

**‘n Kritiese bespreking van Victor van Vita se
aanbieding van die martelaarsverhale in die
Historia Persecutionis vanuit ‘n historiese en
literêre perspektief**

Nico P. Swartz

**‘n Kritiese bespreking van Victor van Vita se aanbieding
van die martelaarsverhale in die *Historia Persecutionis*
vanuit ‘n historiese en literêre perspektief**

Hierdie verhandeling is deur Nico P. Swartz voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad M.A. (in Latyn), in die Fakulteit Geesteswetenskappe aan die Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, 2008.

Promotor en studieleier: Prof. L. Cilliers
 Dept. Klassieke Tale
 Universiteit van die Vrystaat
 Bloemfontein

Nico P. Swartz

AD MAIOREM DEI GLORIAM

TO THE GREATER GLORY OF GOD

TOT DIE GROTER HEERLIKHEID VAN GOD

Ek verklaar dat die verhandeling wat hierby vir die graad M.A. (Latyn) aan die Universiteit van die Vrystaat deur my ingedien word, my selfstandige werk is en nie voorheen deur my vir 'n graad aan 'n ander universiteit of fakulteit ingedien is nie. Ek doen voorts afstand van die outeursreg in die proefskrif ten gunste van die Universiteit van die Vrystaat.

Voorwoord

By die indiening van hierdie verhandeling is dit 'n behoefte van die hart om my dank te betuig aan my studieleier en mede-studieleier, prof. L. Cilliers en dr. D. Coetzee, vir die geduldige en toegewyde prinsipiële leiding, wat die studieveld wat ek moes dek, toeganklik en verrykend gemaak het. Hulle het ook 'n uitstekende bydrae gelewer ten opsigte van die proeflees en taalversorging van dié verhandeling.

Besondere dank gaan aan die volgende persone in die Fakulteit Geestewetenskappe, Dept. Klassieke Tale: Dr. J.F.G. Cilliers het my besonder aangemoedig en ondersteun; my dank ook aan me. E. van der Westhuizen en me. C. van der Walt.

Besondere dank gaan ook aan die volgende persone in die Regsfakulteit, Departement: Staatsreg en Regsfilosofie, vir hulle ondersteuning: prof. J.L. Pretorius, prof. A.W.G. Raath, prof. C. Ngwena, mnr. Shaun de Freitas, mnr. D. McKennon, mnr. Christopher Mokhitli, mnr. Andries Moekoa en me. Anneska Van der Spoel.

Baie dankie aan die dekaan van die Regsfakulteit, prof. J. Henning, en die steunpersoneel vir hulle belangstelling en onderskraging. Ek spreek ook my waardering uit teenoor prof. L.S. Venter van ERAS/UDRAW vir sy uitstekende bydrae ten opsigte van die vorming van my skryfstyl.

Spesiale dank ook aan my vriende en mede-kollegas, prof. Boelie Wessels, Vr. Bonaventure Hinwood, prof. D. Britz, prof. D. Lubbe, prof. Neville Cloete, prof. N. Goolam, me. Z. Brandt, vir jul morele ondersteuning en aanmoediging.

Die U.V. Biblioteek-personeel se toegewyde diens was onontbeerlik. Dankie aan me. E. Pretorius, me. J. Hall, me. R. Pelsler, mnr. Refentse Ramatong, me. Hesma van Tonder, me. Mariechen Jansen, me. Zenovia Welman en mnr. Keabaka Mokae.

Hiermee onderwerp ek ook al hierdie beskouinge aan die oordeel van die Rooms-Katolieke Kerk, wat hierdie studie help moontlik maak het.

Bowenal betuig ek my innige afhanklikheid van God, die Allerhoogste, vir Sy genade om die Skrifgeloof te kan indra in my wetenskaplike arbeid.

Aan my ma en ouma, broers en susters en al die lede van die Swartz-gesin: dra ek hierdie werk op, met die bede dat die Katolieke waarhede, wat op 'n dieper dimensie as die rede geleë is, deur God se genade ook julle deel sal wees.

Inhoudsopgawe

Inhoudsopgawe	i-iv
Inleiding	v-xi
1. Die martelaarskultuur in Noord-Afrika	1
1.1 'n Oorsig oor die godsdienste van die Karthagers van ouds	1
1.2 Waarom dit nie vir die Noord-Afrikane moeilik was om na die Christelike godsdienste oor te gaan nie	4
1.3 Die verskil in godsdienstige konteks van martelaarskap tussen Wes-Europa en Noord-Afrika	8
1.4 Tertullianus en martelaarskap	10
1.5 Was die Christenvervolging in Noord-Afrika erger as in Europa?	12
1.6 Die redes vir die sukses van die Vandaalse inval in Noord-Afrika	15
1.7 Waarom so baie martelaarsterftes in Noord-Afrika	16
2. Die <i>Historia Persecutionis</i> as 'n historiese dokument	20
2.1 Geskiedskrywing en/of propaganda?	20
2.2 Vereistes van die genre geskiedskrywing	21
2.3 Literêre aspekte van die martelaarsverhale	21
2.3.1 Die martelaarsverhaal: <i>acta en passionis</i>	22
2.3.2 Die tyd van die martelaarsverhale	23
2.3.3 Die beskrywing van die marteling	24
2.4 Die <i>Historia Persecutionis</i> as hagiografie	26
2.5 Die <i>Historia Persecutionis</i> as propaganda	27
2.6 Datering van die <i>Historia Persecutionis</i>	28
2.7 Onjuiste weergawe van feite?	29
2.8 Die idee van Goddelike straf as didaktiese funksie	31
2.9 Partydigheid verklaar deur die keuse van teikengroep	31
2.10 Funksies van die martelaarsverhale	33
2.10.1 Standvastigheid word as deug voorgehou	33

2.10.2	'n Etiese funksie	34
2.10.3	'n Eksemplariese funksie	35
2.10.4	Self-opoffering vir 'n groter saak as 'n filosofiese funksie	37
2.10.5	Die "inspirerende" funksie	40
2.11	Die rol van wonderwerke	42
3.	Victor se weergawe in vergelyking met die weergawes van ander outeurs	43
3.1	Wie was die martelare?	43
3.2	Die eienskappe van die Vandale	44
3.3	Vervolging: kerk en staat	48
3.4	Victor se weergawe van martelaarsverhale	51
3.4.1	Sy verheffing van getuies tot martelare	51
3.4.2(a)	Die martelare van die dorpie Regia	52
3.4.2(b)	Martelare van die dorpie Culusi	52
3.4.2(c)	Victorianus van Hadrumentum	53
3.4.2(d)	Die marteling van die Frumentii-handelaars	53
3.5	Evaluering van ander skrywers in vergelyking met Victor se <i>HP</i>	54
3.5.1	Rufinus se vertaling van Eusebius se <i>Historia Ecclesiastica</i>	54
3.5.2	Ander skrywers se kommentaar op Rufinus van Aquileia se <i>Historia Ecclesiastica</i> en Victor se <i>Historia Persecutionis</i>	56
3.5.3	Lactantius se <i>De Mortibus Persecutorum</i>	58
3.5.4	Prudentius se <i>Liber Peristephanon</i>	60
3.5.5	Gregorius van Tours se <i>Gloria Martyrorum</i>	62
3.5.6	Ander skrywers se siening ten opsigte van Gregorius se <i>Gloria Martyrorum</i> en Victor van Vita se <i>Historia Persecutionis</i>	63
3.6	Gevolgtrekking: die verband tussen die verskillende martelaarsgeskiedenis	67

4.	Teikengroep en martelaarsideologie	69
4.1	Teikengroep	69
4.1.1	Die individu	69
4.1.2	Nie-Christene	70
4.1.3	Teiken: Die Christen-leser in die besonder	70
4.2	‘n Martelaarsteologie en ideologie	72
4.3	Ware mag: die folteraar en die gefolterde	74
5.	Struktuur	77
5.1	Inleiding	77
5.2	‘n Narratologiese benadering tot Victor van Vita se martelaarsverhale	77
5.3	Narratiewe aspekte waarop gefokus sal word Benaderingswyse	78
5.3.1	Ruimtes, karakters en gebeurtenisse	78
5.3.2	Verteller	79
5.3.3	Tydsvolgorde	80
5.3.4	Die leser	80
5.4	Toepassing van narratiewe elemente op die <i>Historia Persecutionis</i>	81
5.4.1	Die verteller	81
5.4.2	Ruimte en tyd	82
5.4.3	Die leser	85
5.4.4	Gebeurtenisse, akteurs, tyd en plek maak saam die materiaal van die martelaarsverhale uit	85
5.5	Die martelaarsverhale soos beskryf binne ‘n narratologiese model	86
5.5.1	Die <i>passio</i> van Maxima	87
5.5.2	Die <i>passio</i> van Satyrus	89
5.5.3	Die <i>passio</i> van Dionysia	91
5.5.4	Die <i>passio</i> van Servus	94
5.5.5	Die <i>passio</i> van Victoria	95

5.5.6	Die <i>passio</i> van Victorianus	96
5.5.7	Die <i>passio</i> van die twee broers van Aqua Regia	97
5.5.8	Die <i>passio</i> van Dagila	98
5.5.9	Die <i>passio</i> van Muritta	99
5.5.10	Die <i>passio</i> van Eugenius	101
5.6	Martelaar of getuie?	102
5.7	Enkele gevolgtrekkings na aanleiding van die narratiewe ontleding	102
6.	Algemene Gevolgtrekking	104
	Bibliografie	108

Inleiding

Die verhale van die vervolging van die Katolieke Christene in Noord-Afrika is fragmentaries van aard en is hoofsaaklik uit 'n ortodoks Katolieke perspektief geskryf. Dié verhale is deur Victor van Vita, 'n geestelike wat later biskop sou word en 'n ooggetuie van dié vervolgings, geskryf.

Victor wou met sy *Historia Persecutionis* (*HP* hierna) Bisantynse intervensie soek ten gunste van die beleërde Katolieke Christene in Noord-Afrika. Dié term “Katolieke Christene” het destyds 'n ander konnotasie gehad as vandag – dit het verwys na dié Christene wat deur die Romeinse staat ondersteun is, in teenstelling met Christelike sektes soos die Donatiste en die Ariër-Christene. Victor wou deur middel van sy *HP* sin maak van die vervolging van die Christene deur die Vandale in Noord-Afrika. Vir die doel gebruik hy rolmodelle in die *HP* om sy gemeente aan te spoor om standvastig in hul geloof te bly en om te besef dat hul lyding 'n verhewe en verlossende kwaliteit behels. Dié rolmodelle uit die antieke tye en hulle vasberadenheid kan as inspirasie vir die moderne leser van vandag dien. Die ideale van die martelare moet nagevolg word, nie noodwendig wat betref die onderwerping aan liggaamlike lyding nie, maar eerder wat betref die handhawing van 'n Christelike leefwyse. Vir hierdie doel moet die martelaarsverhale van Victor in die *HP*, wat op die liggaamlike fokus, nou omskep word en kontinueer word in die handhawing van 'n vrome en Christelike leefwyse. Die skrywer, Fahey skryf: “[Victor] evokes the classical tradition of studying the past to obtain practical wisdom” (1999: 225). Dit is ook die doel van dié studie, naamlik om Victor se martelaarsverhale bekend te stel en in konteks te stel op 'n wyse wat vir die mensdom in die geheel en vir die Christen in die besonder iets sal beteken. Om dit te bereik, behels 'n ondersoek na die praktiese dimensie van martelaarskap wat kulmineer in 'n etiese, eksemplariese, filosofiese en “aanspirerende” funksie. Op grond van dié funksies, wat 'n uitvloeisel van die *HP* is, is dit nou vir die gewone gelowige ook moontlik om die ideale van die martelare na te streef.

