

que soit la pièce de Sartre, M. Conradie remarque que le dramaturge n'a pas réussi à le convaincre 'that the myth lends itself naturally as a medium to express his philosophical ideas'.

Je me demande si une réplique de l'*Electre* de Giraudoux n'a pas donné à Sartre l'idée de faire des Euménides des mouches. Au premier acte de la pièce de Giraudoux, le jardinier s'adresse aux Euménides en ces termes: 'Voulez-vous partir! Allez-vous nous laisser. *On dirait des mouches*'. Sartre lui-même n'a-t-il pas laissé entrevoir sa source d'inspiration lorsqu'il fait dire au pédagogue: 'Oui-da! Et je ne saurais vous dire qui sont les plus vilains et les plus acharnés à vous nuire, de ces belles fillettes que voilà (ce sont les Euménides qui, au début du drame de Giraudoux, sont aussi des petites filles) ou de vos chers sujets?'

Au cours du congrès pour l'étude des problèmes de la didactique du grec et du latin dans les pays de la communauté européenne, Gand, 17-21 décembre 1963, M. A. Gerlo disait: 'La quatrième direction dans laquelle peut se faire l'expansion de la philologie classique, est celle des effets de la culture gréco-romaine. Chaque époque, chaque phase de culture a subi et digéré cette influence à sa façon. Très importante et même passionnante est l'étude de ces effets dans le domaine de la littérature (exemples: Giraudoux, Anouilh et Sophocle; *Die Verurteilung des Lucullus*, de Brecht; *Les Mouches*, de Sartre, conçues sur le thème des Erinyes, etc.)'. Cette affirmation suffit à souligner la nouveauté et l'importance du travail de M. Conradie. Les mythes antiques ont fasciné d'autres auteurs que ceux étudiés dans *The Treatment of Greek Myths in modern French Drama*. Je songe à Gide, par exemple. Ils fascinent encore un Sartre qui vient de reprendre à son compte le réquisitoire pacifiste des *Troyennes* d'Euripide.<sup>1</sup> Puissent ces anciennes et nouvelles interprétations des mythes antiques ne pas laisser M. Conradie indifférent!

Bruxelles

GUY CAMBIER,  
aspirant du F.N.R.S.

\* \* \*

W. J. Richards: *Gebed by Seneca, die Stoïsyn. 'n Godsdienshistoriese studie met verwysing na aanrakingspunte in die Voorsocratici*. With summary in English. Proefskrif voorgelê ter verkryging van die graad Doktor in die Lettere, Utrecht, Julie 1964 (V.R.B., Groningen), 230 pp.

*Summary:* In this thesis Dr. Richards analyses Seneca's utterances on prayer (ch. III) and relates them to his views on God and man (ch. IV). The basic question is whether the Stoic system, with its monistic materialism, admits of prayer at all. The author rightly

---

1. Cf., par exemple, B. Poirot-Delpech, *Ce soir, on met en scène . . .* dans *Le Soir*, 16 avril 1965, p. 2.

sees a 'dualistic tendency' as inherent in Stoicism from the start, and concludes that Seneca, in spite of certain contradictory statements, accepts the validity of prayer as a reality: the *sapiens*, who is the equal of God, may not need it, but the *proficiens* does and, further, prayer is included in the *fatum*, which waits for human prayer before working. Yet Seneca does not reach a clear-cut integrated standpoint.

Dit titel van hierdie proefskrif, *Gebed by Seneca, die Stoïsyn*, stel ook dadelik die probleem van die ondersoek aan die orde. Seneca was deur en deur Stoïsyn, ten spyte van sekere eklektiese neigings wat soms by hom gekonstateer word, waarna ook wel in hierdie werk verwys word. Dr. Richards aanvaar hom ook as sodanig, daarom dat hy so pertinent die betiteling 'Stoïsyn' in die titel invoeg. Maar as dit gekonstateer is, ontstaan dadelik die vraag: is gebed *per se* moontlik in die monistiese panteïsme van die Stoa?—en Seneca laat hom nogal dikwels uit oor die gebed. Daarmee is dus reeds die moontlikheid van 'n kontradiksie gestel.

