / trina superne regat pietas*.² Omdat die Christelike maaltyd in die teken van Christus se matigende teenwoordigheid staan, word die uitspattighede van die heidense banketmaal - versimboliseer deur die roos en die geur van speserye³ - verwerp: *hic mihi nulla rosae spolia, / nullus aromate*

¹Sien Charlet, 1982 bl.162.

²Vgl. *Cath.4.13: omnes quod sumus aut vigemus, inde est. Vir trina pietas* by Ausonius, sien Charlet, 1980 bl.21.

³Sien Laverenne, 1972³ bl.13 n.1, "On sait que les anciens, dans

fraglat odor (r.21-22). Aan die hand van die twee vernaamste elemente van die Griekse en Romeinse gode-feesmaal, naamlik ambrosië en nektar,⁴ noem Prudentius nou die twee wesenlike bestanddele - waarna hy reeds in die gebed verwys het - van die Christelike maaltyd, naamlik die teenwoordigheid van God die Heilige Gees en geloof: ... *liquor influit ambrosius / nectareamque fidem redolet, / fusus ab usque Patris gremio* (r.23-25).⁵ Ook vir die ligsinnige feestelikheid van die heidense banketmaal is daar nie by 'n Christelike maaltyd ruimte nie. Om hierdie rede rig Prudentius 'n appél tot sy Camena⁶ om die ligte klimopblare waarmee sy gewoon was om haar slape te omkroon, te verwerp, om eerder te leer om mistiese blommekranse te weef en om haar hare met die lof van God te omkrans (r.26-30).⁷ Prudentius verwerp nie die muse van die klassieke digkuns nie, maar hy vra haar om die ligsinnige, en by implikasie nie-Christelike inhoud wat sy in die verlede aan haar poësie

les salles des festins, faisaient grand usage de roses et d'aromates. Les chrétiens évitaient, autant que possible, de prendre part aux banquets, comme aux autres réjouissances païennes, et leurs adversaires leur en faisaient grief". In H.856 e.v. plaas Prudentius die siel wat so pas uit die gevangenis van die liggaam ontsnap het, in 'n Romeinse banketmilieu, maar dan sonder enige negatiewe konnotasies. Die rusbank waarop die siel lê, die geur van onverwelklike blomme, die ambrosië en rose dui hier nie op heidense uitspattigheid nie, maar eerder op die oorfloed en gemak wat die siel na bevryding uit die gevangenis van die liggaam, ervaar.

⁴In Prud.S.1.276 word *ambrosius* as epitheton by *nectar* gebruik en duidelik met die gode in verband gebring.

⁵Volgens Lavarenne, 1972³ bl.13 n.2 is die strofe onduidelik. Onder *liquor* begryp hy dan "la grâce divine". Charlet, 1982 bl.28 huldig dieselfde standpunt as Lavarenne. Die woordspel *influit* (r.23) en *influat* (r.17) behoort reeds 'n aanduiding te wees dat Prudentius hiermee God se teenwoordigheid bedoel. Verder dui *liquor ambrosius* in Prud. Per.13.12 baie duidelik op die Heilige Gees. Herzog, 1966 bl.44 gebruik hierdie reëls as uitgangspunt om die hele himne allegories met die eucharistie in verband te bring - 'n standpunt wat oortuigend deur Gnika, "Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius", 1968 bl.361 e.v. verwerp word.

⁶"... the spirit of Latin poetic tradition", Cunningham, "The Contexts of Prudentius' Poems", 1976 bl.61.

⁷*Sperne, camena, leves hederas / cingere tempora quis solita es, / sartaque mystica dactylico / texere docta liga strophio / laude Dei redimita comas!* Dié interpretasie word onderskryf deur onder andere Guillen-Rodriguez (1950 bl.34), Pellegrino (1954 bl.55), Fontaine ("Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.97), Lavarenne (1972³ bl.13 n.3), Henderson ("Aspects of Prudentian Lyric", 1974 bl.52), Cunningham ("Contexts of Prudentius' Poems", 1976 bl.60) en Evenepoel ("Een Stukje oudchristelike poësie: Prudentius' Hymnus ante cibum", 1978 bl.12).

gegee het, met 'n Christelike inhoud te vervang en om voortaan net die lof van God - vernaamlik sy heldedade - in haar poësie te besing.⁸ Watter meer paslike diens kan die siel wat van goddelike oorsprong is, dan ook aan God wat as skepper die gewer van alle gawes aan die mens is, bewys, as om juis sy lof te besing (r.31-35)? Vanaf die besondere tema van die maaltyd (r.6-17 en r.21-25) begin die digter nou vanaf r.34 oorbeweeg na die meer algemene tema van al God se gawes aan die mens - 'n tema wat enersyds reeds met *omniparens* (r.2) en *quod sumus aut agimus, trina superne regat pietas* (r.19-20) geantisipeer is, maar wat andersyds veral danksy die inspelning op *Gen.1.28* in r.34-40 - op sy beurt weer die paradys-*exemplum* antisipeer. Die oorgang tussen die twee temas begin reeds in r.30 deurskemer: die kontras tussen die heidense banketmaal en die Christelike maaltyd gee aanleiding tot 'n nuwe opdrag aan Camena, naamlik die *laus Dei* wat die hele spektrum van God die skepper se gawes aan die mens insluit. God het alles aan die mens onderwerp om daarvoor te heers - die lug, die see en die land (r.36-39). Ter beklemtoning word hierdie gedagte in r.40 herhaal met die bygedagte dat God die mens aan hom ondergeskik gestel het. Wanneer hy nou vervolgens voorbeelde opnoem wat God in oorvloed reeds met die skepping in die lug, die see en op die land vir die mens daargestel het, naamlik voëls (r.41-45), visse (r.46-50) en groente (r.51-55) - sluit Prudentius veral in die geval van r.51-55 aan by die pastorale landskappe van Horatius en Vergilius. In so 'n geromantiseerde landskap van oorvloed, vrede en ontvlugting, hoort diere nie vir voedsel geslag te

⁸Klimop hier as simbool van die klassieke poësie, aangesien klassieke digters tradisioneel hulle hoofde met klimopblare omkrans het; vgl. Verg. *Ecl.* 7.25, Hor. *Carm.* 1.1.29, Prop. 4.1.62 en Ov. *Ar.* 3.411. *Serta mystica* dui hier op die godsdienstige inhoud wat Camena nou aan haar poësie moet gee. In Prud. *H.* 640 dui *mystica organa* op die liturgiese musiekinstrumente van Israel en in Prud. *Ps.* 664 hou *mystica* verband met die liedere wat die Deugde na hulle oorwinning oor die Ondeugde aanhef en in Prud. *S.* 1.399 is *mystica tela* rituele offerinstrumente. In Prud. *Per.* 5.186 dui *mysticae litterae* op die Heilige Skrifte. *Mystica* het by Prudentius dus 'n duidelike religieus-liturgiese basis. Lieberg, 1982 bl.154 is korrek wanneer hy Curtius se stelling dat Prudentius hier die heidense muse met 'n Christelike muse vervang, verwerp: "Vielmehr soll dieselbe Camena von der heidnischen zur christlichen Dichtung überwechseln, sich also bekehren. Das heisst, die heidnische Poesie soll christlich werden. Die Dichter sollen nicht mehr die grossen Werke des Zeus und die anderen Götter des Olymps preisen, sondern allein Gott loben". Ausonius (18.10.25 e.v.) het die daktiel met vernaamlik heroïese temas in verband gebring.

word nie (r.58-62).⁹ Met behulp van die anafora *nos ... nos* (r.63) benadruk Prudentius die verskil tussen die bloeddorstige spyse van die heidene (*gentes indomiti*, r.61) en die onskuldige spyse van die Christene (*christicoli*, r.56) en hy verwys na groente (r.63-65), kaas (r.66-70), heuning (r.71-75) en vrugte (r.76-80) - tipiese produkte van Horatius en Vergilius se pastorale landskappe!¹⁰

Reeds in r.31-35 het Prudentius gevra watter geskikter diens die siel vanweë sy hemelse oorsprong aan sy skepper kan lewer as om sy lof te besing. Maar in die opnoem van God se voedselgawes aan die mens, kom die digter klaarblyklik onder die indruk van sy onvermoë om juis dit te doen. Op eie houtjie is die beroemde epiese (*tuba*, r.81) of liriese (*lyra*, r.81) genres van die klassieke (*veteres*, r.81) digkuns nie in staat om God vir al sy gawes aan die mens te loof nie.¹¹ Slegs wanneer die digter die volle verskeidenheid van genres, metra en woordeskat - om maar enkeles te noem - wat die klassieke digkuns hom bied, saam (*harmonia*, r.90) gebruik om God te loof, mag sy loflied dalk slaag. Net soos hy nie die heidense Camena verwerp het nie, net so verwerp Prudentius ook nie die heidense poësie nie - hy beveel net 'n nuwe inhoud daarvoor aan om sy loflied aan God so volmaak as moontlik te maak.¹² Om hierdie loflied nog meer volkome te maak, wil hy dat die loflied die hele dag

⁹Aangesien Prudentius wel ruimte laat vir voëls en visse in die Christen se dieet, is daar by hom eerder sprake van 'n gematigde vegetarisme; sien Pellegrino, 1954 bl.213 en Charlet, 1982 bl.28. Pellegrino verskaf twee moontlike redes vir die standpunt by Prudentius: (a) dat die digter hier aansluit by 'n neiging tot vegetarisme wat onder die vroeë Christene vry algemeen was; (b) dat Prudentius hier beïnvloed is deur die literêre tradisie van veral die pastorale poësie waarin die natuur in terme van sy eenvoudige en onskuldige gawes aan die mens, geloof word (vgl. Verg. *Ecl.* 1.80 en Hor. *S.* 2.2. en 4.6.) Sien Salvatore, 1958 bl.104 e.v. wat hom sterk uitspreek ten gunste van (b). 'n Ander moontlike rede is dat Prudentius hier indirek die uitspattige en oordadige eetgewoontes van die heidene aanval. Vir *indomiti* as 'n verwysing na die Romeine, vgl. Prud. *S.* 1.79. Ongelukkig is daar geen verwysing elders by Prudentius op grond waarvan een of meer van die genoemde moontlikhede aanvaar of verwerp kan word nie.

¹⁰Sien verder Salvatore, 1958 bl.106 e.v. en Harris, 1961 bl. 29 e.v.

¹¹Vir *tuba* (r.81) en *lyra* (r.81) as simbole van die epiese en liriese digkuns onderskeidelik, sien Rodriguez-Herrera, 1936 bl.38. Prudentius sinspeel hier waarskynlik ook op die *Psalms* as by uitstek dié Bybelse genre waarin God geloof word, veral in die lig van die feit dat r.86-88 aan Ps.54.18 herinner. Sien Charlet, 1982 bl.162 e.v.

¹²Sien Charlet, 1982 bl.161 n. 16.

opklink (r.86-90) - 'n voorneme wat hy trouens ook in sy *Praefatio* (r.37) uitgespreek het. Dit waarvoor God geloof moet word, is die lewe waarvan hy, by implikasie, die skepper is (r.91-92) en die tong waarmee die Christen hom loof (r.93-94).

Hiermee bereik die algemene tema van die gedeelte wat die *exemplum* voorafgaan, naamlik al God se gawes aan die mens, 'n hoogtepunt. Dit is egter veral die gedagte van die lewe as God se grootste gawe aan die mens, waarop die digter in die *exemplum* wil uitbrei en waarvoor hy God ook terselfdertyd wil loof, soos blyk uit die teenwoordigheid van *igitur* (r.96) wat veral die eerste strofe van die *exemplum* met *laus superi Patris esto mihi* (r.95) verbind en *tua* (r.96) wat by die anafora *te ... te* (r.86 en 88) aansluit. Deur gebruik te maak van woorde met 'n besonder hoë poëtiese of archaïese toonaard, byvoorbeeld *caespes* (r.97) in plaas van *limus*, of *litus*, of *pulvis; effigies* (r.98) in plaas van *imago* en *materies* (r.99) in plaas van *materia*, word die kwaliteit van sy beskrywing van God se skepping van die mens in die paradys, as lofsang, aanmerklik verhoog.¹³ Alhoewel Prudentius God seer sekerlik ook in sy

¹³Gen.2.7.

Die teks in r.100 is problematies: *Ore animam dedit ex proprio* (A) of *flavit et indidit ore animam / ore animam dedit e proprio* (C) of *flavit et indidit ore animam* (D). Die keuse lê tussen die eerste lesing en die laaste lesing aangesien die middelste lesing die strofe met een reël verleng. Bergman behou die lesing van A (die oudste manuskrip) in die CSEL op grond van die feit dat *flavit et indidit ore animam* waarskynlik 'n glos is wat deur C (die tweede oudste manuskrip) naas die lesing van A in die teks ingebring is en wat uiteindelik deur D (die jongste van die drie manuskripte) met die weglating van die oorspronklike lesing van A in die teks behou is. Cunningham verkies egter die lesing van D in sy teksuitgawe in die CC (series latina), omdat hy glo dat die lesing van A uit 'n glos oorgeneem is. Die belangrikste voorstander van die lesing van D is Salvatore wat van die standpunt uitgaan dat Prudentius aanvanklik *ore animam dedit e proprio* geskryf het "... in un momento in cui non aveva sufficiente consapevolezza dei dubbi o eventualmente degli errori e delle false interpretazioni a cui avrebbe potuto lasciar adito questa espressione" (Salvatore, 1958 bl.126). By die hersiening van die teks het Prudentius volgens Salvatore egter op *flavit et indidit ore animam* besluit ten einde onduidelikheid by die leser te vermy. Thraede ("Auf-er-stehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius - Cath.3. 186-205", 1982 bl.72 n.9), vra egter in antwoord op Salvatore watter onduidelikheid daar as gevolg van *animam dare* of *ex ore* by die leser kon ontstaan het en kom dan tot die gevolgtrekking dat Prudentius geen rede gehad het om sy oorspronklike reël te verander nie. Sien ook Waszink, "Prud.Cath.3.95-100", 1943 bl.75 e.v.

natuurbeskrywing van die pre-lapsariese paradys wil loof (veral r.101-105), skep *tunc* aan die begin van dié beskrywing en die pastorale eienskappe en kwaliteit wat dié paradys openbaar, by die leser die indruk van 'n "... nostalgica rievocazione della beatitudine del Paradiso perduto ... non ancora contaminato dalla colpa dei progenitori".¹⁴ Tradisionele elemente van die pastorale landskap wat in Prudentius se paradysbeskrywing voorkom, is byvoorbeeld die ewige lente (r.103), die snelvlietende water (r.104-105) en die kleurryke velde (r.104). Woorde en woordkombinasies soos *frondicomus* (r.102),¹⁵ *ver ubi perpetuum* (r.103),¹⁶ *redolere* (r.103),¹⁷ *latex celer* (r.104-105),¹⁸ *ammis* (r.105),¹⁹ *carpere poma* (r.109),²⁰ *virere* (r.110),²¹ *nemus* (r.110)²² en *sedes pia* (r.122)²³ verleen 'n sterk pastorale kwaliteit aan die beskrywing.

¹⁴Salvatore, 1958 bl.94 e.v. Vgl. *Gen.*2.8 en 15. Vir dié uitbeelding as 'n tradisionele topos by die kerkvaders, sien Charlet, 1982 bl.163 n.28. Vir 'n deeglike bespreking van Prudentius se beskrywing van die Parayds, sien Giamatti, 1966 bl.72 en Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.96 e.v.

¹⁵In plaas van woorde soos *frondens* of *frondosus* wat veral in Vergilius se *Georgica* voorkom, skep Prudentius die saamgestelde byvoeglike naamwoord *frondicomus* en die resultaat is 'n woord met sterk Vergiliaanse botone. Vir *frondens*, vgl. *Verg.G.*2.119 en *G.*3.300 Vir *frondosus* vgl. *Verg. G.* 7.387 en *G.* 4.543.

¹⁶Alhoewel nie een van hierdie drie woorde in kombinasie met een van die ander twee by Vergilius voorkom nie, noem Fontaine die woorde waarmee Prudentius die lente in die paradys beskryf, "volmaak Vergiliaans"; sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.100. en vgl. ook *Verg. G.* 2.149, *Hor. Carm.* 2.6.17 en *Ov. Met.* 5.391.

¹⁷Vgl. *Verg. G.* 4.169 en *Ov. Met.* 15.80.

¹⁸Deur *latex* met die pleonasme *ammis* (r.105) en die neologisme *quadrifluus* (r.105) te kombineer, kom Prudentius baie na aan *Gen.* 2.10 se verwysing na die rivier wat in vier vertakkinge gevloei het. Sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.101.

¹⁹Vgl. *Verg. G.* 3.447, *G.* 3.554 en *G.* 4.233.

²⁰Vgl. *Verg. G.* 4.134 en *Ecl.* 9.50

²¹Vgl. *Verg. G.* 2.20-21.

²²'n Woord wat heelwat by Vergilius voorkom; sien Meguet, 1969 bl.446-447. Prudentius gebruik wel *paradisus* as verwysing na die paradys; vgl. *Cath.* 10.162 en *Ps.* 224.

²³"..... espressione.... densa di sapore arcadico, che richiama alla memoria gli ultimi versi dell'Epodo XVI, cioè di una tra le più arcadiche e nostalgiche composizioni oraziane ... che è anche la più vicina, nei suoi valori spirituali e fantastici, e nel suo sogno di evasione verso le *ἄρκαδιαι εὐκαίμωνες*, all'Arcadia virgiliana nei suoi molteplici atteggiamenti ..." (Salvatore, 1958 bl.98).

Met die gedagte dat God alles aan die mens onderwerp het (r.106-107), sluit Prudentius enersyds weer aan by die algemene tema van die gedeelte voor die *exemplum* (veral r.36-40, r.56-57 en r.84), maar rangeer hy ook andersyds die *exemplum* op 'n nuwe spoor. Danksy die verwysing na die proefgebod (r.108-110), besef die leser dat die *exemplum* nou op 'n ander spoor en in 'n ander rigting beweeg, alhoewel hy as leser nog onsekerheid het oor die uiteindelijke bestemming. Die digter vertrou egter op sy leser se bekendheid met die paradysverhaal om die noukeurige selektering en beklemtoning van bepaalde elemente van die verhaal wat hy langs die spoor werp, op te tel en te verwerk ten einde die rigting en die identiteit van die *exemplum* se bestemming te probeer bepaal. In sy beskrywing van die boom in die middel van die tuin, noem die digter byvoorbeeld glad nie die feit dat die boom kennis van goed en kwaad aan diegene wat van sy vrugte eet, besorg nie²⁴ - hy suggereer dit slegs in r.116-120 - maar hy lê eerder klem op die kwaliteit van die boom as *mortiferus* - wat die leser natuurlik onmiddellik sou opval. Selfs sy uitbeelding van die sondeval (r.111-115) word sonder twyfel bepaal deur die nuwe bestemming van die *exemplum*. In sy uitbeelding van Eva sou 'n mens moontlik antifeminisme as een rede kon aanvoer waarom die digter haar glad nie in sy beskrywing van die skepping vermeld nie of waarom hy met woorde soos *indocile* (r.111), *malesuada* (r.113) en *cogere* (r.114) soveel klem lê op haar skuld in die sondeval.²⁵ Dat Prudentius egter ook deur die bestemming van hierdie gedeelte van die *exemplum* gelei is in sy besluit om Eva in so 'n besonder negatiewe lig te stel, word in die tweede helfte van die *exemplum* bevestig. Die herhaling van die feit dat die boom se vrugte - waarvan hulle toe uiteindelik geëet het - vir hulle verbode was (r.114)²⁶ en as gevolg van hulle ongehoorsaamheid, hulle dood gekos het (r.115),²⁷ geld as meer markante aanduidinge waarvolgens die leser die rigting en bestemming van die *exemplum* kan bepaal. In sy selektering van bepaalde elemente van die oorspronklike verhaal is die digter veral in 'n lang *exemplum* nie altyd afgestem op

²⁴Vgl. *Gen.* 2:17.

²⁵In dié opsig sluit Prudentius baie nou aan by die standpunte van veral Ambrosius, Johannes Chrysostomus en Procopius van Gaza. Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.127.

²⁶*Vetita* (r.114) in aansluiting by *vetare* (r.109).

²⁷*Peritura* (r.115) sinspeel op *mortiferus* (r.108).

die uiteindelijke bestemming van die *exemplum* nie. Soms behou hy elemente waarsonder die samehang en die verloop van die verhaal vir die leser onduidelik sou wees. Vir die leser wat die gedig vir die eerste maal lees, lê al hierdie elemente van die *exemplum* nog op een vlak en omdat hy nog onseker is oor die bestemming van die *exemplum*, is hy verplig om almal as gelykwaardig te beskou, maar eers wanneer hy die bestemming bereik het, kan hy dié elemente na waarde skat en by die tweede lees van die gedig slegs dié optel wat direk op die bestemming betrekking het. So byvoorbeeld sou die leser Prudentius se beskrywing van Adam en Eva se reaksie onmiddellik na die sondeval (r.116-120), eers by die tweede lees as van relatief minder waarde met betrekking tot die bestemming van die *exemplum* waardeer. Prudentius bied in dié reëls elemente aan waarop hy nóg in die volgende deel van die *exemplum* (r.136-165), nóg in die deel ná die *exemplum* (r.166-205) terugkom. In afwyking van *Genesis* lê hy klem op die feit dat dit vir die man en die vrou nie geoorloof was om mekaar se liggame naak te sien nie (r.116-117) en danksy die *prosopopoeia error et erubuit* (r.118) en die pleonasme *dedecus ... pudor* (r.120) word die gedagte versterk dat die besef van mekaar se naaktheid *an sich* 'n sonde was eerder as die natuurlike gevolg van hulle vergryp aan die boom van kennis van goed en kwaad.²⁸ Om hulle naaktheid te verberg, vervaardig hulle vir hulleself bedekkings van blare (r.119).²⁹ Bewus van hulle sonde, heers daar nou by hulle vrees vir God (r.121). Die sterk negatiewe uitbeelding van Eva word vanaf r.123 voortgesit nadat die digter binne een reël die verlies van die paradys vermeld (r.122). Die negatiewe beeld van Eva word op twee maniere tuisgebring: die digter vermeld eers die vloek oor die vrou (r.123-125), daarna die vloek oor die slang (r.126-130) en dan weer die vloek oor die vrou (r.130), maar verswyg geheel en al die vloek wat God ook oor die man uitgespreek het;³⁰ verder beskryf die digter die huwelik waartoe die vrou nou as gevolg van die sondeval aan die man verbind word, met woorde soos *imperium* (r.124) en *foedera tristia*

²⁸Vgl. *Gen.* 3.7.

²⁹In *Ti.* 4 beweer Prudentius dat dit die slang was wat die bedekkings (*tegmina*) na die sondeval aan die man en die vrou gegee het. Maar volgens Prud. *Ps.* 226 het Adam HOMSELF na die sondeval met VELLE geklee. Sien Charlet "Prudence et la Bible", 1983 bl.25 e.v.

³⁰Vgl. *Gen.* 3.17 e.v.

(r.125).³¹ In r.126-130 gaan Prudentius meer breedvoerig in op die vloek wat God oor die slang uitgespreek het. Twee punte val op: danksy woorde soos *coluber* (r.126 en 129) en *colla trilinguia* (r.128) ontvang die slang die kwaliteite van 'n mitologiese ondie uit die klassieke epos - wat hom dus des te meer afskrikwekkend maak;³² dit is met name die vrou wat die kop van die slang sal verbrysel (r.127-128), terwyl variante tekslesings van sowel die *Vetus Latina* as die *Vulgaat* ook die moontlikheid laat dat dit 'n manlike figuur sal wees wat die slang sal vernietig.³³ Dit mag wees dat Prudentius se keuse suiwer deur sy teks van Genesis bepaal is, maar dit mag ook wees dat hy dië keuse gemaak het ter wille van die bestemming van die *exemplum*. Prudentius sluit dië gedeelte van die *exemplum* op 'n pessimistiese noot af: vanweë hulle ongehoorsaamheid, het Adam en Eva die oorfloed, vrede en geluk van die paradys - die Christelike Arkadië - verbeur en hulle nageslag in sonde en dood gedompel.³⁴ Deur die opeenstapeling van woorde soos *vitiosa* (r.131), *facinus* (r.132), *nefas* (r.134), *inpia* en *crimina* (r.135) word die gedagte van sonde dan ook baie sterk by die leser tuisgebring.

In die tweede deel van die *exemplum* bereik die eerste in 'n groot mate sy bestemming in so verre 'n hele aantal elemente van die eerste

³¹"... la métaphore évoque le traitement infligé à un vaincu ... " Sien Fontaine, "La femme dans la poésie de Prudence", 1970 bl.67. Vir die gedagte dat die huwelik 'n resultaat is van die sondeval, sluit Prudentius aan by Augustinus, Johannes Chrysostomus en Procopius van Gaza. Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.127.

³²Vir *draco* van 'n mitologiese dier, vgl. Verg. A. 4.484, Ov. Met. 4.771 en Tr. 3.8.3. Vir *coluber* vgl. Verg. A. 6.419 en 7.329 en vir *trilinguia* vgl. Hor. Carm. 3.11.19-20 en Carm. 2.19.31-32. Sien Laverne, 1972³ bl.16 n.2.

³³Vir die moontlike tekslesings sien Charlet, 1983 bl.23. In Per. 14.112-113 (*Haec calcat Agnes ac pede proterit / stans et draconis calce premens caput*) pas Prudentius die woorde van Gen.3.15 op Agnes toe - volgens Charlet 'n bewys dat die teks wat Prudentius geraadpleeg het, die vernietiging van die slang aan 'n vroulike figuur toeskryf. Charlet noem egter nie die moontlikheid dat Prudentius se keuse deur buite-tekstuele oorwegings bepaal is nie.

³⁴"Ritroviamo qui il motivo che 'molte fiato già pianser li figli per la colpa del padre', tipico *leitmotiv* comune ai poeti dell'età augustea ... e ricorrente con più frequente insistenza e con più matura consapevolezza nella poesia oraziana e virgiliana" (Salvatore, 1958 bl.99), vgl. ook Hor. Carm. 1.3.26, Carm. 1.18.10, Carm. 3.6.48, Ep. 5.87-88, Ep. 7.1 e.v. en Ep. 12.93 en Verg. G. 1.501 e.v. Volgens Fontaine "La femme dans la poésie de Prudence", 1970 bl.67 versterk die sinspeling op veral Horatius in r.131-135 die algehele indruk van pessimisme na die sondeval.

paradys nou, onder andere by wyse van kontras, tipologies met bepaalde elemente van die nuwe paradys wat met Christus se geboorte aangebreek het, verbind word.

Teenoor die wanhopige *in pia crimina morte luit* waarmee die eerste deel afgesluit word, staan die onmiskenbare optimisme van *ecce venit nova progenies* heel aan die begin van die tweede deel. In die lig van die feit dat Prudentius reeds aan die eerste paradys sulke maklik herkenbare pastorale kenmerke toegeken het, is dit nouliks verbasend dat hy in sy beskrywing van die aanbreek van die nuwe paradys ook by hierdie genre aansluit en met name by die vierde *Ecloga* waarin Vergilius die aanbreek van die Goue Eeu in terme van die koms van 'n maagd, die geboorte van 'n kind, die vernietiging van 'n slang en 'n algehele omwenteling in die natuur beskryf.³⁵ Dié verband word reeds deur *ecce venit nova progenies* - wat natuurlik sinspeel op Vergilius se *iam nova progenies caelo demittitur alto* (*Ecl.*4.7) - gesuggereer. Inhoudelik dink Prudentius hier natuurlik aan *1Kor.*15.47.³⁶ Met woorde soos *venire* (r.136), *nova* (r.136), *alter* (r.137), *non luteus, velut* (r.138) en selfs *carens vitiis* (r.140) word die gedagte van vernuwning ook baie sterk op die voorgrond geplaas. Danksy *non luteus, velut ille prius, /... / corporeisque carens vitiis* (r.139-140) is die teenstelling met Adam veral duidelik.

Die rede vir die negatiewe uitbeelding van Eva tree in r.141 en volgende aan die lig - sy is die teenpool van die maagd Maria! Die kontras word versterk deur die wyse waarop die Verlosser se ontvangenis in en geboorte uit die maagd Maria - noodsaaklik gemaak deur Eva se sondeval - telkens negatief uitgedruk word: *non thalamo neque iure tori / nec genialibus inlecebris / intemerata puella parit* (r.143-145). Verder is daar 'n duidelike sinspeling tussen *non thalamus ... nec geniales inlecebres* en *malesuada ... cogere* (r.113-114); tussen *ius tori* en *coniugis imperium* (r.124) en *foedera tristia* (r.125) en tussen *intemerata puella* (r.145), *virgo* (r.152) en *innuba femina* (r.123).³⁷ Ongehuud het Eva vir haar en Adam in die sonde gedompel en sodoende die paradys

³⁵Sien Salvatore, 1958 bl.80 e.v.

³⁶*Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, caelestis.*

³⁷Sien Fontaine, "La femme dans la poésie de Prudence", 1970 bl.68 e.v.

verbeur; ongehuud het Maria geboorte geskenk aan die Verlosser wat 'n nuwe paradys kom oprig het.

God se vloek oor die slang (r.126-130) vind weerklank in r.146-155,³⁸ maar om te benadruk dat Christus se geboorte dit wat in *Genesis* voorspel is, vervul het, sluit Prudentius in r.146-155 veel nader as in r.126-130 by *Gen.3.15* aan. In r.126-130 het die digter vaagweg gesinspeel op die vyandskap (*inimicitiae*) wat God tussen die vrou en die slang en tussen hulle nakomelinge gelê het. In r.146-148 stel hy dit deur middel van *odium* en *discidium* - as sinonieme van dié *inimicitiae* - meer eksplisiet.³⁹ Ten einde Maria egter so volledig as moontlik met Eva tipologies in verband te bring, huiwer die digter selfs nie om wat sy eksegeese betref, vernuwend op te tree nie. So byvoorbeeld was hy die eerste wat ook die tweede helfte van *Gen.3.15* (*ipsa tuum calcabit caput*) met Maria in verband gebring het.⁴⁰ In die wyse waarop hy die maagd se oorwinning oor die slang uitbeeld, is Prudentius veel nader aan die klassieke epos as aan die Bybel. Die Bybelse inhoud is wel teenwoordig, maar in 'n vorm wat op 'n ander literêre bodem sy oorsprong gehad het. Dit blyk uit die gebruik van woorde soos *venena domare* (r.152),⁴¹ *inexplicitus* (r.153),⁴² *revomere* (r.154)⁴³ en *concolor* (r.155).⁴⁴ In geheel gesien, getuig die beskrywing van die vernietiging van die slang, van Prudentius se oog vir periferiese detail, veral danksy *tractus inexpliciti* (r.153), *virus inerme* (r.154) en *anguis ... piger ... gramine concolor in viridi* (r.153-155). Die slang wat verswak, sy gif op die groen gras uitspoeg, is nouliks nog herkenbaar as die slang in *Genesis*.

Die oorwinning oor die slang lei die nuwe paradys in (r.156-165). Alhoewel die vernaamste kenmerke van die nuwe paradys wat in hierdie laaste twee strofes van die *exemplum* uitkristalliseer, naamlik die

³⁸Met *cernua* (r.149) suggereer Prudentius nog 'n faset van die vloek wat oor die slang uitgespreek is, naamlik dat hy op sy maag sou voortseil; vgl. *Gen.3.14*.

³⁹Sien Charlet, 1982 bl.164 n.33.

⁴⁰Sien Harris, 1961 bl.31; Guldan, 1966 bl.90 e.v. en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.23 n.99.

⁴¹Vgl. *Sil.8.498-500*.

⁴²*Stat. Theb. 2.511* en *Mart. 9.47*.

⁴³Word veral van mitologiese diere gebruik; vgl. *Ov. Met. 13.731*, *Sen. Thy. 581* en *V.Fl.2.25*.

⁴⁴Vgl. *Verg. A. 8.82* en *Luc.9.715*.

"Umwertung aller Werte" in die natuur, nêrens in die eerste deel van die *exemplum* geantisipeer word nie, word die leser egter nie onkant betrap nie. *Ecce venit nova progenies* geld vir die leser as die eerste aanduiding dat hy die kontoere van dié nuwe paradys as't ware van die landkaart van die vierde *Ecloga* kan aflees en namate hy die een kontoer na die ander in die digter se beskrywing van die nuwe paradys terugvind en herken, word sy vermoede versterk dat die landskap op die kaart in sy geheue en die landskap in die gedig ooreenstem, sodat hy later selfs begin om met sy kennis van die kaart bepaalde kontoere in die *exemplum* te antisipeer. So kon die leser reeds die koms van die maagd, die geboorte van die Seun en die vernietiging van die slang in die vierde *Ecloga* terugvind. Gevolglik is dit hoogs waarskynlik dat wanneer die digter hom nou by die omwenteling in die natuur as kenteken van die nuwe paradys uitbring, hy dit al reeds vanweë sy kennis van die vierde *Ecloga* geantisipeer het. Dat Prudentius in sy uitbeelding van die nuwe paradys deur Jesaja se profesie met betrekking tot die Messiaanse Vrederyk beïnvloed is, ly geen twyfel nie.⁴⁵ Waar Jesaja egter verwys na die wolf wat intiem met die lam saamleef, vermeld Prudentius dat die mak dier die wilde dier verdryf en dat die wrede wolf tussen die onbevreesde skape wandel. Prudentius se woordgebruik vertoon egter die invloed van die klassieke digters: *lupus tristis* (r.158-159) herinner aan Verg. *Ecl.*3.80; die vreesloosheid van die kudde (r.158) herinner aan die vreesloosheid wat die skape in Faunus se teenwoordigheid openbaar in Hor. *Carm.*3.18.3; en die wolf wat tussen die skape loop herinner aan Verg.*G.*537-538 en *Ecl.*5.60.⁴⁶ In die slotstrofe van die *exemplum* (r.161-165) beskryf die digter hierdie omwenteling in terme van twee *adynata*: die lam gee opdrag aan die leeus (r.161-162) en die duif verjaag die arende deur die lug (r.163-165).⁴⁷

In die eerste strofe na die *exemplum* (r.166-170) is dit dan ook hierdie omwenteling in die natuur as kenmerk van die nuwe paradys, wat die

⁴⁵Jes.11.6.

⁴⁶Sien Harris, 1961 bl.28.

⁴⁷Vir Ovidius as die moontlike oorsprong van dié motiewe in r.163-165, sien Hanley, 1959 bl.252. Belangrik is egter Charlet, 1982 bl.167 se kritiek op Hanley: "... ces images antithétiques avaient chez les Ancients une valeur quasi proverbiale ..." In 'n lang aantekening gee hy dan ook 'n hele aantal verwysings na ander digters by wie hierdie motiewe ook aangetref word.

digter nou allegories tuisbring. In omgekeerde volgorde word eers die duif van r.165 en daarna die lam van r.161 met Christus in verband gebring.⁴⁸ Die kudde van r.157-158 is die kudde wat Christus teen die wolf en die tier beskerm (r.168-170) - *lupus* (r.158) en *leones* (r.162) vind allegories weerklank in *lupus* (r.169) en *tiger* (r.170) terwyl *rabidum os cohibere* (r.159-160) weer opgeneem word deur *hiare prohibere* (r.169) en *subiuga ora premere* (r.170).

Die besondere tema van die gedeelte voor die *exemplum*, naamlik die maaltyd, word nou vanaf r.171 weer teruggevind. Aan die begin van die himne het Prudentius Christus in 'n gebed (*precari*, r.6) gevra om sy teenwoordigheid aan die maaltyd te verleen; nou vra hy, weer eens in 'n gebed (*precantes*, r.172), dat God wat oorvloedig gee - *locuples* (r.171) herinner aan *omniparens* (r.2) - sal toesien dat daar tydens die maaltyd ook matiglik geëet sal word (r.171-175).

Hiermee word die identiteit van die *exemplum* se bestemming in breë trekke aan die leser geopenbaar. Gevolglik kan die leser reeds begin om van die aanduidinge in of elemente van die *exemplum* te elimineer. Deur 'n subtiele woordspel - *amarus* (r.176) en *aspera* (r.108); *exitiale* (r.178) en *mortiferus* (r.108); *vetitum* (r.178) en *vetita* (r.164) en *vetare* (r.109) - word vir die leser gesuggereer watter elemente van die *exemplum* hy met die etiese voorskrifte ten opsigte van die maaltyd, naamlik om nie te veel te eet nie en om nie die vleis van veediere te eet nie - *haustus amarus abesto procul* (r.176) sinspeel ongetwyfeld op *absit ... procul illa famis* (r.58) - allegories in verband moet bring. Omdat hulle van die ongeoorloofde vrugte geëet het, is Adam en Eva met die dood van die liggaam (*corpora*, r.182) gestraf;⁴⁹ eet hy te veel, of eet hy voedsel wat hom nie geoorloof is nie, oorspan en belaa die Christen sy ingewande (r.174-175) - die setel van sy siel en sy geloof - en ontvang hy benewens die liggaamlike dood waaraan hy danksy die sonde

⁴⁸Vir die duif as simbool van Christus, sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.10; Harris, 1961 bl.28 en Charlet, 1982 bl.167 n.52.

⁴⁹"... der Dichter unterscheidet hier mit Bedacht nich zwischen der 'necessitas mortis' als Folge des 'Sündenfalls' und dem biologischen Tod als Einzelereignis ..." Thraede, "'Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius - Cath.3.186-205", 1982 bl.69 n.4.

van Adam en Eva, onderworpe is, ook die ewige dood (*exitiale*, r.178).⁵⁰ Om hierdie rede spreek Prudentius die hoop uit dat die demone - *angues* (r.181) in sinspeling op *draco* (r.111) en *coluber* (r.126 en r.129) - tevrede sal wees met die liggaamlike dood waarin die slang Adam en Eva gedompel het en - dit is die implikasie - dat hulle nie net soos die slang in die paradys, die Christen tydens die maaltyd wat op hande is, sal verlei om te veel of iets ongeoorloofs te eet nie (r.181-183).⁵¹ Om die versugting te benadruk, herhaal die digter dit by wyse van *variatio* in r.184-185. In die laaste vier strofes van die himne wys Prudentius op die verandering wat Christus as grondlegger van die nuwe paradys ten opsigte van die dood wat deur Adam en Eva se sonde in die wêreld gekom het, aangebring het.⁵² Omdat die siel 'n goddelike oorsprong het, is dit van nature onsterflik (r.186-190).⁵³ Wat die liggaam betref, glo die digter dat die liggaam uit sy dood sal opstaan (r.191-195) om uiteindelik dieselfde toestand van heerlikheid as die siel te deel (r.196-197). Dié vertrouwe baseer hy op die feit dat Christus na liggaam (*corporeus*, r.198) uit die dood uit opgestaan het en na die hemel toe teruggekeer het (r.198-200). Deur hulle sonde het Adam en Eva die hele menslike geslag in die dood ingelei (*duces*, r.131); Christus oorwin egter dié dood en lei (*dux*, r.204) die liggaam van die Christen na die ewige heerlikheid.

In die himne gebruik Prudentius die *exemplum* dus eerstens as 'n verdere uitbouing van die gedagte van die lewe as 'n gawe van God en as 'n rede waarom die mens hom moet loof (r.91-92 en r.95) - 'n gedagte wat ontspring het uit die meer algemene tema van God se gawes aan die mens. Eerder as om in die *exemplum* met die skepping van die eerste mens te volstaan, gebruik Prudentius dit as 'n vertrekpunt om vanaf r.110 ook

⁵⁰Die ewige dood of ewige verdoemenis is die straf wat die sondaar na liggaam en siel na die opstanding uit die eerste dood en op die oordeelsdag ontvang. Die eerste dood is egter vir almal - sondaar sowel as Christen - vanweë Adam en Eva se sonde in die paradys bestem. Dit is die dood waaraan die siel danksy sy goddelike oorsprong nie deel het nie (r.186-187). Vir die gedagte dat die siel van die sondaar wel die ewige dood ontvang, vgl. *Cath.*10. 25-28.

⁵¹Sien Lavarenne, 1972³ bl.18 n.2.

⁵²Vir 'n deeglike bespreking van hierdie strofes, sien Thraede, "'Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius - *Cath.*3. 186-205", 1982 bl.68-78.

⁵³Sien Rodriguez, "Antropologia Prudenciana: C 3,186 y sigs.", 1940 bl.89 e.v.

die paradys en die sondeval in die paradys te beskryf. Dit roep outomaties die verlossing en die aanbreek van die nuwe paradys na vore. In die tweede helfte van die *exemplum* (r.136-164) word Christus en Maria by wyse van kontras, tipologies met Adam en Eva in verband gebring en die vernietiging van die slang na *Gen.3.15* teruggevoer. In die tweede plek openbaar die *exemplum* egter ook 'n allegoriserende funksie in soverre die gedagte van die duif en die lam wat onderskeidelik die roofvoëls en die roofdiere verdryf - die omwenteling in die natuur wat die nuwe paradys kenmerk - in die eerste strofe na die *exemplum* (r.166-170) allegories op Christus se beskerming van die Christen betrek word. Dié allegoriese funksie tree ook in r.171-185 aan die lig waar Prudentius na die besondere tema van die maaltyd terugkeer en Adam en Eva se vergryp aan die verbode vrugte in die paradys en die gevolge daarvan allegories verbind met die Christen se vergryp aan die etenstafel.



UNIVERSITY
OF
JOHANNESBURG

HOOFSTUK VYF

DIE DANIËL-EXEMPLUM (CATH.4.37-72)

In die vroeg-Christelike kuns word die populêre motief van Daniël in die leeukuil veral op twee maniere ontgin: Daniël se redding uit die kloue van die leeus word as voorbeeld gebruik van die redding wat God in tye van gevaar aan sy diensknegte skenk, en die voedsel wat die profeet Habakuk vir Daniël in die leeukuil gebring het, word as simbool van die eucharistie uitgebeeld.¹ Nou is dit opvallend dat Prudentius in sy hantering van hierdie motief by hierdie ikonografiese tradisie aansluit.

Die hooftema van *Cath.4* is die gedagte van die liggaamlike, maar veral die geestelike versorging - met name die eucharistie - wat God aan die Christen bied.² As uitgangspunt neem Prudentius die maaltyd wat so pas ten einde geloop het (r.1). Die maaltyd is 'n gawe van God aan die mens en daarom die oproep om God die Vader daarvoor te loof (r.3). In dié lofuiting word die Vader se absolute soewereiniteit breedvoerig uiteengesit (r.4-6) en word daar ook na sy mag (r.7), sy ewige eksistensie (r.8) en sy rol as skepper verwys. Die gedagte van God as skepper bring die digter nou vanaf r.10 by 'n chronologiese opnoem van God se geestelike gawes aan die mens: die lewe self (r.10), geloof en reinheid (r.11), oorwinning oor die dood en ewige heil (r.12). Die mens se ganse bestaan - *omnes quod sumus aut vigemus, inde est* (r.13) - is met ander woorde 'n gawe van die Vader. *Regnat Spiritus ille sempiternus, / a Christo simul et Parente missus* (r.14-15), geld enersyds as afsluiting van die lofprysing waartoe die Christen in r.3 opgeroep word en andersyds as aanknopingspunt vir 'n bespreking van die eucharistie as die geestelike gawe waardeur die Heilige Gees die hart van die Christen betree (r.16-33). Deur middel van die eucharistie - *conbibere*, r.18 - betree die Heilige Gees die hart wat reeds die geestelike gawe van (geloof en) reinheid (r.16) ontvang het. Hierdie rein hart word

¹Sien Allard, "Le Symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.150; Urech, 1972 bl.82 en Timmers, 1981⁴ bl.188.

²Dat die eucharistie inderdaad "ein konstitutives Element" van die hele himne uitmaak, is die mening van Gnilka, 1966 bl.365. Harris, 1966 bl. 38 e.v. bespreek op 'n deeglike en oortuigende wyse die sinspelinge op die eucharistie wat in hierdie himne voorkom.

vervolgens beskryf in terme van 'n gewyde heiligdom of tempel (r.17-27).³ Die subtiële assosiasies van kuisheid of reinheid wat deur hierdie beeld by die leser opgeroep word, word danksy *candidus* (r.16), *pudica*⁴ (r.16) en *consecrata* (r.17) verder versterk. By die geringste teken van sonde - selfs indien die innerlike reeds aan hom toegewys is - onttrek die Heilige Gees hom vinnig "soos van 'n besoedelde heiligdom" (r.21).⁵ Met behulp van sterkgelaaide woorde soos *taetrum flagrare* (r.22), *vapor crassus* (r.22), *horror* (r.33) en *aestuans* (r.23) word die beklemmende, verstikkende en duister karakter van die sonde wat die hart beset en die Heilige Gees verdryf, duidelik by die leser tuisgebring.⁶ Dit wat hy in r.16-24 met betrekking tot reinheid as 'n noodsaaklike voorvereiste vir die inwoning van die Heilige Gees in die hart van die Christen gesê het, kwalifiseer Prudentius nou in r.25-32 verder: reinheid en die belofte om rein te lewe,⁷ is nie voldoende om die Heilige Gees se teenwoordigheid in die hart van die Christen te waarborg

³Vir die toespelinge op die eucharistie in hierdie beeld, sien Harris, 1966 bl.43 e.v.

⁴*Pudica* sluit ongetwyfeld by *pudor* (r.11) aan. Vir *pudica* in 'n soortgelyke verband by Prudentius, vgl. H.671 en veral Ps.Prf.62.

⁵Vir *dicata* (r.20) by Prudentius, vgl. Per.4.143 en Per.11.70. In Cath.7.178 bring Prudentius die woord met die hart (*cor*) en in H.157 met 'n heiligdom (*sacellum*) in verband.

Spurcus (r.21) dui op iets wat ritueel of moreel onsuiver is; sien OLD s.v. l.c. en 2.

⁶Dit wil voorkom asof Prudentius in aansluiting by die tempel- en heiligdombeeld in r.16-21, in r.22-24 die beeld van 'n offer gebruik. Vir *flagrare* (r.22) in 'n offerkonteks, vgl. Verg.A.12.171 en vir *vapor* in 'n soortgelyke verband, vgl. Sen. Her.F.911; Stat. Theb.10.605. en Prud. Per.10.361. Tog dui woorde soos *taeter*, *flagrare*, *vapor* en *aestuarie* dikwels ook op 'n moreel-afkeurenswaardige of onbeheersde persoon of handeling en in die betekenis sou r.22-24 dan baie sterk met r.16 kontrasteer. Vir *taeter* in so 'n betekenis, vgl. byvoorbeeld Hor. S.1.2.33; Catul.76.25 en Prud. A.822, Ps.901, Per.2.285 en Per.14.10. Vir *flagrare* in die betekenis van "om van 'n bepaalde emosie te brand" (in 'n negatiewe sin), vgl. Cic.Cael.12; Ov.Ep.15.126 en Sil.1.60 en Prud.Ps.46, S.2.674, S.2.1046 en Per.10.63. *Vapor* dui soms op 'n warm of opgewonde geestestoestand, (Sen. Phaed.640). *Aestuarie* dui dikwels op 'n sterk seksuele drang en word selfs met diere in verband gebring (Ov. Met.6.491, 9.465 en 10.360; Petr.126.5; Mart.9.22.11 en Plin.Nat. 10.102). Prudentius is baie lief om die woord vir enige vurige emosie te gebruik; sien Deferrari en Campbell, 1966 s.v.

⁷*Innocens votum* (r.25), nie gelykstaande aan 'n "onskuldige offer" nie, maar aan 'n "offer van onskuld", (Per.10.356). Prudentius gebruik *votum* in sowel die betekenis van "offer" (A.641, H.Prf.6 en S.1.113) as in die betekenis van "begeerte" (Ps.393 en 776, S.2.465 en Per.9.95). Prudentius gebruik die woord hier waarskynlik in albei betekenis om

nie;⁸ die Christen moet ook op sy hoede wees dat hy hom nie aan voedsel vergryp en die Heilige Gees op dié wyse in sy hart verdring nie, want 'n hart wat nie met voedsel oorlaai is nie, is meer ontvanklik vir die instorting van die Heilige Gees deur middel van die eucharistie.⁹ Die belangrikheid van 'n matige eetgewoonte beklemtoon Prudentius in r.33 met die gedagte dat die Heilige Gees die ware spyse en smaak van die siel is.¹⁰ Hiermee antisipeer Prudentius reeds sy allegorisering van die spyse wat Daniël in die leeuuil ontvang het (r.85-99). Naas die liggaamlike spyse wat God vanweë die swakheid van die liggaam (r.2) aan die mens skenk, bied hy ook 'n geestelike maaltyd, naamlik die eucharistie, deur middel waarvan die mens God self in sy hart ontvang - *sed nos tu gemino fovens paratu / artus atque animas utroque pastu / confirmas, Pater, ac vigore conples* (r.34-36). Met *geminus paratus* (r.34), *artus atque animae* (r.35) en *uterque pastus* (r.35) word dit baie sterk benadruk dat die Vader die mens inderdaad op tweërlei maniere voed. Van 'n konkurrensie tussen liggaamlike en geestelike spyse kan daar dus hoegenaamd geen sprake wees nie, aangesien albei deur die Vader aan die Christen geskenk word. Slegs wanneer die liggaamlike spyse in oormaat geneem word, hou dit 'n bedreiging in vir die geestelike spyse. In die eerste strofe van die himne is die Christen opgeroep om die Vader se lof te besing vir die maaltyd wat hy so pas genuttig het; in die strofe onmiddellik voor die *exemplum* word die Vader egter direk aangeroep en

enersyds aan te sluit by die beeld van die offer in r.22-24 en om met die gedagte van morele onreinheid, wat ook deur hierdie reëls na vore geroep word, te kontrasteer.

⁸In *cordis medi sinu ac recessu* (r.27) sluit aan by *medullae* (r.18) en word weer opgeneem deur *sedes fidei* (r.29) en *corda* (r.31).

⁹By Prudentius dui *crapula* (r.28) op die resultaat van oormatige eet en drink; vgl. *Cath.*7.9, *H.*324 en *Ps.*377. In *Prud.H.*253 en *S.*2.172 word *fervere* met *libido* in verband gebring. *Fervere* dui ook soms op die effek van te veel wyn op die mens se voorkoms (*Plin. Nat.*28.76; *Juv.* 3.283 en *Prud.S.*1.139). *Fervere* kom egter soms by Prudentius voor in die betekenis van onder andere "om vol te wees van" (byvoorbeeld *Ti.*45), en "om te brand" (van 'n bepaalde emosie) (*Cath.*5.46, *H.*416 en 510, *Ps.*24, *S.*2.172 en 1068, *Per.*2.249, *Per.*5.468, *Per.*6.17 en *Per.*10.183). *Fervere* dra by Prudentius ook verskeie ander betekenisse, onder andere "om te brand" (*Cath.*5.136) of "om aktief te wees" (*Cath.*10.11 en 131 en *H.*85). In *Ps.*902 word die woord selfs met oorlog in verband gebring en in *A.*712 met die rustelose menigte wat op 'n wonderbaarlike wyse deur Jesus gevoed is.

In *A.*720 word *congeries* (r.30) ook met voedsel in verband gebring.

¹⁰Ook in die maaltyd wat vir die liggaam bestem is, is God se teenwoordigheid onmisbaar (*Cath.*3.11-20).

geloof vir die liggaamlike en geestelike spyse wat hy aan die Christen skenk.

Met *sic* (r.37) vra die digter sy leser om die *exemplum* ILLUSTRATIEF ten opsigte van die gedagte dat God materiële sowel as geestelike gawes aan die Christen skenk, aan te wend.¹¹ In soverre God weliswaar vir Daniël op tweërlei wyse in die leeuuil bewaar het, is daar inderdaad 'n voor die hand liggende verband tussen die *exemplum* en die voorafgaande aan te wys, maar, aangesien God vir Daniël in albei gevalle op 'n materiële wyse bewaar het, kan daar hoegenaamd nie sprake wees van 'n een tot een korrelasie tussen die twee elemente van God se bewaring van Daniël in die leeuuil en die materiële en geestelike gawes wat die Christen van God ontvang nie.