Dié studie is bewus van die bestaan van 'n menseregtekultuur wat in die hedendaagse Afrika-samelewing in die besonder en in die wêreld as geheel, figureer. Op grond van dié

menseregtekultuur kan die persepsie gehuldig word dat die martelaarsverhale van Victor in die *HP* barbaars is. Dit is nogtans van belang om die martelaarsverhale weer te gee soos dit werklik gebeur het, veral vir doeleindes van die geskiedenis en hagiografie. Die moreel-etiese afkeur van martelaarskap, word egter getemper deur 'n ander siening van wat in dié studie vermeld word en wat 'n subtieler dimensie daaraan gee. Hiervolgens kan die gewone Christen wat deur middel van sy geloof in staat is om 'n asketiese leefwyse te voer, nou ook as martelaar beskou kan word. In die moderne en sekulêre wêreld van vandag, waarin dit vir die Christen al hoe moeiliker is om hom te weerhou van aardse genietinge, is dié studie 'n wekroep vir die Christen om weerstand te bied en die martelaarstryd waarvoor Victor in die *HP* die basis gelê het, te kontinueer. Dit moet steeds gedoen word aan die hand van die vierdelige funksies van die martelaarsverhale soos sal blyk uit dié studie.

Uit die *HP* is dit duidelik dat martelaarskap om die eer van God gaan. Die gedagte van die menseregtekultuur waarna in dié studie verwys word, wil egter nie die mens in die sentrum plaas nie. Die mens moet as beelddraer van God beskou word en 'n skending van sy regte (in die geval van marteling – ingevolge artikel 10 van die Grondwet van Suid-Afrika, wet 108 van 1996) sou ook 'n skending van die beeld van God meebring. Die studie probeer die ideaal handhaaf deur die barbaarse marteling te verplaas en 'n Christelike leefwyse as voortsetting van martelaarskap daar te stel. In die slothoofstuk sal bepaal word of die studie wel aan die eise voldoen het al dan nie.

Die vervolging van die Katolieke Christene in Noord-Afrika deur die Vandaalse Christene, word deur verskeie bronne weergegee. Onder dié bronne is Victor van Vita se *HP*, Rufinus van Aquileia se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*, Prudentius se *Liber Peristephanon* en Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum*. Die *HP* van Victor het 'n sleutelrol gespeel in die geskiedenis van die Vandale in Noord-Afrika en kan beskou word as 'n belangrike bron oor die Vandale. In die *HP* is Victor egter nie objektief nie, omdat hy 'n donker prentjie van die Vandale skilder. Hy bied gedetailleerde weergawes van die inval in Afrika asook van die vervolging van die Christene onder die Vandaalse konings, Gaiseric en Huneric. Hierin beklemtoon hy die afgryse besonderhede van marteling en dood. Daar bestaan dus 'n behoefte aan 'n simpatieke

skrywer om die prestasies van die Vandale, onder een van hul grootste leiers, Gaiseric, te noem. Daar is egter geen skrywer wat die narratief van die martelaarskultus in Afrika uit 'n Vandaalse oogpunt beskryf het nie. Die aanhaling van Shanzer: "The *Historia* (hereafter 'HP') is [...] the only true historiography to emerge from Vandal Africa. Its author, one Victor, is unattested elsewhere" (Shanzer 2004: 272), beklemtoon (soos reeds gemeld) aan die een kant die belangrikheid van die *HP*, en aan die ander kant blyk daaruit dat Victor as enigste bron van dié tyd met die geskiedkundige feite kon omgaan soos hy wou; die gevaar bestaan dus dat hy sy geloofwaardigheid as geskied- en hagiografie-skrywer, kon inboet. Weens die eise wat deur die genre van geskiedskrywing gestel word, is dit vanselfsprekend dat die geskiedskrywer, in dié geval Victor, die waarheid moet vertel en onpartydig wees. Uit die *HP* blyk dit egter nie die geval te wees nie.

Die bydrae wat hierdie studie wil lewer, is om uit die materiaal wat die *HP* van Victor en die werke van ander skrywers soos Rufinus van Aquileia, Lactantius, Prudentius en Gregorius van Tours bied, 'n vollediger en meer objektiewe geskiedenis van die vervolging van die Christene deur die Vandale, te lewer.

Die studie gaan daarom in vyf hoofstukke behandel word, naamlik: Hoofstuk 1: Die martelaarskultuur in Noord-Afrika. Hoofstuk 2: Die *HP* as historiese dokument. Hoofstuk 3: 'n Vergelyking van Victor se weergawe met dié van ander outeurs. Hoofstuk 4: Teikengroep. Hoofstuk 5: Die struktuur van die martelaarsverhale.

In hoofstuk 1 word die agtergrond van die martelaarskultuur in Noord-Afrika geskets. In hierdie verband word ook 'n ooreenkoms aangetoon met 'n martelaarskultuur in Wes-Europa. Daar kan uit hoofde van die teks tot die gevolgtrekking gekom word dat martelaarskap waarskynlik meer dikwels in Noord-Afrika as in Wes-Europa voorgekom het.

Met betrekking tot die *HP* as historiese dokument in hoofstuk 2 beoog die studie om die geloofwaardigheid van Victor as geskiedskrywer en hagiograaf, te bepaal. Dit kan slegs gedoen word aan hand van die weergawes van ander skrywers. In hierdie hoofstuk word die datering van die *HP* vasgestel en nagegaan of die feite van die vervolging daarin

vermeld, waar is. Hierna sal bepaal word of die *HP* tot opbouing of lering dien, byvoorbeeld of dit oor 'n didaktiese funksie beskik. In dié hoofstuk word ook die eise van dié genre van geskiedskrywing bespreek.

In hoofstuk 3 word Victor se weergawe van die martelaarsverhale met dié van ander outeurs vergelyk. Daar is reeds in vroeëre hoofstukke verwysings na ander outeurs se werke, maar dit is noodsaaklik om hier meer in die besonder daarna te kyk. Victor se weergawe van die vervolging in die *HP* word met die weergawes van Rufinus van Aquileia se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*, Prudentius se *Liber Peristephanon* en Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum*, vergelyk.

Victor se teiken in hoofstuk 4 is die individu, die groep en die Christen-leser. Hiermee skep hy 'n martelaarsteologie en ideologie vir die leser.

In die laaste hoofstuk, hoofstuk 5, word daar gefokus op die narratiewe aspekte van die martelaarsverhale. Die gebeurtenisse, akteurs, tyd en plek wat die materiaal vir 'n narratiewe sisteem voorsien, maak saam die martelaarsverhale in die *HP* uit. Narratiewe aspekte waarop gefokus sal word is: ruimtes, karakters en gebeurtenisse, tydsvolgorde, verteller en die leser. In die *passio* van die verskeie martelare soos blyk uit die *HP* sal daar ook vasgestel word wat die onderskeid tussen martelaar en getuie is en hoekom Victor nie-Christene wat gemartel en daarna doodgemaak is, as martelare wou beskou nie. Victor beklemtoon dat 'n Christelike geloof van deurslaggewende belang is en dat 'n martelaar uiteindelik sterf om as martelaar te kwalifiseer, andersins is sodanige persoon net 'n getuie.

In die loop van dié verhandeling word ook die redes vir die vervolging bespreek. Die Jode het hul gedistansieer van die Christene en kan selfs as die eerste Christenvervolgers beskou word. Stefanus is in 37 n.C. gestenig juis as gevolg van sy totale breuk met die Joodse tradisies. Tertullianus beskou die Jode in sy *Ad Nationes* 1, 4 as die grootste vyande van die Christelike geloof. Nogtans is die Christendom en Judaïsme nou met mekaar geassosieer sodat die Christendom vanuit die Joodse Ou Testament voortgevloei

het. Hierdie assosiasie van die Christene met die Jode sou later nadelige gevolge vir die Christene inhou.

Martelare was sterk deur Jode beïnvloed. Die herinnering aan die opstand van die Makkabeërs het Christen-martelare veral op drie wyses beïnvloed, naamlik hul onverskrokke getuienis teen die magte van die heidendom ten spyte van noodlottige gevolge vir die martelaar self; tweedens, die hoop op opstanding na die dood en wraak op afdwalers wat in die hiernamaals vervolgt sou word, en derdens, die verplasing van die sekulêre stryd na 'n stryd op kosmiese vlak.

Die noue assosiasie tussen Christene en Jode het veroorsaak dat die haat vir die Jode oorgedra is op die Christene. Die bevoorregte posisie wat die Jode in die Romeinse Ryk geniet het tydens die regering van Tiberius, het afgeneem, en soos Friend dit stel: "The Jews were regarded as irreconcilable enemies of the rest of humanity, and this charge, the *odium generis humani* was to be passed to the Christians" (1965: 134). Dit was Tacitus wat na die Christene as *odium generis humani* verwys het (*Ann. xv: 44*).

Die Christelike geloof het in ongeveer 200 n.C. na Noord-Afrika gekom. Die Christene se kerk is met verloop van tyd al hoe meer begunstig totdat Theodosius in 392 verorden het dat die Christelike geloof tot staatsgodsdienst verhef word. Dit het beteken dat die Romeinse Ryk (staat) homself beter by die (Katolieke) Christene geskaar het teen die Donatiste, 'n dominante godsdientige sekte in Noord-Afrika, wat hulle op die Katolieke Christene wou wreek. Dié partydigheid van die Ryk het die Donatiste se antagonisme teen die kerk en die Romeinse staat aangewakker. Die Donatiste was 'n Christelike sekte wat hulself na hul leier Donatus vernoem. Dit is juis die Donatiste wat beweer het dat die Katolieke *traditores* is, omdat hulle (die Katolieke) "geestelike goedere" aan die Romeinse keisers oorgelewer het. Op grond hiervan het die Donatiste hulle van die Katolieke Christene gedistansieer. In 404 het die Raad van Noord-Afrika van die biskoppe versoek dat daar onderdrukkende wette teen die Donatiste uitgevaardig word. 'n Volgende konferensie in 411 het gekulmineer in 'n verordening dat alle Donatiste verban word en dat hul eiendomme gekonfiskeer word. Dit het veroorsaak dat die Donatiste se haat vir die

Romeine en die Katolieke Christelike geloof toegeneem het. Dié houding is een van die faktore wat die Vandaalse inval in Noord-Afrika in 429 vergemaklik het.