Die kern van hierdie proefskrif is dus om Seneca se uitsprake oor gebed krities na te gaan, om hulle binne die geheel van sy denke te sien, en te probeer vasstel of 'n konsekwente, deurlopende lyn daarin te vind is, en of daar wel teenstrydighede is, teenstrydighede met homself en ook met die Stoa, die leerskool waaraan hy trou bely.

Om die juiste lyne te kan trek en sy probleem volledig te belig, gee die skrywer ook aandag aan die voor- en na-stoïsynse denke waardeur die Stoa m.b.t. sy godsdienstige denke en by name Seneca, een van sy latere verteenwoordigers, ook in historiese perspektief geplaas word.

Gebed staan in die sentrum van die godsdiens, want dit het te doen met die verhouding van die mens tot sy God en word dus bepaal deur die godsopvatting wat gehuldig word—of die godheid kan en wil ingryp in die wêreldverloop en die mens kan help. Dit is dus belangrik om ook Seneca se godsopvatting in oënskou te neem. Dit is al meermale gedoen in algemene werke oor die Romeinse godsdiens, soos deur G. Boissier in sy bekende *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins* van 1884, of in studies oor Seneca, maar gebed as sodanig is nog nooit deurtastend in sy geheel behandel nie.

Hoofstuk I vorm dan die aanloop tot die eintlike tema. Hierin bespreek Dr. Richards en som hy op die godsopvatting van Seneca, soos deur 'n negetal geleerdes (van 1879 tot 1961) gesien. Die meerderheid van hierdie skrywers kom tot die oortuiging dat daar 'n sterker godsdienstige gevoel by Seneca merkbaar is, wat uitkom in 'n meer persoonlike of mensliker godheid as wat gewoonlik in die ortodokse Stoïsynse godheid (natuur, *fatum* ens.) gesien word. Sodanige godsopvatting maak ook 'n meer persoonlike verhouding tussen mens en God moontlik, en sou tot gebed kan lei. Maar weinig van die skrywers gee aandag aan gebed in hierdie verband, 'n gebrek wat Dr. Richards in hierdie studie wil aanvul.

In hul tipering van Seneca se godsbeskouing vind die meeste van hierdie

geleerdes 'n sekere tweeslagtigheid of teenstrydigheid by hom wat nie altyd maklik op te los is nie. Sommige sien so sterk die nuwere in Seneca dat die tradisionele Stoïsynse wêreldbeskouing maar nog net as reste by hom beskou word, ander weer, bv. Sevenster (*Paul and Seneca*, 1961), sien die afwykinge van die strenge Stoïsynse leer as uitsonderings en Sevenster plaas Seneca heeltemal by die ortodokse Stoïsynse. Boissier, wie se gesigspunte breedvoerig deur dr. Richards behandel word, sien duidelik 'n *discordans* daarin dat Seneca vir die praktiese godsdienstige behoeftes nader aan 'n persoonlike God gekom het, maar in sy filosofiese teorie by die opvatting van die Stoa gebly het, dus 'n splitsing tussen teorie en praktyk. Hoe dit ook al sy, hier kom 'n tweespalt wat dreig om 'n *dualisme* te word: aan die een kant 'n meer geestelike opvatting van God, aan die ander kant die meer onpersoonlike Stoïsynse materialisme waar God en wêreld een is en met *fatum* en natuur gelykgestel word.

Hoofstuk I is 'n beslis noodsaaklike aanloop, maar ek meen tog dit kon ingekort gewees het deur net die hooflyne te trek, die hoofdenktinge, sonder om te veel bykomende besonderhede te noem. Was die bespreking bv. nodig (uit Boissier) van moontlike Paulus-invloede op Seneca om die sg. afwykende rigting te verklaar (pp. 16, 17)?