In die wyse waarop Prudentius die *exemplum* aanbied, is dit duidelik dat hy besonder selektief met sy roumateriaal te werk gegaan het. Die verhaal soos dit in die apokriewe hoofstuk 14 van die *Boek van Daniël* beskryf word, lui kortliks soos volg: Daniël bevind hom in die land van die Babiloniërs tydens die bewind van Koning Cyrus. Hy slaag daarin om te bewys dat die groot hoeveelhede voedsel en drank wat daaglik aan die god Bel geoffer word, saans deur die priesters en hulle gesinne self geëet word. Die priesters word op die koning se bevel om die lewe gebring en Bel en sy tempel word in Daniël se hande gegee om vernietig te word. Met pik, vet en hare berei Daniël koeke voor wat hy aan die Draak, die tweede afgod van die Babiloniërs, bied om te eet. Na hierdie onkonvensionele dis, bars die Draak oop en verloor die Babiloniërs hulle tweede afgod. Eerder as om Daniël hiervoor dankbaar te wees, dreig die bevolking Cyrus en sy gesin met die dood, tensy Daniël aan hulle uitgelewer word. Nadat Cyrus op hulle dreigemente ag geslaan het, word Daniël in die leeuuil gewerp om deur sewe leeus wat vanaf dié oomblik hulle gereelde voedsel ontsê word, verslind te word, maar God stel die leeus skadeloos. Intussen word aan die profeet Habakuk deur 'n engel van die Here opdrag gegee om die maaltyd wat hy vir sy landbouers

¹¹Interessant is die opvatting van Rapisarda, "Poésia e religiosità. Cristo e l'Eucarestia in Prudenzió", 1959 bl.171: "Non è, ..., l'episodio di Daniele, nutrito da Dio nella fossa dei leoni, a dare validità con il suo significato profetico all'Eucarestia, ma è l'Eucarestia a dare luce e significato all'episodio biblico".

voorberei het, vir Daniël in Babilon te neem. Die engel trek onmiddellik vir Habakuk op aan sy hare en neem hom en die maaltyd wat hy by hom gehad het na Babilon, waar hy dit aan Daniël in die leeukuil voorsit. Habakuk word na sy tuiste teruggeneem en Daniël word gered. Toe hy op die sewende dag die leeukuil besoek en ontdek dat Daniël nog leef, het Cyrus hom vrygelaat en diegene wat Daniël se lewe geeis het, in die leeukuil gegooi waar die leeus hulle terstond verslind het.

Na die eerste strofe van die *exemplum* waarin God se dubbele gawe aan Daniël implisiet - *inter raucisonos situs leones*, r.38 - en eksplisiet - *inlapsis dapibus virum refovere*, r.39 - kernagtig saamgevat word, ontplooi Prudentius die verhaal in ses hoofmomente.¹² In die eerste hoofmoment word die hele *Dan.14.1-31* binne twee strofes afgehandel (r.40-45). Die digter verwys slegs na Daniël se weiering om die afgodsbeeld te aanbid en na die vonnis wat deur sowel die volk as die koning van Babilon oor hom uitgespreek is. Vanweë *execrare* (r.40)¹³ en *nefas*

¹²Volgens Charlet, 1982 bl.133 e.v. vertoon die *exemplum* die kwaliteit van 'n "véritable épopée en miniature". Hy vind die epiese toonaard van veral die eerste strofe van die *exemplum* (r.37-39) vanweë die gesamentlike epiese effek van woorde soos *olim*, *praecluens*, *raucisoni*, *inlapsi*, *vir* en *refovere*, besonder frappant. Die epiese toonaard van die res van die *exemplum*, wat weliswaar nie so opvallend is as in die eerste strofe nie, wy Charlet aan die gebruik van meer ongewone woorde en woordkombinasies soos *morti subdidere* (r.44), *saevi haustus* (r.45), *alumnus* (r.48), *fames blanda* (r.50), *victus incruenti* (r.51) en *carpere* (r.66); uitdrukkings met 'n spesifiek epiese klem soos *indomiti leones* (r.47 en vgl. *Sil.Ital.3.289*), *caesaries manu prehensa* (r.61 en vgl. *Luc.8.681*) en *vehere per auras* (r.63 en vgl. *Stat. Silv. 1.2.44*); die plasing van die werkwoord aan die begin van die reël in die geval van r.47, 49, 50 en 58; die gebruik van *variatio* in die beskrywing van Daniël se weiering om die afgod te aanbid (r.40-42), die straf wat Daniël opgelê word (r.44-45), die leeus se makheid (r.47-48 en 50-51), Daniël se gebed (r.52-53), die wegvoer van die profeet Habakuk na Babilon (r.63), sy uitnodiging aan Daniël om van die voedsel te eet (r.67) en Daniël se dankgebed (r.72) en dan laastens die gebruik van temas of tonele wat intertekstueel veral deur Vergilius, Ovidius en Statius bepaal is. Desondanks verkies Charlet om die *exemplum* in geheel as 'n "épyllion chrétien" te beskou: "Les références à Catulle et Ovide, aussi bien qu'à Virgile, la complaisance avec laquelle est ici développé l'adynaton des lions devenus doux comme des agneaux, la composition par juxtaposition de petits tableaux qui rappelle la technique de l'*ekphrasis*, tous ces traits relèvent d'un goût alexandrin". Charlet, 1982 bl.138. Sien ook Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.101.

¹³In *Per.11.29-30* verwys Prudentius na die *execranda Novati scismata*.

putare (r.42) val die klem veral op Daniël se sterk afkeur in die afgodsdienste waartoe hy verplig word.

Hierteenoor stel die digter Babilon se wreedheid (*dira*, r.43)¹⁴ en die leeus se wildheid (*ferae*, r.44) en bloeddorstigheid (*saevi haustus*, r.45). Prudentius verswyg die feit dat die leeus, vanaf die dag waarop Daniël in die leeu kuil gewerp is, niks gegee is om te eet nie (*Dan.* 14.31), maar verkies eerder om deur middel van *raucisoni* (r.38) en *protinus vorare* (r.45) te suggereer dat die leeus uitgehonger was toe Daniël in die leeu kuil beland het!

Die tweede hoofmoment wat in die Daniël-*exemplum* na vore tree, is die skadeloosstelling van die eens gevaarlike leeus.¹⁵ Sonder om die AANTAL leeus of die WYSE waarop God hulle skadeloos gestel het, te vermeld, wys Prudentius eksplisiet deur middel van *mansuescere rabies* en *fames blanda* (r.50) op die FEIT dat daar 'n radikale verandering by die leeus begin (*mansuescere*) intree het. Dié gedagte word by die leser veral tuisgebring deur die onnatuurlike wyse - gesuggereer deur die jukstapenering van *lambere* en *indomiti* in r.47 en deur *praedam rictibus ambire incruentis* in r.51¹⁶ - waarop die leeus hulle teenoor Daniël gedra. In hulle houding is daar sprake van 'n kwispelende onderdanigheid (*lambere*, r.47) en selfs vrees (*tremere*, r.48). *Adstare comminus* en *iubas reponere* (r.49) wek daarenteen die indruk van 'n onnatuurlike vertroulikheid wat

¹⁴*Dira Babylon* kom ook in *Ti.* 90 voor.

¹⁵Dié toneel is aan sowel die Joodse as die Christen-ikonograwe bekend en word veral op fresko's en sarkofae aangetref. Die leeus word uitgebeeld in 'n houding van onderdanigheid aan die profeet - óf hulle sit sy aan sy, óf hulle koppe is laat sak (*iubas reponere!*) of hulle lek sy voete (*lambere!*). Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.145-146. Sien ook die afbeelding van sarkofaag nommer 104 (312 n.C.) in Guldan, 1966 bl.244.

¹⁶*Rictus incruenti* herinner aan Ovidius se beskrywing van Peleus se leeu: ... *loca proxima terret / belua vasta, lupus silvisque palustribus exit, / oblitus et spumis et sparsus sanguine rictus / fulmineus, rubra suffusus lumina flamma / Qui quanquam saevit pariter rabieque fameque, / acrior est rabie; neque enim ieiunia curat / caede boum diramque famem finire, sed omne / vulnerat armentum sternitque hostiliter omne* (*Met.* 11.365-372). By Prudentius word die leeus se woede vermurwe en hulle honger kwispelend. Ovidius beskryf egter die woede van 'n wilde dier wat orals verwoesting saai. Miskien wil Prudentius by wyse van dié *retractatio* suggereer dat God in staat is om selfs die byna onaardse geweld van 'n wilde dier te vervang met kalmte en onderdanigheid (Charlet, 1982 bl.135 e.v.)

daar nou tussen Daniël en die leeus bestaan. Desnieteenstaande laat Prudentius danksy *Dei alumnus* (r.48) geen twyfel dat Daniël God se besondere beskerming geniet het nie.

Waarskynlik om dié gedagte te benadruk, voeg hy 'n moment - die derde - by wat nie in *Dan.*14 teruggevind word nie, naamlik Daniël se gebed om hulp in die leeuuil (r.52-54)¹⁷ en God wat onmiddellik daarop reageer deur aan die engel opdrag te gee om Daniël van voedsel te voorsien (r.55-57).¹⁸ Hiermee antisipeer Prudentius reeds 'n gedagte waarop hy in die gedeelte van die himne wat op die *exemplum* volg, nog meer breedvoerig sal ingaan, naamlik dat God veral aan die Christene wat ook soos Daniël op grond van hulle geloof vervolgt word (r.84) en soos Daniël tot hom bid (r.81), uitkoms skenk (r.85).

Wat die vierde hoofmoment van die *exemplum* betref, te wete die engel wat "van ver af die tuisgekweekte voedsel wat die vriendelike profeet Habakuk volgens landelike gewoonte vir sy maaiers voorgesit het", opgemerk het en die profeet met vol kosmandjie en al na Babilon geneem het (r.58-63), sluit Prudentius taamlik nou by *Dan.*14 aan. Die duidelike verwysing na die oorfloedige maal (*plena canistra*, r.62) wat die profeet Habakuk by hom gehad het - 'n feit wat trouens glad nie so uitdruklik in *Dan.*14 vermeld word nie - geld vir die leser as 'n verdere aanduiding dat die maaltyd wat Daniël in die leeuuil uit Habakuk se hande ontvang het, nie *sito-sito* met die materiële maaltyd waarvan daar in die gedeelte voor die *exemplum* sprake was, in verband gebring moet word nie, aangesien oorvloed ten opsigte van laasgenoemde juis afgekeur word, omdat dit God se geestelike voedsel in gevaar stel.¹⁹

¹⁷Een van die oudste en mees populêre motiewe in die vroeg-Christelike ikonografie. Sien Allard, "Le Symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.150; Urech, 1972 bl.82 en Timmers, 1981⁴ bl.188.

¹⁸Die beskrywing van die engel se vlug na die aarde (r.55-57), herinner aan die tradisionele beeld van Mercurius wat van die hemel na die aarde toe vlieg, vgl. *Hom.*11.24.339 e.v. en *Od.*5.43 e.v.; *Ov.Met.* 1.671-675 en *Stat.Theb.*1.303-311. *Verg.A.*245-246 maak melding van die natuur wat aan Mercurius tydens sy vlug toegee.

¹⁹Dat Prudentius met behulp van *dapes inemptae* (r.58), wat onder andere deur *Verg.G.*4.133 en *plena canistra* (r.62), wat onder andere deur *G.*4.280 intertekstueel bepaal word, by die eenvoudige en landelike lewe wat Vergilius in sy *Georgica* besing, wil aansluit, soos Charlet, 1982 bl.137 beweer, ly geen twyfel nie. Ongelukkig wil Charlet *agrestis ars*

In die vyfde hoofmoment van die *exemplum* (r.64-69) sluit Prudentius nog steeds redelik nou by *Dan.14* aan. In *Dan.14.35* staan daar egter dat die engel die profeet Habakuk bo die leeuuil (*supra lacum*) geplaas het en gevolglik moes Daniël hom na bo uitstrek om die voedsel van Habakuk te ontvang (*Dan.14.38*). Maar volgens Prudentius het Habakuk in die leeuuil in (*in lacum*) afgegely, sodat hy saam met Daniël op die grond gestaan het toe hy hom die voedsel wat vir sy maaiers bestem was, aangebied het (r.65-66). Dit is heel moontlik dat Prudentius hier by 'n bepaalde ikonografiese uitbeelding van die ontmoeting tussen Habakuk en Daniël aansluit,²⁰ maar daar bestaan ook 'n ander en 'n tekstueel meer verantwoordbare moontlikheid, naamlik dat Prudentius *in lacum* bo *supra lacum* verkies, ten einde die allegoriese verband tussen die voedsel wat saam met die profeet Habakuk in die leeuuil in afgegely het en die "neerdalende", - *labitur in* (r.65) sinspeel ongetwyfeld op *inlapsae* (r.87)²¹ - geestelike voedsel wat die Christen te midde van vervolging ontvang, te versterk.

Habakuk se opdrag aan Daniël om die maaltyd wat God vir hom gestuur het, te eet (r.67-69), word ook meer breedvoerig as in *Dan.14* beskryf. Die imperatief *tolle* (*Dan.14.36*) vervang Prudentius met twee jussiewe subjunktiewe in chiasme: *sumas* (a) *laetus* (b) *libens* (b) *carpas* (a). Terwyl *sumere laetus* die leser in 'n sekere sin dalk mag herinner aan die oproep in die eerste strofe van die himne om God na afloop van die maaltyd te loof, maak *libens carpere* dit om dieselfde rede as *plena canistra* (r.62) egter onmoontlik om die maaltyd wat Daniël in die leeuuil ontvang het, met die materiële maaltyd waarvan daar in r.1-2, r.28-30 en r.34-36 sprake is - dit wil sê die maaltyd wat slegs met matigheid ingeneem moet word - in verband te bring.

(r.60) egter met die "frugalité" waarop Prudentius in r.28-31 ten opsigte van die Christen se maaltyd aandring, in verband bring. Maar danksy *plena canistra* kan daar geen twyfel bestaan dat die maaltyd wat Habakuk vir sy maaiers voorberei het, weliswaar landelik en eenvoudig, maar allermins karig was nie.

²⁰Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.146.

²¹In *Cath.5.98* gebruik Prudentius *illabi* om die wyse waarop die manna in die kamp van die Israeliete neergedaal het, uit te druk.

Die sesde en laaste hoofmoment van die *exemplum*, naamlik die dankgebed wat Daniël, nadat hy die maaltyd genuttig het, tot God aanhef (r.70-72), kom egter nie in *Dan.14* voor nie.²² In *Dan.14.37* is daar eerder duidelik sprake van 'n dankgebed wat Daniël, voordat hy die maaltyd genuttig het, aangehef het: *et ait Danihel recordatus es enim mei Deus et non dereliquisti diligentes te*. Prudentius het sy bron in dié opsig doelbewus gewysig om Daniël se dankgebed na sy maaltyd in die leeuuil as voorbeeld te gebruik vir dié dankgebed waartoe die Christen na afloop van sy maaltyd in str.1 opgeroep word.

Hierdie illustratiewe funksie van die *exemplum* geld ook ten opsigte van r.73-75: *sic nos muneribus tuis refecti, / largitor Deus omnium bonorum, / grates reddimus et sacramus hymnos*.²³ Soos Daniël na sy maaltyd in die leeuuil vir God gedank het, so (*sic*, r.73) dank die Christen God vir al sy gawes waardeur hy versterk word.²⁴

Ten opsigte van r.76 en volgende is die *exemplum* se funksie egter kennelik nie meer illustratief nie, maar eerder ALLEGORISEREND. Daniël se beproewing in die leeuuil word nou allegories (*velut*, r.76) met die vervolging van die Christene in verband gebring - 'n heel natuurlike aansluiting, aangesien die vroeë Christene, waarskynlik na aanleiding van 1 *Pet.5.8*, die leeu as 'n simbool van die duiwel - meer bepaald die vyand van die GEESTELIKE mens - beskou het.²⁵ So sinspeel *tristificus tyrannus* (r.76) en *inpotens mundus* (r.77) allegories kennelik op *plebs dirae Babylonis ac tyrannus* (r.43). Ook tussen *conclusi* (r.78) en

²²Prudentius lê Daniël slegs twee woorde in die mond, naamlik *amen* en *alleluia* (r.72). In die vierde eeu het die uitdeel van die eucharistie gepaard gegaan met die formulier "Corpus Christi" waarop die eucharistiegangers een na die ander met "amen" geantwoord het. Terwyl die eucharistie plaasgevind het, was dit veral in Spanje gebruikelik dat die koor enkele verse van 'n *Psalms* gesing het en dat die gemeente dan met 'n "alleluia" geantwoord het. Sien Harris, 1966 bl.42. Vir "amen" en "alleluia" as lofuitings, sien Deichgräber, 1967 bl.25 en bl. 56-57.

²³Die -or uitgang in *largitor* (r.74) herinner aan *conditor*, *reparator*, *infusor*, *sator*, *perdomitor* en *auctor* in str.3-4. Die digter wil op die wyse miskien 'n weliswaar subtiele verband lê tussen str.3-4 en str.25 veral aangesien God in albei gevalle geloof word as die gewer van alle gawes aan die mens.

²⁴Sien Alfonsi, "Poetica e poesia delle 'Odi quotidiani' di Prudenzio", 1962 bl.115.

²⁵Sien in dié verband Leclercq, "Lion", 1930 kol.1198, e.v.; Harris, 1966 bl.38 e.v. en Urech, 1972 bl.105 e.v.

clausus (r.54) en tussen *fera* (r.78) en *ferae* (r.44) is daar 'n verband aan te wys. Net soos God vir Daniël in die leeuuil bewaar het, net so bewaar hy ook die Christen wat vervolgt word: vir Daniël het God die leeus skadeloos gestel; vir die Christen verdryf hy die wilde dier, dit wil sê die geestelike vyand wat hom wil aanval. Met besondere fyn aanvoeling word die byna tasbare bedreiging wat die geestelike wilde dier dan ook vir die Christen inhou, voorgestel met behulp van veral *circumfremere* (r.79) - wat herinner aan *raucisoni* (r.38) en *ambire* (r.51) - en *vorare* (r.71) - wat sinspeel op *vorare* (r.45). Mens sou ook 'n vae verband tussen *dentes* (r.80) en *rictus* (r.51) kon probeer aanwys.

In die leeuuil het Daniël tot God gebid (r.52-54); te midde van vervolging bid ook die Christen tot God (r.81). Met behulp van die asindeties gestruktureerde string werkwoorde in r.82-83, word die verskriklike intensiteit en wreedheid van die vervolgings te midde waarvan die Christen tot God bid, benadruk: *vexamur, premimur*,²⁶ *malis rotamur; / odemunt lacerant, trahunt, laccessunt*. Net soos God nie alleen die leeus in die leeuuil skadeloos gestel het nie, maar ook vir Daniël van spyse voorsien het, net so verdryf God nie alleen die geestelike leeus wat die Christen teister nie - *languens ira* (r.86) in aansluiting by *mansuescere rabies* (r.50) - maar voorsien hy die Christen ook van geestelike voedsel (r.86-87) - dit wil sê die eucharistie.

Reeds in r.33 het Prudentius na die Vader se geestelike gawe verwys as die *pastus animae ... saporque verus*. Nou word die spyse wat Daniël in die leeuuil ontvang het, allegories met dié spyse wat God aan die Christen skenk, in verband gebring.²⁷ Terwyl die liggaamlike spyse

²⁶Vir *vexari* en *premi* in 'n martelaarskonteks, vgl. Prud. *Per.* 10.693 en *Per.* 11.40 onderskeidelik.

²⁷Volgens Lavarenne, 1972³ bl.23 n.2 en n.4 dui *inlapsae escae* (r.87) op die goddelike genade ("la grâce divine"), maar die spyse waarna Prudentius in r.91 en volgende verwys, op die Skrif - "nourriture des âmes chrétiennes". Ten opsigte van eersgenoemde punt is Pellegrino, 1954 bl.220 van oortuiging dat Prudentius hier na die "cibo spirituale dei divini ammaestramenti e delle celesti consolazioni" verwys. Harris, 1966 bl.40 gaan van die standpunt uit dat die spyse in r.87-93 op die eucharistie dui, maar dat r.94-95 eerder met die Skrif verband hou. Herzog, 1966 bl.48 huldig 'n soortgelyke standpunt alhoewel hy onder *vatis pia praecinentis orsa* (r.96) spesifiek die profete en die *Psalms* verstaan. Daar bestaan egter 'n ander interpretasie wat die *exemplum* allegories miskien meer konsekwent verdiskonteer, naamlik dat Prudentius

matiglik ingeneem moet word (r.28-32), moet die Christen die geestelike spys "gretiglik" en "met 'n mondvol" diep inneem - *sitienter hauriendus* (r.88) en veral *internis implicare venis* (r.90) sinspeel ongetwyfeld op *conbibere medullis* (r.18). Ten einde die *exemplum* allegories so konsekwent as moontlik te ontgin, word Christus nou met *propheta* (r.91) - natuurlik in aansluiting by *propheta* (r.59) - in verband gebring. Daniël is deur die maaltyd wat hy van die profeet Habakuk ontvang het, versterk (*fortis*, r.71); die Christen word deur die eucharistie wat deur Christus ingestel is en waarin hy Christus se liggaam eet en sy bloed drink, versadig (r.91). Die maaltyd wat Daniël ontvang het, was vir Habakuk se "maaiers" (*messores*, r.59) bestem; die geestelike spys wat die Christen met die eucharistie ontvang, behoort aan die *iusti viri* (r.92) "wat die oes vir hulle ewige meester maai" (*metere*, r.93).

In die lig van Jesus se eie woorde in *Joh.4.38*²⁸, dink die digter hier waarskynlik aan die apostels en diegene wat ná hulle mense voorberei het om die eucharistie te ontvang en dit aan hulle uitgedeel het. Dié geestelike voedsel besit nie alleen die "ware smaak" (r.33) nie, maar is ook soeter en meer smaakvol as enige ander maaltyd (r.94). Dit is in staat om die Christen in vervolging te bewaar (r.95), net soos die maaltyd wat Daniël van Habakuk ontvang het, hom in die leeuuil bewaar het. God se mag het Daniël, wat weens sy geloof tot die dood veroordeel is, in die leeuuil bewaar deur die leeus skadeloos te stel en hom van voedsel te voorsien; die Christen word deur die geestelike voedsel wat hy van God ontvang, in staat gestel om die doodsvonnis wat op grond van sy geloof oor hom uitgespreek is, asook die "leeus" van vervolging wat op hom aanstorm, te trotseer.²⁹

die eucharistie deurgaans in r.87-96 in gedagte het en dat hy met *vatis praecinensis orsa* aan Christus se woorde tydens die instelling van die eucharistie dink. Habakuk het Daniël aangesê om die maaltyd te nuttig (r.67-69), net so het Christus die eucharistie volgens *1Kor.11.23* en volgende ingestel. Dié interpretasie lyk al hoe meer moontlik in die lig van die feit dat Prudentius die beeld van die tempel wat hy in r.17-27 gebruik waarskynlik in *1Kor.6* teruggevind het. Sien ook Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.75.

²⁸*Ego misi vos metere quod vos non laborastis.*

²⁹*Potestas* (r.97) herinner aan *potestas* (r.37), *inrogare mortem* (r.98) aan *morti subdidere* (r.44) en *inpasti leones* (r.99) aan *indomiti leones* (r.47).

Aan die begin van die himne word die Christen aangemoedig om die Vader vir die pas afgelope maaltyd te loof; in die leeuuil het die Vader Daniël van voedsel voorsien (r.68) en nou aan die einde van die himne spreek die digter namens die Christen die voorneme uit om God juis as Vader - die gewer van die liggaamlike en die geestelike voedsel - te bely en om volhardend die kruis as simbool van vervolging, maar ook as simbool van die oorwinning oor vervolging te dra.

Die gedagte waarmee Prudentius die gedeelte voor die *exemplum* afsluit het, was dat God die Christen met liggaamlike en geestelike voedsel - dit wil sê die eucharistie - versorg (r.34-36). Veral aangesien die *exemplum* deur *sic* (r.37) ingelei word, verwag die leser dat hy in die *exemplum* voorbeelde van God se liggaamlike en geestelike voedsel aan 'n gelowige gaan teëkom. Omdat God Daniël op twee maniere in die leeuuil bewaar en versorg het, is die versoeking aanvanklik groot om 'n een tot een korrelasie tussen die liggaamlike en geestelike voedsel van r.34-36 en die twee elemente van God se bewaring van Daniël in die *exemplum* te probeer aanwys. Die digter se hantering van die twee elemente spreek egter teen so 'n korrelasie. Ten opsigte van r.34-36 wend Prudentius die *exemplum* ILLUSTRATIEF aan om daarmee slegs aan te toon dat God in die verlede 'n gelowige in nood op 'n tweërlei manier bewaar en versorg het. Dit is egter eers in r.76-99 waar dié twee elemente van God se bewaring van Daniël ten volle verdiskonteer word in soverre God se redding van Daniël uit die kloue van die leeus ALLEGORIES met God se redding van die Christen uit die kloue van vervolging in verband gebring word en die voedsel wat Daniël van Habakuk ontvang het, ALLEGORIES met die eucharistie in verband gebring word. Hierbenewens bring die *exemplum* ook 'n VERBREDING ten opsigte van die hooftema (God se liggaamlike en geestelike versorging van die Christen) mee, want in die gedeelte na die *exemplum* gaan dit nie meer om voedsel en die eucharistie as die twee maniere waarop God die Christen onderskeidelik na liggaam en siel versorg nie, maar eerder om God se redding van die Christen uit die kloue van vervolging en die eucharistie wat die Christen in die vervolging ontvang en versterk.

HOOFSTUK SES

DIE UITTOG-EXEMPLA (CATH.5.31-104)

In *Cath.5* wat gerig is op die viering van die daaglikse *lucernarium*¹ en waarin daar ook bepaalde toespelinge op die viering van die paasnagwaak voorkom, word die volgende *exempla* aangetref: God wat in die brandende doringbos aan Moses verskyn (r.31-36), die vuurkolom waarmee God Israel snags in die woestyn gelei het (r.37-44), die farao se agtervolging van die Israëliete (r.45-56), Israel by die Rooi See en hulle deurtog (r.57-68), die vernietiging van die farao se leërmag (r.69-80 en r.85-88), die water uit die rots (r.89-92), die water van Mara (r.93-96) en die manna en die kwartels (r.97-104).²

In die gedeelte van die himne wat die reeks *exempla* voorafgaan, bring die digter die twee hoofemas van die himne na vore, naamlik God as oorsprong van die lig en die lig as God se gawe aan die mens. Reeds in die eerste reël van die himne word Christus dan as die *inventor* (r.1) van die rooi lig en as die *dux bonus* (r.1) aangeroep om met sonsondergang en met die aanbreek van die *lucernarium* lig aan die Christene te skenk.³ Christus is egter nie alleen die gewer van die natuurlike

¹"Le nom de *lucernarium* a été donné à l'heure canoniale appelée aussi *undecima* et *duodecima*, et à laquelle on donne couramment le nom de vêpres. Ce nom de *lucernarium* s'appliquait au moment où on allumait les lumières, mais n'était pas restreint à ce moment; au printemps, en automne et en hiver, il s'entendait des deux ou trois premières heures de la nuit", Leclercq, "Lucernaire", 1930 kol. 2614.

²In die voetspore van Arevalo het talle geleerdes 'n paasallegorie van die uittoegebeure wat in die himne voorkom, afgelees en die himne gevolglik as 'n paashimne geïnterpreteer. Dié standpunt is egter op oortuigende wyse deur Herzog, 1966 bl.79 e.v., Van Assendelft, 1976 bl.180 en Charlet, 1982 bl.32 verwerp. Dat daar egter 'n liturgiese verband tussen die daaglikse viering van die *lucernarium* en die jaarlikse viering van die paasnagwaak bestaan, ly geen twyfel nie. Sien in hierdie verband Fontaine, "Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Seville", 1979 bl.191.

³Thierry, "Enige exegetiese notities bij Prudentius' Avondhymne", 1981 bl.116 is van oortuiging dat Prudentius met *lux* (r.4) die lig van 'n nuwe dag bedoel. Maar waarom sou die digter slegs in die eerste strofe vir Christus vra om die lig van die nuwe dag aan die gelowiges te skenk, terwyl hy in die res van die himne die wonder van die lig wat God met sononder aan die mens gee, die lig wat al sy ander gawes oortref

(dag) lig wat besig is om ten einde te loop nie, maar ook van die kunsmatige lig wat die Christene nou met die *lucernarium* gaan aansteek. Die lig wat Christus met die *lucernarium* aan die mens skenk, is egter dieselfde lig as die daglig (*reddere*, r.1). God het wel ander vorms van lig vir die mens in die nag gegee, naamlik die sterre en die maan om die naghemel van voldoende (*innumerus*, r.5) lig te voorsien, maar desnieteenstaande wys hy tog aan die mens hoe om met 'n vuurslag 'n vonk uit 'n klip te slaan en lig te skep (r.7-8).⁴ Hiermee leer God self die mens nie maar bloot 'n "kulturellen Fortschritt" nie, maar ook 'n

omdat dit juis dié ander gawes vir die mens sigbaar maak (r.151-152), besing? Mönnich, "Verlossende Techniek. Prudentius Cathemerinon 5,1-28", 1971 bl.13 bespeur 'n bepaalde spanning tussen die feit dat Christus enersyds oor dag en nag heers (r.2) en die feit dat die nag ook as 'n "gevaarlijke, aggressiewe macht" geopenbaar word (r.3). Van Assendelft, 1976 bl.128 bring ook die CHAOS met die "dark disorder wherever God is not present" in verband sonder om egter die spanning tussen r.2 en r.3 wat so 'n interpretasie meebring, in te sien. Vir Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.424 is hier nie sprake van 'n spanning nie, "weil ein Christ wie Prudentius niemals auf den Gedanken verfallen wäre, das Symbol mit seinem Gegenstand einfach gleichzusetzen. Die Nacht ist ebensowenig das Böse selbst wie der Schlaf".

Vir die intertekstuele verband tussen ... *dux bone* ... / *lucem redde tuis* ... en Hor. *Carm.*4.5.5. *lucem redde tuae, dux bone, patriae*, sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980, bl.419 n.24.

⁴Prudentius dink hier kennelik aan die rots waaruit Moses met sy staf die water geslaan het en wat Paulus in 1 *Kor.*10.4 met Christus in verband bring. In plaas van water (simbool van die ewige lewe) is dit die Christus-lig sêlf wat volgens die digter daaruit geslaan word; sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.8 e.v. en Fontaine, "Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Seville", 1979 bl.328 en veral n.29. Volgens Fontaine, "Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Seville", 1979 bl.329 e.v. en Herzog, 1966 bl.71 dui *igniculi* op die mens se siel en volgens Van Assendelft, 1976 bl.130 e.v. verwys die woord na die Christene. Die relatiewe voornaamwoord *quos* (r.13) sluit egter ten nouste by r.12 aan en gevolglik moet die *igniculi* met die lampe, fakkels en kerse van r.13-24 in verband gebring word. Indien die *igniculi* vergeestelik word, moet die beskrywing van die lamp, fakkel en kers in r.13-24 ook vergeestelik word. In 'n poging om juis dit te doen, kom Van Assendelft in haar kommentaar op hierdie gedeelte tot gevolgtrekkings wat nie deur die teks gesteun word nie (Van Assendelft, 1976 bl.132 e.v.) Teen hierdie benadering kom veral Mönnich, "Verlossende Techniek. Prudentius Cathemerinon 5,1-28", 1971 bl.15 e.v.; Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.421 en Thierry, "Enige exegetiese notities bij Prudentius' Avondhymne", 1981 bl.125 e.v. baie sterk in opstand.

"übernatürliche Wahrheit", naamlik dat hý die oorsprong van lig is - die tweede hoofteema van die gedeelte wat die *exempla* voorafgaan.⁵ Die natuurlike rots waaruit hierdie lig met 'n vuurslag geskep word, is die godgegewe simbool wat heenwys na die Christus - "rots" as die ware oorsprong van die lig wat met die *lucernarium* aangesteek word.⁶ Hierdie ligte (*igniculi*) waarvan Christus die oorsprong is en wat met die *lucernarium* aangesteek word, neem veral drie gestaltes aan: lampe, fakkels en kerse. In sy hoogs gedetailleerde beskrywing van die doodgewone en alledaagse vorms van lig (r.13-24) is die digter se motivering geensins bloot ter wille van dekorasie (Bergman) of die verdere uitbouing van die allegorie nie (Rodriguez-Herrera, Herzog en Van Assendelft), maar enersyds sodat die goddelike oorsprong van die *flammae nobiles* (r.26) "... aus der Betrachtung wie von selbst ergibt: dem Christen allabendlich beim entzünden des Lichts sichtbarlich vor Augen tritt" en andersyds om God vir dié gawes van hom (*tua munera*, r.25) te loof.⁷ Ondanks die verstommende detail wat wel in die reëls aangebied word, is hier kwalik sprake van 'n suiwer "technische terminologie".⁸ Prudentius streef eerder daarna om op verskeie maniere die lewendige en verterende krag van die vuur na vore te bring: deur *vivax flamma* (r.17) en *vis ignea* (r.23); deur die gebruik van werkwoorde: *madentibus* (r.13), *pascimus* (r.14), *presso*, *conlita*, *fingimus* (r.16), *viget* (r.17), *suggerit* (r.18), *fert* (r.19), *bibit* (r.20), *stillat* (r.22), *facit* (r.23) en *flere* (r.24) en deur die feit dat str. 5 eintlik 'n inhoudelike herhaling van str. 4 is.⁹ Die byna bonatuurlike aard van die vlam skemer veral in r.21-24, wat in geheel aan die kers gewy word, sterk deur: deur die personifiëring van die brandende kerswas wat "druppel vir druppel in geurvolle trane van die gesmelte top afloop" - 'n gedagte wat

⁵Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.419.

⁶Volgens Bergman, 1921 bl.103 dui *solidum corpus Christi* op die Christelike gemeente. Voelkl, "Zusammenhänge zwischen der antiken und frühchristlichen Symbolwelt", 1963 bl.241 wys daarop dat die gebruik om vuur uit 'n klip te slaan, tradisioneel deel van die paasliturgie uitgemaak het.

⁷Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.422.

⁸Mönnich, "Verlossende Technik. Prudentius Cathemerinon 5,1-28", 1971 bl.20.

⁹Mönnich, "Verlossende Technik. Prudentius Cathemerinon 5,1-28" 1971 bl.21.

deur *flere* (r.24) weer opgeneem word¹⁰ - en deur verrassende woordkombinasies soos *nectar fervidum* (r.21) en *ambustus imber* (r.23-24). In str. 1 is Christus gevra om die lig met die aanbreek van die duisternis aan die Christen terug te gee. Net voor die *exemplum* brand hierdie ligte - God se gawes - reeds. In die sin dat hierdie ligte as plaasvervangers van die daglig optree, is die daglig in 'n sekere sin nou aan die mens "teruggegee".

Dat daar, gegewe die simboliek van die vuurslag uit klip waarmee God self juis die goddelike oorsprong van vuur sigbaar wil stel en die breedvoerige beskrywing van die verskillende manifestasies van vuur (lamp, fakkel en kers), nog iemand is vir wie die goddelike oorsprong van vuur nie sigbaar (*cernere* r.30) voor die hand liggend is nie, is vir die digter onwaarskynlik, soos blyk uit die retoriese vraag in die twee reëls net voor die eerste *exemplum*: *sed quis non rapidi luminis arduam / manantemque Deo cernat originem? Origo* (r.30) en *cernere* (r.30) is die twee sleutelwoorde waarmee Prudentius die *exemplum* van God wat in 'n brandende doringbos aan Moses verskyn het aan die tema van God as ('n vir die mens sigbare) oorsprong van lig koppel. Dié *exemplum* geld as bewys dat God vir die mens die sigbare oorsprong van die lig is: Moses het beslis (*nempe*, r.31) vir God - die *caelestis solii princeps*¹¹ - in die doringbos gesien (*videre*, r.32 en *visere*, r.34). Oor God se teenwoordigheid word geen twyfel gelaat nie: die bos is heilig (r.33) en selfs die plek waarop Moses staan is heilig, in so 'n mate dat hy die opdrag ontvang om sy skoeisel uit te trek (r.35-36).¹² Die *variatio* in: *Moses nempe Deum spinifero in rubo / vidit conspicuo lumine flammum./... Felix, qui meruit sentibus in sacris / caelestis solii visere principem* (r.31-32 en r.33-34), maar veral *conspicuus* benadruk die feit dat

¹⁰Vir 'n bespreking van die personifiëring, sien Bergman, 1921, bl.95.

¹¹God se majesteit word veral benadruk deur *princeps* - 'n woord wat Prudentius van heidense sowel as Christelike keisers gebruik. Sien Hagenauer, 1955 bl.41.

¹²*Eks.3.5* vermeld slegs dat God Moses beveel het om sy skoene uit te trek aangesien die grond waarop hy gestaan het, heilig was. Volgens Prudentius het Moses sy skoene uitgetrek *ne sanctum involucris pollueret locum* - 'n gedagte wat veral by die kerkvaders voorkom. Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.128. In die vroeg Christelike ikonografie is Moses wat sy skoene uittrek, dikwels met die dopeling wat voor die doop sy sonde aflê, in verband gebring; sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IVe siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.4.

hierdie goddelike teenwoordigheid inderdaad vir Moses sigbaar was.¹³

Die keuse van die vuurkolom-*exemplum* in die volgende strofes is waarskynlik bepaal deur die feit dat hier ook van 'n goddelike epifanie in die vorm van vuur wat met Israel se uittog uit Egipte verband hou, sprake is.¹⁴ Tog is hier 'n merkbare klemverskuiwing te bespeur in soverre die primêre gerigtheid van hierdie *exemplum* eerder gemik is op die vuurkolom as middel of as instrument waarmee God Israel gelei het. Gevolglik geld dié *exemplum* nie primêr as bewys dat God die oorsprong van die lig is nie, maar veel eerder ter illustrering van die feit dat die lig 'n gawe is van God - die eerste materiële gawe wat Israel aan die begin van die uittog van God ontvang het en waardeur hy hulle uit Egipte bevry het ('n gedagte wat reeds deur *dux bonus* in die aanvangsreël van die himne geantisipeer is). In dié opsig bring die *exemplum* van die vuurkolom 'n verbreding mee ten opsigte van die gedagte van God as die sigbare oorsprong van die lig, in soverre die gedagte van die vuurkolom as God se gawe aan Israel aanleiding gee tot 'n beskrywing van God se ander gawes aan Israel tydens die uittog. Die *exemplum* van die vuurkolom vervul met ander woorde 'n oorgangsfunksie tussen die *exemplum* van die brandende doringbos en die reeks *exempla* waarin God se materiële gawes aan sy volk tydens hulle reis na die beloofde land ter sprake gebring word.

Oor die bonatuurlike aard van die vuurkolom laat Prudentius geen twyfel nie en om hierdie rede brei hy aansienlik uit op *Eks.*13.21 se enkele sobere verwysing na die vuurkolom as *columna ignis*: die vuurkolom hou nie alleen verband met die vuur waarin God in die doringbos aan Moses

¹³*Felix, qui meruit ...* (r.33) herinner aan *felix qui potuit* (Verg. G. 2.490). Teenoor die hovaardigheid van die ou man wat ... *rerum cognoscere causas, / atque metus omnis et inexorable fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari* stel Prudentius die nederigheid waarmee Moses die teofanie in die doringbos nader. Oor die *exemplum* van God se verskyning in die brandende doringbos as bewys dat God die oorsprong van vuur is; sien Gnilka, "Die Natursymbolik en den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.421 en Charlet, 1982 bl.31 en 169.

¹⁴Herzog, 1966 bl.73 bring die vuurkolom met die paaskers in verband: "Für die Christen des vierten Jahrhunderts erinnerte die Feuersäule an die Form der Kerze, daher ist besonders die Osterkerze, die man in der Nacht überall in grossem Format aufstellte, ihr Nachbild". Weer eens word 'n paasmotief ontdek waar die teks dit hoegenaamd nie steun nie.

verskyn het nie (*hic ignis*, r.37), maar beskik ook oor die menslike intelligensie en vermoë om die volk te bevry (*liber*, r.40) - die omvang waarvan deur die kontras tussen *suetus sub dominis vivere barbaris* (r.39) en *iam liber* (r.40) na vore gebring word - en te lei, soos deur *sequi* (r.40), *praeuius* (r.43) en *ducere* (r.44) gesuggereer word. Die lig (lamp, fakkel en kers) wat God met die aanbreek van die duisternis aan die mens gee, speel in die nag die rol van die dag (r.27); die vuurkolom waarmee God Israel snags gelei het, is nie bloot plaasvervanger van die ontbrekende daglig nie, maar oortref selfs in die nag (*noctis per medium*, r.42 en *pervigil*, r.43)¹⁵ die son in helderheid.¹⁶

In die volgende met mekaar verbandhoudende *exempla* word op die volgende temas ingegaan: die farao se haatdraendheid jeens die Israeliete en die militêre voorbereidings wat hy tref om God se volk te agtervolg (r.45-56); die Israeliete se reis tot by die Rooi See en hulle deurtog (r.57-68); die Egiptenare se aanval en hulle ondergang in die water van die Rooi See (r.69-80). In 'n kort liriese gedeelte (r.81-92) word die tema van die deurtog van die Israeliete en die vernietiging van die farao en sy leër momenteel weer opgeneem, maar nou chronologies korrek

¹⁵Op grond van veral *noctis per medium* (r.42) wil Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.51, beweer dat Prudentius hier Eks.40.34-36 en Num.9 15-21 in gedagte het: "... Prudence établit une concomitance entre la marche des Hébreux et la colonne de feu; en particulier, il dit qu'ils lèvent le camp en pleine nuit pour la suivre. On ne peut comprendre ces vers si l'on ne se réfère qu'aux deux versets de l'Exode cités par les éditeurs. Prudence y a associé les derniers versets de l'Exode et un passage des Nombres". Maar in Eks.13.21 staan daar eksplisiet dat die volk deur die nag (*per noctem*) getrek het. Die ooreenkoms met *noctis per medium* is tog duidelik.

¹⁶In sy verwerkte proefskrif het Charlet baie deeglik ingegaan op die epiese kwaliteit van r.33-80; sien Charlet, 1982 bl.169 e.v. Met behulp van epies-getinte woorde soos: *populus sanguinis inclyti*, r.37 (vgl. Verg.A.1.550; 5.45; 6.500; 6.778 en 7.706); *longa per avia*, (vgl. Val.Fl.3.597); *qua gressum tulerant*, r.41 (vgl. Verg.A.2.753 en Sen. Phaed. 702); *caerula nox* r.41-42 (vgl. Stat. Silv.1.6.85 en Theb.2.528); *pervigil*, r.43 (Statius gebruik dit van 'n vuur wat nie toegelaat word om dood te gaan nie; vgl. Silv.4.5.13 en Theb. 8.266); *praeuius*, r.43 (vgl. Ov. Met.11.65 en Stat. Theb.12.465) en *radius sole micantior*, r.44 (vgl. Ov. Met.2.40 en 7.411), ontvang veral r.41-44 'n "tonalité ... héroïque" (Charlet, 1982 bl.170). Met *radius sole micantior* wil die digter miskien suggereer dat die Christus-lig wat in die nag helderder as selfs die son skyn, die farao (wat met die Egiptiese songod Ra in verband gebring is) in mag oortref, veral omdat laasgenoemde se simbool (die son) net in die dag skyn, maar in die nag "sterf".

deur die tema van die (tien) plae voorafgegaan.

Ten einde die OMVANG en die WONDER van God se weldade aan Israel na vore te bring, word die haglikheid en hopeloosheid van die situasie waaruit God hulle gered het, tot in die fynste besonderhede beskryf en sodoende benadruk. Reeds met *domini barbari* (r.39) is geen twyfel gelaat oor die onmenslikheid van Israel se knegskap in Egipte nie en danksy die besonder negatiewe assosiasies van 'n onkonstitusionele en totalitêre bewindhebber wat 'n glad nie unieke woordkombinasie soos *arx tyrannica* (r.80) by veral 'n Romeinse leser sou oproep nie, word die ongenaakbaarheid van die Egiptiese regime jeens die Israëliete benadruk. Die farao self is "troueloos" (r.61) - waarskynlik omdat hy nie sy woord aan Moses en Aäron gestand gedoen het nie en Israel wou verhinder om te trek - en "goddeloos" (r.70) - kennelik 'n meer algemene aanduiding van sy bitter haatdraendheid (*invido fervens felle*, r.45-46) jeens die volk van God. Ook by die Egiptiese troepe is daar sprake van hierdie haatdraendheid, geïnspireer deur hulle aanvoerders (r.69-70), wat vergestalt word in hulle blinde ywer (*rapidi*, r.47 en *celeris*, r.55) en vasberadenheid om Israel tot in die Rooi See agterna te sit en te vernietig, te bespeur. Die gedugtheid van die Egiptiese leër word enersyds eksplisiet en meer in die algemeen deur byvoeglike naamwoorde soos *praevalidus* (r.46), *dirus* (r.46) en *validi* (r.62), maar andersyds meer implisiet deur die epiese toonaard van die hoogs gedetailleerde en katalogusagtige beskrywing in str. 12-14 van die leër wat op die punt staan (*iubet clangere classicum*, r.46 en r.48 en *canit tuba* r.50) om die Israëliete agterna te sit, se koorsagtige voorbereidings gesuggereer. Prudentius gee hier met name aandag aan die verskillende afdelings waaruit die Egiptiese leër bestaan het (r.53-55) en die wapentuig waaroor hulle beskik het (r.50-52). In detail beskryf hy dan die boogskutter se pyle (r.51-52) en die leër se vaandels (r.55-56).¹⁷ Ver al die talrykheid van die

¹⁷Ook die farao se militêre voorbereidings word in epiese kleure geskilder. In geheel herinner r.45-56 veral aan Verg. A.7.623-640: *classicum*, r.48 (vgl. Verg. A.7.637); *tuo*, r.50 (vgl. Verg. A.7.628) en *signa*, r.55 (vgl. Verg. A.7.628). In Verg. A.7.624 is daar 'n verwysing na voetsoldate en in 7.624-625 en in 7.638-639 word daar van perde melding gemaak. Die invloed van Vergilius blyk ook duidelik uit woorde soos: *arma viri*, r.49 (vgl. Verg. A.1.1e); *seque minacibus accingunt gladiis*, r.49-50 (vgl. Verg. A.7.640); *densetur*, r.53 (vgl. Verg. A.7.794 en 12.457 en Luc.7.497) en *currus ... et volucres rotas*, r.54 (vgl. Verg. A.8.433). Dan is daar ook woorde wat aan Horatius herinner:

Egiptiese leër word deur die *variatio manus* (r.46), *cohortes* (r.48), *virī* (r.49 en 62), *acies* (r.48), *hostis* (r.61), *pubes* (r.69) en *agmina* (r.74) na vore gebring. Die Egiptenare word nie alleen bevoordeel deur hulle getalle-oorwig en die relatiewe gesofistikeerdheid van hulle wapens en oorlogstuig nie, maar ook deur die Israeliete se gebrek aan vertrouwdheid met die omgewing waarin hulle hulle bevind en hulle uitputting vanweë die reis (r.59-60). Tot en met r.62 wil dit nog voorkom asof 'n konfrontasie tussen die farao se leër en die Israeliete onvermydelik is - die Egiptenare het die Israeliete bereik (*adest*, r.61) en daar is reeds sprake van 'n skermutseling (r.62) - maar God wat aan die begin van die himne as *dux bonus* aangeroop is, verlos sy volk nou finaal uit die hand van die *dux perfidus*.¹⁸

In teenstelling met *Eksodus* beskryf die digter nie die res van die gebeure wat die deurtog deur die Rooi See onmiddellik voorafgegaan het nie, byvoorbeeld die volk se vrees en gekla (*Eks*.14.10-12), God se opdrag aan Moses om sy staf oor die water uit te hou (*Eks*.14.16) en die wolkkolom waarmee God die Egiptiese leër van die Israeliete weggehou het nie (*Eks*.14.19-20). Ook die feit dat God, toe Moses sy hand oor die Rooi See uitgesteek het, die see deur middel van 'n sterk oostewind die hele nag deur laat terugvloei het (*Eks*.16.21), word nie vermeld nie.

ferratae acies, r.48 (vgl. Hor. *Carm.* 4.14.30-31) en *calamis spicula Gnosii*, r.52 (Hor. *Carm.*1.15.17). Verder is daar ook die duidelike simmetrie *sumunt ... / accingunt ...* en *conscendunt ... / praetendunt ...* in r.49-50 en r.55-56 wat getuig van Vergiliaanse beïnvloeding. Vir Prudentius is hierdie epiëse toonaard in hierdie beskrywing skynbaar noodsaaklik "... pour chanter dignement un miracle ..." (Charlet, 1982 bl.172).

¹⁸In sy uitbeelding van die deurtog deur die Rooi See, laat die digter die epiëse toonaard van die gedeelte veral deurskemer deur middel van die *variatio* in r.59-60; *pupureus gurgēs* en *rubri litores* in r.65-68 en r.75-76; die plasing van die werkwoord aan die begin van die reël in r.65 en r.73 (vgl. Verg. *A.*6.268) en deur middel van woorde soos: *rubri litores*, r.60 (vgl. Verg. *A.*8.686); *fessa resederat*, r.60 (vgl. Verg. *A.*8.232); *hostis adest*, r.61 (vgl. Verg. *A.*9.38); *validi viri*, r.62 (vgl. Verg. *A.*2.50 en 5.500); *aspera odia*, r.69-70 (vgl. Verg. *A.*2.96); *rex impius*, r.70 (vgl. Ov. *Met.*13.435); *usta vaporibus*, r.58 (vgl. Luc.10.221-222). Verder herinner r.66-67 in geheel aan Verg. *G.*4.360-361: ... *illum / curvata in montis faciem circumstetit unda* en r.73-74 aan Sil.5.208-210: *Primae Picentum rupto ceu turbine fusa / agmina et Annibalem ruere ut videre cohortes / invadunt ultro ...* "Le poète a sans doute voulu prouver que les miracles historiques de la Bible dépassent les prodiges du merveilleux épique" (Charlet, 1982 bl.174).

Die dinamiek van die wonder word veral verhoog deur die uitgebreide *variatio* in str. 17 wat met die eerste oogopslag as 'n sinnelose herhaling mag voorkom: *praebent rupta locum stagna viantibus, / riparum in faciem pervia sistitur / circumstans vitreis unda liquoribus, / dum plebs sub bifido permeat aequore*; die duidelike kontras tussen die onverskrokke wyse waarop Moses die volk beveel om met "vreeslose tred" die Rooi See in te trek, skynbaar sonder dat die water reeds opgekloof is (r.64-65), en die manier waarop die Egiptenare, verblind deur hulle haatdraendheid, "halsoorkop" agter die Israeliete aan die Rooi See invaar (r.69-74). In aansluiting hierby word daar telkens verwys na die veilige deurgang wat die gekloofde water van die Rooi See op 'n bonatuurlike en ordelike wyse aan Israel bied: *praebere locum viantibus* (r.65), *pervia sisti* (r.66), *circumstare* (r.67), *sub bifido permeare aequore* (r.68) en *securus patere transitus* (r.87) - vis-à-vis die ongeordende samevloeiing van water wat die Egiptenare te beurt val. Ook in laasgenoemde geval word daar van *variatio* gebruik gemaak ten einde die dinamiek van die wonder beter by die lesersuis te bring: *confusa dehinc unda revolvitur / in semet revolans gurgite conflu* (r.75-76).