Die Katolieke Christene het weinig gedoen om die plaaslike Berbers (More) te evangeliseer. Indien hulle in hierdie onderneming sou geslaag het, sou die Christelike kerk in Noord-Afrika nie uitgewis gewees het nie en sou hulle sterker weerstand teen die Vandale kon gebied het. Die Katolieke Christelike geloof was nie vir die Berbers toeganklik nie. Die redes hiervoor was dat die liturgie en die Bybel in Latyn geskryf was en dat die organisasie van die bisdom oorwegend stadsgeoriënteerd was. Die Berbers was oorwegend 'n nomadiese stam of groep.

Toe die Vandale Noord-Afrika ingeval het, het die Berbers die geleentheid aangegryp en dorpieë en plase aangeval en geplunder sover hulle gekom het. Die Vandale was Ariër-Christene wat vroeër deur die Katolieke Christene in Wes-Europa vervolgd was. Die Vandaalse Ariër sekte het die Heilige Drie-Eenheid, wat deur die Katolieke Christene bely word, verwerp. Hulle het gevolglik haatgevoelens jeens Rome gekoester en het die Katolieke met die swaarste strawwe geteister. Hulle het die Katolieke geestelikes met argwaan bejêen, en hulle uitgesonder vir belediging en die wreedste behandeling. Hierna is die Katolieke biskoppe verban, die kerke gesluit en die sakramente soos die doop en vormsel gestop. Die Katolieke geestelikes is ook daarvan verdink dat hulle groot hoeveelhede rykdom besit, wat vir die Vandale 'n ernstige misdaad was. Liturgiese boeke was vernietig en kerk-eiendom was aan die Vandaalse geestelikes oorgedra. Die Vandale wat nou die steun van die plaaslike bevolking (sekte soos die More, Donatiste en Circumcelliones) geniet het, het nou ook die Katolieke Christene vervolgd.

Die *HP* is belangrik vir die geskiedenis van die Vandaalse vervolging insoverre dit nie net die enigste narratiewe bron van die regering van Gaiseric en Huneric is nie, maar ook die enigste ware historiografiese dokument oor Noord-Afrika. Uit die vervolging van die Christene sou die kultus van die martelare voortvloei. Die doel van die *HP* was om deur die vertelling hiervan te bekeer en geloof te versterk.

Noord-Afrika het helde benodig as rolmodelle, en martelare het hierdie rolle vervul. Die eenvoudige belydenis, “*Christianus sum*,” het al hoe meer op die agtergrond geraak en het plek gemaak vir beskrywings van bomenslike uithouvermoëns en minagting van pyn tydens die wreedste marteling. Deur die voorsiening van martelare as rolmodelle het Victor gepoog om sy gemeente te inspireer om standvastig in hul geloof te wees en om te beseef dat hul lyding ‘n edele en verlossende effek behels. Die lees van *passiones* (retories-belaaide prysliedere) tydens jaarlikse vereringsfeeste by die grafte van martelare het deel uitgemaak van die martelaarskultus (Coetzee 1993: 46-7). Coetzee skryf: “Daar was ‘n onwrikbare geloof dat die martelaar in die hemel teenwoordig is by sy graf op aarde. So sterk was die invloed van die heilige grafte dat die status van ‘n biskop nie alleen verband gehou het met die belangrike martelaarsgrafe in sy gebied nie, maar dat selfs die topografie van ‘n stad daardeur beïnvloed is”. Victor verwys na die Katolieke Christene as ‘n leër (*exercitus*) en die verbanne geestelikes as diegene wat die leër van God vergesel (*dei exercitu comitantes*). Ander lofwaardige titels behels “servants of Christ” (*famuli dei*), “church of God” (*dei ecclesia*), en “church of Christ” (*Christi ecclesia*) (Fahey 1999: 229-230). Victor waarsku teen opstandigheid en selfgewilde martelaarskap, aangesien dit strydig is met kerkdisipline. Cyprianus bevestig die gedagte en sê dat God nie die bloed nie, maar die geloof van die Christen verlang (*nec enim sanguinem Deus nostrum sed fidem quaerit*) (Cyprianus, *De Mortalitate* 17).

HOOFSTUK 1: DIE MARTELAARSKULTUUR IN NOORD-AFRIKA

1.1 'n Oorsig oor die godsdiens van die Karthagers van ouds

Die gode Saturnus en Tanit is gedurende die voor-Christelike en Christelike tye in Noord-Afrika, te Karthago aanbid. Tanit was 'n Fenisiese godin van die maan en is vereer as beskerm-godin van Karthago. Tanit (en Baal Hammon) is in Puniese konteks in Hellenistiese tye in die Wes-Mediterreense gebied van Malta tot by Gades aanbid. In Noord-Afrika, waar daar talle inskripsies gevind is, was Tanit bekend as die godin van oorlog, en was sy 'n maagdelike moeder-godin en verpleegster, 'n metgesel van Baal en ook 'n simbool van vrugbaarheid. Beide argeologiese bewyse en antieke geskrewe bronne dui daarop dat kinder-offerandes deel van die Tanit-aanbidding uitgemaak het. Kinder-offerandes is tot die laaste dae van Karthaagse onafhanklikheid beoefen (Tert. Apol. Viii. 9; Raven 1969: 11, 115). Dié godin se versoek vir 'n offerande word deur middel van 'n droom aan 'n individu wat 'n oortreding begaan het, oorgedra. Die individu (aanbidder) moes 'n offerande, indien moontlik, van sy eie kinders maak. Opgrawings het die somber begraaftplaas in Karthago ontbloot waar duisende kruike die oorskot bevat van kinders wat as offerandes verbrand was (Raven 1969: 11).

Toe Agathocles, die tiran van Syracuse, Karthago tussen 310 en 307 B.C. bedreig het, het die regeerders van Karthago in plaas van om te onderhandel en Sicilië prys te gee, eerder twee honderd kinders van vooraanstaande families aan Baal Hammon geoffer. Die kinders was vermoedelik onregmatig gespaar by vorige geleenthede. Die inwoners en regeerders van Karthago het Agathocles beskou as instrument van die bedreigde god, Baal Hammon, se wraak, omdat hierdie kinders nie geoffer was nie. Nog driehonderd kinders is gevolglik vrywillig deur ander ouers wat van soortgelyke goddeloosheid of bedrieëry verdink was, geoffer (Raven 1969: 17). Volgens Raven het die Romeine die kinder-offerandes in Noord-Afrika ten sterkste afgekeur: “[One] second-century proconsul hanged some *kohanim* who were alleged to have sacrificed children in a sacred wood near Carthage” (1969: 115). Ijsseling beweer ook dat Tertullianus, 'n boorling van Noord-Afrika, teen kinder-offerandes

geprotesteer het. Tertullianus het die ongebore fetus wat geaborteer is en onder die skyn van kinder-offers gebring is, as moord beskou.¹

In Afrika is kinders ook in die openbaar aan Saturnus² geoffer: *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est* (Tert. Apol. ix. 2). “Suigeling is in Afrika in die openbaar aan Saturnus geoffer tot die prokonsulskap van Tiberius, wié die priesters geneem het en aan dieselfde bome waar hulle (die priesters) die misdade (kinder-offerandes) gepleeg het, opgehang het. Hulle het soos dankoffers aan ‘n kruis gehang. Die soldate van daardie land, wat dié taak onder die prokonsul (Tiberius) uitgevoer het, is getuies hiervan”. Volgens Tertullianus het Saturnus selfs nie eens sy eie kinders gespaar nie, wat nog te sê die lewe van vreemde kinders.³

Volwasse persone is weer aan Mercurius geoffer: *Maiores aetas apud Gallos Mercurio prosecabatur* “Volwasse persone onder die Galliërs was gewoonlik aan Mercurius geoffer” (Tert. Apol. ix. 5).

Dit gebeur vandag nog dat die godin, Bellona⁴ (dié godin, wat ‘n Romeinse oorsprong het, is deur die Afrikane aanvaar), by ‘n seremonie waar die dy van ‘n mens gesny word en die

¹ Tert. Apol ix. 8. *Nobis vero semel homicidio interdicto etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere.* “Moord is vir eens en vir altyd verbode. Dit is selfs nie wettig om die fetus terwyl dit nog van die moeder afhanklik is vir lewe, te vernietig nie.”

² Raven 1969: 131. Saturnus was die Romeinse god van landbou: “[It] spread from the Romanized cities of the wheatlands to the olive country of the high plains of Numidia [...]” Die konneksie met landbou dui op tydsgebondenheid. Sade moet op hul tyd gesaai word en die oes gebeur wanneer die tyd ryp is daarvoor. Hiervolgens verteenwoordig Saturnus die eienskappe van beperking en beheer met betrekking tot mag of gesag in die mens. Op grond van die regskepe eienskappe van Saturnus skryf Raven: “[Many] fifth-century Christians believed that God was Saturn re-christened.”

³ Tert. Apol. ix. 4. *Cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur.* “Saturnus het selfs nie eens sy eie kinders gespaar nie, wat nog te sê die lewe van vreemde kinders. Die vreemde kinders se ouers was verheug om hulle aan hom (Saturnus) te bied. Hulle het die kinders liefkoos sodat hulle nie sal huil as hulle geoffer word nie”. Vergelyk ook Ijsseling 1947: 42.

⁴ <http://en.wikipedia.org/wiki/Duellona>. Bellona was die antieke Romeinse godin van oorlog. In die kunste word sy uitgebeeld met ‘n swaard, spies, helm en ‘n fakkel. Voorbereidings vir buitelandse oorloë was in die *Templum Bellonae* bespreek. Raven (1969: 113) skryf: “[The] city-dwelling Africans were adopting

bloed daarvan in 'n bak opgevang word en aan die betrokke persoon gegee word om te drink, vereer word. Tertullianus beweer vervolgens dat bloed van onskuldiges wat in die arena aan die dood onderwerp is, gedrink is as 'n geneesmiddel vir epilepsie.⁵

Rotstekeninge en vermoedelik sketse van menslike-offerandes van die Noord-Afrikane, was ook in grotte en rotse vasgelê (Raven 1969: 114).

Clarke beweer dat Minucius Felix⁶ daarvan oortuig was dat Saturnus 'n hemelse sowel as 'n aardse wese is: "This was so because it is our custom to say that those who have arrived unexpectedly or whose qualities we admire 'have fallen from heaven'. On the other hand he was also said to be a son of earth because 'sons of earth' is a name we give to those whose parentage is unknown" (Clarke 1974: 1). Tertullianus skryf ook dat Saturnus god sowel as mens is. Aan die anderkant beweer hy dat antieke skrywers soos Diodorus, Thallus, Cassius Severus of Cornelius Nepos laat blyk dat Saturnus nie 'n mens was nie (Tert. *Apol.* x. 2-7), dus net god. Hiermee stem ljseling nie saam nie: hy wil, net soos Municius Felix, 'n goddelike en 'n menslike aard aan Saturnus toeskryf. Om van menslike afkoms te wees, veronderstel dat daar ouers betrokke moet wees. ljseling fundeer Saturnus se oorsprong in die hemel en die aarde. Hy (Saturnus) is hiervolgens 'n aardse sowel as 'n goddelike wese (ljseling 1947: 48-9).