Dr. Richards aanvaar, soos meeste, dat daar geen werklike dualisme by Seneca deurbreek nie. Ek meen dat hy dit baie juis gesien het dat die—noem dit maar—,dreigende dualisme' van Seneca eintlik inherent, of in die kiem, aanwesig was by die Stoa van die begin, waar alle bestaande en geskapene *een* was en geen splitsing tussen stof en gees moontlik was nie. Nietemin het die Stoa van die begin die weg berei vir 'n verskillende waardebeplanning binnekant dieselfde stof, deur aan die eteriese vuur (Skeppende Vuur, Rede, God) meer waarde te gee as aan die passiewe stof. Dit is 'n duidelike voorbereiding vir 'n meer religieuse of geestelike houding, hoewel die sisteem nooit wou erken dat dit dualisties is nie en dit waarskynlik ook nie was nie. Tog maak dit voorsiening vir die eise van 'n dieper religieuse gevoel, wat by sommige, soos Seneca en voor hom (in 'n ander sin miskien) reeds Kleantes, sterker uitkom. Nietemin gee hierdie houding geen volledige en bevredigende beeld van God nie, iets wat moeilik tot sy reg kom in 'n streng materialistiese monisme. Hierin lê dus 'n groot stuk van Seneca se probleem met gebed en met God.

Om hierdie probleem egter duideliker te kan verklaar en in sy historiese agtergrond te plaas gee dr. Richards in Hoofstuk II 'n oorsig van die religieuse denke van die Voorsocratici, wat ook voorlopers van die Stoa was. Hulle was pioniers van 'n rasionele godsdienst in teenstelling met die bestaande mitologies-kultiese godsdienst en voer die denke oor God terug tot die oerstof van dinge, d.w.s. 'n soektog na God in die natuur. Ook hierdie hoofstuk is met groot deeglikheid en omvangrykheid behandel. Genoeg om te sê dat reeds hier by verskillende denkers 'n soortgelyke probleem opduik

van 'n groter vergeesteliking en die kieme van spanning tussen gees en stof, sodat reeds 'n duidelike lyn tussen die Voorsocratici en die Stoa, en so na Seneca, gesien kan word.

By Hoofstuk III kom ons eintlik tot die kern van die hele studie, nl. die behandeling van Seneca se gebedsuitsprake, en tegelyk 'tot tipering van Seneca as religieuse denker' (p. 86). Dit bring die skrywer dadelik by die kwessie van teensprake: 'voorts is teensprake 'n probleem in enige Seneca-studie' (p. 87), maar hy wys tereg daarop dat teensprake in hul verband ontleed moet word voordat hul as absoluut geld. 'n Mens sou kon byvoeg dat teensprake nie net die geval is by Seneca nie, maar dat die Stoa self miskien die mees paradoksale stelsel is, waarin teensprake maklik gesien word, wat in die antieke tyd reeds deur teenstanders van hierdie skool uitgebuit is.

Eerstens word uitsprake van Seneca behandel waarin hy gebed afwys wat om besittings, mag, lewe en genot en verligting van laste gaan: die skrywer vind geen moeite om te bewys dat dit hier nie gaan oor afwysing van gebed as sodanig nie, maar eerder om die handhawing van die juiste innerlike gesindheid van die bidder teenoor die uiterlike dinge van die lewe (die *indifferentia*).

Die probleem word moeiliker wanneer dit kom by afwysende uitsprake by Seneca oor gebedsreg in die geheel, want hier kom ons te staan voor twee eise van die Stoïsynse grondleer—die outonomie van die mens wat in hom die moontlikheid het om tot godehoogte te kom en die onveranderlikheid van die albeherende *fatum*, wat Seneca graag wil handhaaf, as egte Stoïsyn. Maar ook hier is selfs vir die Stoïsyn 'n uitweg: die wyse man wat godegelykheid behaal het, mag gebed nie nodig hê nie, maar wat van die *proficiens* wat selfs nog van die *indifferentia* moet gebruik maak as hulpmiddels tot sy vooruitgang? Hulle vorm eintlik die totale stof van die deug en moet positief gekies word. So kom ons dan weer tot 'n meer positiewe uitkyk ten opsigte van gebed.