Die verbysterende omvang van die verwoesting wat God deur middel van die water van die Rooi See onder die Egiptenare aangerig het, word veral deur die katalogusagtige struktuur van r.77-79 vir die lesersuis gesuggerer. Die vernietiging tref die hele leër: rytuie, perde en nie alleen die gewone soldate nie, maar selfs die leëraanvoerders wat die aanstigters was van hierdie selfvernietigende veldtog. Deur die lesersuis met *videas* (r.79) direk aan te spreek en te vra om die toneel vir homself in sy verbeelding voor te stel, probeer Prudentius om die lewendigheid sowel as die historisiteit van die gebeure te verhoog.¹⁹

In die liriese gedeelte waarin hy eers die onvermoë van die menslike tong om Christus se lof te besing,²⁰ onder woorde bring, keer hy weer terug na die wonder van die deurtog en vernietiging van die Egiptenare (r.85-88).²¹ Uit die wyse waarop dié *exemplum* sowel as die *exemplum* van

¹⁹Sien Rodriguez-Herrera, 1936 bl. 121 e.v. se bespreking van sogenaamde "Anschauungen" by Prudentius.

²⁰In dié opsig volg Prudentius sy interteks besonder getrou na, want na die beskrywing van die deurtog in Eks.14 volg daar ook 'n lofsang (Eks.15).

²¹Oor die *adynaton* sien Curtis, 1978⁹ bl.105 e.v. en bl.294.

die (tien) plae (r.82-84) en die *exemplum* van die water uit die rots (r.89-92) telkens deur middel van *qui* aan *Christe* (r.82) gevoeg word, blyk dit duidelik dat die digter God hier eksplisiet en by name - ondanks sy verklaarde onvermoë (r.81-82) - vir dié wonders wil loof. Die krag van die liriese gedeelte tree na vore in die feit dat die digter in elk van die drie *exempla* wat daarin voorkom, maar veral in die eerste twee, benadruk dat God vir die bepaalde wonder verantwoordelik was. So word die skeiding van die water, die Israeliete se veilige deurtog en die vernietiging van die farao se leër dan ook uitdruklik aan God se ingryping toegeskryf. In teenstelling met r.65-68 word hier eksplisiet gemeld dat Israel onder God se leiding - *te duce* (r.87) kennelik in aansluiting by *dux bone* (r.1) en *ducere* (r.44), maar ook in kontras met *dux perfidus* (r.61) - veilig deur die water van die Rooi See kon trek. Deur middel van woorde soos *rabidi* (r.85), *rapax* (r.88) en *vorare* (r.88) word die water byna as 'n roofdier voorgestel wat deur God teen die Israeliete in toom gehou word (*persultare vetas*, r.86) en teen die Egiptenare losgelaat word.²²

Onmiddellik nadat hy die mens se onvermoë om Christus te loof, bely het, bring die digter die (tien) plae ter sprake. Prudentius maak daarop staat dat sy leser die ontbrekende detail uit sy kennis van die verhaal sal aanvul. Omdat hy aan sy leser slegs wil deurgee dat God die farao deur middel van "velerlei" plae verplig het om Israel te laat trek, vind hy dit onnodig om die presiese aantal of aard van die plae te noem. Deur die farao te verplig om Israel te laat trek, het God sy geregtigheid (*iustitia*, r.84) laat geld en *ipso facto* 'n einde (*iustitium triste*, r.80) aan die farao se gesag oor Israel gemaak.²³

Die volgende vier *exempla* vorm klaarblyklik 'n eenheid en het as meer algemene tema God se versorging (as gawe) van Israel, deur hulle in die woestyn van water en spys te voorsien. Twee strofes word gewy aan die wonder van die water uit die rots en die wonder van die water van Mara

²²*Rabidus* word deur Prudentius o.a. met *fluctus* (S.1.Pr.50), met *lupus* (Ps.467), met *daemon* (A.401) en met *peccator* (Ti.35) in verband gebring.

²³Vir *iustitium* in die betekenis van "einde" sien OLD s.v.

(r.89-96) en twee strofes aan die wonder van die manna en die kwartels.²⁴ Ook hier word die kwaliteit van die wonder vergroot deur die situasie vóór die wonder en die situasie na die wonder telkens met mekaar te kontrasteer.

In die *exemplum* van die water uit die rots, word die barheid en leweloosheid van die woestynrotse en die skroeiende hitte van die woestynlandskap vis-à-vis die sprankelende lewendigheid van die water wat uit die rots geslaan word, gestel: *ieiuna eremi saxa* (r.89) en *axis igneus* (r.92) teenoor *loquaces scatebrae* (r.89-90). *Loquaces* roep verder vir die leser al die assosiasies van koelte, verfrissing en rus van Horatius se *fons Bandusiae* op en met *exundare* (r.90) en *fundere* (r.91) word die oorvloed van die water wat deur die rotse gelewer word, gesuggereer.²⁵ Met *novi latices* (r.90) raak die digter aan die kern van die wonder: die water is "nuut" nie alleen in die sin van "vreemd" of "onverwags" gegewe die oorsprong daarvan nie (*ieiuna eremi saxa*, r.89), maar ook in die sin van "vir die eerste maal" want op daardie plek was daar nog nooit voorheen water nie. Ook hier word die dinamiek van die wonder deur middel van *variatio* versterk: *cui ieiuna eremi saxa loquacibus / exundant scatebris, et latices novos / fundit scissa silex.*²⁶

In sy beskrywing van die wonder van die water van Mara, gaan Prudentius op soortgelyke wyse te werk om die kwaliteit van die wonder te verhoog. Die besondere bitterheid (*instar fellis*, r.93) van die water voor die wonder word gestel teenoor die besondere soetheid (*mel velut Atticum*,

²⁴*Eksodus* plaas die wonder by Mara eerste (*Eks.15*), die kwartels tweede, die manna derde (*Eks.16*) en die water uit die rots vierde (*Eks.17*). Volgens *Numeri* was die manna die eerste wonder, gevolg deur die kwartels (*Num.11*) en die water uit die rots (*Num.20*). *Num.33.8* e.v. vermeld slegs dat Israel by Mara kamp opgeslaan het, sonder om na die wonder wat daar plaasgevind het, te verwys. Interessant is egter die ooreenstemming tussen Prudentius se volgorde en dié van *Ps.77* - met die verskil dat *Ps.77* nie die wonder by Mara noem nie. Vir 'n meer breedvoerige bespreking van Prudentius se bronne op hierdie punt, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.43 e.v.

²⁵Vgl. *Hor.Carm.3.13.15-16*. Vir *axe sub igneo*, r.92, vgl. *Ov.Tr.5.2.20* en *Pont. 2.10.48* en *4.15.36*. Volgens Charlet, 1982 bl.176 bevestig dit die liriese toonaard van r.89-92.

²⁶In *Ps.371* e.v. bring Prudentius die water uit die rots en die manna met die eucharistie in verband; sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IVE siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.141.

r.94) van dieselfde water ná die wonder.²⁷ In die balk waarmee die water versoet is, sien die digter 'n tipologiese heenwysing na Christus se kruis waardeur die Christen die ewige paradys ontvang.

In die beskrywing van die wonder van die manna en die kwartels val die klem met behulp van woorde soos *implere* (r.97), *grandine densius* (r.98) en *construere* (r.99), op die OORVLOED van God se voorsienigheid en word die kwaliteit van God se wonder dienooreenkomstig vergroot. In ag genome die feit dat ook dié wonder in die woestyn plaasgevind het, spreek beelde soos *ninguidus* (r.97) en *gelida grandine densius* (r.98) des te sterker van die wonder van God se voorsienigheid in so 'n barre landskap waar sneeu en hael selde, indien ooit val.²⁸ Ook die kwartels word met 'n natuurelement wat selde in die woestyn voorkom, maar tog so noodsaaklik vir die woestynlewe is, in verband gebring, naamlik reën (r.101). Die kwartels wat op dié stadium vir Israel so noodsaaklik is as wat die reën vir die woestyn is, skenk God eweneens in oorvloed, gesuggereer deur *crassa nubes* (r.102), *diffolata agmina* (r.103) en *fluere* (r.104). Volgens Eks.16.13 het God die kwartels in die nag gestuur. Prudentius vermeld dat die kwartels in 'n "swart wolk" neergedaal het - 'n verskynsel wat kwalik in die nag opgemerk sou kon word! Die Bybelse feit (dat die kwartels in die nag gestuur is) word dus aangepas ten einde 'n ander (weliswaar implisiete) Bybelse feit met betrekking tot die kwartels (naamlik die oorvloed daarvan) te benadruk.

Met die uitsondering van die *exemplum* van die brandende doringbos, geld die reeks *exempla* deurgaans as voorbeelde van God se wonderbaarlike en bonatuurlike verlossing en versorging van Israel, onderweg na die beloofde land - die materiële gawes wat hy aan sy volk in die Ou Testament gebied het (r.105). God se verlossing en versorging is egter nie alleen tot Israel in die Ou Testament beperk nie, maar sluit ook die Christen van die Nuwe Testament in (*quoque*, r.107). Gevolglik word die *exempla* van God se materiële verlossing en versorging (as gawes - *praemia*) van Israel tydens die tog na die beloofde land vanaf r.107 allegories met God se geestelike verlossing en versorging van die

²⁷Vir *fel* met *mel* gekontrasteer, vgl. Pl. *Cas.*223, *Truc.*179, *Tib.*1.5.50; *Apul. Fl.*18. Vir die soetheid van Attiese heuning, vgl. *Ov. Tr.*5.4.30 en *Hor. Carm.*2.6.14.

²⁸Vgl. *Sap.*16.22.

Christen, onderweg na die ewige paradys, in verband gebring.²⁹

Dié allegoriserings word vir die leser veral gesuggereer deur die besondere woordkeuse in r.108-112: *dapes mysticae* (r.108) dui enersyds in die onmiddellike konteks op die eucharistie van die Nuwe Testament waarmee God die Christen liggaamlik (*pectora*) voed, maar sinspeel andersyds allegories op die materiële voedsel (*daps*, r.99) wat God vir Israel in die woestyn geskenk het.³⁰ So dui *fessi* (r.109) hier op die Christene wat (geestelik) "uitgeput" is vanweë dit wat hulle op aarde onderweg na die ewige paradys moet verduur. In r.60 dui dieselfde woord egter op Israel se fisiese uitputting, onderweg na die beloofde land. *Per freta saecula* geld hier (r.109) as metafoor van die aardse inspanninge waardeur die Christen geteister word, maar herinner terselfdertyd aan die water van die Rooi See waardeur die Israeliete moes trek en meer in die algemeen aan Israel se beproewinge tydens die uittog.

In die *exempla* ná die liriese gedeelte is telkens benadruk dat Israel God se beskerming geniet het - net so staan die Christen onderweg na die ewige paradys onder God se heerskappy (r.110). Vir Israel het God die water van die Rooi See oopgeklou, maar net so splits hy die "storms" van die wêreld sodat die Christen veilig na die ewige paradys kan trek. Moses het Israel beveel (*praecipere* r.63) om die Rooi See in te trek en Christus beveel (*praecipere*, r.112) die regverdige om die ewige paradys in te gaan (r.112). God se geestelike gawes aan die Christen kulmineer in sy grootste geestelike gawe, naamlik die ewige paradys.

In die lig van die feit dat die Christen se reis na die ewige paradys allegories korreleer met Israel se reis na die beloofde land, volg dit noodwendig dat die ewige paradys allegories verband hou met die beloofde land wat implisiet in die reeks uittog *exempla* veronderstel word. Desondanks word daar in Prudentius se beskrywing van die ewige paradys (r.113-124) tevergeefs gesoek na woordkeuses wat dié verband met die Ou Testamentiese beloofde land vir die leser suggereer. Soos Fontaine

²⁹Sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", *Forschungen zur römischen Literatur, Festschrift für K. Buchner*, Wiesbaden 1970 bl.102 en Charlet, 1982 bl.178.

³⁰Sien Rapisarda, "Poésia e religiosità. Cristo e l'eucarestia in Prudenno", 1959, veral bl. 171 e.v.

reeds oortuigend aangetoon het, word die beskrywing van die ewige paradys intertekstueel eerder bepaal deur veral Vergilius se beskrywing van die tuin van die bye, aan die begin van die vierde boek van die *Georgica* in die geval van r.113-116, deur die beskrywing van die *hortus conclusus* in *Hooglied* 4.14, deur die Wysheid se beskrywing van haarself in *Jesus Ben Sirach* 24.20 en deur Lactantius se beskrywing van die feniks se blomme in sy *De ave Phoenix* 83 in die geval van str. 30, en in die geval van str. 31 veral deur Vergilius se uitbeelding van die siele op die Velde van Elysium in *Aeneïas* Boek 6.³¹

Dit wat Christus vir die siele in die onderwêreld doen (r.125-136), staan nie antities teenoor die ewige paradys nie, maar vul laasgenoemde eerder aan, ten einde die voortreflike kwaliteit en duiselingwekkende trefwydte van God se geestelike gawes des te sterker by die leser tuis te bring. Die tema van Christus se geestelike gawes aan die siele in die onderwêreld, wat, in teenstelling met die tema van die ewige paradys, uiteraard glad nie natuurlik allegories met enige deel van die tema van Israel se reis na die beloofde land korreleer nie, word uiters subtiel tog allegories met Israel se bevryding deur middel van die vuurkolom uit Egipte in verband gebring: met die vuurkolom het God Israel - die "volk van vername bloed" (r.37) - uit Egipte bevry (r.40) en met sy opstanding het Christus die siele in die onderwêreld - "die volk van die skadus" - momenteel van die onderwêreld se vuur bevry (r.135).³²

³¹Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.101-110. Ongelukkig neig Fontaine plek-plek tot oor-allegoriserings.

³²In die vierde eeu bestaan daar in die kerk die standpunt dat die strawwe in die onderwêreld wel tydelik verlig kan word (vgl. onder andere Aug. *Enchir.*112, in *Psalm.*105.2 en *Civ. Dei* 21.24.3). In sy artikel, "Sabbatsruhe in der Hölle, ein Beitrag zur Prudentius Erklärung und zur Geschichte der Apocryphen", 1895 bl.489-506, beweer Merkle dat Prudentius die gedagte moontlik by die apokriewe *Paulus Apokalips* gevind het. In die geskrif word 'n baie duidelike verband gelê tussen Christus se opstanding uit die dood en die tydelike verligting van straf in die onderwêreld. Terwyl Lavarenne, 1972³ bl.30 n.1 en Van Assendelft, 1976 bl.181 die mening toegedaan is dat Prudentius hier dink in terme van 'n verligting van straf wat slegs eenmaal per jaar plaasvind, voel Thierry, "Enige exegetiese notities by Prudentius' Avondhymne", 1981 bl.113 en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.113 veral op grond van *swt* en *saepe* (r.125) dat die verligting van straf volgens die digter eerder elke week plaasvind. Weens gebrek aan meer voldoende getuienis blyk 'n keuse tussen die twee standpunte onmoontlik te wees.

Die tipologiese verband tussen spesifiek Christus se opstanding en die vuurkolom is egter meer frappant: met sy terugkeer uit die onderwêreld in die nag (*illa nocte*, r.127), het Christus nie alleen die oggendster nie, maar selfs die son oortref (r.129-130 en r.132) en met die vuurkolom het God helderder as die son vir Israel in die nag (*noctis per medium*, r.42 en *pervigil* r.43) gelei. Die tipologiese verband tussen die houtstomp, waarmee die water van Mara versoet is en Christus se kruis, wat reeds in r.96 voorgekom het, word nou ook hier in r.131-132 teruggevind. Net soos die stomp die water versoet het, net so ontvang die mens deur die kruis die (ewige) lewe (*vigere*, r.96 = *novus dies*, r.132). Alhoewel dit strenggesproke Christus se versorging van die Christen onderweg na die ewige paradys is, wat allegories met God se verlossing en versorging van Israel onderweg na die beloofde land allegories korreleer, word Christus se geestelike gawes wat hy aan die siele in die onderwêreld skenk, dus allegories ook met die gawe van die vuurkolom in verband gebring.

Aan die begin van hierdie himne is Christus aangeroop om die lig waarvan hy die gewer en oorsprong is, met die aanbreek van die duisternis aan die mens te skenk. Nou, aan die einde van die himne word dié lig tydens die *lucernarium* as offer aan Christus teruggegee (r.149-150 en r.155).³³ Net soos in die gedeelte voor die reeks *exempla*, word die lig as God se gawe ook hier besing - die milieu is egter nie meer 'n privaat-woning nie, maar kennelik 'n ruimer en meer amptelike plek van aanbidding (r.137-142 en veral *grex*, r.150)³⁴ en in plaas van lampe, fakkels en kerse is hier slegs van lampe sprake (r.141).³⁵ Die verruiming ten opsigte van die liturgiese ruimte waarin die *lucernarium* geskied, gaan ook hand aan hand met 'n verruiming van die digter se siening van die

³³Sien Arnaldi, "Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di Prudenzio", 1924 bl.103.

³⁴Volgens die negende kanon van die konsilie van Toledo (400), mog die *lucernarium* voortaan slegs in 'n kerk gevier word en op die platte-land slegs in die teenwoordigheid van 'n biskop, priester of diaken; sien Leclercq, "Lucernaire", 1930 kol.2615. Vir die rol van ligte in veral die vroeë Oosterse kerk, sien Galavaris, "Some Aspects of Symbolic Use of Lights in the Eastern Church: Candles, Lamps and Ostrich Eggs", 1978 bl.69 e.v. en sien ook Bergman, 1921 bl.83.

³⁵Oor die elemente van die *lucernarium* sien Dölger, "Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum", 1936 bl.28.

lig se waarde. In r.5-8 het Prudentius daarop gewys dat God benewens die sterre en die maan ook die lig wat uit klip geslaan word, vir die mens in die nag daar gestel het. In r.145-148 word die lig, waarskynlik vanweë die weerkaatsing van die lamplig teen die dak (r.144), egter met die sterre GELYKGESTEL.³⁶ In str. 38 en 39 bereik hierdie verruiming van die digter se siening van die lig se waarde sy klimaks en word die funksie van die *exempla* in die himne duidelik: God is die oorsprong van lig ('n tema wat veral deur die *exemplum* van die brandende doringbos, maar in 'n mindere mate ook deur die *exemplum* van die vuurkolom bevestig word), maar die lig is ook God se gawe aan die mens ('n tema wat veral deur die *exemplum* van die vuurkolom bevestig word). Hierbenewens het God egter ook ander materiële gawes aan Israel onderweg na die beloofde land gegee - gawes wat allegories of tipologies met sy geestelike gawes aan die Christen, onderweg na en in die ewige paradys en aan die siele in die onderwêreld, verband hou. In vergelyking met al hierdie gawes is die goddelike gawe van lig egter die waardevolste (r.151), omdat God se ander gawes slegs deur middel van hierdie lig vir die mens waarneembaar is (r.152). Om hierdie rede het die digter telkens die WONDER van God se materiële en geestelike gawes so grafies benadruk ten einde die KWALITEIT van die lig as dié goddelike gawe wat dit in waarde by verre oortref, dienooreenkomstig te verhoog. Met die verwysing na Christus as die ware lig (r.153) bereik die himne sy klimaks.³⁷ In die lig wat God gee, is sy ander gawes waarneembaar, maar in die Christus-lig sien die mens meer - hy sien met die oog en die siel - hy sien die Vader se heerlikheid (r.158).³⁸

³⁶Vir die weerkaatsende kerkligte as simbool van die sterreheem en vir die kerk as simbool van die heelal, sien Galavaris, "Some Aspects of Symbolic Use of Lights in the Eastern Church: Candles, Lamps and Ostrich Eggs", 1978 bl.72.e.v.

³⁷Vir Christus as die ware lig, vgl. Ciprianus se kort verwysing na die liggebed, soos aangehaal in Dölger, "Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum", 1936 bl.29. "*Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est. Nam quia Christus sol verus est et dies verus, sole ac die saeculi recedente quando oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum.*"

³⁸Cunningham, "Notes on the Text of Prudentius", 1971 bl.62 beskou r.161-164 as 'n interpolasie.

Herzog, 1966 bl.76 se standpunt dat Prudentius die uittoggebeure as 'n "Digression" in die himne aanwend "... die von dem Ansatzpunkt eines 'Themas' des Abends, her die Totalität des christlichen Heilsgeschehens

Terwyl die *exemplum* van die brandende doringbos en in 'n mindere mate die *exemplum* van die vuurkolom dus as bewys aangewend word dat God die sigbare oorsprong is van die lig, word die daaropvolgende *exempla* enersyds in 'n illustratiewe funksie aangewend om verder uit te brei op God se ander gawes aan Israel tydens hulle reis onderweg na die beloofde land en andersyds in 'n allegoriserende of tipologiserende funksie in so verre hierdie gawes met die gawes wat Christus aan die gelowiges op reis na die ewige lewe skenk, allegories of tipologies in verband gebring word.



erfassen will", is nie heeltemal korrek nie. Vir die digter gaan dit veel eerder om die lig as God se gawe (*munera*, r.25), die *exemplum* van die teofanie in die brandende doringbos en die *exemplum* van die vuurkolom as bewys van die goddelike oorsprong van vuur, die res van die *exempla* as voorbeelde van God se gawes (*praemia*, r.105) - sy materiële gawes - aan Israel, sy geestelike gawes aan die Christen en uiteindelik die lig as God se grootste gawe (r.151), omdat sy ander gawes (*praemia*, r.152) daardeur sigbaar is. Tog word hierdie kosbare gawe oortref deur die Christus-lig waarin God se heerlikheid sigbaar is (r.158).

HOOFSTUK SEWE

DIE JOSEF-EXEMPLUM (CATH.6.57-72)
EN DIE JOHANNES-EXEMPLUM (CATH.6.77-112)

In die Josef-*exemplum* gaan Prudentius in op Josef se uitleg van onderskeidelik die skinker, die bakker en die farao se drome en in die Johannes-*exemplum*, op die openbaring wat Johannes op Patmos ontvang het.

Na 'n gebed aan die Drieënheid wat die eerste twee strofes van *Cath.6* in beslag neem, gaan die digter in op die slaap wat aan die einde van die dag se werksaamheid en met die aanbreek van die *quietis hora* (r.10) die liggaam oorval. Vanuit die staanspoor word dit wat met die liggaam en met die siel in die slaap gebeur, dan ook met mekaar gekontrasteer: die liggaam is passief, maar die siel aktief.¹ In r.17-26 bespreek die

¹Dié kontras tussen liggaam en siel word veral na vore gebring deur die teenstelling tussen *fessi* (r.12) en *aestuans procellis curisque sauciata* (r.13-14) en veral die teenstelling tussen *relaxare* (r.12) en *bibere obliviale poculum* (r.15-16). Die kontras word versterk deur die chiasme: *sopor(a) artus(b) mens (b) obliviale poculum (a)*. Die gedagte dat die liggaam in die slaap passief is en die siel aktief, word met name gesuggereer deur *relaxare* en *bibere obliviale poculum* onderskeidelik. In Verg. A.6.713 e.v. verduidelik Anchises aan Aeneas dat aan die siele wat uit die Lethestroom drink, 'n tweede liggaam verskuldig is '*animae, quibus altera fato/corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam/securos latices et longa obliviam potant*. Dit is die siele wat eers gelouter is *donec longa dies perfecto temporis orbe/concretam* (sien *concreta cupido*, r.119-120) *exemit labem, purumque relinquit/aetherium sensum atque aurai simplicis ignem* (r.745-747), en na 'n duisend jaar weer na die Lethestroom toe terugkeer, *scilicet immemores supera ut convexa revisant/rursus, et incipiant in corpora velle reverti* (r.750-751). Twee opmerkinge verdien hier die aandag: (a) *obliviam potant* dui hier nie op slaap nie, maar op vergeetagtigheid (sien *immemores*, r.750) alhoewel *oblivium* dikwels gewoonweg met slaap in verband gebring is; sien Evenepoel, "Explanatory and Literary Notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*", 1978 bl.58. Geld laasgenoemde ook ten opsigte van *bibit obliviale poculum* (r.15-16)? Dit gaan tog by Prudentius om die siel wat juis NIE soos die liggaam aan die slaap raak nie. Sien ook Van Assendelft wat r.15-16 ongekwalifiseerd met die slaap in verband bring en in die reëls ook 'n sinspeling op die "deep sleep of death" sien (bl.202). In die lig van r.29-40 (veral r.36) wil dit egter voorkom asof Prudentius *obliviale* in 'n betekenis soortgelyk aan *obliviam* in die Vergilius-passasie gebruik. In Prud. *Per.1.73* beteken *oblivio* beslis "vergeetagtigheid" en dieselfde geld in 'n mindere mate van *Cath.1.86*; (b) die verband tussen *obliviam potant* (Verg.A.715) en *bibit obliviale poculum* is baie duidelik: terwyl die siele wat uit die Lethestroom uit drink volgens Vergilius egter na hulle onderskeie liggames wil terugkeer, is die teenoorgestelde waar van die siel in die himme; hulle

digter in groter detail die effek van die slaap op die liggaam: in aansluiting by *relaxare* (r.12) gebruik hy ook werkwoorde soos *serpere* (r.17) en *pererrare* (r.25) om die wyse waarop die slaap geleidelik en volkome van die moeë liggaam besit neem, uit te beeld.² Telkens word ook beklemtoon dat die hele liggaam deur die slaap oorval word - *omne corpus* (r.17) en *omnes venae* (r.26) - sodat selfs alle gevoel van leed verdwyn.³ Ondanks die feit dat die slaap 'n goddelike verpligting is wat op die sterflike (*caduca*, r.21) liggaam gelê word om die dag se inspanning te versag, is die slaap ten opsigte van die liggaam *blandus* (r.11), *medicabilis voluptas* (r.24) en *amica* (r.26).⁴

Vanaf r.29 tot voor die Josef-*exemplum* word dit wat met die siel gebeur terwyl die liggaam slaap, uiteengesit. In teenstelling (*sed*, r.25) met die liggaam en selfs die hart⁵, wat weens die inwerking van die slaap ontspanne is, is die siel vanweë sy goddelike oorsprong⁶ en die feit dat hy nou van sorg bevry is (in teenstelling met die liggaam wat slegs die gevoel van pyn in die slaap verloor),⁷ uiteraard aktief en beskik hy oor

drink die *obliviale poclum* vóórdat hulle die slapende liggaam verlaat.

²Vir *laxare* in plaas van *relaxare* vgl. Verg. A.5.836 en 857 en 9.225 en Cic. Div. 2.100. Vir *serpere* vgl. Verg. A.2.268-269.

³Van Assendelft, 1976 bl.203 e.v. neem *doloris aegri* by *miseris* eerder as by *sensum* en verwys dan na onder andere Hor. S.2.2.66, Stat. Theb. 4.403 en Plin. Pan. 57.4 waar 'n genitief van oorsaak na *miser* tog wel voorkom. Dit bly egter duister waarom hierdie reëls "... gain in force if one considers the gen. *doloris aegri* dependent on *miseris* rather than on *sensum*". Waarom daarvoor wegskeem om *doloris aegri* by *sensum* te neem, aangesien dit tog die meer natuurlike kombinasie skyn te wees? Vir *aeger* in dié konteks, vgl. Verg. A.2.268 en Sil.4.724.

⁴Daar is 'n merkwaardige ooreenkoms tussen r.10 e.v. en Claud. VI. Cons. Hon. Praef. In r.2 kom *amica quies* voor en in r.9-10: *blandaque largitur frustra sitientibus aegris irriguus gelido pocula fonte sopor*. Vgl. ook Ov. Fast. 3.19, Mart.4.64.20, Avien. Descr. Orb. 290 en Tert. Anim. 43.11. Vir *medicabilis* met die slaap in verband gebring, vgl. Cic. Fin. 5.54; Ov. Pont. 1.2.41-44 en Tert. Anim. 43.7.

⁵Vir die hart as die setel van die siel by Prudentius, vgl. Cath. 4.16, H.277 en S.1.197. *Feriatum* (r.27) sluit pragtig aan by *voluptas* (r.24).

⁶Vir die siel se goddelike oorsprong, vgl. Cath.7.19 en H.829 e.v. In Cath.10 word die goddelike oorsprong waarheen die siel na die dood terugkeer, baie sterk beklemtoon; vgl. r.11, r.23-24, r.129-132 en r.165 e.v.

⁷In Cic. Div. dui *liber* en *solutus* dikwels op die vryheid wat die siel ervaar wanneer die liggaam slaap. Sien Evenepoel, "Explanatory and Literay Notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*", 1978 bl.59. Omdat die siel, telkens wanneer die liggaam wakker word, weer moet terugkeer, is die vryheid egter kortstondig in teenstelling met die vryheid wat die

die vermoë om selfs met snelle vaart in die lugruim rond te beweeg (r.25-36).⁸ In dié aktiewe toestand is die siel in staat om by wyse van drome dinge wat nog verborge is, te sien.⁹

Vervolgens onderskei Prudentius tussen drome waarin toekomsgebeure ondubbelsinnig aan die mens geopenbaar word (r.43-44) en dubbelsinnige drome wat die mens slegs verwar (r.45-48). Ten opsigte van die angs (*horror*) wat beide soorte drome by die mens opwek, tref die digter ook 'n duidelike onderskeid.¹⁰ Terwyl die ondubbelsinnige droom beskryf word as 'n "glans" (*splendor*, r.43) wat die mens in staat stel om dinge wat nog in die toekoms lê, te wete te kom, verdryf die dubbelsinnige droom die waarheid en vul die siel met angs deur hom met dubbelsinnig-hede in vertwyfeling te bring.¹¹ In die twee strofes wat

siel ervaar wanneer die liggaam sterf; vgl. Prud. *Cath.* 10 *passim*. Die gedagte dat die *curae* met die aanbreek van die slaap verdwyn (r.33), word dikwels teëgekom, vgl. Lucr. 4.907-909; Verg. *A.* 9.224-225; Ov. *Met.* 7.634 en 11.623; Ov. *Pont.* 3.3.7; Sil. 16.227-228 en 4.723-724; Stat. *Theb.* 1.339-341 en vgl. veral ook Ambrosius se *Hymnus vespertinus* r.5-8: *artus solutos ut quies / reddat laboris usui, / mentesque fessas allevet / luctusque solvat anxios*.

⁸Vir die siel se konstante beweging, selfs in die nag, vgl. Cic. *Div.* 2.128; Cic. *Off.* 1.19 en Lact. *De Ira* D.17.3. Vgl. veral ook Ambrosius se *Hymnus vespertinus* r.21.

⁹Vir Evenepoel, "Explanatory and Literary Notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*", 1978 bl.59. het r.9-28 op die slaap betrekking en r.29-56 op drome. Die kontras is egter nie tussen die slaap en drome nie, maar tussen dit wat met die liggaam in die slaap gebeur en dit wat met die siel in die slaap gebeur. *Varius* (r.31) word dikwels met drome in verband gebring; vgl. Cic. *Div.* 2.128; *Figura* (r.31) dui onder andere op die beelde wat in drome verskyn, byvoorbeeld Lucr. 4.38, Stat. *Theb.* 9.570, Plin. *Ep.* 7.27.3 en Verg. *A.* 10.641. In Verg. *A.* 6.87 dui *cernere* (r.32) op die Sibille se profesie. *Vir imitari* (r.37) in 'n soortgelyke betekenis, vgl. Ov. *Met.* 11.613 en 626, Ov. *Pont.* 1.2.43 en Lucr. 3.112-116. *Vir facies* (r.38) in die betekenis van "droombeelde", vgl. Verg. *A.* 3.310, 5.722 en 8.298. *Tenuis* (r.40) bring Prudentius soms met die siel in verband, vgl. A. 868-869, H. 532 en 847 en S. 2.802.

¹⁰Van Assendelft, 1976 bl. 210 e.v. neem *dispar* (r.42) as versterking by *sed* (r.41): "In sharp contrast... to the pure delight of the unencumbered soul stands the horror experienced by the dreamer's thoughts (*sensa*). The contrast, expressed by *sed* and *dispar*, is enhanced by *sensa* (as opposed to *sensus*) and *fatigat* (as opposed to *fratur*". Die kontras is nie tussen die siel (*sensus*) en die gedagtes (*sensa*) nie, maar eerder tussen die twee soorte drome wat albei *horror* by die mens opwek, maar die *horror* wat die ondubbelsinnige droom opwek, verskil (*dispar*) van die *horror* wat die dubbelsinnige droom opwek.

¹¹*Imago* (r.46) dra onder andere die betekenis van "'n bedrieglike verskynsel", of "'n spook" of "'n hallusinasie", byvoorbeeld Cic. *Div.* 1.63, Verg. *A.* 1.353, Prop. 1.19.11, Tac. *Ann.* 16.1, Juv. 13.221 en Flor.

die Josef-*exemplum* onmiddellik voorafgaan, word daar egter 'n morele kriterium aangelê wat die kwaliteit van die droom - hetsy ondubbelsinnig, hetsy dubbelsinnig - bepaal:¹² aan iemand wat nie dikwels sondig nie, openbaar 'n helder lig die toekoms,¹³ terwyl die mens wie se hart vol sonde is, 'n speelbal word van angs.¹⁴

Vir Prudentius geld Josef as stellige BEWYS dat die kwaliteit van 'n persoon se lewe 'n bepalende invloed het op die kwaliteit van sy drome: *hoc patriarcha noster, / sub carceris catena, / geminis simul ministris / interpres adprobavit* (r.57-60). Die aansluiting tussen r.57 e.v. en r.49-56 is egter nie so voor die hand liggend as wat die digter kennelik wil voorgee nie. Dat Josef van onbesproke morele karakter was, ly geen twyfel nie - Prudentius verwys immers na hom as *patriarcha* (r.57) en vermeld verder dat hy die skinker en die bakker se drome *sub carceris catena* (r.58) uitgelê het - 'n feit wat by 'n Christen-leser die rede vir Josef se gevangenisskap, naamlik sy weerstand teen die seksuele toenaderinge van Potifar se vrou wat uiteraard 'n bewys was van sy sterk morele karakter, onmiddellik sou oproep. In dié opsig is die verband tussen r.49-56 - veral r.49-50 - en die *exemplum* dus nog stewig. In soverre Josef se uitleg van die skinker, die bakker en die farao se drome korrek was, sou 'n mens in 'n sekere sin en met 'n mate van voorbehoud kon sê dat bepaalde toekomsgebeure inderdaad ondubbelsinnig aan Josef geopenbaar is en dan besluit dat die aansluiting tussen die *exemplum* en r.49-56 - veral r.51-52 - ook in dié opsig duidelik is.

*Epit.*2.17(4.7.8.) - in laasgenoemde saam met *atra*. Die bedrieglike aard van die *imago* word beklemtoon deur die gebruik van *mendax*. Vir *mendax* van drome, vgl. *Cic. Div.* 2.127. *Pavor* (r.47) dra ook die betekenis van "vrees vir dinge wat in die toekoms gaan gebeur"; vgl. *Tac. Hist.*2.37. Volgens Van Assendelft, 1976 bl.212-213 dui *pavor* op "deception by the powers of darkness". Dit is egter nie die bedrog wat die mens vrees nie, maar die toekoms wat deur die soort droom vir hom in verwarring en dubbelsinnigheid verhul word. *Ambages* (r.48) word met onder andere die enigmatiese uitsprake van orakels in verband gebring; vgl. *Verg. A.*6.99, *Ov. Met.* 7.761, *Sen. Oed.* 214 en *Tac. Hist.* 5.13. *Ater* (r.48) dui soms op 'n slegte voorteken, byvoorbeeld *Liv.*22.10.6.

¹²Ook ten opsigte van die siel se posisie na die dood lê die digter 'n soortgelyke kriterium aan; sien *Cath.*10.25-32. Vgl. ook *Plat. Rep.* 9.571c-572b en *Cic. Div.*1.121.

¹³*Lux serena vibrans* (r.51) sluit aan by *splendor* (r.43) en *res edocet latentes* (r.52) by *quae sunt operta, cernit* (r.32) en *dat futura nosse* (r.44). Vir *lux vibrans* vgl. *Val. Fl.*8.57.

¹⁴*Pavor* (r.55) hier in dieselfde betekenis as *pavor* (r.47). Vir *tremenda* (r.56) vgl. *Stat. Theb.*3.614: *tremendae ambages*.

Maar terwyl dit in r.49-56 gaan om 'n persoon wat as gevolg van sy byna sondelose lewe in sy EIE drome 'n onvervalsde blik in die toekoms ontvang, was Josef slegs die UITLÊER van die skinker, die bakker en die farao se drome. Dat die skinker, die bakker en die farao *überhaupt* van Josef se dienste gebruik gemaak het om hulle drome uit te lê, wek eerder die indruk dat hulle drome ooreenstem met die dubbelsinnige drome wat die mens met 'n sonde-besoedelde hart te beurt val. Met ander woorde, gebruik Prudentius hier doelbewus vir Josef as bewys dat 'n mens wat selde sondig, 'n ondubbelsinnige toekomsblik in sy drome ontvang, en die skinker, die bakker en die farao as bewys van die teenoorgestelde? Prudentius bied self geen aanleiding vir sy leser om die skinker, die bakker en die farao, of hulle drome, met veral r.53-56 in verband te bring nie. Dit wil dus voorkom asof die digter met die Josef-*exemplum* uitsluitlik wil bewys dat 'n voortreflike morele karakter die mens in staat stel om toekomstige gebeure duidelik in drome te sien.

Daar moet in gedagte gehou word dat as Christen-digter Prudentius se keuse van Bybelse *exempla* wat met drome verband gehou het, uiteraard beperk was. Verder moet die inhoud van 'n *exemplum* - ook van 'n Bybelse *exemplum* - uiteraard vir die teikengehoor of teikenleser bekend wees, andersins verloor die *exemplum* in 'n groot mate sy waarde as *exemplum*. Ook dié feit het waarskynlik 'n beperkende invloed op Prudentius se keuse van *exempla* in *Cath.6* uitgeoefen. Wat die Ou Testament betref, was hy uitsluitlik beperk tot Josef as *exemplum* van 'n held (*patriarcha*, r.57)¹⁵ - want dit moes hy tog ten minste wees om die gesag van die *exemplum* enigszins te verhoog¹⁶ - wie se voortreflike lewenswyse (volgens die digter) kousatief met sy vermoë om in die toekoms in te kon sien, in verband gebring kon word. Die verhaal van Josef (wie se naam trouens onvermeld bly) word tot die absolute kern beperk en van die leser word verwag om die ontbrekende detail vanuit sy eie Skrifkennis aan te vul, byvoorbeeld die redes vir Josef se gevangenis, die bakker se beroep en die inhoud van hulle onderskeie drome.

¹⁵Josef word met *patriarcha* beklee met 'n titel wat hy nie in die Skrif besit nie ten einde hom op die vlak van 'n Ou Testamentiese held te plaas en sodoende die gesag van die *exemplum* te verhoog. *Interpres* (r.60) dui onder andere op iemand wat voortekens, orakelspreuke of drome uitleê, vgl. Cic. *Phil.*5.9 en *Div.*1.116 en Liv.10.8.2.

¹⁶Dit sou natuurlik sy keuse nog verder beperk!

Ook in die geval van die farao se drome word die inhoud verswyg. Terwyl Josef se uitleg van die skinker en die bakker se drome afgelei kan word uit die wyse waarop die drome bewaarheid is (r.61-64), word sy uitleg van die farao se drome egter aan die hand van sy waarskuwing aan die farao om voorsorg te tref teen 'n hongersnood - *futura* (r.67) kennelik 'n inspeling op *futura* (r.44) vir die leser gesuggereer. Die slotstrofe van die *exemplum* word nie aan die realisering van die farao se droom gewy om simmetries by die beskrywing van die realisering van die skinker en die bakker se drome in str. 16 aan te sluit nie, maar word eerder in beslag geneem deur 'n breedvoerige beskrywing van die BELONING wat Josef van die farao ontvang het: *mox, praesul ac tetrarches, / regnum per omne iussus / sociam tenere virgam, / dominae resedit aulae*.¹⁷ Die gedagte van 'n beloning is egter heeltemal vreemd aan sowel die gedeelte wat die *exemplum* voorafgaan, as die gedeelte wat daarop volg. Tog dra dit by om die KWALITEIT van Josef se vermoë om só drome uit te lê dat hy deur niemand minder nie as selfs die farao op so 'n uitsonderlike wyse beloon is, te verhoog.

In 'n besonder liriese gedeelte wat onmiddellik op die Josef-*exemplum* volg en feitlik heel in die middel van die himne geplaas is, word Christus aangeroop as die een wat die toekoms *per soporem* (r.74) aan die regverdige openbaar en word die Johannes-*exemplum* reeds geantisipeer. Die "diep geheimenisse" wat deur Christus geopenbaar word, maar tog bewaar en selfs verswyg moet word (r.73-76), kan kwalik met die drome wat in die Josef-*exemplum* ter sprake gebring is, verband hou.¹⁸ In soverre die toekoms onverhuld aan Johannes sêlf geopenbaar is (r.79-80),

¹⁷In die Tobias-*exemplum* word daar ook vermeld dat Tobias sý beloning weldra (*mox*) ontvang het (*Cath.*10.77.)

¹⁸*Profundus* (r.73) dui by Prudentius dikwels op dinge wat vir die mens se kennis of begrip ontoeganklik is; vgl. *A.*833 en *Per.*13.20. *Arcanus* (r.74) hou verband met onder andere ritusse wat geheim gehou moet word (*Hor. Epod.*5.52, *Ov. Ep.*12.79), of met die gode se geheimenisse (*Hor. Carm.*3.2.27 en *Ov. Am.*1.7.10). In die sin dat *arcana* eksklusief tot 'n bepaalde groep ingewydes beperk is, sluit dit sinvol aan by *iusti* (r.73) - hulle is ingewydes tot wie Christus die openbaring van sy geheimenisse beperk. *Vir arcana* by Prudentius, vgl. *H.*910 waar hy na dit wat aan Johannes geopenbaar is, as *arcana* verwys. Dié gedagte word versterk deur *tuenda* (nie hier in die betekenis van "to see" soos Van Assendelft, 1976 bl.220 dit wil hê nie, maar eerder van "wat bewaar moet word") en *tacenda. Clara* (r.76) sinspeel op *splendor* (r.43) en op *lux* (r.41).

bestaan daar 'n duideliker en 'n meer voor die hand liggende verband tussen die Johannes-*exemplum* en r.31-32, r.43-44 en veral r.49-52. In die lig hiervan is *Evangelista summi fidissimus Magistri* (r.77-78), benewens die feit dat dit soos *patriarcha* (r.57) soos in die geval van Josef, vir Johannes as 'n heldefiguur wil voorstel ten einde die gesag van die *exemplum* dienooreenkomstig te verhoog, so 'n besonder sinvolle woordkeuse. Veral met behulp van *fidissimus*¹⁹ wil Prudentius nie alleen uitdrukking gee aan Johannes se morele voortreflikheid wat daartoe aanleiding gegee het dat hy dié besondere openbaring ontvang het nie,²⁰ maar wil hy ook miskien veral Johannes se betroubaarheid en geloofwaardigheid as die enigste getuie van hierdie openbaring bo verdenking stel.

Die res van die *exemplum* word in beslag geneem deur intertekstuele grepe uit vernaamlik die *Openbaringboek*: r.81-100 word afgestaan aan die Lam wat die seëls van die Boek (van die Lewe) oopbreek²¹ en met sy tweesnydende swaard²² die mens na liggaam en na siel oordeel²³ volgens die gesag wat hy van die Vader ontvang het,²⁴ maar in sy genade nie alle goddeloses laat omkom nie.²⁵ In r.101-112 gaan Prudentius in op die Antichris, die bloeddorstige dier wat volkere verslind en dit gewaag het om die naam "Christus" vir homself toe te eien, maar uiteindelik tog

¹⁹Van der Lof, "Der Evangelist Johannes bei Prudentius", 1967 bl.247-257 se interpretasie van *fidissimus* is ietwat geforseerd. *Evangelista fidissimus* gaan hand aan hand met *summus Magister* (soos die chiasme ook aandui) en is waarskynlik net so onskriftuurlik as die verwysing na Josef as *patriarcha*. Prudentius is eerste en veral 'n digter en daarom is hy bereid om sekere (vir hom toelaatbare) vryhede met die Skrif te neem ten einde Johannes as 'n uitsonderlike Nuwe Testamentiese held voor te stel, om sodoende die gesag van die *exemplum* te verhoog. Vir *fidus* vgl. Hor. *Ars.*133 waar die digter die woord met *interpres* in verband bring.

²⁰*Signata quae latebant* (r.79) herinner aan *quae sunt operta* (r.32) en *latebant* aan *latentes* (r.52). Op dié wyse word die verband tussen die gedagte dat die siel in staat gestel word om dit wat verhul was, te sien en die Johannes-*exemplum* versterk.

²¹Vgl. *Opb.*5.6-9.

²²Volgens *Opb.*1.16 en 19.15 het die swaard uit Christus se mond gekom. Miskien dink die digter hier aan *Ps.*149.6 waar daar sprake is van die tweesnydende swaard in die hand van God se volk. Die feit dat die swaard geskitter het (*fulgurare*, r.87), word ook nie in die *Openbaringboek* van die swaard vermeld nie. Dié gedagte is waarskynlik intertekstueel bepaal deur die *flammeum gladium* van *Gen.*3.24.

²³Vgl. *Hebr.*4.12 en ook *Opb.*2.11 en 20.6 en 14.

²⁴Vgl. *Joh.*5.22, *Hand.*17.31 en *Fil.*2.9.

²⁵Vir 'n volledige bespreking van dié gedagte, sien Van Assendelft, 1976 bl.227.

deur die Lam verslaan word en deur die ware Christus in die hel gewerp word.²⁶ Die rede vir hierdie breedvoerige ekskursus in r.81-112 is waarskynlik om die kwaliteit van die openbaring wat Johannes as *iustus heros* (r.113-114) ontvang het, te verhoog. Daar is reeds gewys op die "diep geheimenisse" wat Christus *per soporem* aan die regverdiges (*iusti*) openbaar; in die strofe onmiddellik na die Johannes-*exemplum* (r.113-116) sluit Prudentius weer hierby aan: *tali sopore iustus / mentem relaxat heros*, sodat die *exemplum* as't ware deur r.73-76 en r.113-116 omarm word. So 'n slaap het oor Johannes gekom as die soort slaap waarin Christus *profunda arcana* openbaar.²⁷ Dieselfde vryheid wat elke siel geniet wanneer die liggaam slaap (r.29), was ook vir Johannes beskore (r.116), met die verskil egter dat sy siel skerpsinnig (*sagax*, r.115) was - 'n gedagte wat natuurlik aansluit by *cernere* (r.32), *nosse* (r.44) en *edocere* (r.52).

Terwyl Josef en Johannes as voorbeelde geld van Bybelse heldefigure wat vanweë hulle morele voortreflikheid in die vermoë gestel is om by wyse van drome - hetsy die drome van ander, hetsy drome wat hulle self ontvang het - ondubbelsinnig die toekoms in te sien, moet die Christen (*nos*, r.117 in duidelike teenstelling met *iustus heros*, r.113-114) nie alleen vanweë sy gereelde sonde nie (*creber error*, r.118 kennelik in kontras met *rara culpa morum non polluit frequenter*, r.49-50), maar ook vanweë die begeerte na sonde wat hom besoedel (*vitiare*, r.120 in aansluiting by *vitia*, r.54) ook eintlik dubbelsinnige drome te wagte wees en om hierdie rede moet hy tevrede wees as yl skimme nie iets verskrikliks aan hom openbaar nie.²⁸

²⁶*Opb.*13 verwys na die dier wat uit die see uit opkom en die dier wat uit die aarde uit opkom en in *Opb.*19.20 word vermeld dat eersgenoemde uiteindelik in die "vuurpoel wat met swael brand" gewerp is. Prudentius volg die tradisionele eksegeese van hierdie twee hoofstukke en vereenselwig die dier wat uit die see uit opkom met die Antichris - wat trouens net in die eerste en tweede *Briewe van Johannes* genoem word - en die vuurpoel met die hel. Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.81 e.v. en bl.128.

²⁷As gevolg van *iustus heros* kan daar geen twyfel bestaan dat r.113-116 nog op Johannes betrekking het nie. Sien Charlet, 1982 bl.97. Volgens *Opb.*1.10 en 4.2. het Johannes nie geslaap toe hy die openbaring ontvang het nie, maar was hy *in spiritu*.

²⁸Met *quies dulcis* (r.121) sluit die digter nie alleen aan by *quies* (r.10) en *quies amica* (r.26) nie, maar ook by *blandus sopor* (r.11) en *medicabilis voluptas* (r.24). *Sinistrum* hier, soos in S.2.684 en Ps.Pr. 19, in die betekenis van "ongunstig". Vir *vanae umbrae* (r.124) vgl.

Maar in r.125-148 word die Christen wie se lewe vol sonde en die begeerte na kwaad is, die hoop gebied om van die effek van hierdie yl skimme op die slaap ontslae te wees. Eers moet hy as gelowige, as *cultor Dei* (r.125),²⁹ aan sy doop en konfirmasie³⁰ gedagtig bly en dan moet hy, voordat hy gaan slaap, die kruisteken maak - nie alleen op die meer gebruiklike voorhoof nie, maar ook op die hart omdat dit juis die hart is wat deur *vitia* besoedel word en die mens sodoende aan dubbelsinnige beelde uitlewer (r.53-56).³¹ Die kruisteken verdryf nie alleen ALLE sonde wat dubbelsinnige drome veroorsaak nie, maar *ipso facto* ook die dubbelsinnigheid van sulke drome en die onsekerheid (*fluctuare*, r.136) waarin sulke drome die siel dompel.³²

Dié dubbele opdrag aan die Christen (d.i. om sy doop en konfirmasie te onthou en om toe te sien dat hy die kruisteken maak voordat hy gaan slaap) word nou afgewissel met 'n hele reeks besweringe aan sowel die dubbelsinnige drome waarvoor daar nou in die slaap van die Christen, wat alle sonde d.m.v. die kruisteken verdryf het, geen ruimte meer oor is nie, as aan die Satan wat hierdie drome veroorsaak, om die wyk te neem: *procul, o procul* (r.137); *procul esto* (r.139); *discede* (r.145) en *liquesce* (r.146).³³ Dat Satan, bygestaan deur sy trawante, die eintlike aanstigter is van die dubbelsinnige drome wat die sondaar in sy rustige slaap - *quieta corda* (r.144), duidelik in aansluiting by *quies dulcis* (r.121) - teister, kan daar geen twyfel oor bestaan nie, want selfs sy fisionomie (*tortuosus*, r.141) verrai sy bedrieglike karakter.³⁴ Met

Verg.A.10.593 en 12.53, Ov. *Pont.*2.7.14 en Sen. *Herc.Fur.*623-624. *Minari* (r.124) beteken hier "aanduiding gee (van 'n gebeurtenis wat in die toekoms lê)"; vgl. Hor.*S.*2.3.9 en Ep.1.83.

²⁹In *Per.*10.1087 verwys *cultores* na die aanbidders van heidense gode.

³⁰Vir r.126-128 sien Van Assendelft, 1976 bl.235 e.v.

³¹Van Assendelft, 1976 bl.237 e.v. ondervind probleme met *locus cordis* (r.131) hoofsaaklik omdat die kruisteken in die tyd van Prudentius slegs tot die voorhoof beperk was. *Cor* hou hier egter verband met *coinquatum vitis cor* (r.53-54) Die kruisteken moet juis die hart insluit omdat dit die besoedelde hart is wat die mens aan *species tremendae* uitlewer.

³²*Tenebrae* (r.134) hier nie in die eerste plek "the forces of darkness and sin" aldus Van Assendelft, 1976 bl.238 nie, maar die onsekerheid (*fluctuare*, r.136) wat die dubbelsinnige drome by die mens veroorsaak.

³³Die bevel word deur die chiasme *discede* (a) *Christus* (b) *Christus* (b) *liquesce* (a) versterk.