Tertullianus beweer dat Saturnus orals onverwags opgeduik het en daarom ook as "seun van die hemel" beskou is. Omdat Saturnus se familie-afkoms onbekend is, het hy dus ook as "seun van die aarde" (son of earth) bekend gestaan: *Proinde Saturno repentino ubique caelitem contigit dici; nam et terrae filios vulgus vocat quorum genus incertum est* "Omdat

Roman style names and learning the Roman language [...], if they themselves were being Romanized, their gods should be Romanized also."

⁵ Tert. *Apol.* ix. 10. *Item illi qui munere in arena noxiorum iugulatorum sanguinem recentem de iugulo ducurrentem exceptum avida siti comitali morbo medentes auferunt, ubi sunt?* "Eweneens waar is diegene wat, wanneer daar 'n skouspel aangebied word in die arena, die vars bloed van die skuldige wat veroordeel is, terwyl dit nog afloop van hul keel, met gretigheid opvang en huis toe neem as 'n kuur vir epilepsie?"

⁶ <http://www.newadvent.org/cathen/10336a.htm>. Hy (Minucius Felix) was een van die vroegste apologete vir die Christendom. Sy geboortedatum is nie bekend nie. Sy geboorteplek is vermoedelik Afrika. Hy word as 'n tydgenoot van Tertullianus beskou. Minucius se *Octavius* vertoon raakpunte met Tertullianus se *Apologeticum*. Hieronimus (*De Viris Illustribus*) praat van hom as *Romae insignis causidicus*, wat maar net 'n verbetering van Lactantius (*Inst. div.* v. 1) *non ignobilis inter causidicus loci* is.

Saturnus orals onverwags opgeduik het, het hy bekend gestaan as “seun van die hemel.” Mense wie se familie-afkoms onbekend is, staan algemeen as “seuns van die aarde” bekend”. (Tert. *Apol.* x. 7-xi).

Volgens Tertullianus is mense-offerandes in Noord-Afrika tot die middel van die tweede eeu n.C. beoefen. Menslike offerandes is weldra deur diere-offers vervang, soos byvoorbeeld deur die seremonie bekend as *Mochomor* (die belofte van ‘n ram). Dié seremonie is gedurende die nag uitgevoer waar ‘n lam in die plek van ‘n mens geoffer is. Die lam was *pro vicario* geoffer, wat “representing or in substitution for [anybody]” beteken (Frend 1971: 79). Weldra is diere-offers as onrein beskou omdat wilde diere menslike vlees vreet.⁷ Dierebloed het ook nie deel van die inwoners van Noord-Afrika se dieët uitgemaak nie. Volgens Christelike voorbehoud moet ook geen kos wat in bloed deurdrenk is, aangebied word nie. Hiervolgens is afsku vir dierebloed erken (Ijsseling 1947: 45).

Die plaaslike gode van Karthago het nie met die aankoms van die Grieks-Romeinse gode verdwyn nie. Raven skryf: “In the African countryside the peasants continued to worship the local *genii* of woods and sources, caves and mountains; and sometimes even educated city-dwellers worshipped in the new Roman temples and followed the Berber cults of their forefathers without any sense of incongruity” (1969: 113).

1.2 Waaron dit nie vir die Noord-Afrikane moeilik was om na die Christelike godsdiens oor te gaan nie

Die Puniese godsdiens het in Noord-Afrika bly voortbestaan, maar het gedeeltelik ‘n transformasie ondergaan. Tanit, die Puniese godin, is met die Romeinse god Juno-Caelestis, geïdentifiseer en die Karthaagse god, Baal Hammon met Saturnus. Hierdie

⁷ Tert. *Apol.* ix. 11. *Item illi qui de arena ferinis obsoniis cenant, qui de apro, qui de cervo petunt? Aper ille quem cruentavit, conlictando detersit. Cervus ille in gladiatoris sanguine iacuit. Ipsorum ursorum alvei appetuntur cruditantes adhuc de visceribus humanis. Haec qui editis, quantum abestis a conviviis Christianorum?* “Is daardie persone wat van die vlees van wilde diere in die arena eet, (ook) lief vir die vlees van wildevarc en takbokke? Dié wildevarc het die bloed van diegene met wie hy geveg het van hom afgegee. Die takbok lê in die bloed van ‘n swaardvegter. Die mae van die bere word gesoek terwyl hulle nog vol is van rou en onverteerde mense vlees waarvan hulle vet is. Hoe ver van ‘n Christelike feesmaal is daardie mense wat hierdie vlees eet?”

identifikasie tussen die Puniese en die Romeinse gode, sou weldra as basis dien vir die Noord-Afrikane om die Christelike godsdiens aan te neem. Die Noord-Afrikane sou mettertyd die verering van dié heidense (Puniese en Romeinse) gode met die Christelike geloof vervang. Namate Romanisering toegeneem het en die Christelike godsdiens versprei het, is die wrede en boosaardige heidense gode, wat net met mense-offers tevrede was, deur 'n Christelike God van liefde vervang, wat 'n afsku aan mense-offers het. Dié Christelike God het immers verhoed dat Abraham sy seun aan Hom moet offer, en het eerder 'n diere-offer in dié seun se plek aanvaar.

Die verdwyning van die Puniese skrif in Noord-Afrika, is aanduidend van die invloed van Romanisering in Noord-Afrika. Die naasmekaarplasing van Baal Hammon en Romeinse gode soos Jupiter of Minerva, beklemtoon die neiging van die Noord-Afrikane om Romeinse gode aan te neem. Met die koms van die Christendom na Rome sou ook hierdie heidense gode verdwyn en deur die Christelike God vervang word. Naas godsdiens was taal net so belangrik as medium om 'n oorgang na die Christelike godsdiens te bewerkstellig. Die stedelike Noord-Afrikane het Romeinse name aangeneem en Latyn as voertaal aangeleer. Augustinus spoor egter Romeine aan om Punies te praat sodat hulle deur die gemeente verstaan word (Raven 1969: 113). Dit het meegebring dat die Christelike God aan die Noord-Afrikane in hul eie taal, bekend gestel is en dit vir die Noord-Afrikane makliker gemaak het om die Christelike godsdiens te aanvaar. Die Noord-Afrikane is sodoende verchristelik en sou later die praktyk van mense-offers laat vaar.

Met die Romanisering van die Noord-Afrikane, het hulle Romeinse name aan hul gode gegee. Dié name sou later ook op die Christelike God oorgaan: “[The] Africans took Roman names [for their gods] but they were names formed on the old pattern and closely connected with worship, whether of Saturn-Baal or, later, the Christian God. Saturnus and Satorus recur constantly; so do Honoratus (Vereer deur God), Donatus and Adeodatus (Gegee deur God)” (Raven 1969: 113). Die Noord-Afrikaan, Augustinus, het ook byvoorbeeld voor sy bekering, die naam Adeodatus (Gegee deur God), aan sy seun gegee (Raven 1969: 113).

Bo en behalwe godsdiens en taal, het die Noord-Afrikane ook groot respek vir die Romeinse kultuur en leefwyse gehad. Hulle het byvoorbeeld ook Romeinse kleredrag en die argitektoniese styl van die Romeinse begraafplase, nageboots. Die Karthaagse vroue het selfs die haarstyle van die keiserlike familie nageboots en geslaap in die Romeinse *mamillare* of *stropium* (borsdoek of band). Die Karthaagse inwoners het ook gehou van die helderkleurige mantels wat deur die Fenisiërs daarheen gebring is. Die Noord-Afrikane het die gekultiveerdheid en die gesofistikeerdheid van die Romeine ook deel van hulself gemaak. Dié kulturele en sosiale lewe van die Romeine het dus 'n groot invloed op die Noord-Afrikane uitgeoefen met die gevolg dat laasgenoemde maklik hulle eie kulturele en sosiale leefwyse versaak het en die Romeine s'n sou aanneem. Dit geld ook met betrekking tot godsdiens.

Met betrekking tot onderrig was daar ook samewerking of ooreenkomste tussen die twee kulture. Die keiser, Septimius Severus, het byvoorbeeld in sy kleuterskool-jare onderrig in Punies ontvang. Toe hy keiser geword het, het hy Punies tot een van die amptelike tale van Karthago verhef. Ondanks die feit dat die Puniese skrif mettertyd verdwyn het weens die Romanisering, het dit steeds gedien as omgangstaal in Karthago. Die feit dat die Romanisering nie eensydiglik en kortstondig die Puniese taal sou verdring het nie, het blykbaar baie vir die Noord-Afrikane beteken. Die Romeinse taal, Latyn, sou weldra in linguistiese en godsdienstige konteks die Puniese taal aanvul en komplementeer. Latyn is weldra in die rites van die Puniese godsdiens toegelaat en nuwe tempels is vir die Romeinse gode gebou en gereserveer (Raven 1969: 113-5).

Ou gewoontes of gebruike (tradisies) sterf nie gou uit nie. In die tempel van Thuburbo, het die Noord-Afrikaan, Maius byvoorbeeld vir Aesculapius, wat met die Puniese god, Eshmoun geassosieer was, vereer deur 'n verbod op die eet van vark en bone te plaas. Daar was ook in Romeinse wette verbod op plesier en bad drie dae voor die toelating na die tempel, geplaas. Hierdie verbode handeling het ooreenkomste vertoon met die voorskrifte vir die Puniese priesterskap van ouds.

Nadat die Christelike godsdiens tot Romeinse staatsgodsdiens verklaar is het die ooreenkomste tussen die twee godsdienste die oorgang van die Noord-Afrikane se geloof

tot die Christendom maklik gemaak. Soos reeds vermeld, bestaan daar ooreenkomste tussen byvoorbeeld Saturnus (oorspronklik die Noord-Afrikane se Baal Hammon) en God. Saturnus het na aanleiding van bogenoemde 'n goddelike sowel as 'n menslike aard (Tert. *Apol.* x. 2-7).⁸ Die indruk word geskep dat Saturnus homself geskep het, net soos God. Tertullianus skryf: “First of all, you must allow there is a God more sublime, true owner in his own right of deity, who made the gods out of men. For neither could they have assumed for themselves a deity they did not possess, nor could another give it them when they were without it, unless he really had it himself. But if there were nobody who could make gods, it is idle to assume gods were made when you do away with the maker. At all events, if they could have made themselves, they would never have been men, with this power in themselves of having a better position” (Tert. *Apol.* xi. 1-6).

Die inwoners van Noord-Afrika (Karthago) het byvoorbeeld net soos Christelike skrywers ook “byname” (epiteta) aan hul gode gegee (byvoorbeeld aan Saturnus, Tanit en Baal Hammon). Die volgende “byname” is aan dié gode gegee wat ook beskrywings van God was: “Eternal (*Deus Aeternus*), the Lord (*Dominus*), Holy (*Sanctus*), the Unconquered (*Invictus*), or even Holy Spirit (*Nomen Sanctum*)” (Frend 1971: 79). Dié “byname” dui op 'n godheid met 'n sterk karakter, 'n God wat nie weerspanningheid duld nie en enige oortreder met die swaarste strawwe vergeld. Dié heidense gode het by dié nie-Christene 'n gevoel van bonatuurlike vrees teweeggebring.