Die streng opvatting van die Stoïsynse *fatum* as onafwendbaar, iets waarmee die mens onwillig meegesleur word of gewillig mee saamgaan, skyn gebed uit te sluit. Maar ook hier is daar uitsprake van Seneca wat 'n opening laat. Eerstens word die *fatum* nie meer gesien as blinde noodlot nie, maar as iets essensieel goed, voorsienig-werkend vir die mens en direk aan God gebonde. Dan is daar ook die talle positiewe uitinge waar gebedsreg wel erken word. Seneca vind die oplossing daarin dat sowel die menslike as die goddelike vryheid m.b.t. gebed met die onveranderlike dekrete van die *fatum* versoen word, deurdat die gebed van die mens daarin opgeneem is as noodsaaklike voorvereiste: die *fatum* wag vir menslike gebed om sekere dinge te laat gebeur.

Met dit alles kom ons tog by 'n jukstaposisie van die meer tradisionele Stoïsynse opvatting van die godheid en 'n nuwer persoonlike rigting wat by

Seneca reeds baie sterk na vore kom. Richards erken dat daar geen absolute klaar-heldere oplossing hieruit voorvloei vir Seneca se denke in verband met gebed nie. Daar is egter 'n poging om op die basis van die Stoïsynse grondleer 'n meer vergeestelike en tegelyk meer menslike godheid te konstateer, waar daar wel deeglik sprake is van (a) die afhanklikheid van die mens van God en (b) handelingsvryheid van die godheid (wat noodsaaklik is vir gebed).

Hierdie vraagstuk bespreek Richards in Hoofstuk IV buite die gebedskwessie om. Hy doen dit weereens in historiese omringing: begin by die *Verhouding God-Natuur* in die Neoplatonisme en die vroeë Christendom; dan in die tydperk tussen die Voorsocratici en die Stoa, dan by die Stoa self en finaal by Seneca, waar hy dan tot die versigtig geformuleerde gevolgtrekkings kom, soos hierbo gestel.

Hoofstuk V bevat: (1) 'n Samevatting van die ,bevindinge rondom die sentrale probleemstelling, te wete die vraag na die bestaansreg van gebed by Seneca as Stoïsyn.' Dit is hoofsaaklik samevatting en opsomming van wat reeds gesê is, en die vraag ontstaan of dit in die geheel nodig was. (2) 'n Bespreking van ,die dreigende tweeslagtigheid wat hieruit blyk, in die lig van die Metafisiese grondslag'. Hierdie in teenstelling met (1) beskou ek as 'n baie noodsaaklike uiteensetting, en terloops stilisties een van die beskrewe stukke van die proefskrif. Dit bevestig, wat ek reeds hierbo genoem het, dat die skynbare tweespalt in Seneca se denke berus op 'n basiese ondergrond van die Stoa, wat hoewel hy nie die materialistiese panteïsme wou prysgee nie, tog 'n hiërargiese waardebeplanning aanvaar het wat steeds tot groter vergeesteliking geneig het. Richards is reg as hy Seneca se gebedsaanvaarding baie sterk met hierdie metafisiese ondergrond in verband bring en die dreigende tweeslagtigheid hieruit verklaar, met sterk nadruk op die nuwe rigting wat uiting soek. (3) Tipering van Seneca se gebed. Hierdie is ook opsommend en oorsigtelik van veel wat reeds gesê is, maar tog verhelderend. Ook hier wys Richards hoe Seneca die dubbele lyn in gebed handhaaf—die meer filosofiese gebed en die meer naïewe-menslike, afhanklike gebed—sonder om 'n finale sintese te vind.