³⁴Vgl. Prudentius se beskrywing van die seedier wat vir Jona ingesluk het (*Cath.*7.123-125).

die kruisteken word Christus se teenwoordigheid in die gelowige se slaap gewaarborg en die Satan en sy trawante verplig om pad te gee.³⁵

In r.121-124 het Prudentius daarop gewys dat die Christen op grond van sy sonde tevrede moet wees om sy moeë liggaam (*fessum corpus*) sonder die gevaar van dubbelsinnige drome aan die slaap oor te gee. Omdat die Christen veral deur middel van die kruisteken in staat is om die *vanae umbrae* wat net verwarring en vertwyfeling veroorsaak, te besweer, kan Prudentius in die slotstrofe van die himne die stellige hoop uitspreek dat wanneer die moeë liggaam (*corpus fatiscens*, r.149 in aansluiting by *fessum corpus*, r.122) in die slaap verkeer, die gelowige dan nie deur dubbelsinnige drome geteister sal word nie, maar aan Christus self sal dink.

Uit die voorafgaande bespreking het dit geblyk dat Prudentius die Josef- en die Johannes-*exempla* deurgaans aanwend as BEWYS dat die toekoms duidelik en ondubbelsinnig in drome aan die regverdige geopenbaar word. Wat die gedeelte van die himne voor die *exempla* betref, is daar strenggesproke eers vanaf r.29 'n implisiete en vanaf r.41 'n meer eksplisiete verband met die twee *exempla* aanwysbaar. In die gedeelte van die himne wat na die *exempla* volg (r.113-152), is daar slegs 'n implisiete verband met die *exempla* aan te wys in soverre die soort drome wat die gewone Christen weens sy sonde te wagte kan wees, implisiet met die drome waardeur die toekoms aan Josef en Johannes geopenbaar is, gekontrasteer word.³⁶

³⁵Vgl. ook *Cath.* 1.37-40.

³⁶Van Assendelft, 1976 bl. 26 vind hierdie himne in vergelyking met himnes 1, 2 en 5 "... in many ways the least satisfactory" veral op grond van 'n gebrek aan wat sy noem "inner cohesion" en sy raak dan tot die slotsom dat "... neither in the notion expressed in its introductory verses, nor in its link with previous hymns, nor again in its main biblical passage does the hymn offer us a carefully wrought and consistent theme (bl.28). Vanweë die feit dat sy ongedifferensieerd dieselfde funksie by elk van die *exempla* wat sy ondersoek het, probeer terugvind het, is haar gevolgtrekking met betrekking tot himne 6 glad nie onverwags nie.

Charlet, 1982 bl.99 se stelling dat "... le double épisode de l'hymne VI apparaît comme plus proche du simple *exemple* rhétorique à valeur d'illustration" is darem nie heeltemal korrek nie. Die twee *exempla* is beslis nie net suiwer illustratief nie. Dat Prudentius "... n'a pas encore perçu toutes les possibilités que peuvent offrir les récits



bibliques à son projet d'une poésie chrétienne, et il en resta à une mise en oeuvre *rhétorique* et presque scolaire" d'wing 'n mens volgens Charlet tot die gevolgtrekking dat *Cath.6* een van Prudentius se vroegste himnes was. Dat die aanwending van die *exempla* in hierdie himne nie so kompleks is as die aanwending van die *exempla* in die ander himnes nie, is hoegenaamd nie 'n afdoende bewys dat die himne as een van Prudentius se eerstes beskou moet word nie - soos Charlet weliswaar poog om te doen nie.

HOOFSTUK AGT

DIE ELIA-*EXEMPLUM*; DIE MOSES-*EXEMPLUM*;
 DIE JOHANNES DIE DOPER-*EXEMPLUM*;
 DIE JONA-EN NINEVE-*EXEMPLUM*
 EN DIE JESUS-*EXEMPLUM*
 (CATH.7.26-195)

In vergelyking met die aantal reëls wat in die ander himnes aan die *exemplum* of die *exempla* afgestaan word, is die reeks *exempla*, wat in *Cath.7* vier-en-dertig uit 'n totaal van vyf-en-veertig strofes in beslag neem, ongetwyfeld die langste. In die reeks *exempla* beskryf Prudentius Elia se afsondering in die woestyn (r.26-35); Moses se vas op die berg Sinai (r.36-45); Johannes die Doper se roeping, sy geboorte, sy asketiese lewenswyse in die woestyn en die doop wat hy in die Jordaanrivier bedien het (r.46-80); die verhaal van Jona en Nineve (r.81-175) en laastens Jesus se vas in die woestyn (r.176-195).¹

Op 'n tipies himniese wyse word Christus in die eerste strofe (r.1-5) aangeroep en in die eerste twee reëls van hierdie strofe "geïdentifiseer": *O Nazarene, Lux Bethlem, Verbum Patris, /quem partus alvi*

¹Duval, 1973 bl. 497 vind dat die reeks "...ne recoupe pas, les Ninivites exceptés, les listes les plus habituelles de jeûners, ce qui laisserait supposer que Prudence ne met pas simplement en vers une tradition catechétique." Tog wys Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl. 129, daarop dat die figure wat in hierdie reeks voorkom, reeds deur onder andere Tertullianus en Ambrosius in die Weste en Chrysostymus en Basilius in die Ooste as voorbeelde van die vas gebruik is. 'n Verdere belangrike opmerking wat Charlet maak, is naamlik dat Prudentius juis vir Moses, Elia, Jona, Johannes die Doper en Jesus in sy reeks insluit, vanweë die allegoriese verband wat hulle onderling aan mekaar koppel: "Moïse, Élie, Jean-Baptiste et Jonas sont des préfigurations du Christ; Élie est aussi le type de Jean-Baptiste et il est constamment associé à Moïse à propos du jeûne" - "Prudence et la Bible", 1983 bl. 129. Verder is Nineve so 'n bekende voorbeeld van die vas, dat dit sou verbaas indien Prudentius dit nie in sy reeks ingesluit het nie.

Wat egter wel verbaas, is die feit dat Prudentius in die *exempla* nie by die Bybelse chronologie aansluit nie. Die plasing van Elia voor Moses, is moontlik te wyte aan die invloed van Ambrosius se *De Helia et ieiunio* waarin Elia wel voor Moses voorkom. Wat die volgorde van die *exempla* in die geheel betref, sou 'n mens vanweë 'n gebrek aan 'n beter oplossing moet volstaan met dié van Charlet, 1982 bl. 138: "L'ordre de présentation de ces jeûneurs ... semble relever d'une esthétique de la surprise."

virginalis protulit. In soverre *Nazareus*, wat moontlik 'n woordspeling is op *Nazaraeus* (dit wil sê 'n lid van die Nasireërsekte wat 'n streng asketiese lewenswyse nagestreef het) en die verwysing na die maagdelike geboorte uiteraard een of ander vorm van fisiese onthouding suggereer, word die tema van hierdie himne, naamlik die vas, reeds vanuit die staanspoor - weliswaar subtiel - aan die orde gestel. Dié Christus wie se geboorte en lewenswyse van onthouding getuig het, word aangeroep om sy teenwoordigheid aan die vas wat op hande is, te verleen.

In die volgende vier strofes (r.6-25) tot voor die eerste *exemplum*, gaan Prudentius breedvoeriger in op die aard van die vas. Deur die vas word die innerlike gereinig (r.7) en die onbeheersde vlees onderwerp (r.8) ten einde te verhinder dat té veel spys die siel verdring (r.9-10). In die vas word verder oormatigheid, gulsigheid, luiheid, wellus en ligsinnigheid aan gestrengheid onderwerp (r.11-15). Indien die liggaam egter toegelaat word om in voedsel en drank te verswelg en nie deur die vas aan bande gelê word nie (r.16-17), "verflou die vonk van die verstand" en die siel word lui en raak aan die slaap (r.18-20). Indien die begeertes van die liggaam egter betoel word (r.21), sal insig weer "helder skyn" (r.22) en sodoende die siel in staat stel om, wanneer sy skerpsinnigheid eers aangewakker is (r.23), onbeperk en met 'n groter mate van vryheid rond te beweeg en behoorliker tot God te bid (r.24-25).²

Die eerste *exemplum* word nou illustratief - daarom *talīs* (r.26) - hieraan gekoppel.

Prudentius se primêre interteks in hierdie *exemplum* is 1Kon.19 waar vertel word hoe Elia, nadat hy die Baälpriesters om die lewe laat bring het, uit vrees vir Isebel, 'n dagreis ver in die woestyn ingevlug het. Daar het die Engel van die Here hom uiteindelik aan die slaap aangetref, hom wakker gemaak en hom 'n roosterkoek en 'n kruik water aangebied. Nadat Elia geëet en gedrink het, het hy veertig dae en nagte sonder om te eet of te drink na die berg Horeb gereis.

²Vir Prudentius is die siel van goddelike oorsprong en derhalwe moet dit vry en ongehinderd kan beweeg; vgl.A.786 e.v.

In die *exemplum* word die interteks egter aansienlik aangepas. In die eerste plek, ten einde die illustratiewe waarde van die *exemplum* te verhoog, ontvang Elia, in ooreenstemming met die epiese toonaard van die *exemplum* as geheel, die gestalte van 'n epiese figuur en met name dié van 'n "héros pacifique" danksy *quietus vir* (r.34).³ In die tweede plek wek Prudentius op 'n uiters subtiële manier deur middel van *crescere* (r.26), *ruris hospes aridi* (r.27), *sprevisse tradunt criminum frequentiam* (r.29) en *casto fruens syrtium silentio* (r.30) die indruk dat Elia hom vrywilliglik in die woestyn afgesonder het.⁴ In die derde plek, ten einde die gestrengte aard van Elia se "vrywillige" afsondering so sterk as moontlik na vore te bring, bied Prudentius veel meer besonderhede as sy interteks aangaande die landskap waarin Elia hom onttrek het. Dit is veral die hermetiese afgesonderdheid en die ongenaakbare onherbergsaamheid van hierdie landskap wat sy aandag geniet, soos blyk uit *rus aridus* (r.27), *fragore ab omni remotus et segreges* (r.28) en *castum silentium* (r.30). In die laaste plek koppel Prudentius Elia se asketiese afsondering byna onmiddellik (*mox*, r.31) aan sy opraping in 'n wa met perde van vuur, asof hy sodoende wil suggereer dat hierdie wonder die gevolg was van Elia se afsondering. In r.33-35 verbind hy deur middel van *ne de propinquo sordium contagio/dirus quietum mundus afflaret virum/olim probatis inclutum ieiuniis*, Elia se afsondering nog meer eksplisiet aan sy opraping.⁵

³Omdat hy so graag vir Elia as 'n "héros pacifique" (Lavarenne, 1972³ bl.39 se vertaling van *quietus vir*) wil voorstel, noem Prudentius byvoorbeeld nie dat die profeet, pas voor sy opraping, twee koninklike offisiere en een honderd manskappe deur 'n vuur uit die hemel laat vernietig het nie (2Kon.1).

⁴Die uitbeelding van Elia as 'n anachoreet kom reeds by Origines (*Adn.in 3 Reg.*) voor. Ambrosius (*Hel.10.40*) wys daarop dat Elia hom in die woestyn onttrek het sodat die mens nie sou sien dat hy vas nie. Volgens Ambrosius (*Fug.Saec.6.34*) wou Elia in die eerste plek nie vir Isebel vlug nie, maar vir die verleidinge van die bose wêreld - sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl. 106.

⁵Lavarenne, 1972³ bl.39 n.3, is van mening dat Prudentius met r.33-34 bedoel "pour que son cadavre ne fût pas enterré parmi les hommes". Sodoende word die doel van Elia se opraping egter jammerlik verskraal. In die lig van r.27-30 is dit in die eerste plek duidelik dat *propinquum* (r.33) hier nie in 'n tydsbetekenis aangewend word nie, maar wel in 'n geografiese betekenis. Dit gaan met ander woorde nie om die besmetting (van sy dood) wat "op hande" (*propinquum*) is nie, maar om die besmetting van die "omliggende wêreld" (*propinquum*). In dié verband het Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.106 daarop gewys dat *sordium contagium* in 'n morele betekenis by Ambrosius voorkom.

In twee opsigte is daar 'n verband tussen die *Elia-exemplum* en die voorafgaande gedeelte. Die feit dat Elia vanweë sy afsondering (geestelik) gegroei het (r.26) en uiteindelik op 'n wonderbaarlike wyse in die hemel opgeneem is (r.31-32), geld moontlik ter illustrering van die gedagte wat veral in die laaste twee reëls voor die *exemplum* (r.24-25) uitgespreek is, naamlik dat die vas die siel in staat stel om met meer vryheid rond te beweeg en behoortliker tot God te bid. Maar in ooreenstemming met Elia se epiese gestalte en die epiese kwaliteit van sy afsondering, neem ook die resultaat van sy afsondering epiese afmetings aan, in soverre hy lewendig en op aanskoulike wyse in die hemel opgeneem is. Verder was die afsondering wat Elia in die woestyn geniet het, rein (*castum*, r.30), net soos die vas waarby Christus se teenwoordigheid in r.3 ingeroep word, rein (*casti*) is.

Terwyl 1Kon.19.8 baie sterk suggereer dat Elia vir veertig dae en nagte, onderweg na die berg Horeb, niks geëet of gedrink het nie⁶ en aangesien die vas die sentrale tema van die voorafgaande gedeelte vorm, is dit verbasend dat Prudentius verkies om Elia se vas eerder indirek deur middel van die woestynkode uit te druk en slegs in een woord (*ieiunia*, r.35) eksplisiet daarna te verwys.

In teenstelling met die *Elia-exemplum*, ontbreek daar aan die begin van die *Moses-exemplum* 'n duidelike merker soortgelyk aan *talis* (r.26), op grond waarvan die funksie van hierdie *exemplum* ten opsigte van r.3-25 afgelei kan word. Die feit dat die *Moses-exemplum*, wat terloops ook twee strofes (r.36-45) in beslag neem, onmiddellik op die *Elia-exemplum* volg, suggereer dat dit eweneens illustratief aangewend word.

Prudentius se interteks is óf *Eks.24* óf *Eks.34*.⁷ Volgens eersgenoemde het Moses, nadat God met hom in gesprek getree het en aan hom die plat klippe gegee het waarop hy (dit wil sê God) self sy wette neergeskryf het, vir veertig dae en nagte op Sinai gebly. Omdat Moses uit woede oor

⁶1Kon.19.8: (*Elia sc.*) *cum surrexisset, comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb.*

⁷Vir 'n besonder deeglike evaluering van Prudentius se intertekste in hierdie *exemplum*, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl. 56 e.v.

die volk se aanbidding van die goue kalf, later die plat klippe stukkend gegooi het, het God hom by 'n tweede geleentheid op Sinai ontmoet. *Eks.34* beskryf hierdie tweede ontmoeting en vermeld onder andere dat Moses veertig dae en nagte by die Here was en dat hy in dié tydperk, terwyl hy hierdie keer self, en nie God nie, die tien gebooië opgeteken het, niks geëet of gedrink het nie - 'n feit wat *Eks.24* nie in verband met Moses se eerste verblyf van veertig dae en nagte op Sinai noem nie. In die *exemplum* verskil Prudentius dus van sowel *Eks.24* as *Eks.34* in soverre hy die unieke ontmoeting tussen God en Moses deur Moses se vas laat voorafgaan (*donec*, r.44).⁸

Soos in die geval van sy beskrywing van Elia se afsondering, brei Prudentius ook wat Moses se vas betref, aansienlik uit op sy interteks (*Eks.34*) se sobere vermelding dat Moses vir veertig dae en nagte "geen kos geëet of water gedrink het nie".⁹ In die proses voeg die digter detail by wat nie eksplisiet of implisiet in sy interteks aanwesig is nie, byvoorbeeld Moses se uitermatige geween (r.41-42) en die besondere wyse waarop hy hom voor God verootmoedig het (r.43). Prudentius beklemtoon verder veral die gestrengheid van Moses se vas - *omni carentem cermeret substantia./Victus precanti solus in lacrimis fuit* - en die omvang van sy tranen - *victus precanti solus in lacrimis fuit:/nam flendo pernox inrigatum pulverem/humi madentis ore pressit cernuo*.¹⁰ In teenstelling met sy interteks suggereer die digter veral deur middel van *donec* (r.44) - wat hier dieselfde funksie vervul as *mox* (r.31) - dat God se ontmoeting met Moses die RESULTAAT was van sy vas.

Benewens die meer opvallende strukturele ooreenkoms tussen die Moses-*exemplum* en die Elia-*exemplum* (albei dieselfde lengte), is daar wat

⁸Die vroeg-Christelike homilete en eksegete het, ten einde die waarde van die vas te beklemtoon, telkens gewys op die goddelike gawes wat die groot Bybelse figure op grond van hulle vas ontvang het. Ambrosius (*Hel.2.3*) het reeds 'n verband gelê tussen Elia se vas en sy opraping en (*In.Luc.4.5*) tussen Moses se vas en die *traditio legis*. Tertullianus (*Ieiun.6.5*) het weer Moses se vas verbind met die *visio Dei* - sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.130 e.v.

⁹*Eks.34.28*

¹⁰Dié beskrywing van Moses se geween het as moontlike intertekste onder andere *Ps.42.3: Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte ...* en *Ps.80.5: Cibabis nos pane lacrymarum: et potum dabis nobis in lacrymis in mensura.*

inhoud betref ook enkele punte van ooreenkoms: die gestrengheid waarmee Elia hom afgesonder het, word weer teruggevind in Moses se vas; in albei gevalle was daar 'n aanwysbare resultaat van epiese dimensies en soos Elia (*vetus sacerdos*, r.27) het ook Moses 'n spesifieke rol (*tremendi fidus interpres throni*, r.37) in God se geskiedenis met Israel gespeel.¹¹

In soverre Prudentius in Moses se geval uitdruklik verwys na die feit dat hy gevas het (r. 40-41), is daar in dié opsig egter 'n groter aansluiting tussen r.3-25 en die Moses-*exemplum* as tussen eersgenoemde en die Elia-*exemplum*. Verder kan ook God se gesprek met Moses en Moses se unieke ervaring van die *visio Dei*, soos Elia se opraping moontlik illustratief met die gedagte dat die mens wat vas, groter beweegruimte aan sy siel besorg en in staat gestel word om behoorliker tot God te bid, in verband gebring word. Vanweë die epiese kwaliteit van sy persoon en sy vas - weliswaar nie so frappant as in die geval van Elia nie - is dit dan ook net natuurlik dat dit wat Moses deur sy vas bereik het, die resultaat van die gewone mens se vas sal oortref.¹²

Alhoewel die *exemplum* van Johannes die Doper dieselfde illustratiewe funksie ten opsigte van r.3-25 as die voorafgaande twee *exempla* vervul - soos reeds gesuggereer deur die feit dat Johannes se vas deur middel van *huius artis haud minus* (r,46), heel aan die begin van hierdie *exemplum*, aan Elia se afsondering en Moses se vas gelykgestel word - word heelwat meer strofes (sewe in totaal) daaraan afgestaan. Van hierdie sewe strofes word slegs twee (r.61-70) deur 'n beskrywing van Johannes se vas in beslag geneem. Prudentius wys eers op Johannes se roeping as die voorloper en boodskapper van Jesus Christus (r.46-55) en daarna op die

¹¹In Verg.A.4.356 staan Mercurius bekend as *interpres divum* en in A.10.175 verwys Vergilius na Asilas as die *hominum divumque interpres*. *Interpres* kom ook by Horatius (*Ars*.391), Livius (1.7.10) en Statius (*Theb*.8.336) in 'n soortgelyke betekenis voor. In Verg.G.4.469 gee *tremere* uitdrukking aan die goddelike majesteit. Die woord kom egter ook by Paulinus van Nola (*Carm*.6.214) voor en in die Ou Testament (*Ps*.104.32) dui *tremere* op die reaksie van die aarde wanneer God daarna kyk. In sy uitbeelding van Moses in hierdie reël gebruik Prudentius dus woorde met sowel 'n klassieke as 'n Christelike agtergrond.

¹²"A la différence d'Élie, Moïse n'est pas explicitement présenté comme un 'héros'; les deux strophes qui lui sont consacrées conservent une certaine couleur épique, mais moins marquée" - Charlet, 1982 bl.140.

wonder van sy geboorte (r.56-60).

Prudentius se beskrywing van Johannes se asketiese lewenswyse in die woestyn en die doop wat hy daar in die Jordaanrivier bedien het, stem in hooftrekke met sy intertekste (*Matt.3* en *Mark.1* en *Luk.8*) ooreen en dit is veral deur middel van *amplificatio* en *variatio* dat hy daarvan afwyk. Matteus en Markus noem byvoorbeeld net dat Johannes in die woestyn gepreek het en Lukas dat hy "deur die hele Jordaanstreek" gegaan en verkondig het dat "die mense hulle moet bekeer",¹³ maar met behulp van in *patentes solitudines* (r.61) gee Prudentius uitdrukking aan die uitgestrektheid en die grenslose eensaamheid van die woestyn waarin Johannes hom afgesonder het. Waar Matteus en Markus verder baie saaklik noem dat Johannes "klere van kameelhaar" gedra het met "'n leerband om sy heupe",¹⁴ verkies Prudentius om die oorsprong van die diervelle te verswyg en eerder uit te wei oor die growwe tekstuur daarvan - *amictus hirtis bestiarum pellibus/saetisve tectus hispida et lanugine* (r.62-63). Ver al ook die reinigende effek van die doop wat Johannes bedien het, geniet in r.72-80 die digter se besondere aandag - veel meer as in die intertekste. Hierbenewens is dit opvallend dat juis dié gedeelte van die Johannes die Doper-*exemplum* wat illustratief die nouste aansluit by r.3-25, naamlik die beskrywing van Johannes se vas en in 'n mindere mate die doop wat hy daar bedien het, die mees frappante epiëse toonaard openbaar.¹⁵ So ontvang Johannes danksy *vir* (r.67) die gestalte van 'n epiëse held en verraai die beskrywing van sy dieet (r.69-70) die invloed van Juvencus.¹⁶ In r.77-80 is dit veral 'n uitdrukking soos *non secus quam si* (r.77) en woorde soos *recocta* (r.78) en *micare* (r.79) wat tot hierdie toonaard bydra.¹⁷

¹³*Matt.3.1; Mark.1.4* en *Luk.3.3*

¹⁴*Matt.3.4* en *Mark.1.6*. Lukas maak geen melding van Johannes die Doper se kleredrag nie.

¹⁵Sien Charlet, 1982 bl.142.

¹⁶*Et tenuem victum praebent silvestria mella./Edere locustas solitus ruralibus arvis* (Iuv.1.325-326) geld moontlik as interteks vir r.69-70.

¹⁷*Non secus quam si* herinner aan *non secus atque* (Verg.A.8.391 en 11.456) en *non secus ac* (Verg.A.12.856). In Verg.A.7.636 word *recoquere* gebruik van swaarde wat opnuut weer gesmee word en in Verg.A.8.624 van gesuiwerde goud. In Verg.A.9.189 dui *micare* op lig wat skitter en in Luc.1.320 en Stat.Theb.4.154 op wapens wat skitter.

In sy beskrywing van die doop wat Johannes bedien het, verskil Prudentius van sy intertekste nie alleen in soverre hy deur middel van *amplificatio* en *variatio* daarop uitbrei nie, maar ook wat bepaalde feite betref.¹⁸ Nie een van die vier Evangelies vermeld uitdruklik dat Johannes se doop tot afwassing van sondes geskied het nie. Die Sinoptici noem slegs dat diegene wat reeds hulle sondes bely het, deur Johannes gedoop is.¹⁹ Nog 'n punt in verband met Johannes se doop waar Prudentius van sy intertekste afwyk, is sy verwysing na die Heilige Gees wat "skitterend uit die hemel uit neergedaal het" (r.75). Veral danksy die onvoltooide verlede tyd in *influebat* wil dit voorkom asof die Heilige Gees volgens Prudentius gereeld vanuit die hemel op diegene wat deur Johannes gedoop is, neergedaal het, terwyl dit strenggesproke slegs eenmaal en wel in die geval van Jesus se doop gebeur het.²⁰

Bepaalde elemente in die Johannes die Doper-*exemplum* word weer in die Moses-*exemplum* en die Elia-*exemplum* teruggevind: soos Elia en Moses ontvang ook Johannes die Doper 'n spesifieke rol, naamlik *hortator primus* en *doctor novae salutis* (r.71-72); die woestynkode waarin Elia se vas omskryf is, word ook weer hier teruggevind - weliswaar met 'n aantal subkodes, byvoorbeeld diervelle en die sprinkane en heuning; Elia se vas het God welgeval (r.35) en Johannes s'n was aan God gewy (r.66); Elia het hom van die rumoer van die wêreld onttrek en opgehou om in sonde te volhard (r.28-29) en uiteindelik is hy in die hemel opgeneem, juis om te verhinder dat die wêreld hom met boosheid besoedel (r.33-34) en net so het Johannes hom in die woestyn afgesonder omdat hy bevrees was dat die gewoontes van die wêreld hom sou besoedel (r.64-65). In teenstelling

¹⁸...*sacrato in flumine/veterum piatas lavit errorum notas* (r.72-73) herinner aan *Nuper Iohannes, puro qui gurgite lavit/sordentis populi maculas* (Iuv.3.680-681) en *iustus Iohannes, populos qui flumine lavit* (Iuv.3.263). *Veteres errores* (r.73) het moontlik as interteks *praeteritae maculae* (Iuv.1.337) - sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.117.

¹⁹*Matt.3.6; Mark.1.4 en Luk.3.3.*

²⁰Prudentius se interteks is waarskynlik *Luk.3.21-22*, want in die twee verse plaas die Evangelieskrywer die doop van die hele bevolking en Jesus se doop onmiddellik naasmekaar: *Factum est autem cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, apertum est coelum: Et descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum...* Dit is moontlik dat Prudentius hierdeur verwar is en gevolglik die neerdaal van die Heilige Gees ook op die doop van die res van die bevolking van betrekking gemaak het.

met die Elia-*exemplum* egter, word die feit dat Johannes - net soos Moses - gevas het, uitdruklik vermeld (r.66-67) en verder word ook die tydsduur daarvan - soos in die geval van Moses se vas (r.36-39) - omskryf (r.68). Hierbenewens word die gestrengheid van sowel Johannes die Doper as Moses se vas in onder andere voedselkodes beskryf - *rarum lucustis et favorum agrestium/liquore pastum corpori suetus dare* (r.69-70) en *victus precanti solus in lacrimis fuit* (r.41). In die geval van Elia se afsondering en Moses se vas was daar 'n duidelik aanwysbare resultaat in die vorm van 'n wonderbaarlike ontmoeting met God. Omdat 'n merker soortgelyk aan *mox* (r.31) of *donec* (r.44) egter hier ontbreek, is dit moeilik om te bepaal of die digter Johannes se vas kousatief met die doop wat hy bedien het, in verband wil bring. Slegs op grond van die feit dat Prudentius onmiddellik nadat hy Johannes se vas beskryf het, ingaan op die doop wat hy bedien het, sou 'n mens die afleiding kon maak dat dit sy bedoeling is. Indien wél, stem die Johannes die Doper-*exemplum* ook in dié opsig met die Elia-*exemplum* en die Moses-*exemplum* ooreen.

In soverre daar in die Johannes die Doper-*exemplum* - net soos in die Moses-*exemplum* - 'n eksplisiete verwysing na die vas voorkom, sluit ook hierdie *exemplum* illustratief aan by r.3-25. Wat die gestrengte aard van Johannes die Doper se vas egter betref, is daar soos ook in die geval van Elia se afsondering en Moses se vas, geen verband met die vas wat in r.3-25 beskryf word nie. Johannes die Doper se gestalte as epiese held vereis dat sy vas 'n bomenslike karakter openbaar.

Die *exemplum* van Jona en Nineve (r.81-175) is ongetwyfeld die langste *exemplum* in hierdie reeks. Die funksie van hierdie *exemplum* is ook illustratief soos reeds uit die merker wat heel aan die begin daarvan voorkom, blyk: *referre prisci stemma nunc ieiunii/libet fideli proditum volumine* (r.81-82)²¹

²¹Vir die populariteit van die Jonafiguur in die vroeg-Christelike kuns, sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.153 e.v. en Allenbach, "La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens", 1969 bl.97-112. Vir 'n bespreking van Prudentius se interteks in sy uitbeelding van Jona, sien Duval, 1973 bl.497 e.v.

Die verhaal van die ongehoorsame profeet en die boetvaardige stad beskik oor sekere tipiese epiese elemente: in die eerste plek karakters wat bo die alledaagse uittoon, byvoorbeeld God, Jona en die koning van Nineve; in die tweede plek, wat tema aan betref, die vernietiging van 'n groot en vername stad en in die derde plek die element van die bonatuurlike wat dwarsdeur die verhaal loop, byvoorbeeld die seedier, Jona se kortstondige verblyf in sy ingewande en die wonderbaarlike verskyning van 'n boompie waaronder die profeet skuil terwyl hy wag op die stad se ondergang. Hierdie elemente in die interteks laat die digter met byna geen ander keuse as om die *exemplum* epies in te kleur nie. Derhalwe word dié elemente wat die epiese kwaliteit van die *exemplum* sou verswak, verswyg, byvoorbeeld Jona se lang gebed in die ingewande van die seedier en die gesprek tussen God en Jona daarna. Aan die ander kant huiwer Prudentius ook nie om die epiese inslag van bepaalde elemente van die verhaal te verhoog nie, byvoorbeeld waar die interteks die stad se verwoesting slegs noem, gaan Prudentius, getrou aan die epiese tradisie, breedvoerig daarop in.²²

Soos in die Johannes die Doper-*exemplum*, word die grootste gedeelte van hierdie *exemplum* nie aan die vas - in hierdie geval Nineve s'n - afgestaan nie. Nadat Prudentius soos Vergilius aan die begin van die *Aeneïs*, Lucanus aan die begin van die *Pharsalus* en Statius aan die begin van die *Thebaïs*, in die eerste strofe (r.81-85) van hierdie *exemplum* eers die hoofmomente van die verhaal kortliks saamvat, wy hy die volgende elf strofes (r.86-104) aan die gebeure wat Nineve se vas voorafgegaan het, naamlik die omvangrykheid van die stad se verdorwenheid (r.86-90); God se besluit om die inwoners te straf (r.91-95); sy voorneme om hulle 'n respyt te gun in die verwagting dat hulle hulle sal bekeer (r.96-100); God se opdrag aan Jona om Nineve te gaan waarsku oor die straf wat daar op hulle wag (r.101-102); Jona se ongehoorsaamheid en sy besluit om na Tarsus te vlug omdat hy geweet het dat God die stad eerder wou red as vernietig (r.103-105); sy vertrek na Damaskus aan boord van 'n skip (r.106-108); die storm op see en die lot wat Jona as die oorsaak daarvan aanwys (r.108-110); Jona wat in die see gewerp word en in die buik van 'n seedier beland (r.111-115); sy verblyf in die seedier se buik (r.116-125) totdat dié hom uiteindelik ongedeerd op die

²²Sien Charlet, 1982 bl.143 e.v.

strand uitbraak (r.126-130) en sy reis na Nineve en sy verkondiging van God se oordeelsboodskap aan die stad (r.131-135). Die digter vermeld ook verder dat Jona uiteindelik op die kruin van 'n nabygeleë berg gaan plaasneem het om vandaar die vernietiging van die stad waar te neem en dat God skielik 'n boompie laat opkom het om aan Jona skadu te verleen (r.136-140).

In sy beskrywing van Nineve se reaksie op Jona se oordeelsboodskap, behou Prudentius die hoofmomente van sy interteks alhoewel hy plek-plek nuwe detail met 'n besonder hoë epiese kwaliteit byvoeg, of die epiese kwaliteit van detail wat wel in die interteks aanwesig is, verhoog.

Volgens *Jon.3* het die inwoners positief op die onheilsboodskap gereageer deur in God te glo, 'n vasdag af te kondig en rouklere aan te trek.²³ In die interteks staan die figuur van die koning van Nineve sentraal. Volgens *Jon.3.6* het hy "van sy troon af opgestaan en sy koningsklere uitgetrek, rouklere aangetrek en op 'n ashoop gaan sit." Dit is dan ook hy wat afkondig dat mens en dier niks mag eet of drink nie en dat almal rouklere moet aantrek (*Jon.3.7-8*).

Terwyl die interteks slegs een kort en saaklike vers aan die inwoners se reaksie op die oordeelsboodskap afstaan, gaan Prudentius breedvoerig daarop in. Hy gee eers aandag aan die emosionele effek wat die oordeelsboodskap gehad het: *...maesta postquam civitas vulnus novi/hausit doloris, heu, supremum palpitat* - woorde wat herinner aan Verg.A. 12.945-946: *ille, oculis postquam saevi monumenta doloris/exuviasque hausit...*²⁴ Fisies reageer die inwoners op die ongelukstyding deur

²³*Jon.3.5*

²⁴In beide gevalle dui *haurire* op sintuiglike waarneming: by Vergilius op die gesigsintuig en by Prudentius op die gehoorsintuig; by sowel Vergilius as Prudentius kom *haurire* voor met die voorwerp in die akkusatief, waaraan *dolor* in die genitief gekoppel is en by beide gaan dit om 'n persoon wat by die aanskoue (in die geval van Aeneas) of by die aanhoor (in die geval van Nineve) van iets smartliks, 'n heftige reaksie openbaar - woede (in die geval van Aeneas) of angs (in die geval van Nineve) - sien Charlet, 1982 bl.147. *Vir haurire* in 'n soortgelyke betekenis as hier, vgl. Sil.6.85 (*hausi dolorem*) en Cic.Dom.30 (*haurire calamitatem*).

doelloos rond te beweeg (*cursare*, r.143)²⁵ - ongeag status, of ouderdom, of geslag (r.143-145). Enkele visuele beelde wat ook nie in die interteks voorkom nie, verleen 'n groter grafiese kwaliteit aan die beskrywing: die bleek voorkoms van die jongmanne en die geweeklag van die vroue (r.145).

Die ongeordende wyse waarop die stad se inwoners tot dusver op die nuus gereageer het, word gevolg deur 'n besluit om te vas ten einde God gunstig te stem (r.46). Behalwe vir 'n beknopte verwysing na Nineve se vas as onthouding van spyse (r.147), gaan Prudentius in die volgende dertien reëls (r.148-160) uitsluitlik in op die liggaamlike selfkastydning waaraan Nineve se inwoners hulleself onderwerp het.

Terwyl hy nie minder nie as vyf reëls aan die gehude vrou en die ongehude meisie afstaan (r.148-150 en r.153-154), wy Prudentius een reël elk aan die senatore (r.151), die volk (r.152) en die jong knaap (r.155) om sodoende bewondering vir die heroïese poging van veral die vroue van Nineve "qui savent dépasser leur frivolité naturelle - en l'occurrence, le souci du luxe dans la tenue extérieure -, pour parvenir au même idéal ascétique que l'homme" - te ontlok.²⁶ So verruil die *matrona* as teken van roubedryf selfs haar juwele en haar mantel van dieselfde kleur as, onder andere, die mantel waarmee Juturna haar hoof bedek het, voordat sy in die Tiber ingeduik het (r.148-149).²⁷ In plaas van edelgesteentes en sy,²⁸ laat sy haar liggaam onversorgd en bedek sy haar hare met stof

²⁵Vir *cursare* vgl. Tac.*Ann.*15.50. Cic.*N.D.*2.115 gebruik die woord om die beweging van atome mee te beskryf.

²⁶Charlet, 1982 bl.148 en sien ook Fontaine, "La femme dans la poésie de Prudence", 1970 bl.81 e.v.

²⁷Verg.*A.*12.885. Dit was volgens *A.*8.33 ook die kleur van Tiberinus se mantel. In nie een van hierdie twee moontlike intertekste geld *glaucus amictus* as 'n kleed van roubeklag nie. Charlet, 1982 bl.148 is van oortuiging dat veral *A.*12.885 Prudentius se interteks is. Prudentius het, volgens Charlet, die kleed met roubeklag in verband gebring, waarskynlik omdat Juturna, pas nadat sy die naderende dood van Turnus bekla het, met die kleed haar gelaat bedek en in die Tiber gespring het.

Prudentius is lief vir die beeld van 'n vrou wat van haar juwele afstand doen as teken van haar toewyding, vgl. *Ps.*449 en *Per.*3.22. Vir juwele as 'n simbool van vleeslike uitspattigheid by Prudentius, vgl. *Per.*10.512. In *Ps.*334 is *Indulgentia* se strydwa met juwele versier en in *Ps.*442 besit *Discordia* ook juwele.

²⁸Vir sy as 'n simbool van uitspattigheid by Prudentius, vgl. *Ps.*363 en *Per.*2.237.

(r.149-150). Byna dieselfde vorm van roubeklag kom ook by die jongmeisie voor: ook haar hare is onversorg (r.153), maar, in teenstelling met die *matrona*, maak sy voorsiening vir haar skoonheid deur haar gelaat met 'n swart doek te bedek (r.153-154).

By sowel die senatore as die jong knaap is daar 'n daadwerklike poging om hulle liggame te ontsier. Terwyl die jong knaap met die tipies oordrewe entoesiasme van die jeug in die grond rondrol (r.155), bedryf die senatore hulle rou op 'n manier wat by hulle eerbiedwaardige status pas - hulle laat hulle liggame ongewas en dra hulle klere ontgord (r.151). Dié beeld herinner aan Verg.A.4.518 waar Dido net voor haar dood *in veste recincta* tot die gode bid. Die res van die bevolking dra rouklere van 'n stekelrige tekstuur om die liggaam soveel ongerief as moontlik te besorg (r.152).

Soos in die interteks is die koning ook hier 'n sentrale figuur in soverre een volle strofe (r.156-160) uitsluitlik aan hom afgestaan word. Waar daar in die interteks egter slegs vermeld word dat die koning sy koningsklere uitgetrek het,²⁹ bied Prudentius 'n breedvoeriger beskrywing: die koning ruk eers sy gespe los (r.157) en daarna skeur hy sy kosbare purper wolkleed (r.156-157). Dié geweldadige wyse waarop die koning van hierdie kledingstukke afstand doen, getuig van die emosievolle intensiteit waarmee hy hom aan sy roubeklag oorgee. Die invloed van die epos tree veral sterk na vore in Prudentius se beskrywing van die koning se kleed: *Coos aestuans murices/laena* (r.156-157). Dido het byvoorbeeld 'n "wolkleed wat gegloei het van Tiriese purper" aan Aeneas geskenk,³⁰ terwyl haar eie kleed afgerond was met 'n "goue gespe".³¹ Ook die beskrywing van die hooftoisel wat die koning afgehaal het (r.158-159)³² en die feit dat hy stof op sy hoof gestrooi het, (r.160)³³ beskik oor epiese antesedente.

²⁹Jon. 3.6

³⁰Verg.A.4.262

³¹Verg.A.4.139

³²*Vinculum* in die betekenis van 'n "(koninklike) hooftoisel" kom veral in Seneca se tragedies voor (*Phoen.* 471; *Thy.* 543 en *Tro.* 273-274). *Frontis vinculum* word slegs by Statius (*Theb.* 89-90) teruggevind. Sien ook Charlet, 1982 bl.149 n.20.

³³Vgl. Verg.A.12.609-611 (van Latinus wat sy hoof met stof bestrooi).

Vanaf r.161 gaan Prudentius breedvoeriger in op Nineve se vas as sodanig. Eers beklemtoon hy die omvang daarvan - *nullus...nemo.../omnis...* (r.161-162) - en dan deur middel van die beeld van die babas wat in hulle wiegies huil, omdat die vroedvrou hulle melk weier (r.163-165) en van die vee wat in hulle kuipe kla omdat hulle deur hulle herders van water ontsê word (r.166-170), die gestrengheid daarvan.

Aangesien *Jon.3* geen melding maak van die babas wat ook verplig was om te vas nie en slegs noem dat ook die diere - soos die inwoners van die stad - volgens die koning se bevel nie toegelaat was om iets oor hulle lippe te neem nie,³⁴ wyk Prudentius in dié opsig aansienlik af van sy interteks. Soos sy beskrywing van die res van die inwoners se roubeklag, openbaar Prudentius se uitbeelding van die vas waaraan die babas onderwerp is, hulle traanvolle protes teen die vroedvrou se weiering om hulle te voer, veral danksy *negato lacte* (r.163) en *fletu madescere* (r.164) 'n epiese kwaliteit wat aan die babas 'n heroïese gestalte verleen.³⁵ In aansluiting hierby beklemtoon die digter die omvang van hulle gehuil deur middel van *...vagientium/fletu madescunt parvulorum cunulae* (r.163-164) en deur middel van *parca* en *derogare* (r.165) die gestrengheid van die vas wat hulle moes verduur.

In teenstelling met die voorafgaande is die toonaard van Prudentius se beskrywing van die diere se vas eerder landelik - hoofsaaklik vanweë *vagum pecus* (r.167) en die beeld van die ruisende stroom wat albei Hor. *Carm.3.13* as interteks het. Op dié wyse wil Prudentius die volle gevoelswaarde van een van Horatius se bekendste gedigte oproep, ten einde by wyse van kontras die gestrengheid van die vas wat van selfs die diere vereis is, te benadruk.³⁶ Dié gestrengheid word natuurlik ook na vore gebring deur die teenstelling tussen die inperking (*claudere*, r.66) waaraan hulle onderwerp is en hulle natuurlike geneigdheid om vry rond te beweeg (*vagum*, r.167).

³⁴*Jon.3.7-8*

³⁵*Vir negato lacte*, vgl. *Luc.4.314-315* en *vir madescere*, vgl. *Stat.Theb.11.475;5.728;7.359* en *9.636*.

³⁶Veral r.9-16: *te flagrantis atrox hora Caniculae / nescit tangere, tu frigus amabile / fessis vomere tauris / praebes et pecori vago. // fies nobilium tu quoque fontium, / me dicente cavis impositam ilicem / saxis, unde loquaces / lymphae desiliunt tuae.*

Dit is opvallend dat die tema van die vas feitlik dieselfde elemente in die dierekode as in die babakode ontgin: so korrespondeer die gekerm in die dierekode met die trane in die babakode; die voerkuipe met die wiegies; die water met die melk en die sorgsame herders met die suinige vroedvrou. Op dié wyse vorm dié twee beskrywings - die enigste twee in die hele *exemplum* wat Nineve se vas uitbeeld - 'n eenheid.

Op grond van Nineve se vas - en met *haec et talia* (r.171) suggereer die digter dat hy nie die volle omvang van die stad se roubeklag in die *exemplum* beskryf het nie - het God sy oordeel oor Nineve ingetrek (r.171-175). Dié gedagte vind die digter so belangrik dat hy een hele strofe daaraan afstaan.

In soverre die Jona en Nineve-*exemplum* in 'n groot mate 'n epiese toonaard openbaar, stem dit veral ooreen met die Elia-*exemplum* en die Johannes die Doper-*exemplum*. Daar is egter ook ander punte van ooreenkoms tussen hierdie *exemplum* en die voorafgaande drie *exempla*: soos in die geval van Elia, Moses en in 'n mindere mate Johannes die Doper, het Nineve se roubeklag en vas 'n duidelik aanwysbare resultaat gehad, in die sin dat God die stad gespaar het. Dus is daar twee elemente van die *exemplum* van Jona en Nineve wat met r.3-25 in verband gebring kan word, naamlik Nineve se vas en die feit dat dit 'n positiewe resultaat gehad het. Die byna bomenslike gestrengheid waarmee Elia hom afgesonder het en Moses en Johannes die Doper gevas het, word ook in die beskrywing van Nineve se roubeklag en vas teruggevind - enersyds omdat die epiese toonaard van die *exemplum* dit vereis en andersyds omdat dit die illustratiewe waarde van die *exemplum* as geheel verhoog.

In vergelyking met die *exemplum* van Johannes die Doper en veral die *exemplum* van Jona en Nineve, is die Jesus-*exemplum* aansienlik korter (slegs vier strofes), maar soos die merker *sed cur vetustae gentis exemplum loquor* (r.176) reeds aandui, is die funksie van ook hierdie *exemplum* dieselfde as dié van die voorafgaande vier *exempla*.³⁷

³⁷Ambrosius (*Hel.*8.22) gebruik 'n soortgelyke merker om van sy bespreking van enkele voorbeelde van Bybelse figure wat gevas het (Moses, Anna en Daniël) af te stap en op die gawes wat die vas meebring, in te gaan - sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.107).

Wat Jesus se vas in die woestyn betref bly Prudentius by die feitelike gegewens van sy intertekste (*Matt. 4, Luk.4 en moontlik Mark.1*),³⁸ alhoewel hy nie huiwer om die skopus van die oorspronklike perikoop ietwat te verlê en in die proses nuwe feite by te voeg nie. In afwyking van sy interteks skenk Prudentius aan Jesus se vas 'n soteriologiese dimensie deur dit aan sy vleeswording te koppel (r.177-185): na sy vleeswording wat reeds deur die profete voorspel is (r.179-180), het Jesus, ondanks die las van die menslike liggaam, met 'n gewyde hart gevas en sodoende het hy in sy vas meer bereik as Elia, Moses en Johannes die Doper of selfs Nineve - dit is in elk geval die implikasie - want hy het die liggaam bevry. Die wyse waarop Prudentius hierdie gedagte in veral r.182-185 uitdruk, verdien vir 'n oomblik die aandag. Die eerste wat opval is die sterk antitese tussen die "gestrengte voorskrif" wat die liggaam vrymaak (r.183) en die "slap juk van plesier" wat die liggaam gevange hou (r.182).³⁹ Ten tweede, om die gedagte nóg duideliker tuis te bring, gebruik Prudentius in r.184 die beeld van die *emancipator* - 'n regsterm wat dui op 'n persoon wat iemand van die *potestas* van een persoon bevry en in die *potestas* van 'n ander persoon plaas⁴⁰ - en in r.185 die beeld van 'n regmatige heerser wat 'n indringer verdryf: deur sy vas het Christus die vlees van die *potestas* van plesier bevry en in sy eie *potestas* geplaas en het hy as legitieme heerser oor die begeerte getriomfeer.⁴¹

In sowel *Matt.4* as *Luk.4* geld Jesus se vas as 'n periferiese element van sy verblyf in die woestyn en sy versoeking deur Satan eerder as die hoofmoment. In die intertekste probeer Satan om Jesus te verlei om homself te verloën; volgens Prudentius wou Satan uitvind of Jesus waarlik die Seun van God is. Terwyl *Matt.4* en *Luk.4* slegs vermeld dat

³⁸Markus maak byvoorbeeld geen melding van die feit dat Jesus hom van spyse onthou het nie.

³⁹Die antitese word versterk deur die *oksimora*, naamlik "die slap juk wat gevange hou" en "die gestrengte voorskrif wat vrymaak". Die doel van hierdie retoriese antitese is volgens Charlet 1982 bl. 143 nie willekeurig nie, maar gee uitdrukking aan die geestelike paradoks in die lewe van elke Christen en is gefundeer in die Platoniese en Christelike teenstelling tussen die skyn (wat in die oë van die wêreld werklikheid is) en die geestelike werklikheid (wat in die oë van die wêreld dwaasheid is).

⁴⁰Vir *emancipator*, sien OLD s.v.

⁴¹Charlet, 1982 bl.143. Vir 'n soortgelyke gedagte, vgl. *Cath.8.5.8*.

Jesus vir veertig dae en nagte niks geëet het nie, wys Prudentius eers op die onherbergzaamheid van die landskap waarin Jesus hom onttrek het (r.186). In teenstelling met sy twee intertekste wat geen rede aangee waarom Jesus in die woestyn gevas het nie, heg Prudentius 'n uitdruklik soteriologiese motief daaraan: *firmans salubri scilicet ieiunio/vas adpetendis inbecillum gaudiis* (r.189-190). Jesus het in sy vas die liggaam - "une chair faible en raison des satisfactions qu'elle doit réclamer" - versterk.⁴² Dit is juis die kontras tussen die oënskynlike swakheid van Jesus se manlike liggaam en sy vermoë om te kan vas (r.191-192) wat Satan verstom. Daarom probeer hy dit wat die digter met soveel stelligheid in r.180 aan die hand van *Jes.7.14* verklaar het, naamlik dat God mens geword het, nou bepaal (r.193-194), net om deur Jesus tereggewys te word (r.195).

Wat die verband tussen hierdie *exemplum* en veral die *Elia-exemplum*, die *Moses-exemplum* en die *exemplum* van Johannes die Doper betref, is daar 'n aantal opvallende ooreenkomste: soos in die geval van Elia se vas en Johannes die Doper se vas, word Jesus se vas onder andere ook in die woestynkode beskryf. Hierbenewens stem Moses en Jesus se vas met mekaar ooreen, nie alleen wat tydsduur betref nie, maar ook wat betref die wyse waarop die tydsduur omskryf word. Soos in die geval van Moses (r.40) en Johannes die Doper (r.66-67), vermeld Prudentius ook in Jesus se geval

⁴²Lavarenne, 1972³ bl.44 vertaal r.189-190 as volg: "affermissant par un jeûne salutare une chair incapable, dans sa faiblesse, de désirer les vraies joies." Onder *gaudia* (r.190) verstaan hy dan "les joies célestes" maar vind die twee reëls verder onduidelik. Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl. 107 e.v. beroep hom op Ambrosius wat in *Hel.1.1* en 4.7 verklaar het dat Jesus gevas het om die mens se heil te verseker en deur sy vas herstel het wat Adam deur sy gulsigheid verbeur het. Gevolglik interpeteer Charlet die reëls dan soos volg: "...par son jeûne, Jésus nous rouvre la voie du salut (*salubri ieiunio*); quant au corps, désigné par l'image paulinienne du vase, il retrouve sa force d'autrefois (*firmans*) alors que le péché originel l'avait rendu faible et incapable d'aspirer aux vraies joies...". Dit is opvallend dat Charlet se interpretasie van veral *gaudia* aansluit by dié van Lavarenne. Verdière, "Notes de lecture", 1971 bl.391 e.v. se interpretasie is egter veel meer oortuigend omdat hy in die eerste plek rekening hou met die betekenis van *adpetere* in *Cath.3.12* en in die tweede plek aansluit by *Cath.4.1-2* waar daar sprake is van die *lex corporis inbecilla*. Gevolglik vertaal Verdière *adpetere* nie met "désirer" (Lavarenne) of "aspirer" (Charlet) nie, maar met "réclamer" of "exiger". Volgens Verdière is *gaudia* in die lig van veral *Cath.4.1-2* dus nie die "vraies joies" nie, maar die "satisfactions" wat die verswakte liggaam vra of eis.

uitdruklik dat hy gevas het (r.188). Verder, net soos Johannes die Doper se vas (r.66) was ook Jesus s'n aan God gewy (r.178). In die laaste plek het Jesus se vas, soos dié van Elia, Moses, Nineve en in 'n mindere mate dié van Johannes die Doper, 'n duidelike resultaat gehad in soverre dit die menslike liggaam bevry en versterk het.

Dit is egter dié soteriologiese dimensie wat Jesus se vas terselfertyd bo dié van die ander figure verhef en dit ten nouste illustratief met die vas in r.3-25 verbind. In sy vas het Jesus hom van voedsel weerhou en sodoende die menslike liggaam versterk - twee van die vernaamste elemente van die vas wat in r.3-25 beskryf word. Deur Jesus se vas en die vas in r.3-25 so nou by mekaar te laat aansluit, wil die digter suggereer dat Jesus se vas die volmaakte vas was. Die gedagte word versterk deur die feit dat Prudentius vanaf r.196 onderneem om die wyse waarop Jesus gevas het, in die vas wat op hande is, na te streef. Die verband tussen Jesus se vas en die vas wat die digter in die himne in die vooruitsig stel, word verder versterk deur die anafora *hoc.../hoc...* (r.196 en 201); deur die feit dat hy Christus onmiddellik na die *exemplum* direk aanroep en na die vas wat hy sy volgelinge opgelê het, verwys (r.197-198) en deur dieselfde beeld as die een waarmee hy die effek van Jesus se vas op die menslike liggaam beskryf het (r.185), te gebruik om die effek van die vas wat Christus die mens opgelê het, te beskryf (r.200) en laastens deur in sowel die geval van Jesus se vas in die woestyn as in die geval van die vas wat nou op hande is, na Satan se rol as *hostis* te verwys (r.191 en 201).