Vir die Noord-Afrikane was dit nie moeilik om na die Christelike godsdiens oor te gaan nie, onder andere omdat hulle respek gekoester het vir 'n streng god wat oortredings bestraf. Die nie-Christene het byvoorbeeld vir Saturnus as 'n bejaarde en sturse godheid beskou. Frend skryf: “He was in fact a jealous, implacable, and terrible being” (1971: 80). Dit is aanduidend van die aard van die straf wat deur hom vereis sou word, byvoorbeeld kinderofferandes as vorm van straftoemeting. Dié antropomorfiese eienskappe kan enersyds ook op God van toepassing wees, soos byvoorbeeld in die boek Psalms waar God as toornig uitgebeeld word.⁹ Anders as die Noord-Afrikane (nie-Christene) wat Saturnus as

⁸ Vertaal deur Page 1966: 56-57.

⁹ Psalms 2: 5, 12, 6. “[In] sy grimmigheid sal Hy hulle verskrik.” “[Gou] kan sy toorn ontvlam.” “O Here, straf my nie in u toorn nie, en kasty my nie in u grimmigheid nie”.

wraaksugtig uitgebeeld, is God egter vir die Christene ook 'n God van liefde en geregtigheid. "Die Here is goed en reg" (Psalm 25: 8). Dié hipotese kan byvoorbeeld uit die oogpunt van die moderne leser as 'n rede gesien word waarom die Noord-Afrikane eerder die Christendom sou wou aanneem waar daar respek vir die regte van die mens gekoester word.

Die hoofrede waarom dit nie moeilik vir Noord-Afrikane was om hul tot die Christendom te wend nie, was die feit dat Saturnus net soos Christus ook as 'n god-mens beskou was. Op grond van dié ooreenkomste was dit later vir die inwoners van Noord-Afrika nie moeilik om hulle tot die Christelike geloof te bekeer nie. 'n Groot aantal mense in Noord-Afrika het dus die Christendom aangeneem, maar hulle het nie alle bande totaal met Saturnus verbreek nie. Volgens Raven het baie van die vyfde-eeuse Christene geglo "[that] God was Saturn re-christened".¹⁰

Die feit dat die god van die nie-Christene as wreedaardig uitgebeeld word en mense-offers aanvaar, is die agtergrond waarteen Victor se martelaarsverhale in Noord-Afrika gesien moet word. Mense-offers is weliswaar nie martelaarskap nie, maar verskaf die milieu vir martelaarskap in Noord-Afrika.

1.3 Die verskil in godsdienstige konteks van martelaarskap in Wes-Europa en Noord-Afrika

Terwyl die Wes-Europeërs die liefde en genade van God in die sin van naasteliefde teenoor mekaar uitleef (Swartz 2007: 232), skoei die Noord-Afrikane (by name die Montaniste, 'n Christelike sekte in Noord-Afrika) hul godsdiensoortuiging op die vooruitsig van die Laaste Oordeel. So het Tertullianus hom byvoorbeeld by die Montaniste aangesluit, wie se lede hul leefwyse so inrig dat hulle gereed vir die koms van die Here sal wees in die Laaste Oordeel

¹⁰ Raven (1969: 131) skryf: "But there was a significant social difference between Saturn-worship and Christianity. Saturn, though based on a more ancient African God, had become Romanized, respectable, official, with public temples and a recognized place in the accepted pantheon; the God of the Christians had not".

(Tert. *Apol.* xxiii; <http://www.tertullian.org/bardenhewer> biog.htm).¹¹ Dié sekte beklemtoon dus die eskatologiese leer bó die Christelike liefdesgebod. Waar die Wes-Europeërs dus 'n godsdiens van liefde huldig, beleef die inwoners van Noord-Afrika 'n godsdiens van vrees en angs. Vandaar dat Tertullianus, geskryf het: “the blood of Christians is the seed of the church”. (Raven 1969: 126; <http://www.bethel.edu/letnie/AfricanChristianity/WesternNorthAfricaHomepage.html>). Die hipotese kan dus uit die aanhaling van Tertullianus gemaak word, dat die Noord-Afrikane marteling gesoek het as regverdigmaking of uitbouing van hul geloof. Mense-offers was nie ongehoord in Noord-Afrika nie; marteling sou hierby aansluiting kon gevind het. Die persepsie kan gehuldig word dat die Noord-Afrikane nie vir marteling wegskram nie en by tye dit self sou opsoek. Volgens Coetzee het Cyprianus in sy laaste brief (*Epistola* 81) gemaan teen opstandigheid en selfgewilde martelaarskap, aangesien dit strydig was met kerkdissipline (1993: 49). Cyprianus, 'n biskop uit Noord-Afrika, vind dit dan ook nodig om die Noord-Afrikane met die volgende woorde te berispe: “God soek eerder ons geloof en nie ons bloed nie” (*nec enim sanguinem Deus nostrum sed fidem quaerit*) (Cyprianus, *De Mortalitate* 17).

Die Noord-Afrikane het ten spyte van Tertullianus se afkeer van mense-offers, met hierdie praktyk voortgegaan, ondanks die feit dat die Wes-Europeërs dit sterk afgekeur het (Raven 1969: 115).

In Noord-Afrika het martelaarskap dus 'n belangrike element in die geskiedenis en godsdiens van die kerk uitgemaak. Die mense- en kinderoffers het tot gevolg gehad dat 'n marteldood nie vir hulle iets vreemds was nie.

¹¹ Ijsseling 1947: 10. “[Zich] bij de volgelingen van Montanus aan te sluiten [...]”

1.4 Tertullianus en martelaarskap

Quintus Septimius Florens Tertullianus is omtrent in die jaar 155 in Karthago gebore, waar hy as heiden grootgeword het. Karthago was die konsulêre setel van Africa Proconsularis, een van vier Romeinse provinsies in Noord-Afrika. Tertullianus was die seun van 'n *centurio* wat bevel oor die provinsies gevoer het (Ijsseling 1947: 7; Page 1966: xiv). Page verwys na Tertullianus as “the stern Tertullian” (1966: x) en “the zealous African” (1966: x). Hy beweer dat Tertullianus intens belese was. Weldra sou Tertullianus die Christelike geloof aanneem en selfs vir die Christendom in die bresse tree. In die woorde van Page was hy: “[A] man of true genius” en ‘n “[A] man of warm and passionate Christian feeling” (Page 1966: xvii).

Karthago was, nadat dit in 146 v.C. deur die Romeine verwoes was, weer deur Caesar opnuut gestig en deur Augustus gerestoureer. In die tweede eeu n.C. was dit weereens ‘n florerende stad: “Het had zijn Capitool op den heuvel van Byrsa, waar de proconsul zetelde, zijn theater, baden, amphitheater, stadion, tempels van Jupiter, Juno, Minerva en heiligdommen van de oude goden der Carthagers, die werden vereenzelvigd met Saturnus, Caelestis en Aesculpius” (Ijsseling 1947: 7). In die laat 2de eeu, toe baie Christene in die gevangenis van Karthago die voltrekking van hul vonnisse afgewag het, het Tertullianus hom geroepe gevoel om met sy talente sy mede-Christene te verdedig teen onreg en vyandskap. Vóór sy bekering tot die Christendom was Tertullianus ‘n rhetor en ‘n praktiserende advokaat. Eusebius vermeld Tertullianus se noukeurige kennis van die Romeinse wette (Eusebius, *Historia Ecclesiae* II, 2). Ijsseling skryf dat Tertullianus vóór sy bekering gevoel het dat hy blind was en beroof van die goddelike lig en dat hy geen ander god as die natuur geken het nie (1947: 8). Tertullianus was ‘n man met groot geestesdrag. Ijsseling skryf dat Tertullianus van mening was dat die Christene standvastig in hul geloof moet wees te midde van vervolging (1947: 9). Volgens Page praat Tertullianus in sy *Apologeticum* selfs van hartstog omtrent marteling. In ‘n verhandeling, getiteld *De fuga in persecutione*, wil dit lyk of Tertullianus enersyds sê dat dit toelaatbaar is om van vervolging te vlug (Page 1966: xviii). Page beweer dat ook die gedagte in die Bybel weerklink: “En

wanneer hulle julle vervolg in die een stad, 'flee to the next [...]'” (Tert. *Apol.* xix (introduction); Mattheus 10: 23). Andersyds meen Tertullianus dat daar nie vir vervolging gevlug moet word nie. Met betrekking tot dié dualisme blyk dit in die lig van die algemene praktyk van mense-offers dat laasgenoemde gedagte in die konteks van Noord-Afrika, ondersteun word. Daar sou vervolgens 'n helde-verering vir martelaarskap in Noord-Afrika gekoester word. Page glo dat Tertullianus eerder meen dat die slagoffer deur marteling vir Christus gewen is (1966: xviii-xix).

Oor die lewenslot van Tertullianus skryf Ijsseling vervolgens: “Hoe zijn levenslot is geweest, weten we niet in bijzonderheden; misschien heeft het volgende hem tegen gevaren beschermd. Zijn puriteinsche neiging, bij zijn vurig, hartstochtelijk temperament, bracht hem er namelijk toe, zich bij de volgelingen van Montanus aan te sluiten, den Phrygischen fanaticus, die beweerde, een nieuwe openbaring, den Paracleet, ontvangen te hebben en voor de door hem gestichte, gemeenschap een stelsel van tuchtoefening voorstond van buitengewone gestrengheid” (1947: 10). Tertullianus se sterfdatum is nie noukeurig vasgestel nie; daar word gemeen dat hy in omtrent 240 gesterf het (Ijsseling 1947: 11).

In meeste primitiewe godsdienste was die mens se verhouding tot sy Skepper as 'n tipe kontrak beskou. Frensd skryf: “The correct ritual would produce the desired benefit” (1971: 99). In hierdie opsig kan die ou nasionale kultus van Saturnus en die Christendom met sy martelaarskap met mekaar in verband gebring word. Martelaarskap mag voortgespruit het uit 'n herinnering aan menslike offerande. Oor die vraag of God die mens se bloed versoek, sal die antwoord in die konteks van Noord-Afrika met sy martelaarskultuur ongetwyfeld ja wees. Hiervolgens sal vlug van vervolging (soos reeds bo genoem) as ontoelaatbaar geag word (Knight 2003: vol. 5: 3).