Met hierdie deeglike studie het Dr. Richards 'n stuk navorsing gedoen wat van baie groter omvang is as wat die skynbaar beperkte titel—*Gebed by Seneca*—aandui. Om dit noukeurig te kan toelig moes hy 'n geweldige veld dek, sowel filosofies as godsdienstig-histories. Sy belesendheid oor hierdie wye veld is merkwaardig en daar kan met beslistheid gekonstateer word dat hy die uitgebreide literatuurlys (pp. 219–224) wel deeglik onder die knie het.

Die waarde van die studie lê sekerlik nie net in die nouer omvang, as 'n Seneca-studie nie, maar in die invul van 'n stuk van die menslike denke. Hy het weereens gewys dat die Stoa nie moet onderskat word as 'n bevrugterende element op filosofies-etiese en godsdienstige denke nie en hieraan het Seneca beslis sy aandeel gehad.

Waar ek ook wel enkele woorde van kritiek wil uitspreek is dit meer van formele en stilistiese aard. Die styl is soms baie moeilik. Ek meen die gedagtes is soms onnodig abstrak ingeklee. 'n Sin soos die volgende vind ek baie moeilik (en dit is nie die enigste van sy soort nie): „Die genoemde resultate in die wyses van spreke oor God (met die tipering waarvan ons begin het) varieer aan die nie-gesagskant voorts, in logiese voortsetting van die uitgangspunt-verskille, nog genuanseerder na gelang en volgens graad van metafisiese transendering, of empiristies geïnspireerde weiering om so 'n stap noemenswaardig te neem, sodat die godheid in laasgenoemde geval met die immanente gegewendheid saamval (en dus min buite-kosmiese en onafhanklike ruimte het) en nie meer „agter en buite” die kosmos veral 'n plek vind nie’. 'n Element wat ook bydra om swaarder te laat lees is dat die skrywer te veel noukeurige afdelings en onderafdelings wil aandui. 'n Leser raak verward as daar te veel hiervan is. Hierby kom nog die veelvuldige gebruik van hakies, soms om vorentoe of agtertoe te verwys. Soms is daar hakies binne hakies.

Sommige van die dele wat nie nuwe gesigspunte aanbied nie, kon ook heelwat ingekort gewees het, bv. Hoofstuk I en II. Elders is daar weer te veel herhaling en opsomming van wat reeds gesê is. So bv. kan par. 1 van Hoofstuk V goedskiks weggelaat word.

Daar is aan die einde 'n volledige register van al die bespreekte Senecapassasies wat nogeens 'n bewys is van hoe deeglik die skrywer Seneca self deurgewerk het.

Universiteit van Stellenbosch

F. SMUTS

\* \* \*

O. A. W. Dilke: *Lucan, Poet of Freedom*. (Grahamstown, Rhodes University, 1961, 18 pp.).

Prof. Dilke het hierdie intreerede gehou pas 'n jaar na die baie welkom verskyning van sy hersiening van Postgate se uitgawe van die *De Bello Civili VII*. Hierdie feit moet egter nie by die student van Lucanus 'n te groot verwagting wek vir 'n diepgaande ontleding van 'n bepaalde faset van Lucanus in die intreerede nie. In die gebruikelike tweespalt waarin die houer van 'n professorale intreerede skynbaar verkeer wanneer hy bewys moet lewer van gespesialiseerde vakkennis voor 'n gehoor waaronder gewoonlik min vakgenote tel, het prof. Dilke se konsiderasie vir sy toehoorders die oorhand gekry.

Dit titel van die werkie is misleidend. Slegs op die laaste twee bladsye word daar enige ernstige ontleding, met verwysings na die gedig self (almal uit lib. VII), van Lucanus as *vryheidsdigter* gemaak. Die eerste bladsy of

# ACTA CLASSICA



*Acta Classica* is published annually by the Classical Association of South Africa. The journal has been in production since 1958. It is listed on both the ISI and the SAPSE list of approved publications.

For further information go to:  
[http://www.casa-kvsa.org.za/acta\\_classica.htm](http://www.casa-kvsa.org.za/acta_classica.htm)