Met die gedagte dat die vas wat Christus aan die gelowige opdra, die siel in staat stel om vraatsug te oorwin en wyd en syd te triomfeer (r.199-200), sluit Prudentius veral aan by die laaste twee reëls onmiddellik voor die eerste *exemplum*: *liberque flatu laxiore spiritus/remum parentum rectius precabitur* (r.24-25). Vervolgens verwys hy weer na die effek van die vas in r.201-210: benewens die vyandskap wat dit by Satan en die goedkeuring wat dit by God ontlok, versoen dit die mens met God (r.203) - soos in die geval van Elia se vas (r.35); dit wakker die geloof aan (r.204) - 'n gedagte wat voor die *exempla* reeds baie sterk gestel word (r.7, 10 en 20) en dit verwyder die sonde (r.205). Dié gedagte word beskryf met behulp van die beeld van besmette koring wat skoongevryf word om die besmetting te verwyder: deur die vas word die

sonde wat soos 'n roesplaag van koring afgevryf word, verwyder (r.205). Veel eerder as wat 'n vlam deur 'n rivier geblus kan word (r.206) of sneeu onder die son se strale smelt (r.207), sal die besmette oes van sonde verdwyn wanneer dit tydens die vas uitgewan word (r.208-209).

Op hierdie punt stel die digter 'n nuwe gedagte bekend wat nie reeds in òf r.3-25 òf die *exempla* geantisipeer is nie, naamlik die gedagte dat die vas met vrygewigheid (*largitas*, r.210) gepaard moet gaan om te verhinder dat die vas net 'n ander vorm van inhaligheid word. Vervolgens noem die digter 'n hele aantal voorbeelde van vrygewigheid: om die wat naak is, te klee (r.212); die wat honger is, te voed (r.212) en 'n weldaad te bewys aan die behoeftiges (r.213). Ryk en arm deel dieselfde lot (r.214-215). In die slotstrofe (r.216-220) sluit die digter af met die gedagte dat elkeen wat sō na die behoeftiges omsien, geseënd is (r.216), ryk word (r.219) en 'n "honderd persent wins op sy belegging terug ontvang" (r.220).

Die reeks *exempla* in hierdie himne word kennelik uitsluitlik aangewend ter ILLUSTRERING van die tema van die vas - die Elia-*exemplum*, die Moses-*exemplum*, die *exemplum* van Johannes die Doper en die *exemplum* van Jona en Nineve veral ten opsigte van die voorafgaande en die Jesus-*exemplum* veral ten opsigte van die daaropvolgende reëls. Van 'n tematiese ontwikkeling wat aan die reeks *exempla* toegeskryf kan word, of 'n tipologiese ontginning van sommige van die figure in die *exempla*, is daar geen sprake nie.

HOOFSTUK NEGE

DIE *EXEMPLUM* VAN DIE VERLORE SKAAP EN
DIE GOEIE HERDER (*CATH.*8.33-48)

Tematies sluit *Cath.*8 aan by *Cath.*7, met die belangrike verskil egter dat Prudentius in *Cath.*8 die klem eerder laat val op die MATIGE beoefening van vas. Dié tematiese klemverskuiwing word reeds in die eerste strofe (r.1-4) van *Cath.*8 sigbaar. In *Cath.*7.21 het Prudentius die beeld van 'n teuel gebruik om die effek van die vas op die liggaam te beskryf. Nou is dit opvallend dat veral die eerste strofe van *Cath.*8 deurweek is met seme van die woord "teuel", naamlik *regimen* (r.1); *moderare* en *habenae* (r.2); *frenare* en *saepti* (r.3) en *lex* en *coercere* (r.4) en dat sommige van hierdie seme, in die vorm van 'n oksimoron, negatief ten opsigte van die woord "teuel" aangepas word: *habenae* deur *molles* (r.2); *frenare* deur *leniter* (r.3) en *lex* deur *facilis* (r.3)¹ - 'n verskynsel wat ook verder voorkom in r.7 (*remissum dogma*) en in r.18-19 (*amicus hortatus* en *levis obsequella*).

Nadat Prudentius in die eerste strofe dus baie duidelik gedifferensieer het tussen die tema van hierdie himne en die tema van *Cath.*7, bied hy vervolgens 'n teologiese fundering van die matigheid wat die Christen in sy beoefening van die vas aan die dag moet lê: omdat Christus self die swaar las van die liggaam gedra het, al die ontberinge wat daarmee gepaard gegaan het, verduur het, en die mens sodoende met sy voorbeeld oortref het, het hy dié geringe eis (naamlik vas) aan sy knegte opgedra (r.5-8).²

Vanaf r.9 tot net voor die *exemplum*, word dié tema deur middel van bepaalde aansporings verder ontwikkel: dit is reeds drie uur in die middag met nog net drie ure wat voorlê voordat die vas ten einde loop (r.9-12);³ aan die einde van hierdie kortstondige vas wag daar 'n

¹Woorde soos *regimen* (r.1), *moderari* (r.2), *habenae* (r.2) en *frenare* (r.3) hou verband met onder andere die afrig van perde. Vir *regimen*, vgl. *Tac. Ann.*13.3; vir *moderari*, vgl. *Ov. Met.* 6.223 en *Stat. Theb.* 4.219; vir *habenae*, vgl. *Verg. A.*5.818 en *A.*10.576 en vir *frenare*, vgl. *Liv.*28.14.7 en 29.34.11.

²Vgl. *Cath.* 7.181-185 en 191-193.

³Vir dié tydsindeling, sien Bergman, 1922 bl.60 e.v.

oervloed van spys op die gelowige om sy honger eetlus volkome mee te versadig (r.14-16).

In aansluiting by die beeld van die teuel, wys Prudentius verder ook daarop dat dit Christus, die "ewige Afrigter" (*Magister*, r.17), se guns is wat hierdie oervloed na afloop van die vas aan die mens skenk (r.17). Dit is die "vriendelike aansporing" waarmee hy soos 'n "toegeeflike afrigter" (*doctor*, r.18) die mens lei om sodoende sy liggaam met 'n "geringe gehoorsaamheid" te "streef" (r.18-20).⁴

In die drie strofes net voor die *exemplum* (r.21-32) bewerkstellig Prudentius aan die hand van Jesus se vermaning in *Matt.6.18* dat slegs diegene wat vas sonder uiterlike vertoon, 'n beloning van die Vader sal ontvang, 'n oorgang tussen die maaltyd aan die einde van die vas - die *aeterni favor Magistri* (r.17) - en die gawe (*munus*, r.32) wat God aan diegene skenk wat vas sonder om hulleself uiterlik te mismaak.⁵ Prudentius vermaan elkeen wat vas, om nie sy voorkoms te ontsier deur homself liggaamlik te verwaarloos nie (r.21-22), maar om juis op sy voorkoms te let (r.23-24) en sy hele liggaam te was (r.25) om sodoende te verhoed dat sy vuil of ongesonde voorkoms die feit dat hy vas, mag verraaie (r.26-28). Die Christen wat vas, word aangespoor om wat hy ook al tot verering van God doen, eerder met "vreugdevolle ingetoënheid" te doen, want God wat in die verborgenheid sien, sal hom in die verborgenheid beloon (r.29-32).

In die *exemplum* sluit Prudentius deur middel van die verhaal van die goeie herder en die verlore skaap wat hy allegories aanwend, by die

⁴"Afrigter" of "temmer" is natuurlik nie die meer bekende betekenis vir *magister* of *doctor* nie, maar na aanleiding van die beeld van 'n ry- of trekdier (byvoorbeeld 'n perd) wat afgerig word soos gesuggereer nie alleen deur *regimen*, *moderari*, *habenae* en *frenare* nie, maar ook deur *palpare* (r.8), *hortatus* (r.19) en *mulcere* (r.20), is dit moontlik die betekenis van *magister* en *doctor* in r.17 en 18. Vir *magister* in dié betekenis, vgl. *Hor.Ep.1.2.64* en vir *doctor*, vgl. *Lucr.5.1311*. Vir *hortatus* in die betekenis van "aanmoediging" (met betrekking tot diere, veral perde), vgl. *Sen.Phaed.1056* en vir *mulcere* in die betekenis van "kalmte" (onder andere met betrekking tot rustelose perde), vgl. *Lucr.5.1317*. Ulpianus (*dig.9.1.1.7*) gebruik die *deponens* van *palpare* in die betekenis van "streef" (toegepas op perde).

⁵*Matt.6.18: Ne videaris hominibus ieiunans, sed patri tuo, qui est in abscondito: et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.*

gedagte aan dat God diegene beloon wat vas sonder om hulleself liggaamlik te mismaak en dus indirek ook by die gedagte van die oorfloedige maaltyd wat Christus aan die einde van die vas vir die mens beskik. God, die skenker van die beloning, is egter nie soos die goeie herder nie, maar God is die goeie herder - daarom *ille* heel aan die begin van die *exemplum* en *fide Pastor* in die eerste reël na die *exemplum* (r.49).

Die *exemplum* val in twee dele uiteen. Die eerste gedeelte (r.33-40) word in beslag geneem deur 'n beskrywing van die verlore skaap wat van sy kudde afgedwaal het en uiteindelik deur die goeie herder weer aan die kudde terugbesorg word. In die tweede gedeelte van die *exemplum* (r.41-48) volg 'n uitbeelding van die landskap waarin die verlore skaap deur die goeie herder geplaas word.

In sy beskrywing van die verhaal wyk Prudentius af van sowel Matteus as Lukas se weergawe daarvan.⁶ So noem die digter byvoorbeeld baie eksplisiet dat die verlore skaap vanweë siekte van die gesonde kudde afgedwaal het (r.33-34).⁷ In teenstelling met Matteus en Lukas benadruk Prudentius verder ook die wonder van die verlore skaap se redding, deur die onherbergsame en selfs gevaarlike landskap waarin die verlore skaap hom bevind het, met die landskap van oorvloed waarin die goeie herder hom uiteindelik weer aan die kudde terugbesorg het, te kontrasteer.⁸

Die wyse waarop Prudentius dié kontras uitbou is belangrik. Die eerste landskap word beskryf as bosryk en vol doringstruik waaraan die skaap se wol vaskleef (r.34-36). Nog 'n element wat die digter byvoeg, is die wolwe (r.37-38). Hulle teenwoordigheid maak hierdie omgewing des te

⁶Vgl. *Matt.*18.12 e.v. en *Luk.*15.4 e.v.

⁷Met 'n baie sterk kontras tussen *morbus* (r.33) en *sanus* (r.34). Prudentius dink hier waarskynlik aan *Luk.*5.31 e.v. waar Jesus verklaar dat nie diegene wat gesond is, 'n geneesheer nodig het nie, maar diegene wat siek is. Die verband tussen die gelykenis van die verlore skaap en hierdie uitspraak van Jesus berus waarskynlik op 'n eksegetiese tradisie wat reeds by Hieronymus (*In Matt.*3) teruggevind word; sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.65 e.v., bl.97 en bl.136.

⁸Volgens *Matt.*18.12 was die res van die kudde op die berge en volgens *Luk.*15.4 was hulle in die veld.

Die beeld van 'n natuur wat onvriendelik staan teenoor die mens, kom natuurlik veral by Lucretius en later by Vergilius voor. Sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl. 111.

gevaarliker.⁹ Dit is dan ook uit hierdie landskap waaruit die "onvermoeide herder" die verlore skaap red deur die wolwe te verdryf, hom op sy skouers te laai¹⁰ en hom uiteindelik gewas aan die kudde terug besorg (r.37-40).¹¹ Nou is dit opvallend dat Prudentius die tweede landskap onder andere juis in die doringkode omskryf: *vibrat inpexis ubi nulla lappis/spina, nec germen sudibus perarmat/carduus horrens* (r.42-44) - kennelik 'n paradigma wat bestaan uit metonieme vir "onherbergsaamheid" en waarvan elke lid deur 'n negativering (*nulla*, r.42 en *nec*, r.43) gemodifiseer word. Verder word elke metoniem in hierdie paradigma telkens in terme van die gevaar wat dit vir die verlore skaap inhou, oorbepaal: *spina* deur *vibrare*¹² *inpexis*¹³ *lappis* (r.42-43) en *carduus* deur *germen sudibus perarmare*¹⁴ en *horrens*¹⁵ (r.43-44). Dié landskap word in nog 'n kode wat skerp kontrasteer met die doringkode in r.42-44, omskryf (daarom *sed*, r.45), naamlik die plantegroei kode, wat op sy beurt ook weer in die vorm van 'n paradigma bestaande uit metonieme vir "vrugbaarheid" opgebou is: *sed frequens palmis nemus et reflexa/vernat herbarum coma, tum perennis/gurgitem vivis vitreum fluentis/laurus obumbrat* (r.45-48). Ook hierdie metonieme word telkens oorbepaal - in

⁹Nie Matteus of Lukas maak in hulle onderskeie weergawes van die gelykenis enige melding van wolwe nie. Maar in *Joh.10.11*, waar Jesus homself met 'n herder vergelyk, verwys hy na die slegte herder wat weghardloop en sy kudde agterlaat wanneer hy die wolf sien kom. Hier is die reaksie van die herder juis die teenoorgestelde - hy weer die trop wolwe van die skape af weg.

¹⁰Slegs Lukas vermeld dat die herder die skaap op sy skouers gelaai het (*Luk.15.5*). Die beeld van die skaap op die herder se skouers is besonder populêr in die heidense en vroeg-Christelike kuns. Sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IVE siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.9; Leclercq, "Bon Pasteur", 1938 kol.2272 e.v.; Wright, "The Good Shepherd", 1939 bl.44-48 en Voelkl, "Zusammenhänge zwischen der antiken und der frühchristlichen Symbolwelt", 1963 b.235 e.v.

¹¹Nóg Matteus nóg Lukas vermeld dat die herder eers die skaap gereinig het.

¹²*Vibrare* kom dikwels voor in 'n militêre konteks in die betekenis van "('n wapen) dreigend heen en weer swaai" (vgl. OLD s.v.). Prudentius gebruik *vibrare* van God wat Nineve met die natuurelemente dreig (*Cath.7.95*) en van die slang wat Paulus op die eiland Kreta bedreig het (*S.1.Pr.28*).

¹³*Inpexi* word deur Vergilius met die onversorgde baard van die Skitiërs (*G.3.366*) en die maanhare van 'n leeu (*A.7.667*) in verband gebring.

¹⁴Prudentius gebruik *perarmare* elders van God wat met 'n swaard van oordeel dreig (*Cath.6.86* en *7.93*).

¹⁵In *A.11.602* e.v. gebruik Vergilius *horrere* om 'n slagveld vol penoerent spiese te beskryf.

die geval in terme van "vrugbaarheid"¹⁶: *nemus* deur *frequens palmis* (r.45);¹⁷ *coma herbarum* deur *reflexa*¹⁸ en *vernare* (r.45-46); *gurgues* deur *viva fluenta*¹⁹ en *vitreus* (r.47) en *laurus*²⁰ deur *obumbrare* (r.48).

Die gedagte van oorvloed wat op dié wyse na vore gebring is, sluit natuurlik indirek aan by die verwysing na die oorvloedige spys wat daar na afloop van sy vas op die Christen wag.

In die eerste strofe na die *exemplum* (r.49-52) word die allegoriese verband tussen die goeie herder en God nouer gestel in soverre God nou eksplisiet as *fide Pastor* (r.49) - kennelik in sinspeling op *inpiger Pastor* (r.37) - aangeroop word. Verder word die landskap van oorvloed, waarin die verlore skaap geplaas word, allegories met die saligheid in verband gebring (r.51) - wat nie verbaas nie, aangesien Prudentius in *Cath.* 5.113 e.v. 'n soortgelyke landskap as die in r.45-48 met die ewige lewe in verband bring. Gevolglik is die uitdruklike vermelding dat dorings en dissels in hierdie landskap ontbreek (r.42-44), moontlik 'n sinspeling op die vervloekte landskap wat Adam en Eva deur hulle sondeval beërwe het en waarin daar volgens *Gen.* 3.18 dorings en dissels

¹⁶Vir Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème de paradis", 1970 bl.113 bestaan daar geen twyfel dat al die elemente in hierdie beskrywing tekens is van oorvloed nie.

¹⁷Vir die palm as 'n simbool van landelike oorvloed, vgl. *Verg.G.* 2.67 en 4.20 en as 'n simbool van oorwinning, vgl. *Verg.A.* 5.472 of *Hor.Carm.* 1.1.5 en 4.2.18. Vir die palm in Joods-Christelike kontekste, sien Daniélou, 1961 bl.9 e.v. en sien ook Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.111.

¹⁸*Reflexa* is 'n vreemde woord om met *lower* in verband te bring, aangesien die woord gewoonlik vir sekere menslike handeling of gebare gebruik word; vgl. *Verg.A.* 8.633, 10.535 en 11.622. Die personifiëring word nog verder versterk deur *coma* wat wel met die "kroon" van plante in verband gebring word, maar veral die "hare" (van 'n mens) of die "pluim" (van 'n helm) kan beteken - sien OLD s.v. Die vreemdheid van die woordkombinasie gee onder andere uitdrukking aan wat Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.112 noem "la transcendance perçue comme 'toute autre'" - dit wil sê die andersheid van hierdie landskap.

¹⁹Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.112 e.v. wil *viva fluenta* met die doop in verband bring. Indien *purgata* (r.39) allegories reeds dui op die reiniging wat die gelowige moet ondergaan voordat hy die saligheid ontvang (Charlet, 1982 bl.100), is dit moeilik om te sien hoe *viva fluenta* dan ook nog op die doop kan dui.

²⁰Vir die lourier as 'n simbool van die ewigheid, sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis", 1970 bl.112.

voorkom.²¹ Met ander woorde, dit wat Adam en Eva vanweë hulle sonde verbeur het, skenk God nou in die vorm van die saligheid aan die gelowige.

In die *exemplum* brei die digter dus deur middel van die allegorie van die goeie herder en die verlore skaap uit op die gedagte dat God elkeen beloon wat vas sonder uiterlike vertoon. Na die *exemplum* is daar nie meer van een gawe (*munus*) sprake nie, maar van 'n meervoud van gawes (*dona*), waaronder ook die saligheid. Indien die landskap van oorvloed wat die verlore skaap van die goeie herder ontvang het, dan allegories met die saligheid verband hou, geld die meervoud (*haec dona*, r.49) kennelik as aanduiding dat ook die ander elemente van die verlore skaap se redding, voordat hy in die landskap van oorvloed geplaas is, allegories met sommige van God se gawes wat die saligheid voorafgaan, verbind moet word: byvoorbeeld die redding van die verlore skaap uit die kloue van die wolwe met die redding van die Christen uit die kloue van die bose en die reiniging van die verlore skaap, voordat hy aan die kudde terugbesorg is, met die reiniging wat die Christen moet ondergaan voordat hy die saligheid mag ontvang.²² Op grond hiervan sou 'n mens ook ander allegoriese parallele kon voorstel, naamlik tussen die verlore skaap se siekte wat hom van die kudde laat afdwaal het en die sonde wat meebring dat die Christen die saligheid verbeur; tussen die kudde en die koninkryk van God en tussen die son wat oor die kudde skyn (*apricus*, r.39) en God self.²³

Voor die *exemplum* is die oorvloedige spyse, wat ná afloop van die vas op die Christen wag, met God se gawe aan diegene wat vas sonder uiterlike vertoon, verbind. Deur middel van die *exemplum* is hierdie enkele gawe aan die saligheid gekoppel en ook verder uitgebrei tot meer as een gawe. Sodoende word dié oorvloedige spyse dus uiteindelik met die saligheid in verband gebring en ontvang dit *ipso facto* 'n eskatologiese dimensie.

²¹Sien Fontaine, "Trois variations de Prudence sur le thème de paradis", 1970 bl.111. *Gen.3.18: Spinas et tribulos germinabit tibi...*

²²Vir die verband tussen die verhaal van die goeie herder en die doop in die vroeg-Christelike kuns, sien Quasten, "Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisieren", 1939 bl.226-244.

²³Sien Charlet, 1982 bl.100.

Omdat God se gawes sō omvangryk is dat dit selfs die saligheid insluit, lê dit buite die mens se vermoë om God daarvoor te vergoed (r.49-52). Dit voer Prudentius dan vanaf r.53 as rede aan waarom die Christen hom daarvan moet weerhou om nie in uiterstes te verval wanneer hy vas nie. Hiermee sluit die digter weer by die tema van die matige beoefening van die vas aan. Prudentius het reeds, veral in r.5-8, daarop gewys dat Christus 'n matige beoefening van die vas vra, omdat (*cum*, r.5) hy reeds deur sy vleeswording die vlees oorwin het. Nou bring hy egter 'n nuwe element by, naamlik die saligheid waarmee God diegene wat in die verborgenheid vas, beloon. Juis omdat die saligheid so 'n uitnemende gawe is, kan die mens God nie daarvoor vergoed deur sy liggaam in die vas aan allerlei uiterste vorms van selfkastyding te onderwerp nie - ongeag die uiterste vorms wat die mens se beoefening van die vas ook al mag aanneem, dit bly nog steeds ontoereikend en kan nie opweeg teen die gawe - *manus* (r.58) in aansluiting by *manus* (r.32) en *dona* (r.49) - wat God hom bied nie (r.57-58). Al wat die mens hierdeur bereik, is om sy liggaam skade aan te doen (r.59-66).

Om die aftakeling van die liggaam wat die gevolg is van so 'n vergryp, te verhinder (r.61-64), het God die mens 'n vorm van die vas opgelê wat lig is en binne sy vermoë lê (r.65-68). Dit is voldoende om God aan te roep - voor die vas of voor die maaltyd wat daarop volg (r.69-72). Met die oog op juis dié maaltyd, vra Prudentius in die twee slotstrofes van die himne vir God om sy seën. Omdat hierdie maaltyd oor 'n eskatologiese dimensie beskik in soverre dit met die saligheid verband hou, is dit die digter se bede dat dit nie alleen aan die liggaam genesing bied nie (miskien in sinspeling op die skaap se krankheid), maar ook die siel sal voed (r.77-80).

Die funksie van die *exemplum* in hierdie himne is dus kennelik meerdimensioneel in soverre Prudentius, deur die *exemplum* ALLEGORIES aan te wend, UITBREI op die gedagte dat God diegene beloon wat vas sonder om hulleself te mismaak.

HOOFSTUK TIEN

DIE TOBIAS-EXEMPLUM (CATH.10.69-80)

DIE LASARUS-EXEMPLUM (CATH.10.154-156)

DIE EXEMPLUM VAN DIE MISDADIGER AAN DIE KRUIS (CATH.10.158-160)

Die tema van *Cath.10* wat gewy is aan die begrafnis, is die noodsaaklikheid van die dood as deurgang tot die ewige lewe.¹

In die *exempla* wat in hierdie himne voorkom, verwys Prudentius na enkele gebeure uit die geskiedenis van Tobias, na Lasarus in die skoot van Abraham en na die misdadiger aan die kruis.

Reeds wanneer hy God in die eerste strofe (r.1-4) aanroep, suggereer Prudentius met *igneus fons animarum* (r.1) en *vivus* (r.3) enersyds en *moribundus* (r.3) andersyds, die onsterflikheid van die siel en die sterflikheid van die liggaam.² God het nie alleen dié twee elemente - die een onsterflik en die ander een sterflik - met mekaar verbind nie (r.2), hy het ook albei geskep (r.4). Albei behoort aan hom (r.5) en aan mekaar verbind, dien hulle hom (r.6-8).

Wanneer die dood intree, word hierdie eenheid egter verbreek en die twee elemente keer terug na hulle onderskeie oorspronge - die hemeel (in die geval van die siel) en die aarde (in die geval van die liggaam) - (r.9-12).³ In die volgende strofe (r.13-16) herhaal Prudentius hierdie gedagte, maar met 'n nuwe element bygevoeg, naamlik die universaliteit van die dood: *sic cuncta creata necesse est/obitum tolerare supremum,/ ut semina dissociata/sibi sumat origo resorbens.*

¹Vir die populariteit van hierdie gedagte reeds in die voor-Christelike denkwêreld, sien Fischer, 1954 bl.73 e.v.

²Prudentius bring God dikwels met vuur in verband: vgl. *Cath.5.37; Cath.7.45; A.72,74,84 en 85; Per.2.393-394 en Ti.29*. Dieselfde geld ook ten opsigte van die verband tussen die siel en die vuur: vgl. *Per.1.60 en Per.10.369*. In *Cath.3.186* verwys die digter spesifiek na die siel as *oris opus, vigor igneolus*.

³Die gedagte dat die dood in wese die skeiding tussen liggaam en siel is, word ook by herhaling by die kerkvaders aangetref: sien Fischer, 1954 bl.25 e.v.

Vanaf r.17 begin Prudentius om dié onverbiddelike beeld van die dood aan te pas: God is bereid om die dood nie op te hef nie, maar om die liggaam die moontlikheid te gun om uit die dood op te staan - met ander woorde om die finaliteit van die dood te beëindig (r.17-20).⁴ In dié verband is die gedrag van die siel vóór die dood van bepalende belang. Om hierdie rede beklemtoon Prudentius (eers) die goddelike oorsprong van die siel wat in die "kerker" van die liggaam opgesluit is en veronderstel is om oor die liggaam te heers (r.21-24). Indien daar 'n "aardse", afwaartse geneigdheid by die siel aanwesig is (r.25-26), raak die siel aan die liggaam onderworpe (r.27) en keer dit met die dood nie terug na die hemel nie, maar volg dit die liggaam na benede, dit wil sê na die aarde waaruit God die liggaam geskep het (r.28). Indien die siel egter aan sy hemelse oorsprong getrou bly en die aanloklikheid van die aarde vermy (r.29-30), verloor die dood sy vir die mens vreesaanjaende voorkoms, omdat die siel dan oor die vermoë beskik om die liggaam uiteindelik saam die ewige lewe in te neem (r.29-32).⁵

Gevolglik gaan Prudentius in die volgende drie strofes (r.33-44) in op die kortstondigheid van die dood. Vir slegs 'n kort wyle vertoef die liggaam sonder die siel in die dood, voordat dit uiteindelik by die siel aansluit (r.33-36). Met die opstanding word die liggaam weer volkome herstel, want die liggaamstemperatuur en die bloed keer weer terug (r.37-40).⁶ Die liggaam wat in die dood na sy oorsprong (die aarde) toe teruggekeer het, en passief en bewegingloos in die graf lê (r.41-42), sal met die opstanding weer by die siel aansluit (r.43-44).⁷

Omdat die liggaam die moontlikheid gegun word om uit die dood uit op te staan en weer by die siel aan te sluit, is dit nodig om die graf te

⁴Vgl. ook *Cath.* 12.160-164; *A.* 767-778 en 1080-1084 en *Per.* 10. 636-645. Sien Lazzati, "La trasfigurazione della morte in Prudenzio", 1947 bl.19 e.v.

⁵Lazzati, "La trasfigurazione della morte in Prudenzio", 1947 bl.21 verwys in dié verband na 'n "regola morale ascetica" wat die uiteindelijke bestemming van die siel bepaal wanneer die dood aanbreek: "Per il cristiano quella regola ascetica é vita e per lui la Morte é vinta" - (bl.22).

⁶Vir die bloed as die lewensdraende vloeistof by die nie-Christelike digters, vgl. *Verg.A.* 4.621; *Hor.Carm.* 1.24.15 en *Stat.Theb.* 8.542.

⁷Vir dié gedagte in die vroeg-Christelike ikonografie, sien Timmers, 1981⁴ bl.43.

versorg (r.45-46), die laaste eer aan die dooie liggaam te betoon (r.46-47) en dit met vertoon te vereer (r.48). In aansluiting hierby, gaan Prudentius in r.49-52 breedvoeriger in op die uitlê van die dooie liggaam: volgens gebruik word dit in helderwit linnedoeke toegedraai (r.49-50)⁸ en met mirre gebalsem (r.51-52)

Ongeag die kwaliteit van die liggaam se rusplek in die dood - sy dit 'n nederige grot (r.53) of 'n swierige praalgraf (r.54) - die boodskap wat dit verkondig, bly dieselfde, naamlik dat die liggaam wat daarin weggeleë word, nie dood is nie, maar eerder slaap (r.53-56)⁹ - 'n verdere versagting van die onverbiddelike beeld van die dood. Dié "vroom" ywer waarmee die Christen die liggaam in die graf weglê, berus op sy geloof in die opstanding van die liggaam (r.57-60).

Enigeen wat hom oor die rondgestrooide lyke ontferm en hulle met grond bedek, bewys 'n weldaad aan Christus (r.61-65). Met *qui iacta cadavera passim/miserans tegit aggere terrae* het Prudentius kennelik Tobias se ywer om die lyke van sy volksgenote wat buite die mure van Nineve gegooi is - 'n feit wat nie in die *exemplum* genoem word nie - te begrawe,¹⁰ in gedagte en met *opus exhibet ille benignum/Christo pius omnipotenti* sinspeel die digter ongetwyfeld op Jesus se woorde in *Matt.25.40*, naamlik dat enigiemand wat in die daaglikse behoeftes van die geringste van sy broers voorsien, dit aan hom (dit wil sê Jesus) doen. Die feit dat Tobias ook die minderbevoorregtes onder sy volk, wat voedsel en kleding betref, versorg het,¹¹ het Prudentius moontlik laat besluit om Jesus se woorde hier aan die versorging van rondgestrooide lyke te koppel.

R.61-62 kontrasteer baie skerp met r.45-52. Die begrafnisreëlings wat die digter in r.45-52 in omgekeerde volgorde beskryf het - die besondere sorg vir die graf, die laaste eerbetoon, die vertoon en die sorgvuldige uitlê van die dooie liggaam - getuig van 'n deeglikheid, toewyding en

⁸Na aanleiding van *Joh.11.44* word Lasarus as simbool van die opstanding dikwels uitgebeeld toegedraai in linnedoeke. Sien Urech, 1972 bl.103.

⁹In *Matt.9.24* word die dood met die slaap in verband gebring. Vgl. ook *Prud.Cath.1.25-26*.

¹⁰*Tob.1.21*

¹¹*Tob.1.20*

onbesorgdheid oor onkoste wat 'n mens slegs by naasbestaendes en of vriende van 'n afgestorwene sal aantref. Hierteenoor suggereer *iacta cadavera passim* (r.61) eerder die lyke van vreemdelinge en *tegit aggere terrae* (r.62) 'n haastige, geïmproviseerde begrafnis.

In die laaste strofe (r.65-68) voor die *exemplum*, antisipeer Prudentius ook moontlik die motief vir Tobias se besorgdheid oor lyke wat nog nie begrawe is nie: die wetmatigheid van die dood geld vir almal (r.65-66) en verplig elke mens om in die dood van 'n ander, sy eie dood te beween (r.67-68).

Die grootste gedeelte van die Tobias-*exemplum* - twee strofes om presies te wees - word afgestaan aan van die gebeure in die lewe van Tobias wat in die eerste twee hoofstukke van die *Boek Tobias* beskryf word.

In die twee hoofstukke word vertel hoe Tobias, 'n Israeliet uit die stam van Naftali, as balling weggevoer is na Nineve waar die lotgevalle van sy volksgenote hom aangegryp het.¹² Benewens die feit dat hy voedsel gegee het aan diegene wat honger was en diegene geklee het wat naak was,¹³ het hy ook die lyke van sy volksgenote wat buite die stadsmure gegooi is, of diegene onder hulle wat deur die koning om die lewe laat bring is, begrawe.¹⁴ Uiteindelik is hy aan die koning verraai en moes hy vlug.¹⁵ Na die koning se dood is Tobias weer toegelaat om na sy geboorteland en sy huis terug te keer.¹⁶ By sy terugkeer is 'n groot maaltyd vir hom voorgesit, maar toe hy die oorvloed daarvan sien, vra hy sy seun om na buite te gaan en enige arme wat hy dalk mag teëkom en wat die Here vrees, huis toe te bring om in die maaltyd te deel.¹⁷ Sy seun keer egter terug met die nuus dat daar 'n dooie op die markplein lê.¹⁸ Onmiddellik verlaat Tobias sy tafel en plaas die dooie liggaam in veilige bewaring.¹⁹ Hierna keer hy terug, voltooi sy maaltyd en ween.²⁰

¹²Tob.1.19

¹³Tob.1.20

¹⁴Tob.1.20 e.v.

¹⁵Tob.1.22 e.v.

¹⁶Tob.1.24 e.v.

¹⁷Tob.2.2 e.v.

¹⁸Tob.2.3

¹⁹Tob.2.3 e.v.

²⁰Tob.2.5 e.v.

Eers na sononder gaan begrawe hy toe die lyk.²¹ Omdat Tobias met 'n dooie in aanraking gekom het en gevolglik, volgens Joodse gebruik, onrein was, moes hy die nag buite slaap. Terwyl hy teen die muur van sy binnehof geslaap het, het van die mossies wat bo-op die muur hulle nes gehad het, se mis in sy oë geval en hom sodoende verblind.²²

In die *exemplum* behou Prudentius slegs die volgende elemente van die verhaal: die maaltyd wat gereed was; die ywer waarmee Tobias die dooie liggaam gaan versorg het; Tobias se trane; die begrafnis en Tobias se blindheid. Maar selfs met betrekking tot die elemente van die verhaal wat hy wel behou, laat Prudentius nie sy interteks ongeskonde nie. In die eerste plek: in die eerste strofe (r.69-72) van die *exemplum* wat eintlik geld as 'n inleiding, ontvang Tobias die gestalte van 'n epiese figuur, veral danksy die epiese kwaliteit van 'n woord soos *sator* (r.69) - in plaas van die meer gebruiklike *pater* - wat verder benadruk word deur *ille* (r.69) en *sacer ac venerabilis heros* (r.70)²³ in apposisie, gepaard met *rite paratis* (r.71)²⁴ en *ius exequiarum* (r.72)²⁵. In die tweede plek: terwyl die interteks baie uitdruklik vermeld dat dit 'n feesmaal was en dat daar uiteraard baie was om van te eet, lê Prudentius slegs klem op die feit dat die maaltyd gereed was - 'n feit wat hy deur middel van *variatio* benadruk: *dapibus iam rite paratis/...//iam stantibus ...ministris* en deur middel van *cyathos et fercula liquit* (r.74) weer suggereer;²⁶ slegs die verwysing na "diensknegte" suggereer 'n

²¹Tob.2.7 e.v.

²²Tob.2.10 e.v

²³Charlet, 1982 bl.129 wys daarop dat *sator* en *heros* ook in die Christelik poësie voorkom. Prudentius maak dus hier gebruik van 'n "...ambiguïté richement poétique: sa langue est celle de la grande poësie, mais en même temps celle de ses prédécesseurs ou contemporains chrétiens, et il parvient ainsi à donner une dimension épique à son 'héros', tout en lui conservant son caractère biblique et chrétien."

²⁴Vir *rite paratis*, vgl. Verg.A.4.55

²⁵Volgens Charlet, 1982 bl.130 beskik die uitdrukking *ius exequiarum* oor 'n "noblesse" wat bydra tot die epiese kwaliteit van die strofe as geheel.

²⁶By Pl.Ps.957, Hor.S.1.6.117 en Plin.Nat.70.96 verwys *cyathus* na 'n potlepel ("ladle") wat veral vir wyn gebruik is. *Cyathus* kan ook op die amp van die wynmenger of skinker dui: vgl. Hor.Carm.1.29.8; Prop.4.8.37; Juv.9.47; Suet.Jul.49.2 en CIL 6.8816. Soms verwys die woord ook na 'n vloeistofmaat gelykstaande aan een twaalfde van 'n *sextarius* (Hor.S.1.1.55) of na 'n wynmaat wat met water gemeng word om te drink (Verg.Cat.11.4; Hor.Carm.3.19.12; Ov.Fast.3.532 en Stat.Silv.1.5.10). Die feit dat *cyathus* hier met *fercula* gebruik word, wil byna

maaltyd van 'n redelike groot omvang. In die derde plek: Tobias het blind geword toe hy buite onder die muur geslaap het en van die mossies se mis in sy oë gekom het; *lumina nescia solis* (r.79) skep egter die indruk dat Tobias reeds van sy geboorte af blind was.

Ook die volgorde waarin die gebeure plaasgevind het, word aangepas. So byvoorbeeld beklemtoon Prudentius die feit dat Tobias sy maaltyd verlaat het om die dooie te gaan begrawe, maar volgens *Tob.2.3* het Tobias sy tafel in alleryl verlaat om die dooie eers in 'n plek van bewaring te plaas. Daarna het hy teruggekeer, sy maaltyd voltooi en na sonder die lyk gaan begrawe. Volgens *Tob.2. e.v.* het Tobias geweën nadat hy die liggaam in 'n plek van bewaring geplaas het en nadat hy geëet het, maar beslis voordat hy die liggaam uiteindelik begrawe het. Prudentius koppel egter Tobias se trane aan die oomblik toe hy die liggaam in die graf weggeleë het (r.76).

Prudentius voeg ook elemente by wat nie eksplisiet in die eerste twee hoofstukke van die Boek Tobias aanwesig is nie, byvoorbeeld dat die begrafnis 'n verpligting (*ius*, r.72) was waaraan Tobias voorkeur verleen het bo sy maaltyd en dat daar knegte was wat gereed gestaan het om hom te bedien (r.73).

Verder koppel Prudentius Tobias se genesing - 'n gebeurtenis wat heelwat later in die *Boek Tobias* beskryf word,²⁷ - direk aan die feit dat hy die dooie met soveel ywer begrawe het. Dit benadruk die digter deur middel van *variatio* in r.77-78: *Veniunt mox praemia caelo, /pretiumque rependitur ingens.*

'n Verklaring vir dié hantering van die interteks is deels geleë in die feit dat Prudentius die *exemplum* illustratief wil koppel aan die hoofgedagte in r.45-68, maar veral in r.61-68, naamlik die belangrikheid van die begrafnis.²⁸ So word Tobias dan as 'n epiëse held uitgebeeld ten

waarborg dat Prudentius hier die eerste betekenis van *cyathus* in gedagte het. Vir *cyathus* in dié betekenis by Prudentius, sien *Ps.369*. In *Prud.S.1.274* is die betekenis van die woord egter "drinkbeker".

²⁷*Tob.11*

²⁸Tobias se versorging van die dooies is sedert Augustinus dikwels voorgעהou as 'n voorbeeld van goeie werke in die algemeen. Sien Gamberoni, 1969 bl.60.

einde die illustratiewe waarde van die *exemplum* te verhoog. Omdat Prudentius ook wil aantoon hoe belangrik die begrafnis is, stel hy dit in die *exemplum* as 'n eis (*ius*). Dit verklaar ook waarom Prudentius implisiet - deur te verswyg dat Tobias eers die dooie liggaam tot sonder 'n bewaring geplaas het en daarna sy maaltyd voltooi het, voordat hy die liggaam uiteindelik begrawe het - en eskplisiet - deur middel van *ius praetulit exequiarum* (r.72) en *studioque accinctus humandi* (r.75) - soveel klem lê op Tobias se ywer om te begrawe. Ook die feit dat Prudentius Tobias se genesing in die vorm van 'n beloning direk verbind met sy ywer om te begrawe, is kennelik daarop gemik om sodoende die belangrikheid van die begrafnis te benadruk. Om aan te sluit by die gedagte dat die universele wetmatigheid van die dood die mens vermaan dat almal eendag moet sterf en dat hy daarom in die dood van 'n ander sy eie dood moet beween, laat Prudentius Tobias se trane met die begrafnis van die vreemdeling saamval.

Slegs in die gedeelte nā die *exemplum*, met name r.81-88, ontgin Prudentius allegories Tobias se blindheid en genesing en sy vermoë om daarna weer te kan sien, en word dit terselfdertyd duidelik waarom die digter eerstens die indruk wil wek dat Tobias reeds van geboorte af blind was en tweedens die hele agtergrond van Tobias se genesing verswyg.

Met *mordax et amara medella* (r.83) sinspeel Prudentius ongetwyfeld op die bitterheid van die gal waarmee Tobias genees is;²⁹ met *lux nova* (r.84) op die lig wat Tobias na sy genesing kon sien - 'n feit wat nie eksplisiet in die *exemplum* vermeld word nie, maar wat deur ...*lumina nescia solis/Deus inlita felle serenat* geïmpliseer word - en met *rationis egeni* (r.82) miskien op *lumina nescia solis* (r.79). Sodoende lê Prudentius 'n allegoriese verband tussen die blinde Tobias wat deur die aanwending van ('n vis se) gal (wat uiteraard bitter is) genees is en diegene "sonder rede" vir wie die dood 'n "skerp en bitter geneesmiddel" is wanneer die ewige lewe (*lux nova*) vir die siel aanbreek.³⁰

²⁹In *Ov.Pont.*3.3.106 word *mordax* met *fel* verbind en in *Pl.Cas.*2.23 word *amarus* met *fel* verbind.

³⁰Lavarenne, 1972³ bl.58 n.3 gaan van die standpunt uit dat *rationis egeni* (r.82) op diegene dui wat oor geen kennis van die Evangelie beskik nie en dus "intellektueel" blind is. Om hulle van hierdie blindheid te genees en na die lig van die Evangelie (die *lux nova*) te lei, is dit nodig om hulle te onderrig in die Christelike leer

Ook in r.86-88 sluit Prudentius allegories aan by r.77-80. *Caelestia cernere regna* (r.86) sinspeel soos *lux animum nova vexat* (r.84) op dit wat Tobias na sy genesing kon sien en *nox et vulnus triste* (r.87) op

en morele voorskrifte wat vir hulle moeilik is om te begryp en bitter is om toe te pas. Herzog, 1966 bl.51 e.v. betwis egter Lavarenne se interpretasie omdat hy r.82-83 "moralisch-asketisch" wil verklaar. Herzog wil beweer dat *lux nova* nie op die Evangelie dui nie, maar eerder op "...das plötzlich eintretende Ereignis des Todes und jüngsten Gerichts..., das den Unverständigen, Gottlosen bitter und unerträglich ist." In sy resensie van Herzog se boek, sluit Gnilka, "Herzog: Die allegorische Dichtkunst des Prudentius", 1968 bl.367 aan by Lavarenne en beskuldig hy Herzog daarvan dat hy r.83 nie in sy interpretasie verreken het nie - 'n heel legitieme beswaar. Volgens Gnilka kan die dood nooit genesing meebring nie en geld *quoque* (r.85) as 'n duidelike aanduiding dat Prudentius in r.85 e.v. 'n ander allegoriese interpretasie as die in r.82-84 aan Tobias se blindheid en genesing heg. Die sterkste beswaar teen die standpunt van Lavarenne en Gnilka is naamlik dat dit 'n geheel en al nuwe tema wat totaal vry staan van die tema van die res van die himne, sonder enige tekstueel verantwoordbare gronde en op 'n heel arbitrêre wyse in dié strofe wil veronderstel. Gnilka se argument dat die dood nooit die goddeloses kan genees nie, word weerlê deur Prudentius se eie woorde in H.661-664. Verder hoef *quoque* nie noodwendig 'n nuwe of ander interpretasie van Tobias se blindheid en genesing in te lei nie, maar kan dit dalk dui op slegs 'n klemverskuiwing ten opsigte van die interpretasie in r.82-84. Die voordeel van Herzog se standpunt is veral die feit dat dit aansluit by die tema van die res van die himne. Alhoewel Herzog se standpunt in die lig hiervan verkieslik is, is enkele aanpassings tog noodsaaklik. *Rationis egenus* of *rationis inops* kom by Prudentius voor in 'n meer genuanseerde betekenis as bloot net "heiden". In H.363 dui *rationis inops* op die "redelose" massamens en in S.1.81 op die vroeë Romeine wat in hulle bygeloof enigiets geglo het. Hier in r.82 dui *rationis egeni* kennelik op die gepeupel wat nog nie verstaan dat die liggaam na die dood weer opstaan nie en dat die dood eintlik 'n deurgang na die ewige lewe is nie. *Lux nova* kan nie op die dood én die aanbreek van die oordeelsdag dui nie want dit druis in teen die simboliese betekenis van *lux* elders in die *Cathemerinon*-himnes. *Mordax et amara medella* moet eerder met die dood in verband gebring word en *lux nova* met die ewige lewe. Verder moet daarop gelet word dat *est rationis egenis mordax et amara medella* nie gelyktydig met *lux animum nova vexat* plaasvind nie - dit sou die parallellisme met die *exemplum* verbreek - maar dit voorafgaan. Vir die betekenis van *cum* in r.84 sien OLD s.v. 12.

In die literêre tradisie van die derde tot die vyfde eeu veral, word die gal waarmee Tobias genees is, onder andere met die wet in verband gebring, met Christus se weldade in die algemeen en met die weldade wat Christus meer in besonder in die doop aan die gelowige skenk; sien Doignon, "Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales (IIIe - Ve siècle)", 1976 bl.113-126.

Vir *lux* met die ewige lewe in verband gebring vgl. r.162 en *Cath.* 11.111-112.

Tobias se blindheid.³¹ In r.82 het Prudentius 'n allegoriese verband gelê tussen Tobias se blindheid en diegene wat "sonder rede" is; in r.86-88 is daar in hierdie opsig 'n klemverskuiwing te bespeur - daarom *docuit quoque* (r.85) - in soverre Tobias se blindheid nou allegories verbind word met die lewe van sonde wat die ewige lewe (*caelestia regna*, r.86) voorafgaan. Om hierdie rede is die dood dan ook inderdaad *beatior* (r.89)³² - 'n verdere aanpassing van die beeld van die dood - want na 'n lewe van sonde (*nox et vulnus triste*, r.87 en *aspera mundi*, r.88) word die mens deur die "folteringe" (*cruciamina*, r.90) en "smart" (*dolores*, r.92) van die dood in staat gestel om die ewige lewe te bereik (r.91-92).

Omdat hy slegs die gal waarmee Tobias genees is - met name die bitterheid daarvan - allegories wou ontgin, verswyg Prudentius byvoorbeeld die wyse waarop Tobias die gal verkry het en omdat hy Tobias se blindheid aan die lewe van sonde wou koppel, skep Prudentius ongetwyfeld met *lumina nescia solis* doelbewus die indruk dat Tobias reeds van sy geboorte af blind was.³³

Dit is nou duidelik dat die Tobias-*exemplum* 'n meerdimensionele funksie vervul: eerstens, om deur middel van Tobias se ywer om te begrawe en die beloning wat hy daarvoor ontvang het, die belangrikheid van die begrafnis te illustreer; tweedens, om 'n wending ten opsigte van die hoofgedagte in r.45-68 (die begrafnis as 'n uiting van die Christen se geloof in die opstanding en as 'n weldaad aan Christus self) teweeg te bring, in soverre Tobias se blindheid, die gal waarmee hy genees is en sy vermoë om daarna die lig te kon aanskou, die gedagte van die dood as 'n noodsaaklike deurgang tot die ewige lewe - 'n gedagte wat reeds vanaf r.13 implisiet aanwesig was - allegories genereer.

³¹Herzog, 1966 bl.51 se interpretasie van r.86 e.v. is ietwat slordig in soverre hy nie duidelik na vore bring dat Prudentius in r.86-88 sinspeel op Tobias se blindheid en in r.89-92 op die geneesmiddel waarmee hy genees is nie. *Nox*, *triste vulnus* en *aspera mundi* dui op die mens se lewe voor die dood en *cruciamina* en *dolores* op die folteringe en smart van die dood.

³²Aangesien *beatus* dikwels met die geluksaliges op die Velde van Elysium in verband gebring word (Verg.A.6.639; Stat.*Silv.*5.3.25), is dit hier 'n besonder sinvolle woordkeuse. Vgl. ook Prud.*Cath.*2.82 en 12.206, H.953-954 en Per.10.735.

³³Sien Herzog, 1966 bl.51.

Aan hierdie gedagte van die dood as 'n noodsaaklike deurgang tot die ewige lewe, koppel Prudentius nou deur middel van *sic* (r.93), sy breedvoerige uiteensetting van die kwalitatiewe verskil tussen die liggaam in die dood en die liggaam na die opstanding (r.93-112). Die verskil word reeds deur *meliores* (r.94) gesuggereer en verder uitgebou deur 'n vergelyking tussen die hede (dit wil sê die dood waarin die liggaam op die huidige oomblik verkeer) - uitgedruk deur *haec* (r.97) en *nunc* (r.106) - en die toekoms (dit wil sê die opstanding en die ewige lewe) - uitgedruk deur *tunc* (r.99 en r.107).

Met verwysing na bepaalde biologiese verskynsels probeer Prudentius die verskil in voorkoms tussen die liggaam in die dood en die liggaam na die opstanding tuisbring: in r.93-96 word die opstandingsliggaam in terme van die terugkeer van die liggaamstemperatuur en die onvermoë van die liggaam om na die dood weer uitgeput te raak, beskryf; in r.97-100 val die klem op die verskil in gelaatskleur wat die liggaam in die dood van die opstandingsliggaam onderskei - teenoor die bleekheid wat nou op die dooie liggaam se voorkoms te bespeur is, word gestel die skoonheid wat dit met die opstanding sal openbaar.

Die einde van die dood beteken *ipso facto* ook die einde van dit wat die dood veroorsaak, naamlik ouderdom (r.101-104) en krankheid wat, soos 'n demoon gebonde in kettings, die leed wat hy die mens aangedoen het, self sal ondergaan, terwyl die liggaam dan as oorwinnaar dít sal aanskou (r.105-112).

Omdat dit die eindbestemming van die liggaam is, is alle vorms van oormatige roubeklag oorbodig en sinneloos (r.113-116), selfs in gevalle waar dit die meeste geregtig mag wees, byvoorbeeld in die geval van die dood van 'n kind (r.117-119), want die dood is eintlik 'n "herstel van die lewe".³⁴ Hiermee bereik die hele gedagtegang wat die digter vanaf r.81 op grond van die allegoriese parallelisme tussen die dood en die gal waarmee Tobias genees is, 'n hoogtepunt en word die aanpassing van die onverbiddelike beeld van die dood finaal voltrek. Dié gedagte van die dood as 'n "herstel van die lewe", bewys Prudentius in die

³⁴Sien Alfonsi, "Il cammino interiore di Prudenziò nelle Odi quotidiane", 1961 bl.238.

volgende strofe (r.121-124) aan die hand van 'n verskynsel uit die natuur, naamlik die saad wat eers "dood en begrawe" in die aarde moet lê voordat dit kan ontkiem en weer 'n oes oplewer.³⁵ Dit gee in die volgende vier strofes (r.125-140) aanleiding tot 'n gedagte wat reeds in r.12, r.41-48 en r.53-56 aangesny is, naamlik die gedagte van die aarde as bewaarplek van die dooie liggaam.

Die aarde word nou aangespreek om die liggaam in haar "sagte skoot" te ontvang en te vertroetel want die liggaam is ook *generosa* (r.128)³⁶ omdat dit die eertydse woonplek was van die siel wat van goddelike oorsprong is (r.129-130).³⁷

Maar die liggaam is ook 'n skepping van God (r.135 en vgl. r.1-8) en dra die beeld van God (r.136). Om hierdie rede sal God die liggaam wat in die aarde weggelê word, uiteindelik terugeis (r.133-136). Die tyd sal aanbreek - *tempora iusta*, r.137 in aansluiting by *meliores anni*, r.94 - wanneer die aarde dié liggaam sal moet teruggee in dieselfde toestand as dié waarin dit daarin weggelê is (r.137-140). Die gedagte van die ongeskondenheid van die liggaam op die opstandingsdag gee in r.141-148 aanleiding tot die gedagte dat ongeag aan watter uiterste vorm van ontbinding dié liggaam ook al in die aarde onderwerp word - hetsy dit tot die fynste stof ontbind of in die vorm van stof dwarsoor die aarde versprei word - God nie sal toelaat dat hierdie liggaam tot niet gaan nie.