Tertullianus het geglo dat as 'n Christen sondig, hy daarna ophou om verder 'n Christen te wees. Hy kan geen vergifnis verwag nie, behalwe deur marteling (*Apol.* vii-xii; Page 1966: xix; Raven 1969: 131). Dit kan ten opsigte van die Kerk in Afrika ook gesê word. Nadat die Christene in getalle toegeneem het, het daar 'n verslapping in hul geestelike lewe ingetree. Dit het veroorsaak dat korrupsie en wanpraktyke aan die orde van die dag was, nie net

onder geestelikes nie, maar ook in die gemeenskap (Raven 1969: 133). Raven skryf: “Scandals on the Catholic side were embezzlement, simony, quarrels and even sex scandals were rife” (1969: 148). Vervolging deur die Vandale as gevolg van die geestelike laksheid in Noord-Afrika was dus noodsaaklik. Raven sê: “Persecution was the proof of virtue” (1969: 148). In 485 het die Katolieke Christene die hongersnood wat die provinsie getref het, geïnterpreteer asof dit straf van God is vir hul losbandigheid (Raven 1969: 161).

Indien die individu vir sy geloof gemartel is, maar nie as gevolg van die marteling gesterf het nie, sal hy of sy ‘n getuie wees (*HP* II: 33; Shanzer 2004: 285).¹² Mensurius, die biskop van Karthago het in ‘n brief aan Secundus, biskop van Tigisi geskryf dat dit verbode is om daardie persone as martelare te vereer, wat hulself vir doeleindes van eie belang vir martelaarskap opgee (Knight 2003: vol. 5: 3). Raven skryf: “[If] a religious skirmish was not available, they would challenge passing travelers to stand and kill them, or be killed; sometimes whole groups throw themselves over a cliff into salt lakes, or burn themselves alive” (1969: 140).

1.5 Was die Christenvervolging in Noord-Afrika erger as in Europa?

Die Romeine het die verering van die keiser ernstig opgeneem. In Wes-Europa is dit as verhewe bo die verering van die nasionale gode beskou. Daar moes by die verering van die keiser sekere offerandes gebring word. Dit hoef nie noodwendig ‘n menslike offerande te wees nie. ‘n Geringe offerande, soos reukwerk, was as voldoende beskou: “[Even] if it was only a pinch of incense [...]” (Raven 1969: 116). Hiervolgens kan die afleiding gemaak word dat behalwe in die geval van ‘n paar wrede keisers soos Nero en Domitianus, die Wes-Europeërs nie ten gunste van marteling was nie. Plinius en Tacitus verafsku byvoorbeeld ‘n

¹² Volgens Victor het Christelike sektes (soos die Circumcelliones en die Vandaalse Ariërs) byvoorbeeld aktief martelaarskap gesoek (*HP* III: 47). “[For] Vandals had been sent everywhere for the purpose of handing over people traveling along the roads to their priests that they would be slaughtered.” Victor beskou hulle egter nie as martelare nie. Shanzer beweer dat Victor nie die Ariër-biskop, Iucundus en ander Ariërs wat lewend verbrand en vir die wildediere gegooi is, as martelare beskou nie (*HP* II: 12-16). Volgens Victor moet ‘n individu vir sy geloof gesterf het om as ‘n martelaar geklassifiseer te kon wees (*HP* II: 33; Shanzer 2004: 284). Voorbeelde van martelare verskyn in vier passasies uit die *HP* wat later in die verhandeling behandel gaan word (*HP* I: 41; III: 26; III: 27; III: 41).

prokonsul van Noord-Afrika wat sewe mans tot die dood veroordeel het vir 'n geldeis teen hulle (Raven 1969: 116).

Wes-Europa het egter sporadiese gevalle van vervolging geken. Die Romeinse burgers kon enige godheid aanbid het, solank hulle net formele offerandes aan die keiser gebring het. Die godsdienstige verdraagsaamheid van die Romeine het egter krake getoon met betrekking tot die Christendom. Die Christene het die verering van die keiser verwerp. Nero het byvoorbeeld die Christene as sondebokke gebrandmerk deur hulle valslik te beskuldig dat hulle vir die brand in Rome verantwoordelik was (Tacitus, *Ann xv: 44*). 'n Algemene beleid vir die onderdrukking van die Christene was geformuleer deur Trajanus. Die Christene is as *odium generis humani* gekenmerk. Trajanus skryf in 'n brief aan Plinius: "These people must not be hunted out, [...] If they are brought before you and the charge against them is proved, they must be punished, but in the case of anyone who denies that he is a Christian, and makes it clear that he is not by offering prayers to our gods, he is to be pardoned" (*Ep. x. 97*, vertaling deur B. Radice). Die straf vir die weiering om die keiser te aanbid was gewoonlik die dood (by wyse van marteling) om sodoende vrees by die wederstewiges in te boesem, maar dit was nie só rigied toegepas nie. Raven beskryf ander vorme van strawwe: "[torture] and imprisonment or exile and confiscation of property" (1969: 124).¹³ Die keiser wou nie soseer martelare hê nie, maar liever dat die Christene hul geloof verloën en hom (die keiser) vereer. Vervolgings in Wes-Europa het hoofsaaklik rondom die weiering om die keiser te aanbid gesentreer; op grond hiervan was dit sporadies. Ander redes vir vervolgings (wat relatief min is), was indien 'n plaag of 'n natuurramp die land getref het wat tot gevolg sou hê dat "[the] pagan crowd would clamour for someone's blood" (Raven 1969: 117), en dit was meestal die bloed van die Christen.

Baie van die Romeinse amptenare in Wes-Europa, wat die vervolging uitgevoer het, het dié taak verafsku. Die prokonsul, Saturninus, het die Scilleense martelare genoeg kans gegee (soveel as dertig dae) om hul belydenis as Christene terug te trek (wat hulle egter geweier het om te doen) (Raven 1969: 118). Vir dekades was daar geen vervolgings in Wes-Europa

¹³ Raven 1969: 124. Toe biskoppe en priesters in 256 AD geweier het om Valerianus te vereer, het hy nege biskoppe gevonniss om in die myne naby Cirta te gaan werk. Ander biskoppe was verban. Cyprianus was deur 'n pro-konsul van Noord-Afrika na Curubis aan die kus van Hammamet, verban.

nie en ten spyte van die felheid van Christen-vervolging in Noord-Afrika, het 'n uitgesproke figuur soos Tertullianus tot 'n ryp ouderdom geleef: “[a] public figure like Tertullian was able to broadcast his faith and opinions to the world and live to a ripe old age without, so far as is known, even being admonished, let alone threatened” (Raven 1969: 118).

In Noord-Afrika, aan die anderkant, het die Puniese inslag van die Christelike godsdiens tot die siening gelei dat slagoffers van vervolging vergoddelik word. Hiervolgens was die vervolging van die Noord-Afrikane soos 'n paspoort na die paradys of hemel. Raven skryf dat Perpetua en haar metgeselle na die amfiteater geloop het asof hulle op pad was na die hemel (1969: 118-124). Op grond van hierdie siening en weens Tertullianus se stelling dat daar nie van vervolging gevlug mag word nie, kan die afleiding dus gemaak word dat martelaarskap waarskynlik meer algemeen voorgekom het in Noord-Afrika as in Wes-Europa.¹⁴ Martelare in Noord-Afrika het hulle self as hul biskoppe se geestelike meerderes beskou (Raven 1969: 124). Dit was as die hoogste prestasie beskou wat deur die gewone man behaal kon word.

Die vervolging van Christene in Noord-Afrika is vererger deur die Donatiste wat hulle op die Katolieke Christene wou wreek. Die Donatiste het hulself van die Katolieke Christene gedistansieer omdat laasgenoemde, volgens hulle, “geestelike goedere” aan die Romeinse keisers oorgelewer het, en dus *traditores* is. Aanvanklik het die Katolieke Christene, nadat hul geloof tot staatsgodsdiens verklaar is, die Donatiste vervolg. Met die inval van die Vandale in Noord-Afrika het die Donatiste die bordjies verhang en nou van die geleentheid gebruik gemaak om hulle op die Katolieke Christene te wreek (Raven 1969: 153). Die *Circumcelliones*, boorlinge van Noord-Afrika, wat ook vyandiggesind teenoor die Katolieke Christene was, het ook van dié geleentheid gebruik gemaak om wandade teenoor hulle te pleeg.¹⁵ Moorhead beweer dat Gaiseric, die koning van die Vandale, vermoedelik onder die

¹⁴ Raven 1969: 124. Cyprianus het, in teenstelling met Tertullianus, verklaar dat van vervolging gevlug mag word. Cyprianus het dit self gedoen. Hy het gemeen dat daar so baie mense gevlug het dat indien hulle nie weer tot die kerk toegelaat word nie, die kerk daardeur verswak sou word.

¹⁵ The Catholic Encyclopedia, volume v: 8. Die *Circumcelliones* was hoofsaaklik landbouers wat geen Latyn geken het nie. Hulle omgangstaal was Punies. Hulle was waarskynlik van Berber (Moorse) afkoms. Hulle het hulle by die Donatiste aangesluit. Die *Circumcelliones* het geen gewone beroepe beoefen nie, maar was deurentyd gewapen. Hulle het egter geen swaarde gebruik nie, weens die feit dat Christus aan Petrus gesê het om sy swaard terug in sy skede te plaas. Die *Circumcelliones* pleeg egter geweld met

invloed van die Donatiste, *Circumcelliones* en Ariërs, die Katolieke Christene vervolg het: “[The] Vandals, as they invaded Africa, enjoyed the support of many Africans who were, for various reasons, unhappy with Roman government” (1992: xii).

Bo en behalwe die vyandigesindheid van die Donatiste en die *Circumcelliones* jeens die Katolieke Christene, het ook Gaiseric hulle uit die staanspoor as vyande beskou. Dit het die toename in martelaarskap in Noord-Afrika drasties verhoog. Frensd skryf: “He [Gaiseric] raged in particular against the churches and basilicas of the saints, and the cemeteries and monasteries. Bishops were slain, nobles and priests were destroyed for the sake of their wealth. Churches were closed down or taken over for Arian worship, and the imperial laws against heresy were enforced by Gaiseric’s successor Huneric against the Catholics themselves” (1971: 303). Gaiseric wou die Katolieke kerk met die Ariër priesterdom vervang. Die Vandale was aanhangers van die Ariër-sekte, wat geglo het dat Jesus Christus meer verhewe as die mens is, maar nie die gelyke van God nie. Hulle het dus die Goddelike Drie-Eenheid verwerp, wat die hoeksteen van die Christelike geloof uitmaak.

Op grond van die bogenoemde kan van die premisse uitgegaan word dat die vervolging van die Christene in Noord-Afrika fel was en dat dit selfs dié in Europa oortref het.

1.6 Die redes vir die sukses van die Vandaalse inval in Noord-Afrika

Die Berbers, ‘n plaaslike bevolkingsgroep in Noord-Afrika wat nie deel was van die Katolieke Christene nie, was verbitterd as gevolg van aanhoudende uitbuiting en afpersing deur die Romeinse owerheid. Hulle en die Donatiste was ook gefrustreerd oor die steun wat die Katolieke Christene van die Romeinse regering geniet het. Hulle haat vir die Katolieke Christene is versterk deur keiser Honorius se edik in 405, waarin hy verklaar het dat Donatisme tot kettery verklaar word. Die gevolg hiervan was dat die Donatiste se eiendom

knuppels. Hulle wou hul slagoffers sonder om hul dood te maak en laat hul sodoende agter om te sterf. Hulle word vergesel deur ongetroude vroue en gee hulself oor aan drank. Hulle slagkreet was “*Deo laudes*”. Die *Circumcelliones* soek die dood op en beskou selfmoord as martelaarskap. Hulle was lief daarvoor om hulself van afgronde af te gooi. Hulle het selfs verlang dat ander mense hulle moet doodmaak (teen betaling). Indien ‘n verbyganger nie aan hul eise wou gehoor gee nie, het hulle gedreig om hom dood te maak.

gekonfiskeer en hul geestelikes verban is. Hulle was deur die Katolieke Christene vervolgd en onderdruk (<http://www.anabaptistnetwork.com/donatists>).

Die Romeinse regering het die Donatiste ook verbied om byeenkomste te hou en weldra verklaar dat Donatiste-aanhangers nie testamente mag maak en begunstiging daardeur verkry nie. Hulle was gevolglik onbevoeg verklaar om kontrakte te sluit. Sodanige handelingsonbevoegdheid wat op die Donatiste, Berbers en ander nie-Katolieke gemeenskappe afgedwing is, het veroorsaak dat dié onderdrukte sektes gesmag het na 'n bondgenoot. Hulle het sodanige bondgenoot weldra in die Vandale wat Noord-Afrika ingeval het, gevind: “[And] reports in the letters of Augustine of Hippo of attempts by Arians and schismatic Donatists to make allies of each other, have suggested that the Vandals, as they invaded Africa, enjoyed the support of many Africans who were, for various reasons, unhappy with Roman government” (Moorhead 1992: xii). Die Donatiste het dus van die geleentheid gebruik gemaak om hulle op die Katolieke Christene, wat vermoedelik vir die onderdrukking van hul geloof verantwoordelik was, te wreek.

Die sukses van die Vandale se inval in Noord-Afrika het dus gespruit uit die steun van die onderdrukte sektes soos die Donatiste, *Circumcelliones*, en ook die Berbers se afkeur vir die Katolieke Christene wat staatsondersteuning geniet het. Na die inval het die koning van die Vandale, Gaiseric, wat uit die staanspoor vyandiggesind teenoor die Katolieke Christene was, hom in Noord-Afrika met sy groot rykdom gevestig. Die Vandale was gretig vir buit en die Kerk was, net soos die sekulêre grondbaronne, ryk. Die Kerk moes vervolgens afstand doen van sy goud en skatte (HP I: 5).

1.7 Waarmee so baie martelaarsterftes in Noord-Afrika

Raven skryf dat Tertullianus so ver gegaan het om te sê dat “the blood of Christians is the seed of the church (Raven 1969: 126; <http://www.bethel.edu/letnie/AfricanChristianity/WesternNorthAfricaHomepage.html>). Die vroegste weergawes van martelaarskap is dié van Perpetua en Felicitas wat in ongeveer 200 n.C. gesterf het en van Cyprianus in 258 n.C. (Raven 1969: 126, 131).

In die middel van die derde eeu het die Christendom die dominante godsdiens van Noord-Afrika uitgemaak. Die Noord-Afrikaanse landelike bevolking is daarna bekeer,¹⁶ en die aanbidding van 'n Saturnus geleidelik vervang met die verering van Christus. Met die geweldige uitbreiding van die Christelike geloof in Noord-Afrika,¹⁷ het daar ook 'n toename in die getal geestelikes, veral onder biskoppe voorgekom: "Eighty-seven bishops had attended Cyprian's council at Carthage in AD 256. Fifty years later, there were probably three times that number" (Raven 1969: 131). 'n Biskop het hoofsaaklik een Christelike gemeenskap verteenwoordig.

Die verering van martelare en die nastreef van martelaarskap was van fundamentele belang vir die Noord-Afrikaanse, net soos die bloed-offerandes in die vroeëre nie-Christelike godsdiens. Die Noord-Afrikaanse het geglo dat menslike lyding of martelaarskap die guns van God geniet het en dat vervolging (soos reeds vermeld) die paspoort na die hemel was (Raven 1969: 131). Nie net die Katolieke Christene in Noord-Afrika was martelare nie. Raven skryf: "Christians [Catholic Christians] for the first time appealed to the use of force against other Christians (Donatists)" (1969: 137). Donatis-geestelikes was daarom ook gemartel en dit het die aantal martelaarsterftes in Noord-Afrika drasties opgestoot in vergelyking met die res van Europa, waar slegs selektiewe vervolging plaasgevind het.

Dit was juis die Donatis-biskop, Donatus, wat beweer het dat die Donatis-kerke vervolgd word en dat hulle nie ander gelowe vervolgd nie: "[The] true Church is persecuted, not persecuting" (Raven 1969: 137). Raven verwys na die slagting van die Donatiste net buite Karthago: Hulle het geprotesteer teen die onregverdigte behandeling deur die Romeinse regering en hulself so blootgestel aan nog erger vervolging. 'n Donatis-biskop van Numidië wat 'n privaat-leër op die been wou bring is deur die Romeinse leër beleër en saam met sy volgelingen omgebring. 'n Ander Donatis-biskop, wat een van die bekendste martelare in die Donatis-geloof was, is verneder en tereggestel en sy volgelingen is geslaan (Raven 1969:

¹⁶ Raven 1969: 132: "The peasantry turned to Christianity."

¹⁷ Raven 1969: 131: "It (Christianity) spread from the Romanized cities of the wheatlands to the olive country of the high plains of Numidia and the semi-desert of the south, and to the nomadic interior of the Mauretania [...]"

139). Die Donatiste het dus ook vir hul geloof gesterf en moet dus ook as martelare beskou word. Dit ondersteun die siening dat die aantal martelaarsterftes in Noord-Afrika hoër was as in die res van Europa.

Dit is 'n historiese feit dat die Katolieke Christene die Donatiste vervolg het, 'n feit wat óf opsetlik deur Victor van Vita verswyg is óf waarvan hy onbewus was. Uit die *HP* blyk eersgenoemde waar te wees. Victor word as ooggetuie aangedui, dit wil sê hy was bewus van die vervolgings in Noord-Afrika. Soos later uit die studie blyk, stel Victor dit pront-uit dat hy slegs die vervolging van Katolieke Christene as martelaarskap beskou. Sektes soos die Donatiste en ander, byvoorbeeld die *Circumcelliones*, het hy nie as Christene beskou nie en daarom hulle vervolging nie as martelaarskap geklassifiseer nie.

Die Donatiste, wat moeg was vir die korrupte Romeinse owerheid, se hoop op beter dae is vervul toe Julianus die Afvallige sy vader in 361 n.C. opgevolg het. Hy het verbanne leiers van elke sekte teruggeroep uit hul ballingskap. Die verbanne Donatus was onder een van dié leiers en sy eiendom en dié van die Donatis-sekte is aan hulle teruggegee. Die Donatiste het nou die geleentheid gekry om hulle op die Katolieke Christene te wreek deur “killing, humiliating, pillaging, looting” (Raven 1969: 140). Twee Donatis-biskoppe het vervolgens 'n gewapende bende aangespoor om 'n Katolieke kerk in Numidië aan te val en twee diakens te vermoor. Ook in Mauretanië het 'n Donatis-biskop 'n bende gelei en die stad van Tipasa verwoes. Teenaanvalle deur die Katolieke Christene het gevolg.

Die aantal sterftes is verder opgestoot toe die *Circumcelliones*, waarna reeds hierbo verwys is, uit die arm landbou-bevolking teen die Romeinse owerhede gerebelleer en verwoesting gesaai het, waar hulle ookal gekom het: “They exerted a terrorist pressure on the hated landlords and usurers; they laid waste villas and churches [...] they [...] had been known to force rich men out of their carriages in favour of their own slaves [...]” (Raven 1969: 140). Dit het so vër gegaan dat nóg die Donatiste nóg die Romeinse owerhede in staat was om die wanorde te beheer. Volgens Victor het die *Circumcelliones* hulle vrywilliglik vir martelaarskap aangebied (*HP* III: 47; cf. ook Raven 1969: 140).

Natuurlik het Victor, net soos die Katolieke, die *Circumcelliones* nie as Christene beskou nie en gevolglik ook nie as martelare nie. Die feit bly egter staan dat dié groepe of sektes vir hul geloof gesterf het en dus as martelare beskou moet word. Op grond van dié sosiale, maatskaplike en godsdientige onstabiliteit wat in Noord-Afrika bestaan het, is 'n klimaat van haat teenoor ander groepe gevestig met gevolglike lewensverlies aan alle kante. Mens sou dus kan aanvaar dat die aantal martelaarsterftes in Noord-Afrika baie meer was as in die res van Europa.

HOOFSTUK 2: DIE *HISTORIA PERSECUTIONIS* AS 'N HISTORIESE DOKUMENT

2.1 Geskiedskrywing en/of propaganda?

Die Vandale speel 'n belangrike rol in die *HP*, maar word in 'n baie ongunstige lig gestel deur Victor. Daar bestaan dus 'n behoefte aan 'n simpatieke geskiedskrywer wat ook die Vandale se prestasies in Noord-Afrika bekendmaak. Ongelukkig geskied dit nie in die *HP* nie. Shanzer skryf: “[there] is no [...] historiographer of genius who focalized his narrative on Africa from the Vandal point of view” (2004: 271-2). Victor het 'n belangrike rol gespeel in die geskiedskrywing van die 5de eeu n.C., maar hy was bevooroordeel in die weergawe van sy feite: “[Victor] painted the darkest picture of all, and his work is inevitably quarried for grim details of the Vandal invasion as well as for the prosecutions of Geiseric and Huneric” (Shanzer 2004: 272).

Victor was beïnvloed deur ander literêre en geskiedkundige werke, soos byvoorbeeld Rufinus se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*, Prudentius se *Liber Peristephanon* en Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum* (Shanzer 2004: 278-9). Victor het homself as 'n historikus beskou want, in die woorde van Delehaye (soos uitgedruk deur Courtois), het elke hagiograaf geglo dat sy werk ook 'n geskiedkundige werk is (Delehaye, *Les légends hagiographiques* 1955: 61; Courtois, *Les Vandales*: 86). Op grond hiervan moet Victor se *HP* vanuit 'n historiese perspektief beoordeel word en moet dit getoets word aan die eise wat vir hierdie genre daargestel is: naamlik dat gebeurtenisse wat werklik plaasgevind het, so weergegee word, maar met inagneming van die tydgenootlike eise wat aan geskiedskrywing gestel is. Die praktiese waarde van die *HP* moet bestudeer word met inagneming van die feit dat dié werk gedurende 'n tyd van vervolging geskryf is.

2.2 Vereistes van die genre geskiedskrywing

Die siening van geskiedskrywing in die antieke tyd verskil van dié van vandag. Eerstens was daar destyds die opvatting dat geskiedskrywing 'n vorm van kuns is waaraan die waarheid selfs ondergeskik kon wees ten einde 'n sekere effek te skep. Toesprake word aan karakters toegeskryf wat uiteraard nie eerstehands gehoor is nie – die kern sal wel korrek wees, maar die inkleding sal aangepas word by die karakter. In die martelaarsverhaal van Dionysia het Victor byvoorbeeld 'n toespraak in die mond van Dionysia gelê, wat paslik was vir die geleentheid. Sy sê byvoorbeeld aan die Vandale: “You servants of the Devil, what you think you are doing to my shame is in fact my praise” (*HP* III: 22).