In die volgende vyf strofes (r.149-168) gee die digter eers by wyse van 'n vraag gerig aan God, aandag aan die bestemming van die siel na die dood, maar voor die opstanding van die liggaam.³⁸ Terwyl die liggaam in

³⁵Vir 'n bespreking van hierdie simbool, sien Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.417 e.v.

³⁶In r.21 noem Prudentius die siel *generosa*. Vgl. ook *Cath.*3.31.

³⁷"L'orrore freddo della terra nera si é trasformato in tenero amplesso materno che custodisce il dormiente per il giorno del grande risveglio" - Lazzati, "La trasfigurazione della morte in Prudenzio", 1947 bl.24. Vir hierdie beeld, vgl. ook *Apul.Met.*10,35; *Prud.H.*852; *Per.*5.499-512; *Per.*10.784 en *Per.*11.138.

³⁸Vir die posisie van die siel na die dood by Prudentius, vgl. *H.*855 e.v. Sien ook Kajanto, "The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry", 1978 bl.36. Vir meer gedetailleerde studies oor dié onderwerp, sien Rapisarda, "La rappresentazione dell'oltretomba in Prudenzio", 1947 bl.41-65 en Cataudella, "I Cristiani e l'oltretomba pagano", 1978 bl.7-28.

die aarde is, waar sal die siel hom bevind (r.149-152)?

Ten einde die bestemming van die siel vollediger te omskryf - daarom *ut* (r.154) - gebruik Prudentius die *exemplum* van Lasarus (r.154-156).

Volgens *Luk.16-22* is die arm Lasarus wat elke dag by die deur van die ryk man se huis gelê het "in die hoop dat hy van die oorskiet van die ryk man se tafel te ete sou kry", met sy dood deur die engele weggedra na "die ereplek langs Abraham." In teenstelling met Lukas voeg Prudentius een detail by om die kwaliteit van die heerlijkheid waarin Lasarus hom bevind, te verhoog, naamlik die gedagte dat die ryk man Lasarus van vêr af aanskou het *floribus undique saeptum* (r.155).³⁹ Die heerlijkheid wat Lasarus in die skoot van Abraham ervaar, sal die siel na die dood ontvang.

In r.157-160 gebruik Prudentius ook die *exemplum* van die misdadiger aan die kruis illustratief om die wyse waarop die siel sy bestemming na die dood bereik, te beskryf.

Prudentius pas sy interteks (*Luk.23.43*) heelwat aan. Volgens Lukas het Jesus slegs vir die misdadiger gesê: "Ek verseker jou: Vandag sal jy saam met my in die paradys wees." Met *mandare* (r.159) skeep Prudentius egter die indruk dat dit 'n bevel was. By Lukas val die klem op die misdadiger se teenwoordigheid in die paradys; by Prudentius op sy reis - *tua per vestigia... ire* (r.159-160) - na die paradys. Volgens Prudentius was Jesus reeds besig om oor die dood te triomfeer (r.158) - 'n gedagte wat glad nie by Lukas voorkom nie.

Omdat Prudentius uitdrukking wil gee aan die stelligheid van die siel se terugkeer na sy hemelse oorsprong na die dood, klee hy Jesus se woorde in die gewaad van 'n opdrag en maak hy dit verder op die Christen van toepassing deur middel van *sequimur tua dicta* (r.157) en *praecipe* (r.166). Dit is duidelik dat Prudentius met *tua per vestigia ...ire* (r.159-160) wil aansluit by *sequimur tua dicta* (r.157) en terselfdertyd

³⁹Deur die "skoot" van Abraham met die hemelse paradys te vereenselwig, wyk Prudentius af van die tradisionele opvatting wat 'n duidelike onderskeid tussen die twee getref het. Sien Kajanto, "The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry", 1978 bl.36.

die beeld van die Christen se siel wat met Christus as leier (*ductor*, r.165) na die ewige lewe toe reis - 'n beeld wat aansluit by *sequimur* (r.157) en wat deur woorde soos *via* (r.162) en *adire* (r.163) na vore gebring word - antisipeer. Met *atra e morte triumphans* (r.158) sinspeel Prudentius op Christus as die Verlosser (*Redemptor*, r.157): Christus het aan die kruis oor die dood getriomfeer en die misdadiger in staat gestel om hom in die paradys in te volg; op grond van die triomf verlos hy ook die Christen se siel van die dood en stel hy hom in staat om soos die misdadiger hom ook in die paradys in te volg.

Die *exemplum* gee egter ook aanleiding tot 'n beskrywing van die siel se bestemming na die dood, naamlik die paradys. Volgens *Luk.23.43* het Jesus die misdadiger belowe dat hy nog op dieselfde dag saam met hom in die paradys sal wees. Die gedagte van die paradys wat in r.159-160 dus implisiet teenwoordig is, genereer vervolgens in die volgende twee strofes (r.161-168) die beskrywing van die siel se bestemming na die dood in terme van die paradys. Die paradys is dieselfde een wat Adam deur sy sonde verloor het (r.164), die oorspronklike tuiste van die siel (r.167) wat hy deur Adam se sonde verloor het (r.168). Dit is die bestemming waarheen die digter vir God in sy gebed vra om die siel nou na die dood te beveel (r.165).

Terwyl die siel in die paradys vertoef, onderneem die digter om die aarde waarin die liggaam weggeleë is, met toewyding te versorg (r.169-172) en sodoende bewys te lewer van sy stellige geloof in die opstanding van die liggaam.

Waar die funksie van die Tobias-*exemplum* dus kennelik meerdimensioneel is, naamlik illustratief en allegoriserend, vervul sowel die Lasarus-*exemplum* as die *exemplum* van die misdadiger aan die kruis, 'n illustratiewe funksie. Dit het ook duidelik geblyk dat die eerste en die laaste *exemplum*, benewens genoemde funksies, ook aangewend word om óf 'n gedagtewisseling mee te bring (soos in die geval van die eerste *exemplum*) óf 'n totaal nuwe gedagte te genereer (soos in die geval van die laaste *exemplum*).

HOOFSTUK ELF

DIE MOSES- EN JOSUA-EXEMPLUM (CATH.12.141-180)

Die sentrale tema van die Christelike Epifaniefees, naamlik die openbaring van Christus as die koning van die ganse mensdom, vorm die oorkoepelende tema van Prudentius se Epifaniehimne. In hierdie himne VERTEL Prudentius hoedat Jesus Christus aan die Magiërs en aan die wêreld geopenbaar is.¹ Omdat die Bybelse verhaal van die openbaring aan die Magiërs in die besonder en aan die hele mensdom in die algemeen, in geheel die ONDERWERP van die himne uitmaak, kan hierdie himne net soos *Cath.9* (*hymnus omnis horae*) en *Cath.11* (*hymnus VIII Kal. Ianuarias*) as 'n narratiewe himne beskou word, met slegs dié verskil, naamlik dat dit in teenstelling met *Cath.9* en *Cath.11*, oor 'n sekondêre narratiewe gedeelte in die vorm van 'n *exemplum* beskik.² In die *exemplum* word insidente uit die geskiedenis van Moses en Josua tipologies aan bepaalde aspekte van Christus se lewe gekoppel.

Soos in *Cath.1* en *Cath.2* verkies Prudentius om ook die tema van hierdie himne reeds in die eerste strofe deur middel van 'n simbool (die ster van Bethlehem) aan die orde te stel.³ Die ster is terselfdertyd teken

¹Vir die verhaal van die Magiërs as 'n tradisionele tema van die Epifaniefees veral in die Weste, sien Herzog, 1966 bl.81 en Metford, 1983 bl. 94.

²"Toute comme les hymnes IX (la geste du Christ) et XI (Noël), cette *hymne de l'Epiphanie* est une hymne narrative: Prudence raconte la manifestation de Dieu au monde représenté par les Mages, d'après l'*Évangile* de Matthieu. Le récit biblique n'illustre donc pas ici un thème moral ou religieux, mais il constitue en sa totalité le sujet même de l'hymne." Charlet, 1982 bl.181 e.v.

³Beide Herzog en Charlet wys op die ooreenkoms in dié opsig tussen hierdie himne en *Cath.1* en *Cath.2*. Herzog gaan egter verder en probeer om Prudentius se beskrywing van die ster in geheel, sonder enige bewys vanuit die teks, te vergeestelik: "Der Stern, den der in die höhe blickende Mensch hier sehen soll, ist gar nicht, wie es die Aufforderung am Eingang des Hymnus zu versprechen *scheint*, in der natürlichen Wirklichkeit vorhanden. Es ist der Stern, der den Schriftkundigen, den alsbald auftretenden Magen...., mit den Augen des Geistes zu sehen gegeben wird. Prudentius hat dieses ganz spirituelle Geschehen mit grosser Kunst wie eines der allernatürlichsten eingeführt" (eie kursivering), Herzog, 1966 bl.82. Hierdie benadering wat hy as volg formuleer: "...dass man die Zeichenhaftigkeit der Natur, die für Prudentius wie für die alte Kirche überhaupt etwas von Gott Gewolltes, in der Schöpfung selbst Enthaltenes, also etwas Reales und Objektives ist, auf der sprachlichen, künstlerischen Darbietung dieser Zeichenhaftigkeit

van Christus se ewige heerlikheid (r.4) en boodskapper van sy vleeswording (r.7-8). Dit verklaar waarom die ster vir almal sigbaar is (r.1-4) en so 'n besondere posisie vis-à-vis die ander sterre in die hemelruim bekleed, want dit skyn nag en dag (r.9-12) en oortref selfs die son in helderheid (r.5-6) en terwyl die Groot Beer wat nooit ondergaan nie, tog soms deur wolke bedek word (r.13-16), skyn hierdie ster nie alleen vir ewig nie, maar word dit ook nooit deur wolke bedek nie (r.17-21). Tot dusver was die ster net teken en boodskapper van Christus, maar nou, veral vanaf r.17, word die ster eksplisiet met Christus vereenselwig.⁴ Om hierdie rede word die ander sterre aangesê om hulle aan hom te onderwerp (r.21-24).⁵

Dit is egter die Magiërs wat die ster uiteindelik met Christus identifiseer en dit juis op grond van die feit dat hierdie ster die ander sterre in helderheid en die môrester in skoonheid oortref (r.29-32).⁶

durch den Dichter beruhen lässt:... das man rhetorische Kunstmittel findet, wo der Dichter Realitäten sah", beskou Gnilka, "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius", 1980 bl.411, as een van die kardinale wanopvattinge in die interpretasie van Prudentius se oeuvre.

⁴Sien Herzog, 1966 bl.83 en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.111.

⁵*Tristis cometa intercidat, / et, si quod astrum Sirio / fervet vapore, iam Dei / sub luce destructum cadat.* Herzog, 1966 bl.83 e.v., allegoriseer, weer eens sonder enige konkrete bewyse vanuit die teks, selfs die feit dat Sirius voor hierdie ster moet swig: "... der schädliche Stern Sirius wie der ein Unglück, verheissende Komet lösen sich unter diesem neuen 'Tages' - Licht auf; Christus besiegt mit seiner Geburt die Sünde und den Tod". In A.618-630 noem Prudentius 'n hele aantal sterrekonstellasies wat met die koms van dié ster die wyk moes neem. Sien in dié verband ook Guillen, "Prudencio y la mitología", 1950 bl. 288 e.v. en bl.297 e.v. Collins, "Two Notes on Early Christian Latin Poets", 1952 bl.191 e.v., verwerp die tekslesing "Sirio" (r.22) omdat die woord nie as 'n byvoeglike naamwoord gebruik word nie en omdat geen ster so helder soos die Hondester in die winter skyn nie. Wat sy eerste beswaar betref, *Sirius* kom wel as 'n byvoeglike naamwoord voor, (Verg.A.10.273 en Verg. Col.10.289). Sy tweede beswaar is byna ewe ongeldig omdat hy die teks wat 'n poëtiese teks is, soos 'n traktaat oor die sterrekunde wil benader en waar die teks van sy opvatting van die werklikheid afwyk, moet dit korrup wees en dus aangepas word - 'n uitweg wat natuurlik vir die kritikus van 'n moderne teks nie so geredelik beskikbaar is nie. Om 'n teks met die werklikheid te vergelyk, soos wat Collins hier wil doen, is in die woorde van Riffaterre, 1979 bl.176 "... une approche critique d'efficacité douteuse: elle aboutit à des conclusions sans pertinence, car elle reste en deça ou en dehors du texte".

⁶"... *cernunt* (v.27), avec pour sujet *periti interpretes*, n'est pas un simple synonyme de *videre*: les Mages distinguent, discernent, recon-

Dit val hulle onmiddellik op dat hierdie ster die simbool van 'n koning (*regale vexillum*, r.28) is,⁷ en wanneer hulle aan die woord kom (r.33 e.v.), vra hulle nie watter ster dit is nie, maar watter heerser (*regnator*, r.34) soveel gesag in die hemelruim uitoefen.⁸ Hulle agtergrond en

naissent l'astre miraculeux..." Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.111 n. 677.

Vir die skoonheid van die mōrester, sien Cic. *N.D.* 2.53 en volgende. Ignatius van Antiochië (*Efes.* 19.2-3) het reeds die opmerking gemaak dat die verskyning van die ster die einde van die Magiërs se magie en duiwelskunste beteken het. Dié gedagte word weer teruggevind by die Gnostiese skrywer Theodotus wat deur Clemens van Alexandrië aangehaal word (*Exc. Theodot.* 69-75), by Origenes (*Cels.* 1.60) en by Justinus (*Dial.* 78.9). Die ster se verskyning bring mee die einde van die onveranderlikheid van die hemelse wette op grond waarvan die Magiërs hulle astrologie en magie beoefen het. Mens sou in dié verband selfs kon praat van die "bekering" van die Magiërs. Sien Daniélou, 1961 bl.120 en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.111.

Ook in A.615 verbind die Magiërs die ster met Christus: "*vidimus hunc aiunt puerum per sidera ferri ...*". In *Num.*24.17 profeteer Biléam van 'n ster wat hy sien kom: *videbo eum, sed non modo: intuebor illum, sed prope. Orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel: et percutiet duces Moab, vastabitque omnes filios Seth.* In sy profesie koppel Biléam duidelik die ster van Jakob aan 'n persoon, naamlik die Messias. Die ster van Jakob waarna Biléam hier verwys, is later in die *Testament van Levi* (17.3), deur Justinus (*Dial.*106.4) en Irenaeus (*Haer.* 3.9.3; *Dem.*58 en *P.O.*12.784-785) met die ster wat aan die Magiërs verskyn het, in verband gebring. Belangrik is egter die standpunt van Origenes (*Cels.*1.60) dat die Magiërs dié profesie van Biléam soos dit in *Numeri* voorkom, geken het. In *Adnot. in Num.*24.17 wys hy Biléam selfs aan as die stigter van die Magiërs. Hulle sou dan oor al sy profesieë beskik het, insluitende dié in *Num.*24.17 en op grond hiervan sou hulle die identiteit van die ster herken het. Die vraag is hoe Prudentius op hierdie eksegetiese afgekom het veral aangesien hy vanweë sy waarskynlike gebrek aan kennis van Grieks, dit nie by Origenes kon kry nie. Moontlik by Ambrosius en Hieronymus. In sy kommentaar op Matteus lê Hieronymus 'n duidelike verband tussen *Matt.*2.2 en *Num.*24.17 en sien hy ook 'n moontlike verband tussen Biléam en die Magiërs. In sy kommentaar op *Lukas* (*In Luc.*2.42-43) identifiseer Ambrosius die ster met Christus; sien Daniélou, 1961 bl.109 e.v. en Charlet, "Prudence et la Bible" bl.110 e.v.

⁷In Prudentius se tyd was die amptelike *vexillum* van die Ryk natuurlik die *labarum* - 'n banier met die *Chi Rho* monogram daarop. Waarom verwys Prudentius na die ster ook as 'n *vexillum*? In die vroeg Christelike kuns is die ster wat die Magiërs agtervolg het, dikwels as dié monogram uitgebeeld "... hence Prudentius' *regale vexillum* would have seemed quite appropriate to his first readers who were accustomed, as his modern readers are not, to seeing the star represented in pictures and reliefs by the monogram of the imperial *vexillum*", Harris, "Prudentius Cathemerinon 12.27-28", 1962 bl.30.

⁸Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.111 n. 678, sien in r.33-36 'n sinspeling op 'n magtige towenaar wat die magie van sy voor-

kundigheid as astroloë (*periti interpretes*, r.27)⁹ stel hulle in staat om op grond van dit wat hulle in die hemelruim waarneem, eers 'n aantal algemene gevolgtrekkings in verband met die ster te maak, naamlik dat dit onpeilbaar (r.39) en sonder einde (r.38) of begin (r.40) is en om dan die ster eksplisiet (*hic ille rex est ...* r.41) met Christus as die koning wat reeds aan Abraham belowe is, te vereenselwig.

Hulle woorde getuig verder van 'n besondere insig in die Ou Testamenteiese profesieë. Die ster is die vervulling van God se belofte aan Abraham (r.43-44).¹⁰ God het eenmaal (*Gen.15.5*) Abraham se nageslag met die sterre vergelyk (r.45-48), dus moet dié ster wat in die hemelruim verskyn het en so duidelik oor die ander sterre heers, die koning wees wat God gestuur het om oor Abraham se nageslag te heers. In r.40-50 beroep die Magiërs hulle ook nog op die profesie van Jesaja dat 'n takkie uit die stomp van Isai sal uitspruit (*Jes.11.1*)¹¹ en om te benadruk dat hierdie profesie op die geboorte van 'n koning betrekking het, wyk Prudentius van die oorspronklike af deur eksplisiet Dawid se naam te noem (vgl. *David regia*, r.96). Dié profesie bring hulle in verband met God se belofte aan Moses in *Num.17.5* dat die staf van die man wat deur hom (dit wil sê God) uitgekies word, sal bot (r.51-52).¹²

gangers omverwerp. Ongelukkig bied hy geen bewyse ter staving van sy standpunt nie.

⁹Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.111 n. 676.

¹⁰*Gen.15.5: Eduxitque eum foras, et ait illi: Suspice coelum, et numera stellas, si potes. Et dixit ei: Sic erit semen tuum.* In sy interpretasie van *Num.24.17*, sê Justinus (*Dial.106.4*) dat hier reeds na Christus verwys word "wat soos 'n ster uit die geslag van Abraham moet verrys". Alhoewel hy nie spesifiek na God se belofte aan Abraham in *Gen.15.5* verwys nie, is dit tog duidelik dat hy dit in gedagte het en dat hy ook die sterre met Abraham se nageslag identifiseer.

¹¹*Jes.11.1: Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet.* Reeds in die *Qumran* is 'n verband gelê tussen Biléam se profesie van die ster van Jakob in *Num.24.17* en *Jes.11.1*. Dié verband word ook by Justinus (*Dial.126* en *Apol.1.32.12-13*) aangetref. Op twee plekke in die Openbaringsboek (*Opb.2.27-28* en *Opb.22.16*) word Biléam se profesie aangaande die ster van Jakob met Jesaja se profesie dat 'n takkie uit die stomp van Isai sal uitspruit, geassimileer. Sien Daniélou, 1961, bl.113 e.v. en Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.110.

¹²*Num.17.5: Quem ex his elegero, germinabit virga eius: et cohibebo a me querimonias filiorum Israel, quibus contra vos murmurant.* Justinus (*Apol.1.32*), Ireneus (*Demonstr.58* e.v.) Origenes (*Hom.in Num.9.7-9* en *Cels.1.58*), Tertullianus (*Adv.Marc.3.17.3* e.v.) en Hieronymus (*In Jer.1.7*) verbind Jesaja se profesie met die staf van Aäron. Sien Herzog, 1966 bl.84 n. 111. Vir Aäron se staf wat volgens *Num.17.8* op 'n wonderbaarlike wyse bloeisel en vrugte voortbring het as simbool van

Omdat die uitwerking wat die ster op die Magiërs gehad het, vir Prudentius so belangrik is, beperk hy hom in r.53-60 uitsluitlik tot hulle vertrek uit die Ooste,¹³ onmiddellik (*exim*, r.53) nadat hulle die ster gewaar het, hulle reis na Bethlehem onder leiding van die ster en hulle uiteindelijke aankoms by Christus se geboorteplek wat op 'n duidelike wyse deur die ster vir hulle aangedui word.¹⁴ Gevolglik verswyg die digter die Magiërs se besoek aan Herodes (*Matt.2.7* en volgende) asof enige verwysing daarna die indruk sou wek dat die ster as teken tekort geskiet het, omdat die Magiërs genoodsaak was om in Jerusalem vir nadere inligting te gaan aanklop.

Die volgende stap is die konkrete erkenning van Christus as koning deur die Magiërs. Nie alleen die feit dat hulle vir hom geskenke bring nie, maar ook in die geskenke wat hulle vir hom bring, tree hierdie erkenning aan die lig (r.65-68): die goud as simbool van sy koningskap en die wierook as simbool van sy goddelikheid (r.69-71), maar die mirre as heenwysing na sy dood én opstanding - 'n gedagte wat die digter so belangrik ag dat hy die volgende strofe (r.73-76) in geheel daaraan afstaan.¹⁵

Die gedeelte oor die Magiërs word afgesluit met 'n verwysing na die bekende profesie in *Miga* 5.2, sodat r.53-76 wat die Magiërs se fisiese reaksie op die ster se verskyning beskryf, deur Ou Testamentiese profe-

die maagdelike geboorte, sien Timmers, 1981⁴ bl.67 en 131. Vir Philo en Origenes se eksegeese van hierdie wonder, sien Herzog, 1966 bl.84 n. 112.

¹³Volgens Prudentius het die Magiërs uit Persië gekom - *Persici ex orbis sinu* (r.25) - 'n feit wat hy in die volgende reël met *sol unde sumit ianuam* verder omskryf. Miskien dui *Persicus* hier nie op 'n spesifieke geografiese gebied nie. Vir die tradisie van die herkoms van die Magiërs by die vroeë Christenskrywers, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.112 n. 681.

¹⁴Herzog, 1966 bl.85 beskou die Magiërs as 'n voorafskaduwing van die Christen "... der das Gestirn in übernatürlicher Wirklichkeit seit Christi Geburt über sich stehen sieht". In r.55-60 sluit Prudentius baie nou aan by Vergilius se beskrywing van die ster wat die gode gestuur het om Anchises te oortuig om Troje te verlaat en hom die pad wat hy moes volg, aan te wys (*A.2.694* e.v.). Sien Charlet, 1982 bl.183 en veral n. 126.

¹⁵Dié eksegeese van die Magiërs se geskenke kom reeds by Irenaeus (*Haer.3.9.2.*), Origenes (*Cels.1.60*), Iuvencus (l.249-251) wat Hieronymus (*In.Matth.1.2*) aanhaal, Paulinus van Nola (*C.27*) en Sedulius (*Carm.Pasc. 2.95-96*) voor. Sien ook Herzog, 1966 bl.86 n. 117. Dié eksegeese vind ook neerslag in die vroeg-Christelike kuns, sien Timmers, 1981⁴ bl.77.

sieë geënkapsuleer word.¹⁶ Toevallig is dit ongetwyfeld nie, want hiermee wil Prudentius benadruk dat die kind wat die ster aan die Magiërs geopenbaar het en wat hulle in Bethlehem vereer het, die koning was wat in die Ou Testament voorspel is. Hiermee antisipeer die digter reeds dit wat hy in die *exemplum* wil doen, naamlik om deur middel van tipologiese parallele tussen bepaalde Ou Testamentiese figure en Jesus Christus aan te toon dat die kind van Bethlehem waarlik die koning is uit die geslag van Dawid, soos in die Ou Testament voorspel is.

Nadat die Magiërs dié openbaring ontvang het en deur hulle optrede, maar veral deur hulle geskenke, die waaragtigheid daarvan - wat hulle danksy hulle bekendheid met die Ou Testamentiese profesieë kon bepaal - betuig het, word die identiteit van dié koning wat aan die Magiërs geopenbaar is en die grenslose omvangrykheid van sy koninkryk, nou eers ten volle met behulp van beelde wat aan die Romeinse erfreg ontleen is, bekendgemaak (r.81-92).¹⁷

Hierdie volkome openbaring van Christus se koningskap vorm 'n besonder sinvolle oorgang tussen die beskrywing van die Magiërs se reaksie op hierdie openbaring (r.25-80) en dié van Herodes (r.93-140) - want ook aan hóm is Christus as koning en met name as heerser oor alle konings geopenbaar (r.93-96). R.81-92 dra nie alleen by tot die kontras tussen die Magiërs wat die openbaring eerbiedig en Herodes wat dit probeer verydel nie, maar dit maak ook Herodes se halsstarrige optrede soveel meer doemwaardig in soverre hy hom teen niemand anders as die wettige erfgenaam van die Vader probeer verset het nie.¹⁸

Juis ter wille van hierdie kontras gaan Prudentius veel meer breedvoerig in op die kindermoord wat Herodes in sy reaksie op hierdie openbaring laat aanrig het.¹⁹ In sy beskrywing van die kindermoord, laat Pruden-

¹⁶Volgens *Matt.2.5* e.v. het die priesterhoofde en die skrifgeleerdes Herodes met hierdie profesie geantwoord toe hy hulle NA die besoek van die Magiërs oor die geboorteplek van die Christus uitgevra het. Vir 'n bespreking van Prudentius se bronne in r.77-80, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.43 e.v..

¹⁷*Heres* (r.82), *testes* (r.85), *signatores* (r.86), *testator* (r.87) en *adire regnum et cernere* (r.88). Sien Herzog, 1966 bl.86 e.v.

¹⁸Vir die beeld van Herodes by ander Christenskrywers, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 141 e.v.

¹⁹Die beskrywing van die kindermoord is nie 'n *digressio* in soverre

tius die klem veral val op die patos en die grusaamheid van die gebeurte.²⁰ Die patos van die kindermoord word verhoog deur die besondere jeugdigheid van die slagoffers wat telkens gesuggereer word.²¹ Aan die ander kant is dit die grafiese detail in die beskrywing wat die grusaamheid daarvan onder die aandag bring.²² Die rede hiervoor is nie alleen om die kontras tussen die Magiërs en Herodes te verhoog nie, maar lê ook opgesluit in die wyse waarop die slagoffertjies onmiddellik na hierdie grusame beskrywing aangeroop word as die *flores martyrum* (r.125) en die

dit die tema van die Epifanie betref nie. Die kindermoord word doelbewus ter wille van die uitbouing van die kontras tussen die Magiërs en Herodes gebruik. Hierbenewens skakel dit ook liturgies in by die verhaal van die Magiërs. Vgl. Augustinus *Serm.*199-202.

²⁰Prudentius volg Matteus slegs in hooftrekke na. Van die oorspronklike behou hy eintlik net twee elemente, naamlik Herodes se woede en sy bevel dat die kindertjies vermoor moet word. Vir die hantering van die kindermoord in die vroeg-Christelike letterkunde, sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.141 e.v.

²¹Byvoorbeeld *cunae* (r.100), *nutricum sinus* (r.102), *materna ubera* (r.103), *effusa nuper corpora* (r.111), *animae novae* (r.112) en *minuti artus* (r.113). In die vroeg-Christelike ikonografiese uitbeeldinge van die kindermoord is die wenende moeder 'n sentrale motief. Sien Kötsche-Breitenbruch, "Zur Ikonographie des Bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst", 1968/1969 bl.104 e.v.

²²R.100, r.102-104 en r.109-124, veral die verwysing na die liggaampies wat byna te klein is vir die swaard se punt (r.113-116), die koppie wat teen die klippe geslinger word, die melkwit breinweefsel wat uitspat en die oë wat deur die wond uitgebraak word (r.117-120), of die liggaampie wat al polsende in die diep water gedruk word, sodat water en lug in die smal keeltjie snak (r.121-124). Rodriguez-Herrera, 1936 noem r.117-120 "die grausigsten Verse der ganzen prudentianischen Dichtung". Ook die teenwoordigheid van woorde soos *transfigere*, *carnifex* (r.109), *furens* (r.110), *rimari* (r.112), *interemptor* (r.114), *inlisa* (r.118), *spargere* (r.119), *vomere* (r.120) en *mergi* (r.122) dra by tot die algehele stemming van geweld. Vir 'n meer deeglike analise van Prudentius se woordgebruik in hierdie reëls, sien Charlet, 1982 bl.184 e.v.

In sy opdrag noem Herodes slegs 'n swaard (r.99 en r.104) waarmee die kindertjies om die lewe gebring moes word. Wanneer hulle egter uitvoering gee aan hierdie opdrag, bring die soldate die kindertjies ook op ander maniere om die lewe: die kindertjies se koppe word teen klippe stukkend geslaan (r.117-120) of hulle word verdrink (r.121-124). Kötsche-Breitenbruch, "Zur Ikonographie des Bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst", 1968/1969 bl.104-115, onderskei hoofsaaklik twee ikonografiese tradisies wat die uitbeelding van die kindermoord betref, naamlik die sogenaamde Romeinse en Palestynse tradisies. In eersgenoemde word die kindertjies teen die grond doodgeslinger en in laasgenoemde, wat selfs in die Weste die Romeinse tradisie uiteindelik sou verdring, word hulle met die swaard om die lewe gebring. Verbasend is die feit dat Prudentius hier albei tradisies weerspeël.

prima Christi victima (r.129).²³ Soos in die *Peristephanon* wil Prudentius op hierdie wyse die oorwinning van die eerste bloedgetuies van Jesus Christus in die grusame beskrywing van hulle marteldood, besing.²⁴ In kontras hiermee kom die verwysing na die behoud van die Christuskind te midde van hierdie slagting (r.135-140), beheersd en saaklik voor. Selfs hier val die klem weer op die omvang van die bloedbad waaruit hy gered is, terwyl die spesifieke wyse waarop hy gered is, glad nie eers vermelding ontvang nie.

Die teenwoordigheid van *sic* (r.141) heel aan die begin van die *exemplum* wek die verwagting dat daar 'n bepaalde parallel of parallele tussen dié gebeure en wat nou volg, bestaan en met *Christi figuram praeferens* (r.143) word die tipologiese parallel tussen Christus wat Herodes se bloedbad vrygespring het en Moses wat te midde van die Egiptiese kindermoord behoue gebly het, duidelik uitgespel.²⁵ Dié tipologiese verband word ook op 'n meer subtiële wyse in die verdere ontplooiing van die verhaal van Moses se redding (r.145-152) gesuggereer - onder andere deur die onmiskenbare woordspel tussen *tyrannus* (r.150) en *tyrannus* (r.93); deur die feit dat *stulta* (r.141) moontlik herinner aan *amens* (r.97) en dat *fugere* (r.142) dalk sinspeel op die vlug van die Christuskind na Egipte.

Dit is eers wanneer daar op die ander momente in die digter se beskrywing van die gebeure rondom Moses se redding begin let word, dat die gebrek aan verdere tipologiese parallele tussen die twee verhale opval. Die besonder gedetailleerde beskrywing van die kindermoord wat Herodes laat aanrig het, vind byvoorbeeld hoegenaamd geen parallel in die *exemplum* nie, trouens Prudentius vermeld slegs in die algemeen dat die

²³Vir *flores martyrum*, sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.147.

²⁴Sien Rodriguez-Herrera, 1936 bl.65. Stel hierteenoer die standpunt van Arnaldi, "Cristianesimo e sensibilità moderna nell' arte di Prudenzio", 1924 bl.94, dat "i martiri innocenti della strage di Erode non hanno avuto fortuna nella storia della pittura: c'è sempre, nella trattazione del tema, qualche cosa di grottesco". Vir dié beskrywing van die saligheid wat dié jong martelare geniet, sien Paulinus van Nola, C.31.585 e.v.: *aut cum Bethlaeis infantibus in paradiso / quos malus Herodes percudit invida / inter odoratum ludit nemus atque coronas / texit honorandis praemia martyribus.*

²⁵Sien Herzog, 1966 bl.88.

farao 'n bevel uitgevaardig het waarvolgens alle seuntjies spoedig na geboorte om die lewe gebring moes word (r.145-148). Op hierdie punt is daar ook 'n opvallende verskil tussen die teks en die interteks. Volgens *Eks.1.15* e.v. het die farao vir die twee Hebreeuse vroedvroue, Sifra en Pua, aangesê om elke Hebreeuse seuntjie by geboorte om die lewe te bring, omdat die getalle van die Israëliete onrusbarend begin toeneem het. Toe dit egter vir die farao begin blyk dat die vroedvroue sy opdrag verontagsaam, het hy hulle ontbied. Hulle verduideliking aan hom was gewees dat die Hebreeuse vroue so sterk is, dat wanneer hulle hulle bereik, hulle reeds geboorte geskenk het. Eers toe het die farao sy hele volk beveel om elke pasgebore, Hebreeuse seuntjie in die Nyl te gooi (*Eks.1.22*). Volgens *Eks. 2.1* e.v. is Moses eers na hierdie tweede opdrag van die farao gebore.

Prudentius onderskei egter nie eksplisiet tussen die farao se eerste en tweede bevel nie. Die bevel wat hy in r.14-148 in die indirekte rede formuleer: *cautum et statutum ius erat/quo non liceret matribus, / cum pondus alvi absolvent, / puerile pignus tollere* - kan ewe goedskiks op sowel die eerste as die tweede bevel van die farao dui, aangesien daar in albei die oorspronklike bevels van pasgebore babas sprake is (*Eks. 1.16* en *22*). Boonop herinner die verwysing na 'n bevalling (r.147) aan die farao se eerste opdrag, maar die duidelike vermelding van die moeders (r.146) aan Moses se redding deur sy moeder.²⁶ Hierbenewens is daar ook wat betref die manier waarop Jesus en Moses onderskeidelik gered is, by Prudentius geen teken van 'n tipologiese parallellisme nie, inteendeel, juis die teenoorgestelde: terwyl Maria hoegenaamd nie eens met die redding van die Christuskind - wat in elk geval besonder vaag omskryf word (r.135-149) - in verband gebring word nie, word daar in Moses se geval 'n onmisbare rol aan die vroedvrou toegeken, selfs ten koste van die interteks! Volgens *Eks.2.1* e.v. was Moses se moeder uitsluitlik daarvoor verantwoordelik dat hy nie ook soos die ander pasgebore Hebreeuse seuntjies in die Nyl gewerp is nie. Prudentius egter wyt Moses se redding aan die hardkoppigheid van die vroom vroedvrou wat geweier het om aan die farao se opdrag gehoor te gee en die seuntjie *ad spem potentis gloriae* (r.151) bewaar het. Wat verbaas is die feit dat Prudentius hierdeur 'n skynbaar gulde geleentheid laat

²⁶Sien Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.100 e.v.

verbygaan het om 'n potensiële tipologiese verband te lê tussen Maria wat vir Jesus gered het, deur met hom na Egipte te vlug en Moses se moeder wat hom uit die hande van die Egiptenare bewaar het. Die moontlikheid bestaan natuurlik dat Prudentius se geheue hom hier in die steek gelaat het met die gevolg dat hy onbewustelik bepaalde elemente met mekaar verwar het.²⁷ Die feit dat die digter so uitdruklik 'n eskatologiese motief as rede vir die vroedvrou se optrede aanvoer, suggereer dalk 'n alternatiewe antwoord: 'n tipologiese verband tussen die Magiërs aan wie die Christuskind se geboorte geopenbaar is en die vroedvrou wat soos die Magiërs as buitestaander die betekenis van die seuntjie - in haar geval natuurlik Moses - besef het en hom juis op grond hiervan gered het. Maar 'n mens sou verwag dat indien Prudentius wel so 'n parallellisme in gedagte gehad het, hy melding sou maak van die feit dat die Magiërs die Christuskind op 'n - sy dit dan indirekte wyse - gered het deur nie die plek van sy geboorte aan Herodes te gaan vertel nie.

Miskien wil Prudentius die tipologiese parallellisme hier slegs tot die hoofkarakters beperk, dit wil sê tussen die farao en Herodes en tussen Moses en Jesus. Gevolglik moet 'n mens dan miskien aanvaar dat die besonderhede in verband met die farao se opdrag en die wyse waarop Moses die implementering van hierdie opdrag vrygespring het - soos in r.145-152 uiteengesit - eerder 'n eensydige *digressio* is, as 'n verdere uitbouing van die tipologiese verband tussen Moses en Jesus.

Omdat Prudentius in die eerste drie strofes van die *exemplum* 'n tipologiese verband gelê het tussen Moses wat tydens die kindermoord in Egipte ongedeerd behoue gebly het en Jesus Christus wat Herodes se laksmanne ontvlug het, sou 'n mens die funksie van hierdie gedeelte van die *exemplum* ten opsigte van veral r.135-140 tipologiserend kon noem. Vanaf r.153 ondergaan die *exemplum* egter 'n tematiese verbreding ten opsigte van die tipologie in soverre Prudentius afstap van die kindermoord as punt van tipologiese parallellisme tussen Moses en Jesus. Nou probeer hy om Jesus Christus se koningskap, veral soos dit in sy latere jare tot

²⁷"La confusion entre les deux épisodes est manifeste et ne peut s'expliquer que par une défaillance de mémoire", Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.100 e.v.

openbaring gekom het, tipologies aan bepaalde insidente uit die geskiedenis van Moses en Josua as leiers van Israel te koppel. Hiermee sluit die *exemplum* weer aan by die kern van die openbaring wat die Magiërs deur middel van die ster ontvang het, naamlik Jesus Christus as die ware koning. Dié tematiese verbreding word geligitimeer deur die vraag: *licetne Christum noscere / tanti per exemplum viri?* (r.157-158)²⁸ Nie alleen wat betref sy behoud tydens die kindermoord geld Moses as voorafskaduwing van Jesus Christus nie, maar ook as ontvanger van die Wet op Sinai en as leier van Israel tydens die uittog uit Egipte en die reis deur die woestyn, is hy 'n tipe van Christus.

Die wyse waarop Prudentius nou tipe en antitipe met mekaar in verband plaas, verskil van geval tot geval, maar sy doel met elk van hierdie tipologieë bly nog telkens dieselfde, naamlik om aan te toon dat dit wat Moses en Josua as leiers van die volk Israel in die Ou Testament gedoen het, Christus die ware koning, voorafskadu.

In sy uitbeelding van die *traditio legis* (r.153-156) byvoorbeeld, ontbreek daar enige eksplisiete tipologiese merker - tensy *sacerdos* (r.153) na aanleiding van *sacerdos verus* (*Ps. Prf. 59*) as 'n sinspeling op Jesus Christus beskou kan word - op grond waarvan dié gebeurtenis tipologies met Jesus Christus in verband gebring kan word. Miskien omdat Moses as wetgewer reeds so 'n geykte tipe van Christus as hoof van die nuwe wet geword het, ag die digter die teenwoordigheid van so 'n merker oorbodig.²⁹

In teenstelling hiermee, wy Prudentius een volle strofe (r.161-164) aan die antitipe van Moses wat Israel deur die Rooi See gelei het en Israel van die juk van slawerny bevry het.³⁰ Die verband tussen hierdie

²⁸Sien Charlet, 1982 bl.182.

²⁹In *Hebr. 7* word 'n verband gelê tussen die priesterskap van Melgisedek en dié van Christus. Vir 'n breedvoerige bespreking van die Moses-Christus tipologie (veral wat die *traditio legis* betref) in die vroeg-Christelike kuns, sien Christe, "La figure de Moïse dans l'art chrétien des III^e - IV^e siècles", 1978 bl.99-106, en Wüest, "La figure de Moïse comme préfiguration du Christ dans l'art paléochrétien", 1978 bl.109-127. In die Christenkuns van die vierde en die vyfde eeue is daar 'n verband gelê tussen Moses wat die Wet op Sinai ontvang en Christus as die vervulling van hierdie Wet.

³⁰Volgens Lavarenne, 1972³ bl.73, Rodriguez, 1950 bl.167 en

gebeurtenis en Christus wat die duiwel vernietig en sodoende die Christen van die heerskappy van sonde en dood verlos, word baie duidelik na vore gebring deur die fyn woordspel tussen *dux ille* (r.159) en *dux noster* (r.163); tussen *iugum* (r.160) en *iugiter* (r.161); tussen *absolute iugo* (r.160) en *tenebris liberare* (r.164) en tussen *caeso Aegyptio* (r.159) en *hoste saucio* (r.163) - albei in dieselfde slotposisie in hulle onderskeie strofes.

Alhoewel die laaste vier strofes van die *exemplum* (r.165-176) danksy die anaforiese herhaling van *hic* aan die begin van die eerste drie strofes gevolg deur *qui* aan die begin van die slotstrofe, 'n eenheid vertoon, verskil Prudentius se manier van tipologiesering in r.165-168 opvallend van dié in r.169-180.³¹ Hy keer hier weer terug na die deurtog deur die

Charlet, "Prudence et la Bible", 1983 bl.73, dui r.159-160 op Moses se moord op die Egiptenaar (*Eks.2.11. e.v.*) as tipe van Christus wat die duiwel verslaan en die Christen van sonde en dood bevry. In *Eks.2.11 e.v.* word daar egter nêrens vermeld dat Moses deur hierdie daad vir Israel bevry het nie. In dié verband verwys Charlet - die enigste wat breedvoerig hierop ingaan - na Stefanus se toespraak in *Hand.7* waar hy onder andere 'n verband tussen die moord op die Egiptenaar en Israel se verlossing aan Moses toedig. Volgens Charlet sou Prudentius dan in hierdie reëls op Stefanus se eksegesi in *Hand.7.* steun ("Prudence et la Bible", 1983 bl. 73). Indien dit die geval is, dan is Prudentius die eerste en die enigste wat die moord op die Egiptenaar met Christus se oorwinning oor die duiwel en die mens se bevryding van sonde en dood tipologies in verband bring. As daar in gedagte gehou word dat hierdie twee elemente, naamlik oorwinning oor die duiwel en bevryding van sonde en dood, reeds sedert Tertullianus, die twee kernelemente van die antitipe in die Rooi-See-Doop tipologie uitmaak, dan is daar weinig rede om r.159-160 nie met die deurtog deur die Rooi See in verband te bring nie.

In dié tipologie is die farao die tipe van die duiwel en Moses die tipe van Christus - net soos hier. Sien Daniélou, "Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles", 1946 bl.402-430 en Beirnaert, "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien", 1949 bl. 280 en Palla, "L'interpretazione figurale nelle opere di Prudenziio", 1978 bl. 149 e.v. Boonop is daar geen enkele woord in r.159-160 wat 'n verband met die deurtog deur die Rooi See uitsluit nie!

³¹Lavarenne, 1972³ bl.73 n. 1 en Evenepoel, 1979 bl.137 n. 79 sluit aan by Arevalo en neem *hic* telkens as 'n verwysing na Christus waarskynlik omdat hulle *hic* by *dux noster* (r.163) in plaas van by *dux ille* (r.159) laat aansluit. Herzog, 1966 bl.89 se standpunt is dat *hic* hier "alsbald" na Moses en Josua verwys en dan eers na Christus. Charlet, 1982 bl.183 tref egter nie so 'n duidelike onderskeid tussen die onmiddellike en meer indirekte toepassing van *hic* nie. Verder wys hy daarop dat Prudentius in die drie strofes (waarom nie die vier nie?) wat op r.159-164 volg, telkens in een enkele beskrywing die figuurlike en die

Rooi See, maar hy verwys ook na ander gebeure wat daarna tydens Israel se woestynreis plaasgevind het, naamlik die water uit die rots by Refidim en die vuurkolom. In plaas daarvan om duidelik tussen tipe en antitipe te onderskei soos hy wel in r.135-152 en 159-164 gedoen het, suggereer Prudentius hier die identiteit van die antitipe (die doop) deur elemente, wat duidelik net daarop van toepassing is, in sy beskrywing van die tipe in te dra. So byvoorbeeld noem *Eksodus* nêrens die reinigende krag van die Rooi See of van die water uit die rots nie. *Expiata* (r.165) en *repurgere* (r.167) kan net op die doop dui. Om die verband tussen Moses en Christus in dié opsig nog duideliker te onderstreep, word Moses die onderwerp van *repurgat* gemaak: Moses wat die volk deur die Rooi See gelei het en by Refidim van water uit 'n rots voorsien het, is die tipe van Christus wat die mens in die doop reinig.³²

realisering daarvan vermeng, wat 'n bepaalde elliptiese effek meebring. Die voordeel van Herzog se standpunt egter, is dat dit die prioriteit ("alsbald") van die tipe vis-à-vis die antitipe handhaaf. Die tipe is die vertrekpunt waarvandaan 'n mens via 'n bepaalde tipologiese merker by die antitipe uitkom. Charlet plaas tipe en antitipe op dieselfde vlak asof hulle gelyktydig waargeneem word. Dit geld slegs ten opsigte van r.165-168 en r.173-180 waar tipologiese merkers in die loop van die beskrywing of heel aan die begin daarvan, 'n mens daarop voorberei om tipe en antitipe GELYKTYDIG raak te sien. Maar in r.169-172 kom die tipologiese merker *crucis quod instar tunc fuit* eers in die slotreël voor en dus kan hier nie van 'n onmiddellike gelykstelling tussen tipe en antitipe sprake wees nie.

³²Herzog, 1966 bl.90 bring r.165-166 met sowel die deurtog deur die Rooi See onder leiding van Moses, as die deurtog deur die Jordaan onder leiding van Josua, in verband en hy verwys onder andere na Origenes (*In.Joh.* 6.43) en Ambrosius (*Apol.Dav.* 1.43 en *In.Luc.* 5.94) wat die deurtog deur die Rooi See aan die reinigende karakter van die doop koppel en die deurtog deur die Jordaan aan die doop in sy volle sakramentele betekenis verbind. Prudentius verlaat hom hier kennelik op Paulus se interpretasie van hierdie gebeure in *1Kor.*10.1-4: *Nolo enim vos ignorare fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt. Et omnes in Moyse baptizati sunt in nube, et in mari. Et omnes eandem escam spiritalem manducaverunt. Et omnes eundem potum spiritalem biberunt: (bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus)*. Omdat hier ook sprake is van water uit die rots, is dit dalk moontlik dat Prudentius met *undae dulces* (r.167) nie die water van Mara in gedagte het nie, maar die water wat Moses by Refidim uit die rots geslaan het. Evenepoel, 1979, bl.136 n. 79, verskil van Herzog en sien in r.165-167 slegs 'n verwysing na een gebeurtenis, naamlik die deurtog deur die Rooi See en vervolgens beskou hy *expiata fluctibus* (r.165) as "proleptisch en redundant". Hy noem egter glad nie die moontlikheid dat *undae dulces* na óf die water van Mara óf die water uit die rots kan verwys nie.

Ook in sy verwysing na die vuurkolom (r.168) is die stempel van die antitipe duidelik te bespeur. Volgens *Eks.13.21* het God snags IN die vuurkolom voor Israel uit getrek en in *Cath.5.37-44* waar hy breedvoerig op die vuurkolom ingaan, sluit Prudentius in dié opsig by *Eksodus* aan. Hier in r.168 is daar egter 'n opvallende verskil tussen Prudentius en sy interteks in soverre dit nou nie meer God was wat in die vuurkolom voor Israel uit getrek het nie, maar MOSES wat die vuurkolom voor Israel uit GEDRA (*praeferre*) het. Die rede vir hierdie spanning tussen teks en interteks moet gesoek word in die digter se tipologiese intensie: hy wil naamlik 'n parallellisme tussen Moses en Jesus Christus ook in die gebeure rondom die vuurkolom ontdek. Moses wat die volk met behulp van die vuurkolom uit Egipte GELEI het, is 'n voorafskaduwing van Jesus Christus wat die gelowiges met sy lig LEI.³³

In die laaste drie strofes van die *exemplum* word tipe en antitipe ook nie van mekaar onderskei nie. In plaas hiervan gebruik Prudentius telkens (r.172, 173 en 180) 'n tipologiese merker soortgelyk aan *Christi figuram praeferens* in r.143 op grond waarvan die voorafgaande (r.169-171 en r.177-179) of die daaropvolgende (r.174-176) beskrywing OOK tipologies geïnterpreteer moet word.

In sy beskrywing van die tipe - Moses wat sy hande seënend oor Israel omhoog hou terwyl hulle teen Amalek veg (r.169-171), Josua wat Israel die beloofde land inlei (r.174-176) en die twaalf klippe op die bodem van die Jordaanrivier laat oprig (r.177-179) - word geen woord teëgekomp wat slegs op die antitipe van toepassing is nie.

Waar dit die spanning tussen teks en interteks in r.165-168 en in 'n geringer mate in r.149-152 was wat 'n mens DEURGAANS verplig het om na 'n antitipe te soek, is daar in hierdie strofes van geen sodanige spanning sprake nie in soverre Prudentius se beskrywing van die gebeure telkens met *Eksodus* se weergawe ooreenstem. So is dit uitsluitlik *crucis quod instar tunc fuit* (r.172) wat 'n mens dwing om die voorafgaande drie reëls nou retrospektief ook tipologies met Christus se

³³"Here Christ is represented by Moses rather than by the pillar of fire. In *Cath.5* the pillar LEADS the way. Here it is carried ahead of the people BY THEIR LEADER", Harris, 1961 bl.56 e.v.

kruisposisie in verband te bring. Slegs wanneer 'n mens hierdie reël bereik, is dit duidelik waarom die digter nie vermeld dat dit Aäron en Hur was wat Moses se arms omhoog gehou het nie (*Eks.17.12*), of noem dat Moses vanweë sy hoë ouderdom op 'n klip moes sit terwyl hy Israel geseën het nie (*Eks.17.12*), want dit sou slegs die parallellisme met Christus aan die kruis versteur.³⁴

In die volgende strofe (r.173-176) is die tipologiese verband meer ellipties in soverre *Iesus* op sowel Josua as Jesus betrekking het, maar beslis nie minder eksplisiet nie, alhoewel die teenwoordigheid van 'n antitipe *überhaupt* en die identiteit daarvan slegs uit *hic nempe Iesus verior* af te lei is. Met *hic nempe Iesus verior* word 'n besliste verband tussen Josua en Jesus gelê wat nie alleen ten opsigte van r.174-176, maar ook ten opsigte van r.177-179 geld. Verder impliseer die komparatief *verior* 'n vergelyking tussen die Moses-Jesus en die Josua-Jesus tipologie wat die verband tussen Moses en Jesus terugwerkend benadruk - indien Josua vanweë sy naam 'n *Iesus verior* is, moet Moses 'n *Iesus verus* wees!³⁵

Prudentius se verdere uitbouing van die Josua-Jesus tipologie val in twee dele uiteen wat elk deur middel van *qui* aan *hic nempe Iesus verior* (naas *apostolorum stemmata* die enigste tipologiese merker in r.173-180) verbind word. Gevolglik is hierdie tipologiese merker veronderstel om tot die tipologisering van sowel die volk se intog in die beloofde land onder leiding van Josua as Josua se oprigting van die twaalf klippe op die bodem van die Jordaanrivier te bepaal: Josua is in vergelyking met

³⁴Op 'n mosaïeksiklus van Santa Maria Maggiore in Rome (432-440), word Moses met sy arms omhoog tydens die stryd teen die Amalekiete uitgebeeld, sonder 'n korresponderende toneel met Christus aan die kruis, alhoewel so 'n tipologiese verband tog gesuggereer word. Sien Wüest, "La figure de Moïse comme préfiguration du Christ dans l'art paléochrétien", 1978 bl.122 e.v. Vir dié tipologiese verband by die kerkvaders, sien Herzog, 1966 bl.90 n. 125. Dit was ook die gebedshouding van die vroeë Christene en is in die vroeg-Christelike kuns as 'n simbool van die kruis beskou. In *Per.6.106* vertel Prudentius self dat die drie martelare, Fructuosus, Augurius en Eulogius hulle hande in gebed na die Vader uitgesteek het *in morem crucis*. Sien Allard, "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence", 1885 bl.146.

³⁵Vir die naamallegorie by die kerkvaders, sien Herzog, 1966, bl.90 n. 127. Vir die Josua-Jesus tipologie, sien Daniélou, 1961 bl.229 e.v.

Moses 'n *Iesus verior* want nie alleen het hy deur die volk die beloofde land in te lei en twaalf klippe op die bodem van die Jordaan op te rig,³⁶ Jesus Christus wat die gelowiges die ewige lewe inlei en die twaalf apostels byeengebring het, voorafgeskadu nie, maar boonop dra hy dieselfde naam as Jesus. Prudentius voeg nog 'n tipologiese merker by, naamlik *apostolorum stemmata*, om die tipologiese verband tussen die twaalf klippe en die twaalf apostels nog duideliker te stel.³⁷ Enersyds lei dit tot ietwat van 'n wanbalans tussen die twee verhale in soverre die eerste verhaal oor slegs een tipologiese merker beskik, te wete *hic nempe Iesus verior*, en die tweede verhaal oor twee, naamlik *hic nempe Iesus verior* én *apostolorum stemmata*. Andersyds het dit 'n bepaalde simmetrie tot gevolg, aangesien die twee verhale deur 'n tipologiese merker ingelei én afgesluit word.

Waar Prudentius in die *exemplum* van r.153 tot r.180 probeer het om aan die hand van bepaalde Ou Testamentiese tipologieë aan te toon dat die Jesus Christus wat onder andere aan die Magiërs geopenbaar is, die ware koning is, konstater hy in die eerste strofe na die *exemplum* juis op grond van hierdie tipologieë die waaragtigheid van die openbaring wat die Magiërs ontvang het. Op grond van die feit (*cum*, r.183) dat dit wat Moses en Josua met name as leiers (*duces*, r.183) van die volk in die Ou Testament gedoen het, Jesus Christus voorafskadu, soos in die *exemplum* bewys is (r.153-180), het die Magiërs hulle dus (*ergo*, r.181) hoegenaamd nie (*iure*, r.181) misgis toe hulle getuig het dat dit die leier van Juda is - met 'n duidelike woordspel tussen *dux* (r.181) en *duces* (r.183) in aansluiting by *dux ille* (r.159) en *dux noster* (r.163)³⁸ - wat hulle gesien het nie.

So word die *exemplum* dus aangewend om te BEWYS dat Jesus Christus reeds in die Ou Testament deur Moses en Josua voorafgeskadu is en op grond

³⁶Volgens *Jos.* 4.8. e.v. is daar twee klipstapels opgerig - een deur die twaalf verteenwoordigers van die twaalf stamme op die plek waar die volk na die deurtog geslaap het en een deur Josua op die bodem van die Jordaan. Prudentius dink hier ongetwyfeld aan die tweede klipstapel, aangesien hy uitdruklik vermeld dat dit deur Josua op die bodem van die Jordaan opgerig is (r.178-179).

³⁷Vgl. Tert. *Adv. Marc.* 4.13.4 en Prud. *Ti.* 37-40 vir die tipologiese verband tussen die twaalf klippe en die twaalf dissipels of apostels.

³⁸Vir Prudentius se gebruik van *dux*, sien Hagenauer, 1955 bl.42 e.v.

hiervan (*ergo*, r.181) word die waaragtigheid (*iure*, r.181) van die Magiërs se getuienis bo alle verdenking gestel.³⁹

Dieselfde openbaring van die Christuskind as die koning is egter nie net tot die Magiërs beperk nie, maar het ook andere bereik - 'n gedagte wat veral na vore tree in die besonder fyn woordspel tussen *hic rex priorum iudicum*, / *rexere qui Iacob genus*, / *dominaeque rex ecclesiae* (r.185-187)⁴⁰ en *hic ille rex est gentium / populi que rex Judaici* (r.41-42) - sowel die Jode (van wie Manassa die simbool is, daarom die verwysing na die *sancta Manassae domus* in r.190) as die heidene (gesimboliseer deur Efraim)⁴¹. Net soos die Magiërs reageer hulle positief daarop (*colere*, r.189 en *susplicere*, r.192). Met behulp van die sinspeeling van *hic ... / hunc ... / hunc ...* (r.185, 189 en 190) op *hic ... / hic ... / hic ...* (r.165, 169 en 173) benadruk Prudentius dat die *exemplum* ook in die geval van die openbaring wat die Jode en die heidene ontvang het (r.185-188) as bewys geld: dit wat aan hulle geopenbaar is, is op grond van die tipologieë wat in die *exemplum* uitgelê is, waar.⁴²

Dit is egter op die bekering van die heidene, wat hierdie openbaring tot gevolg het, waarop die digter in die volgende twee strofes (r.193-200) ingaan. Met die Christus wat hulle nou aanbid (r.189 en 200), kontrasteer hy in 'n lang katalogus die primitiewe en barbaarse afgode wat hulle eers aanbid het (r.193-199), ten einde die universele omvang wat

³⁹"....les actions de Moïse ou Josué constituent autant de préfigurations du Christ. Elles ont donc... pour le poète valeur de preuve. L'enfant qu'adorent les Mages est bien le Messie davidique annoncé au peuple juif et préfiguré dans l'Ancien Testament", Charlet, 1982 bl.182.

⁴⁰Collins, "Two Notes on Early Christian Latin Poets", 1952, bl.192, ignoreer hierdie woordspel en vind *dominae ecclesiae* "hardly credible" en *rex ecclesiae* en *rex templi* "even less so" daarom stel hy *dominusque mox ecclesiae* voor waarmee die ongetwyfeld doelbewuste woordspel tussen hierdie reëls en r.41-42 heeltemal verlore gaan.

⁴¹Volgens Herzog, 1966 bl.91 n. 129 gebruik Prudentius hier Manassa sowel as Efraim as *pars pro toto* vir die Jode. Timmers, 1981⁴, noem 'n muurskildery in die katakombe van die Via Latina in Rome (vierde eeu) as bewys dat Manassa en Efraim onderskeidelik met die Jode en die heidene simbolies in verband gebring is; sien Timmers, 1981⁴ bl.105.

⁴²Sien Alfonsi, "Il cammino interiore di Prudenzio nelle Odi quotidiane", 1961 bl.239 en Alfonsi, "Poetica e poesia delle Odi quotidiane di Prudenzio", 1962 bl.117.

die openbaring van Christus as koning onder die heidene teweeggebring het, te benadruk.

Die himne bereik 'n hoogtepunt met die oproep tot alle volke om nou die een koning wat oor almal heers, te aanbid (r.201-204). In die slotstrofe (r.205-208) word hierdie oproep weer opgeneem, maar nou nie gerig aan almal in 'n geografiese sin van die woord nie, maar in 'n etiese sin (diegene wat die saligheid ontvang het asook diegene wat in die verdoenis is, r.206) en in 'n biologiese sin (almal wat leef, verswak is of alreeds dood is, r.207). Met die aanbreek van Jesus Christus se koningskap word die heerskappy van die dood beëindig - 'n gebeurtenis wat reeds in die Ou Testament met die deurtog deur die Rooi See en die dood van die farao voorafgeskadu is (r.159-164)

Die *exemplum* word dus in die eerste plek benut om 'n tipologiese verband te lê tussen bepaalde Ou Testamentiese leiersfigure en Jesus Christus, die koning uit die geslag van Dawid, wat deur middel van die ster aan die Magiërs en uiteindelik aan die hele mensdom geopenbaar is, en in die tweede plek om te bewys dat dié Jesus wat geopenbaar is, op grond van hierdie tipologiese parallele, waarlik die koning uit die geslag van Dawid was.

HOOFSTUK TWAALF

BEVINDINGS

1.1 Uit die studie het dit geblyk dat Prudentius die *exemplum* in die volgende funksies aanwend:

1.1.1 ENKELVOUDIG

1.1.1.1 Illustratief

Elia, Moses, Johannes die Doper, Jona en Nineve en Jesus (*Cath.* 7.26-195); Lasarus (*Cath.*10.154-156) en die misdadiger aan die kruis (*Cath.*10.158-162).

1.1.1.2 Retories

Die demone (*Cath.*1.37-48); Petrus (*Cath.*1.49-60); Christus (*Cath.* 5.31-36); Josef (*Cath.*6.57-72) en Johannes (*Cath.*6.77-112).

1.1.2 SAAMGESTELD

1.1.2.1 Illustratief en allegoriserend of tipologiserend

Die paradys (*Cath.*3.96-165); Daniël in die leeuuil (*Cath.*4.37-72); die uittog (*Cath.*5.45-104); die verlore skaap en die goeie herder (*Cath.*8.33-48) en Tobias (*Cath.*10.69-80).

1.1.2.2 Retories-allegoriserend

Jakob (*Cath.*2.73-84).

1.1.2.3 Retories-illustratief

Die vuurkolom (*Cath.*5.37-44).

1.1.2.4 Tipologiserend en retories

Moses en Josua (*Cath.*12.141-180).

1.2 Dit het nog verder ook aan die lig getree dat Prudentius die *exemplum* soms aanwend om 'n aanpassing ten opsigte van, of 'n wending in die gedagtegang van 'n himne mee te bring, of om weer aan te sluit by 'n gedagte wat reeds aan die begin van 'n himne voorgekom het. In *Cath.*4

byvoorbeeld, het die digter die gedeelte voor die Daniël-*exemplum* afgesluit met die gedagte dat God die Christen na liggaam én siel voed (r.34-36), maar in die gedeelte na hierdie *exemplum* (r.73 e.v.) sluit hy aan by die gedagte dat God Daniël in die leeukuil bewaar het van die geweld van die leeus en wys hy op die manier waarop God die Christen nog steeds te midde van vervolging bewaar. So word die eerste twee *exempla* in *Cath.5* (Moses en die brandende doringbos, en die vuurkolom) in 'n retoriese funksie aangewend om te bewys dat God die sigbare oorsprong van lig is. Die vuurkolom roep egter feitlik outomaties God se ander gawes aan Israel tydens die uittog en hulle reis na die beloofde land na vore (r.45 e.v.). Dit is dan ook juis hierdie gawes wat Prudentius met die gawes wat die Christen onderweg na en in die ewige lewe ontvang, allegories in verband bring (r.105 e.v.) en wat hy in die slotstrofe met die lig, as God se kosbaarste gawe aan die mens, vergelyk (r.149-152). In die geval van *Cath.10* het Prudentius die Tobias-*exemplum* illustratief gekoppel aan die tema van die begrafnis. Na die *exemplum* het hy egter 'n periferiese element daarvan, naamlik die gal waarmee Tobias genees is, gebruik om weer aan te sluit by die oorspronklike tema van die himne, naamlik die dood as deurgang tot die ewige lewe.

1.3 In hierdie studie het dit veral ook geblyk dat Prudentius sy primêre interteks (die Bybel en die Apokriewe Boeke) op 'n besondere manier hanteer:

1.3.1 In bepaalde gevalle maak hy staat op sy lesers se vertroudheid met die oorspronklike verhaal en vermeld hy slegs dié hoofmomente of relevante detail wat die bepaalde funksie van die *exemplum* in die himne vereis (byvoorbeeld die Petrus-*exemplum* in *Cath.1*, die Daniël-*exemplum* in *Cath.4*, of die Josef-*exemplum* in *Cath.6*), soms verswyg hy selfs die name van die Bybelse karakters waarna hy verwys (byvoorbeeld Adam en Eva in die paradys-*exemplum* in *Cath.3* en Daniël in die Daniël-*exemplum* in *Cath.4*).

1.3.2 Soms word die hoofmomente van die oorspronklike verhaal geteleskopeer en bepaalde onverwante gebeure of feite met mekaar verbind, weer eens in diens van die bepaalde funksie van die *exemplum* in die himne. In die Jakob-*exemplum* (*Cath.2*) word Jakob se besering aan die dagbreek gekoppel en in die Tobias-*exemplum*

(*Cath.*10) word Tobias se genesing met sy ywer om 'n dooie te begrawe in verband gebring. Slegs in een *exemplum* het Prudentius onverwante elemente, waarskynlik uit verwarring, met mekaar verbind: in die Moses-*exemplum* (*Cath.*12) wys hy Moses se redding aan die sorgsaamheid van 'n vroedvrou, terwyl dit eintlik sy moeder was wat daarvoor verantwoordelik was.

1.3.3 Daar is egter ook gevalle waar Prudentius byvoorbeeld ter wille van allegorisering op die oorspronklike verhaal uitbrei. Neem maar as voorbeeld die Jakob-*exemplum* (*Cath.*2) waar hy Jakob se besering in besonderhede omskryf en detail met 'n besonder hoë allegoriese potensiaal byvoeg. Nog 'n voorbeeld is die Daniël-*exemplum* (*Cath.*4) waar die digter die leeu se bloeddorstige geaardheid breedvoerig beskryf (r.50 e.v.) omdat hy dit later wil koppel aan die vervolgings wat die Christene moet verduur en waaruit God hulle moet red (r.78 e.v.).

1.3.4 Veral waar die oorspronklike verhaal hom daartoe leen, skenk Prudentius 'n bepaalde toonaard aan die *exemplum*, byvoorbeeld epies (soos in die geval van die *exemplum* van Jona en Nineve in *Cath.*7) of pastoraal (soos in die geval van die paradys-*exemplum* in *Cath.*3.) deur onder andere gebruik te maak van woorde en *topoi* met 'n lang epiese of pastorale tradisie, ten einde die illustratiewe waarde van die betrokke *exemplum* te verhoog.

1.3.5 Soms verander Prudentius slegs die oorspronklike volgorde van die gebeure. In die Daniël-*exemplum* (*Cath.*4) plaas hy Daniël se gebed in die leeu kuil na sy voltooiing van die maaltyd wat hy van die profeet Habakuk ontvang het, omdat hy Daniël se dankgebed wil gebruik as voorbeeld van 'n dankgebed *post cibum*, met ander woorde wil koppel aan die geleentheid waarvoor die himne geskryf is. In die uittog-*exempla* (*Cath.*5) beskryf die digter die wonder van die water uit die rots (r.89-92), die wonder van die water van Mara (r.93-96) en die wonder van die manna en die kwartels (r.97-104) in 'n unieke volgorde ter wille van 'n bepaalde simmetrie wat hy in gedagte het.

1.3.6 In sommige gevalle word bepaalde feitelike gegewens aangepas. In die Daniël-*exemplum* wyk Prudentius af van al die Griekse én Latynse vertalings van die boek Daniël en vermeld hy dat Habakuk in die leeuuil afgedaal het (r.65), omdat hy sodoende 'n allegoriese verband wil lê tussen die maaltyd wat Daniël van Habakuk in die leeuuil ontvang het en die eucharistie wat God vanuit die hemel aan die Christen in vervolging skenk.

1.3.7 Feite word egter ook bygevoeg wat nie altyd met die toonaard verband hou nie. In die Tobias-*exemplum* wil Prudentius aantoon hoe sterk Tobias dit sy plig geag het om 'n dooie te begrawe. Gevolglik lê Prudentius besondere nadruk op die feit dat Tobias die plig selfs bo sy maaltyd gestel het en verwys hy uitdruklik na die tafelknegte wat al gereed gestaan het.

1.3.8 Waar Prudentius in 'n *exemplum* nie in alle opsigte by sy primêre interteks aansluit nie, is dit dus nie altyd te wyte aan 'n variante lesing van die *Vetus Latina* of 'n bepaalde ikonografiese tradisie nie. Die sorgvuldige en uiters selektiewe wyse waarmee hy met die Bybel of die Apokriewe Boeke omgaan, moet in die meeste gevalle eerder toegeskryf word aan die *exemplum* se funksie.

1.3.9 Vir Prudentius het daar dus kennelik geen teenstrydigheid bestaan tussen die *veritas* wat vir hom so belangrik was (*Prf.*8-9) en die wyse waarop hy die Bybel in sy lofsang aan Christus (vgl. *Cath.*9.1 e.v.) hanteer het nie, want Christus was vir hom die waarheid (*Cath.*1.92).

HOOFSTUK DERTIEN

EPILOOG: ROMANOS MELODOS

DIE ADAM EN EVA-PARADEIGMA (1.6-19)¹

In die vroeg-Bisantynse himnografie is dit met name die *kontakia* van die Siries-gebore Romanos Melodos uit die sesde eeu, wat 'n narratiewe karakter enigszins vergelykbaar met dié van Prudentius se *Cathemerinon*-himnes openbaar.²

In nege uit die tien *Cathemerinon*-himnes wat tot dusver ter sprake gebring is, is die narratiewe gedeelte in die vorm van 'n *exemplum* of *exempla* telkens baie duidelik van die res van die himne te onderskei. In *Cath.*12 wat soos *Cath.*9 en *Cath.*11 in geheel 'n narratiewe himne is, is daar 'n sekondêre, narratiewe gedeelte in die vorm van 'n *exemplum* aanwesig. Romanos handhaaf egter nie so 'n streng skeiding tussen narratiewe³ en didaktiese gedeeltes nie; trouens, met die enkele uitsondering van sy *Himne oor die Vas*, kom narratiewe en didaktiese elemente in al sy *kontakia* deurlopend afwisselend met mekaar voor⁴ - 'n

¹No.51 in Maas en Trypanis se teksuitgawe van Romanos, 1963 bl.438-447 en no. 1 in vol.1 van Grosdidier de Matons se teksuitgawe, 1966 bl.70-93.

²Oor die lewe van Romanos Melodos is weinig bekend. Vir 'n gedetailleerde bespreking van die bronne en 'n oorsig oor sy lewe en loopbaan, sien Grosdidier de Matons, 1977 bl.159 e.v. Vir meer beknopte besprekings, sien onder andere ook De el Molar, "Un gran poeta bizanti: San Roma," 1935 bl. 25; Topping, "St. Romanos: Ikon of a Poet," 1966 bl.92-93 en Topping, "The Poet-Priest in Byzantium," 1969 bl.33 e.v.

Wat metrum en struktuur betref, is daar 'n aansienlike verskil tussen die *kontakion* en die *Cathemerinon*-himnes: in die *kontakion* is die versmaat reeds gebaseer op woordklem, in teenstelling met die *Cathemerinon*-himnes waar kwantitatiewe metrum nog geld; die *kontakion* beskik oor 'n vaste struktuur wat bestaan uit onder andere 'n *prooimion* of *prooimia*, 'n *akrostiche* en 'n refrein - hierteenoor is die struktuur van die *Cathemerinon*-himnes veel meer aanpasbaar. Oor die aard van die *kontakion* sien Maas, "Das Kontakion", 1910 bl. 372; Topping, "St. Romanos: Ikon of a Poet", 1966 bl. 94 en veral Grosdidier de Matons, 1977 bl.3 e.v. Vir 'n besonder deeglike bespreking van die refrein in die *kontakion* sien Averincev, "K ponimaniju poetiki Romana Sladkopezca", 1976 bl.699-705.

³Nie al Romanos se *kontakia* openbaar hierdie narratiewe karakter nie. Sien Grosdidier de Matons, 1977 bl.256 n.76.

⁴"...Romanos ne distingue pas nettement l'élément narratif de l'élément didactique: les (brefs) passages parénétiqes, théologiques...sont fondus dans le récit; et bien souvent l'enseignement

verskynsel wat waarskynlik te wyte is aan die feit dat die *kontakion*, in teenstelling met die *Cathemerinon*-himnes, 'n baie sterk homiletiese funksie gehad het.

Omdat daar in sy *Himne oor die Vas* so 'n streng skeiding tussen die narratiewe en didaktiese gedeelte van die himne voorkom, is dit die oogmerk van hierdie epilooggedeelte om te probeer vasstel hoe Romanos die verhaal van Adam en Eva in hierdie *kontakion* aanwend, dit wil sê hoe en in watter opsigte hy van sy primêre interteks (*Gen.3*) afwyk of daarby aansluit; hoe hy die narratiewe gedeelte by die res van die *kontakion* laat inskakel en, gepaardgaande hiermee, watter funksie die narratiewe gedeelte in hierdie *kontakion* vervul. Ten slotte wil hierdie hoofstuk probeer vasstel in hoeverre dit geregverdig sou wees om hierdie narratiewe gedeelte as 'n *paradeigma* te beskou.

Die narratiewe gedeelte wat die verhaal van Adam en Eva se sondeval in die paradys vertel, word voorafgegaan deur ses strofes, insluitende die *prooimion*.

Die *prooimion* val inhoudelik in twee dele uiteen: 'n oproep tot bekeering en geestelike eenwording met Christus (r.1-3) en 'n gebed tot Christus om vergifnis van sonde en die ewige lewe (r.4-7), waarmee Romanos kennelik wil suggereer dat sonde en die ewige lewe mekaar wedersyds uitsluit. Dit blyk duidelik in die eerste reël van die eerste strofe na die *prooimion*: deur werke en geloof (dit wil sê die teenoorgestelde van sonde) verwag die gelowige die ewige lewe. Werke en geloof impliseer gehoorsaamheid aan God se insettinge (1.2) en daarom openbaar die gelowige eerbied en liefde vir die vas as 'n opdrag van God (1.2-3).

Nadat Romanos die tema van sy himne, te wete die eerbiediging van en liefde vir die vas waardeur die gelowige die ewige lewe ontvang, aan die orde gestel het, noem hy vervolgens voorbeelde van diegene wat die vas onderhou het: die engele (1.3),⁵ die profete (1.5-6) en Jesus Christus (1.7-9). In die twee laasgenoemde gevalle word 'n verband tussen die

religieux n'est qu'implicite" - Charlet, 1982 bl.204.

⁵Vir die kerkvaders het die onliggaamlike engele gegeld as voorbeelde van die Christelike en met name die monastiese lewenswyse; sien Charib, 1981 bl.76 n.l.

eerbiediging van die vas en die verkryging van die ewige lewe wat reeds deur die verband tussen werke, geloof en die ewige lewe in 1.1 geantisipeer is, gelê: vir hulle ywer vir die vas, het die profete deel geword van die hemelse kore en ten einde die wonder hiervan te beklemtoon, word οἱ οὐρανοὶ baie duidelik met οἱ ἐπίγειοι in 1.6 gekontrasteer; Christus het dit nie 'n skande geag om te vas nie, maar meer nog, hy het dit vrywilliglik gedoen en sodoende vir die gelowige 'n bevestiging van die ewige lewe gebied.⁶

Eerder as om te volstaan met die profete in die algemeen en met dit wat hulle as gevolg van hulle ywer vir die vas ontvang het, verwys Romanos vanaf 2.1 na die twee mees voortreflike profete (πρῶτοι ἐν προφήταις, 2.2) wat vanweë die uitstaande kwaliteit van hulle werke 'n veel groter wonder as dié van die ander profete ontvang het, naamlik die besondere vergunning om van aangesig tot aangesig met God te praat⁷ - 'n wonder wat die digter aanvanklik by wyse van πύρινοι πύργοι (2.1)⁸ eers suggereer en dan deur middel van die *variatio* πρὸς θεὸν παρησίαν ἐκέκτηντο, ὅτι περ ἐβούλοντο/προσιέναι καὶ δέεσθαι/καὶ αὐτῷ διαλέγεσθαι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (2.3-5) omskryf.

Omdat Moses en Elia deur die vas in staat gestel is om God te nader⁹, kom Romanos dan in die refreingedeelte van str.2 tot die slotsom dat die

⁶ὅπου γε ταύτης τὴν ἐργασίαν/Χριστὸς οὐκ ἐπισχύνθη ἐκτελέσαι· ἐκὼν δὲ ἐνήστευσεν, / ἡμῖν καθυπογράφων διὰ ταύτης τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον (1.7). Dit is die enigste plek waar Romanos καθυπογραφεῖν gebruik; elders gebruik hy eerder ὑπογραφεῖν in dieselfde betekenis; sien 11.13.2 en 11.15.2. Die selfstandige naamwoord ὑπογραμμὸν gebruik hy in die betekenis van "voorbeeld" (8.P2.3 en 28.14.1) of "waarborg" (39.11.2).

⁷Hier verwys Romanos waarskynlik na Moses se gesprek met God by Horeb (Eks.3.2 e.v.) en op Sinai (Eks.19.20 e.v. en Eks.33 en 34) en na Elia se gesprek met God (1 Kon.19.4-9).

⁸πύργος gebruik Romanos in 6.10.2 van 'n ander geloofsheld, naamlik Daniël. πύρινος sinspeel natuurlik op die feit dat Moses vir God in 'n brandende doringbos op die berg Horeb gesien het (Eks.3.2 e.v.). God het ook tydens die uittog op die berg Sinai in vuur vir Moses ontmoet en met hom gepraat (Eks.19.18). In Elia se geval sinspeel πύρινος op die feit dat hy volgens 2 Kon.2.11 e.v. in 'n vurige wa en perde in die hemel opgeneem is.

⁹In die geval van Moses, maak Eks.34.28 eksplisiet melding van die feit dat terwyl hy veertig dae en veertig nagte saam met die Here op Sinai was, hy niks geëet en niks gedrink het nie. Wat Elia egter betref is dit nie uit 1 Kon.19.20 heeltemaal duidelik of hy tydens sy reis van veertig dae en veertig nagte na Horeb niks geëet of gedrink het nie: καὶ ἀνεστή, καὶ ἔφαγε, καὶ ἔπιε· καὶ ἐπορεύθη ἐν ἰσχυρῇ τῆς βρώσεως

vas gepaard met werke - νηστεία...μετ'ἔργων (2.9) in sinspeling op δ'ἔργων...καὶ πίστεως (1.1) - die ewige lewe aan die gelowige besorg.

In teenstelling met diegene wat die vas eerbiedig en gehoorsaam, noem Romanos die demone. Omdat hulle nie die genot wat die vas bied kan verdra nie, maar eerder die wellusteling en die dronklap liefhet - τρυφητὴν ἀγαπῶσι καὶ μέδυσον (3.3) in kontras met τιμῶμεν καὶ στέργομεν ... τηρήσαντες (1.3-5) - word hulle deur die vas op loop gejaag (3.1-3). In 3.3-5 word die gedagte nog sterker gestel: εἰὰν δὲ θεάσονται/τῆς νηστείας τὸ πρόσωπον, /οὔτε στήναι ἰσχύουσι· πόρρω δὲ ἐκτρέχουσιν - 'n feit wat Christus self met die woorde τὸ γένος τὸ τῶν δαιμόνων/νηστεία καὶ δεήρει ἐκνικᾶται (3.7-8) bevestig het. Soos die voorbeeld van Moses en Elia, geld ook die feit dat die demone deur die vas verdryf word, as bewys dat die gebruik van die vas die ewige lewe skenk (3.9).

Na 'n kort *digressio* waarin Romanos die onbevleete skoonheid van die vas met suiwerheid - die oorsprong van die selfbeheersing¹⁰ - in verband gebring het en die vas as bron van die Christelike lewenswyse geïdentifiseer het (4.1-2),¹¹ begin hy reeds om bepaalde elemente van die paradysverhaal didakties aan te wend, deur daarop te wys dat die paradys (dit wil sê ewige lewe) wat die gelowige deur middel van die vas ontvang, die Vaderhuis is, waaruit Adam as gevolg van sy sonde verdryf is en in plaas waarvan hy die dood ontvang het (4.3-5). Adam se sonde het dan ook juis daarin bestaan dat hy die verpligting om te vas nie eerbiedig het nie en hom God se woede op die hals gehaal het (4.6-8).¹² Aan diegene wat egter die vas eerbiedig - τιμῶσιν (4.9) in teenstelling met ἀτιμῶσας (4.6), skenk God die ewige lewe (4.9).

ἐκείνης τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας ἕως θρουσ Χαρήθ.

¹⁰"Ce qui donne du prix au jeune, c'est la manifestation d'un désir de pureté, d'intégrité (ἀγνεία) qui porte l'homme à dominer ses appétits (σαρροσύνη)", Grosdidier de Matons, vol. 1, 1964 bl.74 n.1. In 54.7.9-10 wys Romanos daarop dat selfbeheersing (σαρροσύνη) die ewige lewe skenk. Vir σαρροσύνη in die betekenis van "selfbeheersing", vgl. 5.12.2; 5.40.5; 6.1.12; 6.2.12; 6.10.5; 6.10.15; 6.12.1 en 31.24.9.

¹¹Hier en in 6.1.6 is die enigste plekke waar φιλοσοφία by Romanos voorkom. In beide gevalle gaan dit egter nie in die eerste plek om teoretiese kennis nie, maar om die praktiese uitleef van die Christelike geloof. In die vyfde eeu word φιλοσοφία dan ook veral met die monniklewe in verband gebring; sien Grosdidier de Matons, vol.1, 1964 bl.74 n.1.

¹²Sien Reichmuth 1975 bl.41.

God se opdrag aan Adam om te vas word vervolgens met 'n liefdevolle moeder (5.1) en 'n leermeester (5.2) vergelyk in wie se hande God Adam se lewe geplaas het. Ook in Adam se geval het die verband tussen die vas en die ewige lewe gegeld, want indien hy die vas liefgehad het, sou hy met die engele gewoon het (5.3-4) - met ἔσπερε sinspeel Romanos ongetwyfeld op στέργομεν (1.3) en met μετ' ἀγγέλων ἠυλίζετο (5.4) op μέτοχοι γεύοσσι τῶν χορῶν οὐρανόων (1.5-6). Met ander woorde - dit is in elk geval die implikasie hiervan - dit wat Adam nie kon vermag nie, kon die profete wel, want Adam het die vas verwerp en 'n lewe van moeite en uiteindelik die dood ontvang. Die slotgedagte van die strofe is suiwer didakties: indien die vas vir Adam tot soveel waarde kon strek, hoeveel te meer kan dit die gelowige in staat stel om die ewige lewe te ontvang (5.8-9)? Romanos fundeer dus die verband tussen die vas en die ewige lewe in die opdrag wat Adam van God in die paradys ontvang het en hierdie verband vorm die mees uitstaande bindingselement van die narratiewe gedeelte.

Die volgende veertien strofes (str.6-19) word geheel en al deur die narratief in beslag geneem.

Romanos begin die narratiewe gedeelte met God se opdrag aan Adam. Terwyl die *Septuagint* God se opdrag in drie verse (*Gen.*2.15-17) weergee, gebruik Romanos drie strofes (str.6-8) wat vanaf 6.5 tot 8.9 deur God se direkte woorde in beslag geneem word, hiervoor. Aan die begin van elk van hierdie drie strofes, gee die digter telkens die kern van God se opdrag aan Adam, ὅς in die indirekte rede (παντὸς μὲν ξύλου κελεύει φαγεῖν τὸν ἄνθρωπον Ἀδάμ τὸν πρωτόπλαστον τότε/ὁ ὕψιστος ἐν παραδείσῳ θείσ αὐτόν, καθὼς γέγραπται· /ἀλλ' ἐνὸς ξύλου βρῶσιν ἐκάλυσε, 6.1-3) ὅς in die direkte rede (ἐμῶν ῥημάτων ἀνάσχοι, Ἀδάμ, καὶ πρόσχεσ ἀφιβῶσ τῷ προστάγματι τούτῳ / ἐνὸς γάρ σοι ἐκ πάντων τούτων παραγγέλλω ἀπέχεσθαι, 7.1-2 en ἰδοῦ, πρωτόπλαστε, παραγγέλλω μὴ αἴψη ἐκ τοῦ ξύλου οὗ εἶπον σοι ὄλωσ, 8.1) weer.

In 6.1-3 val die klem oorwegend op God se gesag oor Adam, eksplisiet: God die Allerhoogste (ὁ ὕψιστος, 6.2) het Adam beveel om van elke boom in die tuin te eet (6.1) en hom ook verbied om van die een boom wat in die middel van die tuin groei, te eet (6.3); en implisiet: God het die mens geskep (6.1) en in die tuin geplaas (6.2). In 7.1-2 is dit eerder

die gedagte van Adam se verskuldigde gehoorsaamheid wat sterk na vore tree en in 8.1 is albei gedagtes ewe sterk aanwesig.

God se direkte woorde aan Adam, soos deur Romanos weergegee, openbaar ook 'n logiese opbou: in 6.5-8 wys God Adam op die genieting van al die dinge wat hy vir hom in die tuin as gawe (κεχάρισμαι, 6.5 en ἡ χάρις μου, 6.9) bied en met woorde soos κατατρύφα (6.5), ἡ τρυφή (6.6) en τρυφῶν (6.8) word die gedagte van genieting sterk benadruk. God self put genot uit die mens se genieting van die dinge in die paradys (6.6).

Om in te skakel by die positiewe toonaard van die res van hierdie strofe, sluit Romanos die strofe dan ook af met die positiewe sy van God se voorwaarde aan Adam: indien hy God se opdrag bewaar, sal God sorg dat die mens voortgaan om die dinge in die paradys te geniet, wat in feite beteken dat God die mens enersyds van die dood sal vrywaar en hom andersyds die ewige lewe sal skenk (6.8-9).

In teenstelling met die positiewe toonaard van dit wat hy in str.6 vir Adam gesê het, is die toonaard van God se woorde in str.7 waar hy met Adam oor die natuur van die boom praat, eerder negatief. Omdat God nie die outeur van die kwaad kan wees nie, is die digter daarop bedag om enige sweem van die kwaad in die natuur van die boom te ontken. Slegs indien die mens God se opdrag sou oortree en van die boom sou eet, sou dit die kwaad vir hom meebring (7.3-4). Dieselfde gedagte word weer in die volgende reëls herhaal: ἡ οὐσία τοῦ ξύλου γὰρ ἐστὶ μὲν οὐκ ἀχρηστος, ἢ δὲ τούτου μετουσία σοι γενήσεται/βλάβης αἰτία - met 'n baie duidelike woordspel tussen οὐσία (7.5) en μετουσία (7.6). Wat hy presies met ἡ κάκωσις (7.3) en βλάβης αἰτία (7.7) bedoel, verduidelik God in die volgende reël met ἀκόνη λογισμῶν en γεύσεως μάχαιρα - die boom sal die mens se redeneervermoë verskerp, en uiteindelik die dood vir hom op die hals haal.¹³ In pas met die negatiewe toonaard van die strofe word die positiewe voorwaarde van 6.7-9 nou in die refreinreël

¹³ ἔχει γὰρ τοῦτο/ἀκόνην λογισμῶν ἐγκεκριμένην καὶ γεύσεως μάχαιραν (7.7-9). Ἀκόνη dra onder andere die betekenis van "slypsteen" (Hermipp.14) of "afrigter" (Pi.I.6(5).73). Waarskynlik bedoel Romanos met ἔχει ἀκόνην λογισμῶν dat die boom oor die vermoë beskik om Adam se denke te "slyp" (dit wil sê verskerp) indien hy daarvan sou eet. Μάχαιρα met die bygedagte van oordeel, is waarskynlik metonimie vir θάνατος en dui dan op die gevolg, indien Adam van die boom sou eet.

ook negatief geformuleer: ἄν φαγῆς οὖν ἐκ τούτου, ἀποβάλλει τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Waar God in str.6 vir Adam verduidelik het wat hy te wagte kan wees indien hy sy opdrag om van alles in die tuin te geniet, bewaar, skets hy vir hom in str.8 - in aansluiting by veral 7.3-4 en 7.6-9 - die gevolge indien hy van die boom sou eet: soos 'n dief sal hy aan die dood uitgelewer word (8.2) omdat hy dan nie meer geloof het nie (8.3) en vir God nutteloos geword het (8.4). Hiermee gryp Romanos nie alleen terug na die verband tussen die vas en geloof wat hy reeds deur middel van die woordspeling δ'ἔργων καὶ πίστεως (1.1) en νηστεία ... μετ' ἔργων (2.9) gesuggereer het nie, maar stel hy ook die teenoorgestelde: indien die vas 'n uiting is van geloof, dan is verontagsaming van die vas 'n uiting van ongeloof. Dit wat so 'n noodsaaklike voorvereiste vir die ewige lewe is, naamlik geloof (1.1), sal Adam dan verbeur. Terwyl die boom self nie vir God onbruikbaar (ἄχρηστος, 7.5) is nie, kan dit egter wel die mens wat daarvan eet, vir God onbruikbaar (ἄχρηστος, 8.4) maak.

Ten einde die geringheid en die maklikheidsgraad van God se opdrag so skerp as moontlik te stel, het Romanos in str.6 byvoorbeeld in besonderhede ingegaan op die genieting van alles in die tuin wat God vir Adam daargestel het - vis-à-vis die een enkele boom wat God hom verbied het om van te eet - 'n gedagte wat sterk tuisgebring is deur die kontras tussen ἓν in 6.3 en πάντα in 6.5 wat weer in 7.2 voorkom. In 8.6 is God se eie woorde dat hy juis die oorfloed aan die mens gegee het om te geniet en om dit sodoende vir hom moontlik te maak om nie van die een boom te eet en te sterf nie aangesien die mens reeds die ewige lewe besit - in θανάτου ὑπεύθυνος (8.8) is daar natuurlik 'n weerklank van φθορᾶς ἀνεπίδεκτος (6.8).

Die res van die verhaal sentreer rondom hierdie goddelike opdrag soos gesuggereer deur die feit dat νόμος θεῶτος heel aan die begin van str.9 geplaas word.

Adam en Eva het God se opdrag uitgevoer - 'n feit wat nie eksplisiet deur *Genesis* vermeld word nie - totdat die slang op die toneel verskyn het. Die aanslag van Satan wat daarop gemik was om Adam en Eva ontrou te maak aan God se opdrag, is in 'n sekere sin reeds geantisipeer deur

die beskrywing van die demone se houding ten opsigte van die vas in str.3.

Die gedagte dat die slang die slinksste dier van al die diere in die tuin was (*Gen.3.2*), noem Romanos nêrens eksplisiet nie, maar die wyse waarop hy die slang vanuit die staanspoor bekendstel, laat geen twyfel oor sy slinksheid nie. In str.9 byvoorbeeld, beskryf die digter hoe Satan vir Adam en Eva dopgehou het, hulle begeerte om van die boom te eet, agtergekom het en besluit het om hulle te verlei (9.2-3). Ten einde Satan se slinksheid nog duideliker te stel, voeg Romanos 'n feit by wat nie in *Genesis* voorkom nie: toe Satan gewaar dat die twee hulle vir hom verberg, kon hy nie waag om hulle te nader nie (9.3-5), maar toe hy Eva alleen by die boom sien staan, besluit hy om op haar te konsentreer en vir albei 'n strik te stel (9.6-8). Ook in die wyse waarop hy Eva benader, tree Satan se lis aan die dag: hy tree op "soos 'n vriend en soos 'n verwant" (10.1) en wanneer hy sy eerste vraag aan haar stel, doen hy dit asof hy medelye het (10.1). Ook die omslagtige wyse waarop Romanos Satan aan die woord stel - καὶ πλάττεται καὶ προκομίζει τὴν κακοῦργον ἐπίτησιν/ὡς συμπόσων αὐτῇ διαλέγεται (10.2-3) - skep die indruk van 'n besonder geslepe vraagsteller agter die vraag.

In sy formulering van die vraag wat Satan aan Eva stel, wyk Romanos aansienlik af van die oorspronklike, ofskoon hy die kern daarvan behou. Belangrik is die nuwe elemente wat Romanos byvoeg: met behulp van die ironiese ὡς φίλων (10.5) en ὁ φιλότιμος (10.6) poog die slang kennelik om God se goedgunstigheids by Eva verdag te maak. Maar die diepere ironie is geleë in die feit dat Romanos aan die begin van die strofe op byna dieselfde manier na die slang verwys, naamlik ὡς φίλος (10.1). Die slang probeer ook terselfdertyd om God so onredelik as moontlik voor te stel, daarom πᾶν ξύλον (10.5-6) in plaas van ξύλον van die *Septuagint* en boonop die teenstelling tussen ἡ οἰκησις (10.8) en ἡ τροφή (10.8) - asof God die mens toelaat om in die paradys te woon, maar hom verbied om iets daarvan te geniet - wat natuurlik 'n infame leuen is, aangesien God Adam juis beveel het om die tuin te geniet (6.5-8)

Waar God geen twyfel gelaat het dat Adam en Eva reeds die ewige lewe ontvang het nie - op voorwaarde dat hulle alles in die tuin geniet, behalwe die één boom (6.8-9, 7.9 en 8.7-9), stel die slang sy vraag asof

Adam en Eva nog nie die ewige lewe ontvang het nie, maar dit slegs kan verkry deur alles in die tuin te geniet (10.9). Satan verdraai dus doelbewus God se woorde ten einde Eva te mislei.

Terwyl *Genesis* slegs Eva se antwoord vermeld, bestaan daar by Romanos geen twyfel oor die feit dat Satan Eva reeds met sy woorde mislei het nie (ὑπὸ τῶν λόγων ἀπατηθεῖσα, 11.1), alhoewel sy hom onmiddellik op die punt korrigeer deur daarop te wys dat God die oorvloed van die tuin juis ten volle tot die mens se beskikking gestel het (11.2-4).

Ook in sy formulering van Eva se antwoord, verskil Romanos van *Genesis*. Volgens *Genesis* het Eva die slang geantwoord dat sy en Adam van elke vrug in die paradys mag eet behalwe van die boom in die middel van die paradys (*Gen.*2.4). Romanos stel Eva se weergawe van God se opdrag veel meer omvangryk - in plaas van *Genesis* se ἀπὸ καρποῦ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου lê hy Eva ὁ παράδεισος ὅλος (11.3) in die mond en naas die gedagte van die hele paradys as bron van voedsel (ὡς τράπεζα, 11.3) verwys Eva ook na die paradys as bron van genieting (εἰς ἀπόλαυσιν, 11.4). In vergelyking hiermee is God se opdrag aan hulle om slegs (μόνον, 11.5) van die een boom nie te eet nie, inderdaad gering. In *Gen.*3.14 is Eva se rede waarom God hulle verbied het om van die boom te eet, die feit dat hulle dan sou sterf. Vir Romanos gaan dit om die verband tussen God se opdrag en die ewige lewe en daarom, in aansluiting by God se woorde aan Adam in 7.9, wys Eva die slang daarop dat God hulle verbied het om van die boom te eet omdat só 'n daad hulle ewige lewe in gevaar sou stel (11.5-6).

Ten einde die redelikheid en die geringheid (8.5) van God se opdrag te benadruk, kontrasteer die digter in Eva se antwoord die hele (ὅλος, 11.3) paradys waarvan hulle wel mag eet en geniet, met die een enkele (ἓν, 11.5) boom waarvan hulle nie mag eet nie. In afwyking van *Genesis* en in aansluiting by ἀκόνη λογισμῶν (7.8), verwys Eva in haar antwoord aan die slang ook na die boom se vermoë om die kennis van goed en kwaad aan die mens mee te deel. Dit is juis hierdie vermoë van die boom wat die slang vervolgens gaan aangryp om Eva te oortuig om van die boom te eet.

Die slang se poging om Eva met die belofte van die ewige lewe te mislei, het vir die oomblik misluk, soos blyk uit Eva se laaste woorde aan die slang, wat ook nie in *Genesis* voorkom nie: ἐλάβομεν ... ἤδη ὡπερ κτήσιν ζῶν τὴν αἰώνιον (11.9) - 'n feit waarvan die slang self maar al te deeglik bewus is (12.9).

Volgens *Genesis* het Satan onmiddellik sy volgende vraag aan Eva gestel, maar Romanos wy een volle strofe (12) aan Satan se beplanning van 'n nuwe strategie. Satan se uiteindelijke mikpunt bly natuurlik nog steeds dieselfde, naamlik om die mens aan God se opdrag ongehoorsaam te maak, maar dit kan hy slegs vermag deur sy woorde vir Eva meer aanneemlik te maak (12.1). Dié voorneme sit die digter in die res van die strofe in die slang se eie woorde uiteen - ῥήματι ... θανατηφόρῳ γλυκεῖαν ὁ ἐχθρὸς συγκατέμξε γεῦσιν (12.1) word byvoorbeeld weer opgeneem deur εἰ μὴ δόλω κερῶσω τὸ βούλημα (12.3).

Satan besef dat waar hy God vantevore by Eva onder verdenking probeer plaas het, deur sy gebod doelbewus verkeerd te vertolk en gevolglik die gevaar geloop het om Eva se wantroue te wek en haar heeltemaal te verloor, hy nou anders te werk sal moet gaan. Gevolglik probeer hy haar beïnvloed om van hom te hou deur hom as 'n vriend van God voor te doen. In *Genesis* is daar geen sprake dat die slang oënskynlik van houding verander nie, of dat hy sy ware intensie vir Eva probeer wegsteek nie; inteendeel, sonder om doekies om te draai, maak hy God van die begin af tot leuenaar wanneer hy ontken dat die mens sal sterf indien hy van die boom eet (*Gen.* 3.5).

In sy volgende woorde (13.2 e.v.) aan Eva blyk die slang se intensie om hom as God se vriend voor te doen maar al te duidelik. Nou openbaar hy 'n onvervalste begrip van God se opdrag. Waar hy eers (10.9) die genieting wat God vir die mens in die paradys beskikbaar gestel het, in sy vraag aan Eva in twyfel getrek het, verklaar hy nou in woorde, wat baie herinner aan God se eie woorde, sy blydskap oor die oorfloed van genietinge wat hulle ontvang het: συνήδομαι τῇ ἀφθονίᾳ τῆς τροφῆς ἧς ἐλάβετε, (13.2). Slegs ten opsigte van een faset van die boom, naamlik die vermoë om kennis van goed en kwaad aan diegene wat daarvan eet, te skenk, prys die slang God se waaragtigheid (13.3-6). Maar wanneer hy vir Eva die rede uiteensit waarom God hulle verbied het om van die boom

te eet - omdat hy wat God is, alleen oor die vermoë beskik om dinge te beoordeel en dié vermoë aan niemand anders wil meedeel nie (13.7-9) - trek Satan tog direk God se motiewe in twyfel in soverre hy die ewige lewe juis aan die vrugte van die boom koppel, wat natuurlik in stryd is met die waarheid dat die mens reeds oor die ewige lewe beskik, maar dit juis sal verloor indien hy van die boom eet. As argument dat die boom juis die ewige lewe skenk, wys hy Eva op die feit dat God wat alles goed geskep het - geformuleer in die vorm van 'n retoriese vraag vir beklemtoning en in die volgende reël (14.2) weer herhaal - tog nie 'n boom wat die dood veroorsaak in die middel van die tuin sou plant nie. Uit die feit dat hy ὁ θάνατος in plaas van τὸ ξύλον die voorwerp van φτεῦσαι maak, is dit duidelik dat Satan die dood met die wese van die boom in verband bring. Indien die boom werklik die dood kan meebring, is dit onversoenbaar met die feit dat God alles goed geskep het. Nou is dit duidelik waarom God in 7.3 e.v. juis so uitdruklik beklemtoon het dat die natuur van die boom nie sleg is nie, maar slegs vir diegene wat daarvan eet, die kwaad veroorsaak. Dié feit ignoreer Satan natuurlik gereiflikheidshalwe en hy maak die gevolgtrekking dat die boom nie 'n struikelblok (πρόσκομμα, 14.3) is nie en dat die mens nie sal sterf indien hy daarvan eet nie. Die ironie is egter dat deur dit vir Eva te sê, maak die slang juis van die boom 'n struikelblok, soos hy trouens in 9.8 voorgeneem het om te doen.

In sy gesprek met Eva het hy eers by die waarheid begin om sy *bona fides* as 'n vriend van God bo verdagting te plaas (13.2-8), maar toe 'n valse motief aan God toegeskryf waarom hy die mens verbied het om van die boom te eet en uiteindelik God se woorde dat indien hulle van die boom sou eet, hulle sou sterwe, deeglik ondergrawe om dit dan uiteindelik in een reël (14.5) geheel en al te weerspreek. Die dood is nie die motief vir God se opdrag om nie van die boom te eet nie, maar eerder selfsug - 'n motief wat Satan reeds in 13.7-9 met μόνος θεός δὲ διαγινώσκει/διώκρισιν τὴν πάντων· διὰ τοῦτο τὴν τούτου μετάληψιν/παρήγγειλε μὴ ἔχειν, ὁ παρέχει ζωὴν τὴν αἰώνιον geantisipeer het. God se motief was dus selfsug - hy alleen kan tussen alle dinge onderskei (13.7-8) en daarom het hy hulle verbied om van die boom te eet, want indien hulle daarvan sou eet, sou hulle soos gode word en soos die Skepper tussen goed en kwaad kan onderskei (14.6-8).

Satan gee egter ook die rede waarom God die boom in die middel van die tuin geplaas het: in 14.2-3 het Satan gesê dat God nie die dood in die middel van die tuin sal laat groei nie; die werklike rede waarom die boom in die middel van die tuin staan, is eerder omdat dit die ewige lewe skenk (14.8-9).

Na haar gesprek met die slang, is dit egter nie hierdie argument wat Eva uiteindelik oorreed om van die boom te eet nie, maar eerder die boom se skoonheid - 'n feit wat die digter by herhaling stel: αὔτη ... ἰδοῦσα τὸ δένδρον ὡς ἔστιν εὐπρεπὲς καὶ ἐνάρετον (15.1), τὸ φυτὸν δὲ καὶ τῆ θεᾶ ἐστὶ πάγκαλον (15.6) en τὴν θεᾶν ὁρᾶσα/ μαραίνομαι (15.8) - 'n gedagte wat baie sterk by *Gen.3.7* aansluit: καὶ εἶδεν ἡ γυνή, ὅτι καλὸν τὸ εὔλογον εἰς βρώσιν, καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν, καὶ ἀραιὸν ἐστὶ τοῦ κατανοῆσαι.

Dat Eva reeds voor haar gesprek met die slang deur die boom betower is, word miskien reeds in strofe 9 deur ὀρμαί gesuggereer en deur die feit dat terwyl Adam weg is, Eva alleen by die boom bly staan (9.7).

In teenstelling met *Genesis*, beskryf Romanos Eva se gedagtes pas voor sy van die boom eet. Dit blyk dat die slang se strategie geslaagd was. Die twyfel wat daar by Eva bestaan het of die slang nie miskien 'n vyand van God is nie - ὁ μὴνύσας, λέγουσα, / οὐκ ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν; (15.4-5) wat natuurlik aan ὑποπτεύσει με Εὔα ὡς μισόθεον (12.5) herinner, word in die volgende reël (15.5) uit die weg geruim. Danksy die suksesvolle wyse waarop die slang sy goedgesindheid jeens God by Eva tuisgebring het (veral 13.2-6 en 14.1-2), kan sy geen vyandiggesindheid by die slang vermoed nie, soos ook blyk uit haar retoriese vraag in 15.5: ποῶσαν ἐχθραν γὰρ κέκτηται ὁ ὄφις πρὸς τὸν πλάσαντα; Die boom se skoonheid bevestig slegs vir Eva die slang se woorde dat enigeen wat daarvan eet, nie sal sterf nie - ondanks God se woorde aan Adam dat die kwaad nie in die boom se wese of natuur geleë is nie, maar in die daad van ongehoorsaamheid deur van die boom te eet. Omdat sy deur die boom se skoonheid mislei word om te glo dat geen kwaad met hulle sal gebeur nie, maar dat hulle eerder die ewige lewe sal ontvang indien hulle daarvan eet, neem Eva van die vrugte met die voorneme om ook vir Adam daarvan te gee (15.7-9).

Die oomblikke na Eva se sondeval en voor Adam s'n, word met 'n besondere aanvoeling vir die dramatiese wat geheel en al in die oorspronklike afwesig is, uitgebeeld: in haar haas om vir Adam van die vrugte te gee - 'n feit wat telkens genoem word (15.7, 16.2, 16.8 en 17.2) - word Eva direk aangespreek om haar te besin - byna soos die koor in 'n Griekse tragedie die tragiese held aanroep, terwyl die leser natuurlik net soos die toeskouer by die opvoering van die Griekse tragedie, omdat hy reeds die verloop van die Bybelse verhaal of Griekse mite ken, besef dat dit tevergeefs is. Soos die koorlede in die tragedie, is die spreker in str. 16 skynbaar al een wat bewus is van die werklike toedrag van sake, daarom roep hy Eva aan as *τάλαινα* (16.1) en verwys hy na die boom se vrugte as *θανατηφόρος* (16.1). Sy het haar self reeds in die verderf gestort, waarom haas sy haar om dieselfde nou ook aan Adam te doen (*συναπολέσαι*, 16.2)?

Satan het vir Eva voorspel dat sy en Adam soos gode sal word, in soverre hulle tussen goed en kwaad sal kan onderskei indien hulle van die boom sou eet (14.6-8). Nou word daar egter 'n beroep op Eva gedoen om eers noukeurig vas te stel of dié woorde bewaarheid is, of nie - 'n gedagte wat twee maal herhaal word om dit by Eva goed tuis te bring: *εἰ ὁ προσεδόκησας/διὰ γεύσεως γέγονας, /εἰ θεός εἶ, ὡς ἠλιθίως* (16.3-5) - so asof dit tog 'n moontlikheid is. Maar dit blyk 'n illusie te wees want die oortuiging wat reeds in die eerste twee reëls van die strofe teenoor Eva uitgespreek is, naamlik dat sy deur van die boom te eet, haarself reeds in die verderf gestort het, word aangevul deur 'n laaste desperate poging om Eva te verhinder om van die vrugte vir Adam te gee en hom so in dié verderf wat sy reeds op die hals gehaal het, te laat deel (16.7-9). Ook die belofte dat die boom die ewige lewe skenk, blyk 'n illusie te wees, soos gesuggereer deur *ὡς βρῶσις σοι παρέσχεν ἡ τοῦ ξύλου τὴν αἰώνιον* (16.9).

Eers nadat albei van die boom geëet het, vermeld *Genesis* dat hulle oë geopen is en hulle mekaar se naaktheid opgemerk het (*Gen.3.8*). Romanos rep egter geen woord hieroor nie, maar gebruik eerder woorde soos *συναπολέσαι* (16.2), *ἀπωλεία* (16.8) en *ἀπίετο* (17.1) om die gevolge van Eva se ongehoorsaamheid aan te dui. Ondanks die feit dat hy reeds twee maal Eva se verderf beklemtoon het (16.1-2 en 16.7-8), verwys Romanos weer eens daarna net voor sy van die vrugte vir Adam gee om van te eet

(ὅτε τῷ δένδρῳ ἐπιτερωθεῖσα ἀπώλετο - οὐ γὰρ ἀπήλαυσεν Εὐά) en terselfdertyd bied hy self die antwoord op die verwagting wat Eva ten opsigte van die boom gekoester het en wat sy in die vorige strofe dringend versoek is om eers te beproef, voordat sy van die vrugte vir Adam gee (16.3-5) - οὐ ἀπήλαυσεν (17.1) - dit is die bewys (γάρ) dat sy haarself in die verderf gestort het. Gevolglik getuig die wyse waarop Eva die vrug vir Adam aanbied - ὡς μέγιστον δῶρον προσφέρουσα (17.3) - van 'n blindheid wat herinner aan die van 'n tragiese held in 'n Griekse tragedie, 'n blindheid wat haar alleen verblind vir die ware gevolge van haar daad. Die blindheid tree ook in haar woorde aan Adam na vore: sy verwys na die vrug as 'n θησαυρός (17.5) en 'n τρυφή ἢ μακαρία (17.6) - laasgenoemde veral ironies omdat μακαρία dikwels met die geseënde toestand van die heiliges wat reeds die ewige lewe ontvang het, in verband gebring word¹⁴ - 'n toestand wat Eva en Adam deur van die vrugte te eet, juis verloor het!

In str.16 is daar 'n dringende beroep op Eva gedoen om, nadat sy van die boom geëet het, eers te talm en haarself noukeurig te ondersoek en te kyk - ἀφιβῶς ἑαυτὴν κατεξέτασον (16.3) en γινῶθι τοῦτο πρότερον (16.5) - of sy wêl goddelik geword het soos sy gehoop het. In haar gesprek met Adam lê Eva juis klem op die feit dat sy die boom eers beproef het: ἔγνων...καὶ ἐπειράθην (17.7) wat sy weer met πεῖραν aan die begin van die volgende strofe herhaal. Op grond hiervan het sy dan tot die slotsom gekom dat hulle vrees ongegrond was want sy het van die boom geëet en dit oorleef (17.8-9)! Ook dié gedagte herhaal sy weer aan die begin van die volgende strofe. Die feit dat sy oorleef het, beskou Eva as afdoende bewys om ook te aanvaar dat die boom nie alleen die ewige lewe skenk nie, maar ook goddelikheid. Trouens, wanneer sy Adam uiteindelik oorreed om van die boom te eet, verbind sy die twee gedagtes met mekaar: προσλάβανε ἀξίαν διὰ τούτου τὴν θείαν καὶ ἀχραντον·θεὸς γενήρει ὡπερ ὁ παρέχων τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον (18.8-9). Ironies is haar oortuiging dat sy nou eers die ewige lewe ontvang het (17.9), terwyl sy dit in werklikheid reeds gehad het (ἦδη, 11.9) maar nou juis verloor het. Opvallend is die geleidelike klimaktiese opbou in str.17 en 18: asof dit 'n "besondere groot gawe" is, bring Eva van die boom se vrugte om te eet (17.2-3); in haar eerste woorde aan Adam (17.5 e.v.) verwys

¹⁴vgl. *Tit.*2.13 en *2Cl.*19.4.

sy na die boom as 'n "skat" en pas hierna noem sy dit 'n "geseënde genot" (17.6). In die refreingedeelte van str.17 identifiseer sy die boom met die ewige lewe en uiteindelik, aan die einde van str.18, bereik haar woorde aan Adam 'n hoogtepunt, wanneer sy haar troefkaart uithaal en die boom met die goddelike natuur verbind (18.8-9).

In haar laaste woorde aan Adam voordat hy ook van die boom eet (18.2-6), maak Eva van onderskeidelik 'n negatiewe en 'n positiewe argument gebruik om hom finaal te oorreed: sy het van die boom geëet en nie gesterf nie - soos hy self tog kan sien - dus is God se bevel ongeldig (18.2-4); indien God se woorde egter die waarheid was ... en in plaas van om te sê: "sou ek nou dood wees" of iets dergeliks, lê sy sterker appél op Adam se sintuie deur te sê: ὄρτι συνεθρήνεις με/ὡς θανατοῦσαν καὶ κειμένην πρὸς τὸν θάνατον (18.5-6).

Slegs nadat sy hom aan al haar argumente blootgestel het en die slang se woorde geheel en al bo verdenking gestel het, bied sy hom die vrugte aan om te eet met woorde wat spreek van haar oortuiging dat die boom waarlik 'n goddelike natuur en die ewige lewe, aan wie ook al daarvan eet, skenk: προσλάμβανε ἀξίαν διὰ τούτου τὴν θείαν καὶ ἀχραντον·/θεὸς γενήσῃ ὡςπερ ὁ παρέχων τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον (18.8-9). Deur Eva het die slang nou bereik wat hy nie self kon doen nie omdat hy bevrees was dat Adam sy planne sou agterkom en verydel (9.5 en 19.1-2). In dit wat sy bereik het, het Eva haar kennelik as die slang se meerdere openbaar, 'n feit wat Romanos eers deur twee komparatiewe (δεινότερος en ὀφιδέστερος, 19.3) - waarvan die tweede een 'n besondere treffende neologisme¹⁵ is - en daarna deur die kontras ὄν γὰρ ὄφις οὐκ ἔδωκεν αὐτῇ ἐθανάτωσε (19.5) benadruk.

In die eerste strofe na die narratiewe gedeelte (str.20) sluit Romanos weer aan by die implikasie van Adam se sonde vir die nageslag: (ἡ οἰκία sc.) ἦς ὁ Ἀδὰμ ἀπωλίσθησεν· εἴλωσε δὲ θάνατον (4.5) word weer opge-

¹⁵"Le néologisme littéraire, loin d'être arbitraire, loin d'être un corps étranger dans la phrase, est le signifiant le plus motivé qu'on puisse trouver dans le texte. (...) Sa fonction est donc de réunir ou de condenser en soi les caractéristiques dominantes du texte. Fait exprès, créé pour les besoins de la cause, il est par excellence le mot propre". Riffaterre, 1979 bl.74.

neem deur μιᾶ μὲν γὰρ πληγῇ τιτρώσκει διὰ βρώσεως ἅπαντας (20.2) en ἀτιμίας τῆς νηστείας τὸ ἀξίωμα·/ταύτης γὰρ τότε καθυβρισθείσης (4.6-7) deur πρὸς νηστείαν γὰρ σύμμετρον ὄντως καὶ ἄφελιμον/μὴ μεθύειν ἀκρασίᾳ, οὐκ ἠνέσχετο (20.5-6).¹⁶ In str.3 het Romanos daarop gewys dat die vas (wat Adam nie eerbiedig het nie) die vaderlike woning (dit wil sê die paradys wat Adam deur sy sonde vir hom en sy nageslag verbeur het) aan diegene wat vas, teruggee; in 20.7 noem hy die Christene uit alle nasies wat met selfs die engele meeding (1.3-4) in die hoop om die ewige lewe te ontvang.

Die vergelyking tussen Adam, wat deur sy ongehoorsaamheid aan die vas die ewige lewe verloor het en die Christene, wat nou deur hulle gehoorsaamheid aan die vas daarna streef om die ewige lewe te ontvang, voer Romanos verder met 'n vergelyking tussen die vas wat Adam destyds (πρώην, 21.1) opgelê is en die Christene se vas vandag (νῦν, 21.3). Adam se vas was uitstaande (μεγάλῃ, 21.1) want sy diëet het net uit groente en vrugte bestaan (ἐν μόνοις ... φυτοῖς ἢ τροφῇ, 21.2); die Christene se diëet is veel meer gesofistikeerd (παντοδαπῆς ἐστὶ/τῶν βρωμάτων ἀπόλαυσις, 21.3-4) - 'n feit wat deur die lang katalogus van voedselsoorte in 21.5-7 benadruk word. Gevolglik loop die Christene gevaar om hulle aan 'n groter vergryp as Adam skuldig te maak (22.2) en moet hulle die allergrootste mate van selfbeheersing toepas - ἡ ἐγκράτεια ἢ μεγίστη (22.3-4) sinspeel moontlik op μεγάλη νηστεία (21.1) en ἀκρατίας (21.3).

Die liefde wat die Christene vir die vas koester (1.3), word nou gestel as 'n opdrag (22.5) wat gestalte moet verkry in die gee van jaarlikse tiendes vir God (22.6). Dit is geheel en al 'n nuwe gedagte wat nou vir die eerste maal in die himne na vore tree en nóg in die gedeelte van die himne voor die narratiewe gedeelte, nóg in die narratiewe gedeelte self, enigsins geantisipeer word.

Daar bestaan egter meer as net 'n arbitrêre verband tussen die vas en die gee van tiendes: Romanos koppel die vas allegories met die jaarlikse tiendes wat Israel vir God gegee het (22.7-9). Dit verduidelik hy

¹⁶μεθύειν herinner aan μέθυος (3.3) asof Romanos hiermee die demoniese in Adam se ongehoorsaamheid wil suggereer.

in str.23 aan die hand van getalle: die gee van die jaarlikse tiendes is 'n voorafskaduwing van die vas, in soverre die getal dae wat jaarliks deur die vas in beslag geneem word, naamlik ses-en-dertig en 'n half dae, gelykstaande is aan 'n tiende van die jaar.

Romanos het die himne met 'n gebed ingelei en in die slotstrofe sluit hy die himne af met 'n gebed. In die gebed is daar talle sinspelings op die paradysverhaal: wanneer hy Christus aanroep om die mens barmhartig te wees (24.2), noem hy hom φιλάθρωπε wat natuurlik herinner aan φιλάθρωπος in 5.1 waar God as die mens se vriend vir Adam aan die sorg van die vas toevertrou het; tydens die maaltyd maar ook tydens die vas, loof almal Christus - hy wat al sy skepsele - ἐπιλασας herinner natuurlik aan die skepping - uit die sonde red; Eva het vir Adam oorreed om van die boom wat - so het hy geglo - onbevlekte (ἀχραντος, 18.8) goddelikheid skenk, te eet en sodoende die hele menslike geslag in die sonde gedompel - dié sonde waaruit Christus wat uit die onbevlekte (ἀχραντος, 24.8) maagd gebore is, die mens kom verlos het.¹⁷ In die *prooimion* vra die gelowige Christus om vergifnis van sy sonde sodat hy die ewige lewe kan ontvang; omdat alle (πάντες, 24.4) Christene die verlossing van sonde ontvang het (24.4-5), vra almal hom nou om die ewige lewe te skenk. Tussen die *prooimion* en die slotstrofe is daar dus 'n ontwikkeling van die individu na die gemeente te bespeur, van die enkele gelowige wat bid om vergifnis van sy sondes om die ewige lewe te ontvang, na al die gelowiges wat, omdat hulle van hulle sondes verlos is, bid om die ewige lewe.

Uit die voorafgaande kan die volgende gevolgtrekkings nou gemaak word met betrekking tot Romanos se aanwending van die narratiewe gedeelte in hierdie himne en terselfdertyd telkens 'n vergelyking getref word met die *exemplum* in die *Cathemerinon*-himnes:

1. Die narratiewe gedeelte in hierdie *kontakion* is aansienlik lank - naamlik veertien strofes (een honderd ses-en-twintig reëls). In soverre die narratiewe gedeelte 'n bietjie meer as die helfte van die *kontakion*, wat in totaal vier-en-twintig strofes of twee

¹⁷Vir die tipologiese verband tussen Eva en Maria by Romanos, sien Reichmuth, 1975 bl.42 e.v.

honderd en sestiën reëls (uitgesluit die *prooimion*) beslaan, in beslag neem, stem dit nie met die *exemplum* in die *Cathemerinon*-himnes ooreen nie, aangesien gemiddeld slegs een-en-dertig persent van elke *Cathemerinon*-himne aan 'n *exemplum* afgestaan word (behalwe in die geval van *Cath.7* waar die reeks *exempla* vier-en-dertig uit 'n totaal van vier-en-veertig strofes beset). Die rede vir die besondere lengte van die narratiewe gedeelte is ongetwyfeld geleë in die sterk homiletiese inslag van die *kontakion*¹⁸

2. In sy hantering van sy primêre interteks (*Gen.3*) openbaar Romanos 'n onbevange vryheid wat ook by ander Christen digters (onder andere Prudentius, soos reeds aangetoon) voorkom en dus nie so uitsonderlik eie is aan die *kontakion* as wat Maas byvoorbeeld wil beweer nie.¹⁹

Waar Prudentius in die *exemplum* telkens uiters selektief met sy primêre interteks of intertekste omgaan en sonder om te skroom die oorspronklike feite ondergeskik stel aan die funksie van die *exemplum* binne die himne, het dit geblyk dat Romanos in die narratiewe gedeelte 'n oorfloed detail verskaf wat oënskynlik geen verband hou met die funksie van die narratiewe gedeelte binne die *kontakion* nie. Omdat die *kontakion* inderwaarheid 'n "homêlie en vers" is,²⁰ word die narratiewe gedeelte in hierdie *kontakion* nie

¹⁸Trypanis, *Romanos the Melodist*, 1966 bl.198, se standpunt dat Romanos op die Bybelse verhaal uitbrei "... in order to fill the long strophes of the cantica ..." laat nie voldoende reg geskied aan die feit dat die *kontakion* danksy die invloed van veral die Siriese *mēmra* en *madrâshâ* wat in die geval van laasgenoemde veral onderrig en verheldering ten opsigte van die Bybelverhale of die lewensgeskiedenis van die heiliges ten doel gehad het, in wese homileties van aard is nie! Vir die Siriese invloed op die *kontakion*, sien Maas, "Das Kontakion", 1910 bl.373 e.v.; Mitsakis, "The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries, 1979 bl.48 e.v.; Dalmais, "Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode", 1972 bl.22 e.v. en Grosdidier de Matons, 1977 bl.16 e.v.

¹⁹"Eine der auffälligsten Eigentümlichkeiten des Kontakions ist seine Freiheit in der Gestaltung des biblischen Stoffes" - Maas, "Das Kontakion", 1910 bl.374. Vir die wyse waarop Romanos die Skrif in sy Christologiese kontakia hanteer, sien Schork, 1957, *passim* en Grosdidier de Matons, 1977 bl. 255 e.v.

²⁰Sien Grosdidier de Matons, 1977 bl.3.

uitsluitlik in die diens van die tema, naamlik die vas, gestel nie, maar ook aangewend as 'n uiteensetting en verklaring van die oorspronklike verhaal.

In hierdie narratiewe gedeelte brei Romanos uit op sy primêre interteks deur ook gebruik te maak van monoloog en dialoog²¹ wat hom in staat stel om in 'n groter mate die mentaliteit van byvoorbeeld Eva en die slang bloot te lê en om terselfdertyd die dramatiese toonaard van die narratiewe gedeelte te verhoog.²² Die enkele gevalle waar monoloog in 'n *exemplum* by Prudentius voorkom, is dit beperk tot een of twee woorde (*Cath.*4.72), 'n paar reëls (*Cath.*7.134-135) of op die uiterste, een strofe (slegs *Cath.*3.106-110).

²¹In sy artikel "Ὁ ἑσωτερικὸς διάλογος τῶν ὕμνων Ρ. τοῦ Μ." 1958 bl.269-290 onderskei Tomadakes baie duidelik tussen monoloog en interne monoloog en tussen dialoog en interne dialoog in Romanos se *kontakia*. Romanos se gebruik van interne monoloog en interne dialoog wyt Tomadakes veral aan die invloed van die Griekse retoriek. In hierdie *kontakion* gebruik Romanos interne monoloog (15.3-9), monoloog (6.5. e.v.), interne dialoog (12.3-9) en dialoog (10.3 e.v.)

Oor die invloed van die Griekse letterkunde op Romanos, heers daar verskil. Trypanis, "Romanos the Melodist," 1966 bl.197 e.v. verwerp die moontlikheid dat Romanos oor 'n behoorlike historiese of literêre agtergrond beskik het en gevolglik is hy van oortuiging dat Romanos geen kennis van die groot Griekse skrywers soos Homeros, Pythagoras en Plato om maar enkeles te noem, gedra het nie. In sy artikel, "Romanos Melodus and the Greek Tragedians", 1974 bl.401 e.v., probeer Tomadakes aantoon dat Romanos in sekere gedeeltes van sy *Himne oor Abraham se Offer*, Euripides se *Medea* as interteks gebruik het, wat, indien dit wêl die geval is, natuurlik Trypanis se standpunt ongeldig maak. Grosdidier de Matons, 1977 bl.185 is egter hoegenaamd nie oortuig dat daar reste van die *Medea* in die himne oor Abraham se offer is nie. Nogtans ontken hy nie die invloed van die klassieke Griekse letterkunde op Romanos nie, maar die invloed lê syns insiens veel dieper as bloot aanwysbare tragediereste: "...sous le vêtement scripturaire qui seul enveloppe la pensée du poète, dans les composantes mêmes de son art auxquelles il a su l'incorporer. C'est elle que nous retrouvons dans une utilisation des ressources de la rhétorique d'autant plus habile que les règles formelles du genre qu'il cultive contraignent le poète à une relative concision; dans une combinaison du récit et du dialogue qui n'est pas sans rappeler la tragédie attique; dans ironie tantôt âpre, tantôt subtile, dont l'emploi fréquent et divers dans le dialogue a été trop peu remarqué; surtout, dans un art tout hellénique de la composition, dont ni la Bible, ni les poètes syriens n'ont pu fournir le modèle à Romanos" - Grosdidier de Matons, 1977 bl.185.

²²Vir die bydrae van monoloog en dialoog tot die dramatiese dimensie van die *kontakion*, sien Schork, "Dramatic Dimension in Byzantine

- 3 Wat die funksie van die narratiewe gedeelte in hierdie *kontakion* betref, wil dit voorkom asof Romanos dit aanwend om onder andere die verband tussen die vas en die ewige lewe te ILLUSTRER. In dié opsig sou 'n mens die narratiewe gedeelte wél 'n *paradeigma* kon noem,²³ maar, in soverre dit nie volledig in die *kontakion* geïntegreer is nie, in die sin dat dit nie uitsluitlik op die tema afgestem is nie, is dit ook meer as 'n *paradeigma*.



Hymns", 1963 bl.277 e.v.

²³Vir 'n baie oorsigtelike bespreking van die illustratiewe *paradeigma* in die Griekse en Latynse poësie, sien Canter, "The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry", 1933 bl.202. Price Bennet, 1975, gee 'n deeglike uiteensetting van die beskouinge oor die *paradeigma* en *exemplum* in die antieke retoriese teorieë.

BRONNELYS

1 TEKSUITGAWES EN VERTALINGS

1.1 PRUDENTIUS

BERGMAN, J. *Aurelii Prudentii Clementis carmina*. Wene, 1926 (CSEL 61).

CUNNINGHAM, M.P. *Aurelii Prudentii Clementis carmina*. Corpus Christianorum series Latina 126, 1966.

EVENEPOEL, W. "Een stukje oudchristelijke poezie, Prudentius' Hymnus ante cibum." *Kleio* 7, 1977, 162-172.

GUILLÉN J. *Obras completas de Aurelio Prudencio*. ed. biliguë lat. castell. vers. et introd. particulares de Guillén J. Introd. general, coment, indices y bibliogr. de Rodriguez I. Madrid, 1950.

LAVARENNE, M. *Cathemerinon liber*. vol. 1, Parys, 1972².

_____. *Apotheosis, Hamartigenia*. Vol. 2, Parys, 1961².

_____. *Psychomachia. Contra Symmachum*. Vol. 3, Parys, 1963².

_____. *Peristephanon liber. Dittochaeon. Epilogus*. Vol. 4, Parys, 1963².

PELLEGRINO, M. *Prudentius: Inni della giornata*. Coll. Verba Seniorum I, 1954.

THOMSON, H.J. *Prudentius*. Teks met 'n Engelse vertaling:

Vol. 1: *Praefatio, Liber Cathemerinon, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra orationem Symmachi liber 1*. Londen, 2, 1969³.

Vol. 2: *Contra orationem Symmachi liber 2, Peristephanon liber, Tituli historiarum, Epilogus*, Londen, 1961².

VAN ASSEDELFT, M.M. *Sol ecce surgit igneus. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius*. Groningen, 1976.

1.2 ROMANOS MELODOS

MAAS, P. & TRYPANIS, C.A. *Sancti Romani Melodi cantica*. Oxford, 1963.

GROSDIDIER DE MATONS, J. *Romanos le Mélode: Hymnes*.

Vol. 1: Parys, 1966 (SC 99);

Vol. 2: Parys, 1965 (SC 110);

Vol. 3: Parys, 1965 (SC 114);

Vol. 4: Parys, 1967 (SC 128);

Vol. 5: Parys, 1981 (SC 283).

GHARIB, G. *Romano il Melode: Inni*. Rome, 1981.

1.3 DIE SEPTUAGINT, VETUS LATINA EN VULGAAT

BRENTON, L.L. *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha*. Londen, 1976.

JÜLICHER, A. *Itala 1, Matthäus Evangelium*, Berlyn en New York, 1972²;

Itala 2, Marcus Evangelium, Berlyn, 1970²;

Itala 3, Lucas Evangelium, Berlyn en New York, 1976².

SABATIER, P. *Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*. Freiburg, 1947.

WEBER, R. *Biblia Sacra. Vulgata*. 2 vol. Stuttgart, 1969.

2 KONKORDANSIES

DEFERRARI, R.J. en CAMPBELL, J.M. *A Concordance of Prudentius*. Hildesheim, 1966.

MERGUET, H. *Lexikon zu Vergilius*. Hildesheim, 1960.

3 ALGEMENE STUDIES

ALEWELL, K. *Über das rhetorische Paradeigma in der römischen Literatur der Keiserzeit*. Kiel, 1912.

ALLENBACH, J. "La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie." *La Bible et Les Pères*. Kollokwium gehou op 1-3 Oktober 1969 in Straatsburg, 97-112.

BAETHGEN, E. *De vi ac significatione galli*. Göttingen, 1887.

BECKER, E. "Petri Verleugnung. Quellwunder u.a." *Römische Quartalschrift*, 26, 1912, 26-36.

BEERLING, R.F. "Mythe als interpretatie." *Tijdschrift voor Philosophie*, 33, 1971, 519-534.

BEIRNAERT, L. "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien." *Eranos Jahrbuch*, 27, 1949, 255-286.

- BULTMANN, R. "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum." *Philologus*, 97, 1948, 1-36.
- BURGHARDT, W.J. "On early Christian Exegesis." *Theological Studies*, 1950, 78-116.
- CALLISEN, S.A. "The Iconography of the Cock on the Column." *Art Bulletin*, 21, 1939, 160-178.
- CANTER, H.V. "The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry." *American Journal of Philology* 54, 1933, 201-224.
- CATAUDELLA, Q. "Poesia cristiana antica." *Didaskaleion N.S.*, 10, 1931, 237-257.
- _____. "I cristiani e l'oltretomba pagano." *Augustinianum*, 18, 1978, 7-28.
- CHADWICK, H. "Prayer at Midnight." *Epektasis - Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Parys, 1972, 47-49.
- CHRISTE, Y. & WUEST, F. "La figure de Moïse dans l'art paléochrétien." *Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève*, 1, Genève, 1978, 99-127.
- CORTI, M. *An Introduction to Literary Semiotics*. Bloomington & Londen, 1978.
- CROUZEL, H. "La distinction de la typologie et de l'allégorie." *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65, 161-174.
- CULLER, J. *Structuralist Poetics*. Londen, 1980³.
- CURTIUS, E.R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern & München, 1978⁹.
- DANIÉLOU, J. "Les repas de la Bible et leur signification." *La Maison-Dieu*, 18, 1949, 7-33.
- _____. *From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*. Londen, 1961.
- _____. *Les symboles chrétiens primitifs*. Parys, 1961.
- _____. *Etudes d'exégèse judeo-chrétienne*. Parys, 1966.
- _____. "Traversé de la mer rouge et baptême aux premières siècles." *Recherches de sciences religieuses*, 33, 1946, 402-430.
- DASSMAN, E. "Die Szene Christus-Petrus mit dem Hahn." *Pietas-Festschrift für B. Kötting*. Münster, 1980, 509-527.
- DAVY, M.M., ABECASSIS, A., MOKRI, M., RENNETEAU, J.P. *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*. Parys, 1976.

- DE LUBAC, H. "'Typologie' et 'Allégorisme'." *Recherches des sciences religieuses*, 34, 1947, 180-226.
- _____. "A propos de l'allégorie chrétienne." *Recherches des sciences religieuses*, 47, 1959, 5-43.
- DEN BOER, W. "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature." *Vigiliae Christianae*, 1, 1947, 150-167.
- DEICHGRÄBER, R. *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Göttingen, 1967.
- DOIGNON, J. "Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales (3^e-5^e siècle)." *Revue de l'histoire des religions*, 190, 1976, 113-126.
- DÖLGER, F.J. "Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum." *Antike und Christentum*, 5, 1936, 1-43.
- _____. "Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logotheologie im christlichen Altertum." *Antike und Christentum*, 1, 1929, 271-291.
- _____. "Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze." *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, 2, 1918, 83-110.
- _____. "Das Sonnengleichnis in einer Predigt des Bischofs Zeno von Verona." *Antike und Christentum*, 6, 1940.
- DORNSEIFF, F. "Literarische Verwendungen des Beizpiels." *Vorträge der Bibliothek, Warburg*, 4, 1924-1925, 206-228.
- _____. *Die archaische Mythen erzählung*. Berlin en Leipzig, 1933.
- DÖRRIE, H. "Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und der römischen Dichtung." *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G230*, 1978.
- _____. "Der Mythos im Verständnis der Antike II: von Euripides bis Seneca." *Gymnasium*, 73, 1966, 44-62.
- DUVAL, Y.M. *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne, grecque et latine*. Parys, 1973.
- ECO, U. *The Role of the Reader*. Bloomington, 1979.
- FISCHER, J.A. *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*. München, 1954.
- FLEMMING, J. *Die Ikonographie von Adam und Eva*. Jena, 1953.
- FONTAINE, J. "Le problème de la culture dans la latinité chrétienne du III^e au VII^e siècle." *L'information littéraire*, 9, 1957, 208-215.
- _____. "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle

- occidental." *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* Parys, 1972, 571-595.
- _____. "Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IV^e et V^e siècles." *Communic. au congrès de la F.I.E.C., Madrid, 1974* gepubliseer in *Travaux du VI^e congrès international d'études classiques*, Boekarest en Parys, 1976, 301-322.
- _____. "Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose." *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, Okt., Des. 1974, 241-282.
- _____. "L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne." *Revue des Etudes Latines*, 52, 1974-1975, 318-355.
- _____. "La poète latin chrétien nouveau psalmiste." *Etudes sur la poésie latine tardive*. Parys, 1980, 131-144.
- _____. *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*. Parys, 1981.
- GALAVARIS, G. "Some Aspects of Symbolic Use of Light in the Eastern Church: Candles, Lamps and Ostrich Eggs." *Byzantine and Modern Greek Studies*, 4, 1978, 69-78.
- GAMBERONI, J. *Die Auslegung des Buches Tobias*. München, 1969.
- GIAMATTI, A.B. *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*. Princeton, 1966.
- GNILKA, Chr. "Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius." *Pietas - Festschrift für B. Köttling*. Münster, 1980, 411-466.
- GREIMAS, A.J. en COURTES, J. *Semiotics and Language*. Bloomington, 1982.
- GULDAN, E. *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*. Graz-Köln, 1966.
- HAHN, R. *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*. Tübingen, 1967.
- HARDT, M. *Poetik und Semiotik*. Tübingen, 1976.
- HAWKES, T. *Structuralism and Semiotics*. Londen, 1982³
- HERZOG, R. *Die Biblepik der lateinischen Spätantike - Formgeschichte einer erbaulichen Gattung I*. München, 1975.
- HILD, J. "L'exode dans la spiritualité chrétienne." *Vie Spirituelle*, 84, 1951, 250-273.
- HOMEYER, H. "Der Dichter zwischen zwei Welten. Beobachtungen zur Theorie und Praxis des Dichtens im frühen Mittelalter." *Antike und Abendland*, 16, 1970, 141-152.
- HOWALD, E. *Der Mythos als Dichtung*. Zürich & Leipzig, 1937.

- INGHOLT, H. "The Earliest Images of the Apostle Peter." *American Journal of Archaeology*, 75, 1971, 204.
- JOHNSON, W.R. *The Idea of Lyric: Lyric Modes in Ancient and Modern Poetry*. Berkeley, Los Angeles & London, 1982.
- KAJANTO, L. "The Hereafter in Ancient Christian Epigraphy and Poetry." *Arctos*, 12, 1978, 27-53.
- KARTSCHOKE, D. *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Ottfried von Weissenburg*. München, 1975.
- KAYSER, J. *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*. Paderborn, 1881².
- KLINGNER, F. *Dichter und Dichtkunst im alten Rom*. Leipzig, 1947.
- KLOPSCH, P. *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*. Darmstadt, 1980.
- KNOCHE, U. "Erlebnis und dichterischer Ausdruck in der lateinischen Poesie." *Gymnasium*, 65, 1958, 146-165.
- KÖTZSCHE-BREITENRUCH, L. "Zur Ikonographie des Bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst." *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 11-12, 1968-1969, 104-115.
- KORNHARDT, H. *Exemplum*. Göttingen, 1936.
- KROLL, J. *Frühchristliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. Darmstadt, 1968.
- KRÜGER, G. *Die Bibeldichtung zum Ausgang des Altertums*. Giessen, 1919.
- LECLERQ, H. "Oiseau." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de littérature*, 12.2, 1936, 2038-2058.
- _____. "Bon Pasteur." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de littérature*, 13.2, 1938, 2272-2290.
- _____. "Lucernaire." *Dict. d'archéologie chrétienne*, 9, 1930, 2614-2616,
- _____. "Lazare." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de littérature*, 8, 1928, 2079-2086.
- _____. "Lion." *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de littérature*, 9, 1930, 1198-1207.
- LESKY, A. "Der Mythos im Verständnis der Antike I: von der Frühzeit bis Sophokles." *Gymnasium*, 73, 1966, 27-44.
- LIEBERG, G. *Poeta Creator. Studien zu einer Figur der antiken Dichtung*. Amsterdam, 1982.

- LUMPE, A. "Exemplum." *Reallexikon für Antike und Christentum*, 6, 1966, 1229-1257.
- MACLEOD, C.W. "A Use of Myth in Ancient Poetry." *Classical Quarterly*, 24, 1974, 82-93.
- MANSER, A. "Christus im Gleichnis der Sonne." *Benediktinische Monatsschrift*, 6, 1924, 39-47.
- MARTIN, G. "The Roman Hymn." *Classical Journal*, 24, 1938, 86-97.
- MEDEIROS, W. "Retrospecto da poesia latina cristã." *Romanitas*, 4, 1962, 155-170.
- MESSINGER, R.E. "Recent Studies in Medieval Latin Hymns." *Transactions of the American Philological Association* 71, 1940, 248-261.
 _____. *The Medieval Latin Hymn*. Washington, 1953.
- MITSAKIS, K. "The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries." *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 20, 1970, 31-49.
- MOHRMANN, C. "La langue et le style de la poésie chrétienne." *Revue des Etudes Latines*, 1947, 280-297.
 _____. "Gebondenheid en vrijheid in de oud-christelijke latijnsche poëzie." *Vereeniging tot het bevorderen van de beoefening der wetenschap onder de katholieken in Nederland*, *Annalen* 31, 2, 1939.
- NIMIS, S.A. *The Epic Simile from Homer to Milton*. Minneapolis, 1981.
- OHLER, R. *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*. Basel, 1925.
- PELLEGRINO, M. "Religion et poésie dans le christianisme antique." *Revue d'histoire de philosophie et religion*, 41, 1961, 394-412.
- PÉPIN, J. *Mythe et allégorie*. Parys, 1976.
- PERADOTTO, J. "Texts and Unrefracted Facts: Philology, Hermeneutics and Semiotics." *Arethusa*, 16, 1983, 15-33.
- PETRÉ, H. *L'exemplum chez Tertullien*. Parys, 1940.
- PÖSCHL, V. *The Interpretation of Images and Symbols*. Ottawa, 1981.
- PRICE-BENNET, J. "Paradeigma" and "Exemplum" in Ancient Rhetorical Theory. Berkeley, 1975.
- QUASTEN, J. "Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien in Piscisculi - Studien zur Religion und Kultur des Altertums." *Festschrift für F. Dölger*. Münster, 1939, 226-244.
- RENO, S.J. "Myth in Profile." *Temenos*, 9, 1973, 38-54.
- RIFFATERRE, M. *La production du texte*. Parys, 1979.
 _____. *Semiotics of Poetry*. Londen, 1980.

- ROLLINSON, P. *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*. Pittsburgh, 1981.
- RÖNSCH, H. *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata*. Marburg, 1875².
- RUBIN, N.F. "Why Classics and Semiotics?" *Arethusa*, 16, 1983, 5-14.
- SCHOLES, R. *Semiotics and Interpretation*. New Haven, 1982.
- SCHULTZ, H.J. *In deinem Lichte schauen wir das Licht*. Mainz, 1980.
- SCHORK, R.J. "Dramatic Dimension in Byzantine Hymns." *Studia Patristica*. 8, 1963, 271-279.
- SCHULTZE, B. "Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus, Eusebius von Cäsarea über Bekenntnis und Fall des Petrus." *Orientalia Christiana Periodica*, 42, 1976, 37-75.
- SEGAL, C. "Ancient Texts & Modern Literary Criticism." *Arethusa*, I, 1968, 1-25.
- SIMONETTI, M. "Studi sull' iconologia popolare cristiana dei primi secoli." *Memorie della classe di scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei*, Ser.8^a, IV, 6, Rome, 1952.
- STOMMEL, E. "Die Entwicklung der 'Hahnszene' auf den Sarkophagen des IV Jahrhunderts." *Actes de V^e congrès internationale d'archéologie chrétienne*, Rome, 1957, 303-306.
- _____. "Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen." *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, 1958, 112-115.
- STREICH, F. *De exemplis atque comparationibus quae exstant apud Senecam, Lucanum, Valerium Flaccum, Statium, Silium Italicum*. Breslau, 1913.
- STYGER, P. "Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen." *Römische Quartalschrift*, 27, 1913, 17-74.
- SZÖVERFFY, J. "Et conculcabis leonem et draconem. Embellishments of Medieval Latin Hymns: Beasts in Typology, Symbolism and Simile." *Classical Folia*, 17, 1963, 66-82.
- _____. *A Guide to Byzantine Hymnography*. Leiden, 1978.
- _____. "Iberian Hymnody. A Preliminary Survey of Medieval Spanish and Portuguese Hymnody." *Classical Folia*, 24, 1970, 187-253.
- _____. "The World of Late Latin Poetry." *Classical Folia*, 22, 1968, 65-84.
- THOMPSON, L. "Hymns in Early Christian Worship." *Anglican Theological Review*, 55, 1973, 458-472.

- THRAEDE, K. "Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie III." *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6, 1963, 101-111.
- TIMMERS, J.J.M. *Christelijke symboliek en iconografie*. Haarlem, 1981⁴.
- URECH, E. *Dictionnaire des symboles chrétiens*. Neuchâtel, 1972.
- VAN DER LEEUW, G. "De haan in de oudste hymnen." *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks*, deel 14, no 19, 1941, 833-853.
- VAN LUXEBURG, J., BAL, M., WESTSTEIJN, W.G. *Inleiding in de Literatuurwetenschap*. Muiderberg, 1982.
- VOELKL, L. "Zusammenhänge zwischen der antiken und der frühchristlichen Symbolwelt." *Das Münster*, 16, 1963, 1-50.
- WELLESZ, E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, 1961.
- WELTER, J. T. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen-Age*. Parys, 1927.
- WHITAKER, R. *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy*. Göttingen, 1983.
- WILLIAMS, G. *The Nature of Roman Poetry*. Oxford, 1983.
- _____. *Figures of Thought in Roman Poetry*. New Haven, 1980.
- WRIGHT, G.E. "The Good Shepherd." *The Biblical Archaeologist*, 2, 1939, 44-48.
- YOUNG, D.C. *Pindar Isthmian 7, Myth and Exempla*. Leiden, 1971.

4 STUDIES TOEGESPITS OP PRUDENTIUS

- ALEXANDER, F. "Beziehungen des Prudentius zu Ovid." *Wiener Studien*, 54, 1936, 166-173.
- ALFONSI, L. "Poetica e poesia delle 'Odi quotidiani' di Prudenzio." *Saggi e ricerche in memoria di E. Ligotti*, Palermo, 111-118.
- _____. "Il cammino interiore di Prudenzio nelle Odi quotidiane." *Euphrosyne*, 3, 1961, 233-240.
- ALLARD, P. "Le symbolisme chrétien au IV^e siècle, d'après les poèmes de Prudence." *Revue de L'art chrétien*, Brussel, 28, 4, 1885, 1-12, 140-158.
- AMATUCCI, C. "Sul liber Cathemerinon di Prudenzio." *N. Didaskaleion*, 1, 1947, 35-45.

- ARNALDI, F. "Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di Prudenzio." *Atene e Roma*, 5, 1924, 89-109.
- BERGMAN, J. "Quaestiones Prudentianae." *Nordisk Tidsskrift for Filologi*, 2, 1894, 116-120.
- _____, "Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. *Acta et commentationes universitatis Dorpatensis B Humaniora*, 11, Dorpat, 1921.
- BROCKHAUS, C. *Aurelius Prudentius Clemens*. Leipzig, 1872.
- BOLISANI, E. *L'innologia cristiana antica S. Ambrogio e i suoi imitatori*. Padua, 1963.
- BLANCO GARCIA, V. "Estética y estilo de Prudencio." *Humanidades*, 2, 1950, 182-191.
- BREIDT, H. *De Aurelio Prudentio Clemente Horatii Imitatore*. Heidelberg, 1888.
- BROZEK, W. "De Prudentio Pindaro Latino." *Eos*, 47, 1954-1955, 107-141.
- BRYS, J.B. *Dissertatio de vita et scriptis Aurelii Clementis Prudentii*. Leuven, 1855.
- CERRI, A. "Aspetti di polemica antimitologica e di composizione poetica in Prudenzio." *Athenaeum*, 42, 1964, 334-360.
- CHARLET, J.-L. "Prudence et la Bible." *Recherches Augustiniennes*, 18 1983, 1-149.
- _____. *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. Parys, 1982.
- _____. *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*. Parys, 1972.
- CODRIGNANI, J.C. "De A. Prudenti Clementis carminibus." *Latinitas*, 12, 1964, 230-235.
- COLLINS, S.T. "Two Notes on Early Christian Poets (Prudentius and Dracontius)," *Sacris Erudiri - jaarboek voor Godsdiens Wetenschappen*, 4, 1952, 185-192.
- COLOMBO, S. "Forme e concetti nella lirica di A. Prudenzio Clemente." *Didaskaleion*, 1913, 145-169.
- COSTANZA, S. "Le concezioni poetiche di Prudenzio e il carme xviii di Paolino di Nola." *Siculorum Gymnasium: Rassegna semestrale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania*, 29, 1976, 123-149.
- CUNNINGHAM, M.P. "Contexts of Prudentius' Poems." *Classical Philology*, 71, 1976, 56-66.

- _____. "The problem of Interpolation in the Textual Tradition of Prudentius." *Transactions of the American Philological Association*, 99, 1968 119-141.
- _____. "Notes on the Text of Prudentius." *Transactions of the American Philological Association*, 102, 1971, 59-69.
- EVENEPOEL, W. "Een stukje oudchristelijke poezie, Prudentius' Hymnus ante cibum." *Kleio*, 8, 1978, 11-22.
- _____. "Die fünfte Hymne des Liber Cathemerinon des Aurelius Prudentius Clemens." *Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik*, N.F. 12, 1978, 232-248.
- _____. "Explanatory and Literary Notes on Prudentius' Hymnus ante somnum." *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 56, 1978, 55-70.
- _____. *Zakelijke & literaire onderzoekingen betreffende het Liber Cathemerinon van Aurelius Prudentius Clemens*, Brussel, 1979.
- FAGUET, A. *De Aurelii Prudentii Clementis carminibus lyricis*. Parys, 1883.
- FONTAINE, J. "Comprendre la poésie latine chrétienne: réflexions sur un livre récent." *Revue des Etudes Latines*, 56, 1978-1979.
- _____. "Aurelii Prudentii Clementis carmina, cura et studio Mauricii P. Cunningham." Resensie in *Revue des Etudes Latines*, 44, 1966, 469-471.
- _____. "Le mélange des genres dans la poésie de Prudence." *Forma futuri, Mélanges M. Pellegrino*, Turyn, 1975, 755-777.
- _____. "Trois variations de Prudence sur le thème du paradis." *Forschungen zur römischen Literatur, Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, 96-115.
- _____. "La femme dans la poésie de Prudence." *Mélanges Marcel Durré - Revue des Etudes Latines*, 47, 1970, 55-83.
- _____. "Poesie et liturgie: sur la symbolisme christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Seville." *Paradoxos politeia Mélanges G. Lazzati*, Milaan, 1979, 318-346.
- FUHRMANN, M. "Ad galli cantum. Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung." *Der altsprachliche Unterricht*, Stuttgart, 14, 1971, 82-106.
- GNILKA, C. Resensie van Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius. Gnomon*, 40, 1968, 361-370.
- GRASSO, N. "Prudenzio e la Bibbia." *Orpheus*, 19, 1972, 79-170.
- GUILLEN, J. "Prudencio y la mitología." *Helmantica*, 1, 1950, 273-299.

- HAGENAUER, J.. *Die Syntese von national-römischen Kulturgut und christlichen Ideengehalt im Werke des Prudentius*. Wene, 1955.
- HANLEY, S.M. *Classical Sources of Prudentius*. Cornell, 1959.
- HARRIS, R.R. *Allegory in the Cathemerinon of Prudentius*. Chapel Hill, 1961.
- _____. "Prudentius, Cathemerinon X11 27-28." *Classical Bulletin*, 39, 1962, 30.
- HENDERSON, W.J. "Aspects of Prudentian Lyric." *Medieval Studies*, C7, 1975, 49-67.
- HERZOG, R. *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*. München, 1966.
- LANA, I. *Due capitoli Prudenziiani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica*. Rome, 1962.
- LAVARENNE, M. *Etude sur la langue du poète Prudence*. Parys, 1933.
- LAZZATI, G. "La trasfigurazione della morte in Prudenziario." *Didaskaleion*, 1, 1947, 18-27.
- LEASE, E.B. *A Syntactic, Stylistic and Metrical Study of Prudentius*. Baltimore, 1895.
- LUDWIG, W. "Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen." *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Genève, 1977.
- MAHONEY, A. *Vergil in the Works of Prudentius*. Washington D.C., 1934.
- MERKLE, S. "Sabbatsruhe in der Hölle, ein Beitrag zur Prudentius Erklärung und zur Geschichte der Apocryphen." *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde*, 9, 1895, 489-506.
- MEYER, G. "Prudentiana." *Philologus*, 87, 1932, 249-260 en 332-357.
- _____. "Zu Prudentius." *Philologus*, 93, 1939, 377-403.
- MÖNNICH, C.W. "Verlossende Techniek. Prudentius Cathemerinon 5.1-28." *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks*, deel 34, no. 5, 1971, 1-36.
- MORISON, L.J. "Prudentius and the Beginnings of Christian Latin Poetry." *Church Quarterly Review*, 51, 1951, 199-212.
- OPELT, I. "Prudentius und Horaz." *Forschungen zur römischen Literatur Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, 206-213.
- PALLA, R. "L'interpretazione figurale nelle opere di Prudenziario", *La scuola cattolica*, 1978, b. 143-168.
- PIGATUS, G. "De Prudentio eiusque poesi." *Latinitas*, 18, 1970, 242-249.

- PUECH, A. *Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au IVème siècle*. Parys, 1888.
- RAND, E.K. "Prudentius and Christian Humanism." *Transactions of the American Philological Association*, 51, 1920, 71-83.
- RAPISARDA, C. "Influssi Lucreziani in Prudenzio." *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, 46-60.
- _____. "La rappresentazione dell' oltretomba in Prudenzio." *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 1, 1947, 41-65.
- RAPISARDA, E. "Poesia e religiosità. Cristo e l'eucarestia in Prudenzio." *Convivium Dominicum*, Catania, 1959, 151-177.
- RODRIGUEZ, I. "Anthropologia prudenciana C3 186 y sigs." *Emerita*, 8, 1940, 89-98.
- _____. "Prudencio, poeta de la hispanidad." *Helmantica*, 1, 1950, 85-101.
- RODRIGUEZ-HERRERA, I. *Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*. München, 1936.
- SALVATORE, A. *Studi Prudenziani*. Napels, 1958.
- SANFORD, E.M. "Were the hymns of Prudentius intended to be sung?" *Classical Philology*, 31, 1936, 71.
- SCHMID, W. "Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion." *Vigiliae Christianae*, 7, 1953, 171-186.
- SCHUSTER, X. *Studien zu Prudentius*. Würzburg, 1909.
- SCHWEN, Chr. *Vergil bei Prudentius*. Leipzig, 1937.
- SCIUTO, F. "Il decimo degli Inni quotidiani di Prudenzio. Nota sul suo valore artistico." *Oikoumene*, Catania, 1964, 573-577.
- SIXT, G. *Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens*. Stuttgart, 1889.
- _____. "Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lucan." *Philologus*, 51, 1892, 501-506.
- STÉGEN, G. "Notes de lecture." *Latomus*, 20, 1961, 575-577.
- THIERRY, J.J. "Enige exegetische notities bij Prudentius' Avondhymne." *Lampas*, 14, 1981, 108-132.
- THRAEDE, K. *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*. Göttingen, 1965.

- _____. "'Auferstehung der Toten' in Hymnus ante cibum des Prudentius." *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 9, 1982, 68.
- TORDEUR, P. "Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence." *Revue d'organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur*, 2, 1972, 19-37.
- TORTI, G. "Patriae sua gloria Christus. Aspetti della romanità cristiana di Prudenzio." *Rendiconti dell'Istituto Lombardo Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, Milaan, 104. 1970, 337-368
- VAN DER LOF, L.J. "Der Evangelist Johannes bei Prudentius." *Studia Patristica*, 10, 1967, 247-252.
- VERDIÈRE, R. "Notes de lecture (à Prudence)." *Latomus*, 30, 1971, 390-392.
- WASZINK, J.H. "Prud. Cath. 111 95-100." *Mnemosyne*, 11, 1943, 75-77.
- WINSTEDT, E.O. "Mavortius & Prudentius." *Classical Quarterly*, 1, 1907, 10-12.
- WITKE, C. "Prudentius and the Tradition of Latin Poetry." *Transactions of the American Philological Association*, 99, 1968, 509-525.
- ZANNONI, G. "Quid poetica popularis ratio, quid optimorum scriptorum imitatio aetate SS Patrum ad latinam christianorum poesim contulerint." *Latinitas*, 6, 1958, 93-106.

5 STUDIES TOEGESPITS OP ROMANOS

- AVERINCEV, S.S. "K ponimaniju poetiki Romana Sladkopevca." *Actes du XIV^e congrès internationale des études byzantines*, Boekarest, 1971, 699-705.
- CARPENTER, M. "Romanos and the Mystery Play of the East." *The University of Missouri Studies*, 11, 3, 1936, 21-51.
- DALMAIS, I.H. "Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode." *Studia Patristica*, 11, 1972, 22-66.
- DE E. MOLAR, N. "Un gran poeta bizanti: San Roma." *Paraula cristiana*, 21, 1935, 25-32.
- GROSDIDIER DE MATONS, J. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Parys, 1977.
- MAAS, P. "Das Kontakion." *Byzantinische Zeitschrift*, 19, 1910, 285-306.

- MITSAKIS, K. "The Vocabulary of Romanos the Melodist." *Glotta*, 43, 1965, 171-197.
- _____. *The Language of Romanos the Melodist*. München, 1967.
- REICHMUTH, R.J. *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist*. Minneapolis, 1975.
- SALVANESCHI, E. "Adattamento interlinguistico come mezzo espressivo in Romano Melodo." *Atti e Memorie-Accademici Toscana La Colombaria N. Ser.* 25 (39) 1974, 21-68.
- SCHORK, R.J. "Typology in the Kontakia of Romanos." *Studia Patristica*, 6, 1962, 211-220.
- TOMADAKES, N.B. "Romanus Melodus and the Greek Tragedians." *Studies in Greek Literature and Palaeography in honour of Alexander Turyn*, Chicago, 1974, 401-409.
- TOMADAKES, N.B. "Ῥωμανικὰ μελετήματα - Ὁ ἐσωτερικὸς διάλογος τῶν ὕμνων Ρ. τοῦ Μ." _____
- TOPPING, E.C. "'n Bespreking van J. Grosdidier de Matons: Romanos le Mélode, Hymnes." *Greek Orthodox Theological Review*, 14, 1969, 226-227.
- _____. "The Poet-Priest in Byzantium." *Greek Orthodox Theological Review*, 14, 1969, 31-41.
- _____. "St. Romanos: Ikon of a Poet." *Greek Orthodox Theological Review*, 12, 1966, 92-111.
- _____. "J. Grosdidier de Matons: Romanos le Mélode, Hymnes - 'n bespreking." *Greek Orthodox Theological Review*, 14, 1969, 226-227.
- TRYPANIS, C.A. "Romanos the Melodist." *The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*. Oxford, 1966, 186-199.
- VAN OMMESLAEGHE, F. "Le dernier mot sur Romanos le Mélode?" *Analecta Bollandiana*, 97, 1979, 417-421.