Tweedens het geskiedskrywing in die antieke tyd 'n moraliserende doelstelling gehad. Dit moes nie net 'n objektiewe relaas van feite wees nie, maar moes doelbewus didakties wees. So byvoorbeeld het Tacitus gesê: *praecipuum munus annalium reor ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia motus sit* (*Ann.* III.65) (“Ek beskou dit as die belangrikste funksie van geskiedskrywing dat daar nie oor deugde geswyg word nie en dat die afkeur van die nageslag tot verskrikking kan dien vir bose woorde en dade”). En wanneer geskiedenis 'n didaktiese funksie het, word dit tot die universele verhef en spreek tot almal van alle tye. In die *HP* blyk hierdie doelstelling duidelik – die optrede van die Vandale word kwaai gekritiseer, en Christene word aangespoor om standvastig te bly in hul geloof. Maar die gebeure moes tog ook so objektief moontlik weergegee word – *sine ira et studio* (“sonder wrok of begunstiging”), soos Tacitus gesê het in *Ann* I.1 (alhoewel sy geskiedenis ook nie heeltemal objektief was nie). En dit is hier waar Victor met sy bevooroordeelde siening teen die Vandale, nie die toets slaag nie.

2.3 Literêre aspekte van martelaarsverhale

Die geskiedenis bestaan uit gebeurtenisse, handelende persone, tyd en plek. Saam maak dié elemente die materiaal van die geskiedenis uit. Hierdie elemente word op 'n bepaalde wyse tot 'n verhaal georden. Die handelende persone word van karaktereienskappe

voorsien en word so geïndividualiseer en tot persoonlikhede verander. Die plek en die gebeure word 'n artistieke betekenisvolle ruimte op die vlak van die verhaal, handelende persone word karakters, en die chronologiese storielyn word gesien as verhaallyne wat struktureel en inhoudelik 'n groot verskeidenheid van tekselemente betekenisvol saamsnoer (Coetzee 1993: 85-7). Met die beskrywing van die martelaarsgeskiedenis word daar in die geval van die *HP* veral aanklank gevind by die meer sensasionele groeperinge onder die martelare self. Verhale van martelare waarvan die martelaarsgeskiedenis nie so sensasioneel was, moes gedaanteverwisseling ondergaan (Coetzee 1993: 49).

Drie punte is belangrik vir die historikus: eerstens, die genre van die martelaarsverhaal, tweedens, die tydsaspek en derdens, die marteling self.

2.3.1 Die martelaarsverhaal: *acta* en *passiones*

Die *HP* word in die konteks van 'n geskiedenis en hagiografiese werk in *acta* en *passiones* ingedeel.

Die *acta* fokus op die geregtelike of kwasi-geregtelike ondervraging van die martelaar. Romeinse howe van daardie tyd het stenografe wat hofverrigtinge opgeteken en oorgeskryf het, aangestel. Sodanige dokumente is vir administratiewe doeleindes in veilige bewaring geplaas. Die algemene publiek is toegang tot sodanige dokumente vergun. Martelaarsverhale wat op sodanige hofverrigtinge geskoei is, beklemtoon die ondervraging wat die martelaar moes ondergaan. Grig verklaar dat marteling in 'n proses wat as *quaestio per tormenta* bekend gestaan het, voorgekom het (2004: 67). Op grond van die hofverrigtinge is dit belangrik om die identiteit van die beskuldigde (martelaar), die aard van die oortreding en die bewyse van vonnis of kwytskelding, vas te stel (Tilley 1996: xx).

Die optekening van hofverrigtinge was 'n belangrike bron vir geskiedskrywers. Die *acta* wat derhalwe as dokumentasie dien, het onder andere sekere formules of antwoorde bevat. Voorbeelde van sulke formules of antwoorde was Cyprianus se "Praise God" en Maxima se "Thanks be to God" (Tilley 1996: xx).

Passiones aan die anderkant dui op die lyding en dood van die martelaar. Dit bevat beskrywings van die foltering wat die martelaar verduur het. In die konteks van Christologie neem martelaarsverhale sodoende die karakter van 'n lofdig aan. Besorgdheid oor die liggaam van 'n martelaar kan teruggevoer word na die antieke Grieks-Romeinse en Joodse verering van die oorskot van hul helde en items waarmee hulle geassosieer is. Die tradisionele verering van die liggame van die heiliges of martelare het weldra na die Christelike kultuur oorgespoel. (Grig 2004: 87). Hiervolgens word die oorskot van die martelaar belangriker as edelgesteentes geag: “[...] In the *Acts of Polycarp* the Church community collects the remains of their martyr ‘that were dearer to us than precious stones, and finer than gold’” (Grig 2004: 87).

Die historikus mag egter uit hoofde van funksionaliteit die martelaarsverhaal nie net as 'n vertelling van *acta* en/of *passiones* sien nie. Grig meen: “The martyr narrative no longer consisted solely of the *passio*; it might also include the story of the *inventio* (discovery) of the relics, and then the translation [...]” (2004: 86). Die martelaarsverhale moet ook die rol wat die martelaar in sy betrokke gemeenskap gespeel het, help uitlig.

Die lyding en dood van die martelaar moet dus hiervolgens opgeteken word. Sodanige martelaarsverhale moet as inspirasie vir Christene dien. Dié inspirasie moet kan lei of dit moet kan onderrig (Grig 2004: 59). Die martelaarsverhaal moet in staat wees om vir die potensiële martelaar die volgende te sê: “This is how you reply to your captors; this is how you endure torture; this is how you pray when you think you can’t stand the pain” (Tilley 1996: xxii). Dit is op hierdie wyse “[...] that ‘Christianity brought the dead back among the living’” (Grig 2004: 88).

2.3.2 Die tyd van die martelaarsverhale

Die *HP* is geskryf in 'n tyd van vervolging, gedurende die regering van Gaiseric en Huneric (*HP*: Prologue). Die martelaarsverhale was werklike historiese gebeure waarin die wreedhede van die konings Gaiseric en Huneric, uitgelig word (Shanzer 2004: 272-273).

2.3.3 Die beskrywing van die marteling

Vandag word marteling as barbaars beskou. Die antieke beskawing het egter 'n ander siening van marteling gehad. In die Romeinse Ryk was marteling legitiem en sosiaal aanvaarbaar en het sodoende deel van die geregtelike proses uitgemaak. Dit was hoofsaaklik gebruik om die waarheid tydens ondervraging te verkry. Grig stel dit so: “[Only] torture could ultimately guarantee the truth” (2004: 67). Sy verklaar vervolgens: “By *quaestio* we mean the infliction of bodily torment and pain for the drawing out of the truth” (2004: 67). Marteling het in verskeie vorms tot uitdrukking gekom, soos veral: “[Whipping] with cords, whipping with a lead-tipped scourge, claws used for scraping the sides of a person, and the horse or rack... Starvation was also common. Martyr stories reveal many other forms of torture such as forcing victims to eat and drink noxious substances, exposing victims to quicklime and fire, and beating with various implements” (Tilley 1996: xxxv).

Mense martel ander om verskeie redes. Afgesien van die verkryging van inligting verander dit gedrag. Dit verskrik die lede van 'n slagoffer se gemeenskap wat vrees dat hulle aan dieselfde behandeling onderwerp sal word indien hulle sou voortgaan met die gedrag waarvoor die slagoffer gestraf is. Tilley verklaar vervolgens: “But torture continues even when there is no more information to extract and when people are totally terrified, because torture has one more purpose, its most important one. Torture creates a new world, one in which the world construction of the torturers replaces that of the victims in the minds of the victims themselves” (Tilley 1996: xxxv). Die martelaar gebruik skouspel en die tentoonstelling van sy instrumente om sodoende vrees by die slagoffer in te boesem. Dié twee elemente dien as middele om die slagoffer deur middel van vrees in sy mag te kry. Grig skryf: “[For] just as the torturer accomplishes more in proportion to the number of instruments which he displays – indeed the spectacle overcomes those who would have patiently withstood the suffering – similarly, of all the agencies which coerce and master our minds, the most effective are those which can make a display (*quod ostendant*)” (2004: 67).

Die bestaan van marteling self is op geweld geskoei. Grig sê: “The stories told by Christians required violence” (2004: 66). Die martelaar word juis ‘n martelaar deur die gebruik van geweld, naamlik moord. Die moord op ‘n martelaar word deur lyding voorafgegaan. Die martelaar se lyding besorg aan hom of haar ‘n ekklesiastiese identiteit.

Die martelaarsverhaal skets die slagoffer as die oorwinnaar. Grig stel dit dat hoe groter die geweld, hoe groter die oorwinning. Marteling kulmineer meestal in die dood van die slagoffer, wat sy hoogste oorwinning is. Die dood is slegs liggaamlik, omdat die slagoffer se siel vir hom belangriker as sy liggaam is. Die liggaam van die slagoffer is van minder belang (Grig 2004: 69). Die siel is onskendbaar en is daarom verhewe (Grig 2004: 69). Die slagoffer vervreem hom sodoende van sy eie liggaam (*alienus sui corporis*) (Grig 2004: 70). Juis hierdie persepsie het by ‘n martelaar, genaamd Dativus, bestaan, wat toegekyk het hoe sy liggaam verskeur word eerder as om daarvoor te ween.¹ Hiervolgens word ‘n martelaars-ideologie geskep wat as basis vir ‘n Christelike identiteit dien. Geweld wat ‘n versinnebeelding van die mag van die vervolger is, word deur die martelaar omgekeer sodat deur die ontkenning van pyn deur die martelaar, mag of gesag op hom (die martelaar) oorgaan (Grig 2004: 71). Grig bevestig: “Being a martyr is [...] about power” (2004: 75). ‘n Belydenis wat van die slagoffer verkry word, neig tot ‘n teenoorgestelde effek, tot inkeer by die folteraar. Hiervolgens word die lyding wat die martelaar moet verduur, verplaas en gaan dit oor op die folteraar. Grig verduidelik die oorgang van mag of gesag in terme van St. Vincent van Saragossa² se *passio* deur te verwys na die reaksie van die persoon wat die marteling toepas. Sy verklaar: “The martyr is calm, unruffled, and able to mock at ease, while his torturers, who supposedly are measuring and controlling the pain they are inflicting, have lost control and become bestialized” (2004: 72). Die mag wat die martelaar sodoende ontvang, veroorsaak dat die pyniging en die instrumente wat daarvoor aangewend is, as iets speels afgemaak word: “Torments, claws, and hissing red-hot plates are again evoked, but dismissed as *ludus*: play, sport” (Grig 2004: 72).

¹ Grig (2004: 70) sê: “Dativus meanwhile watched (spectabat) the tearing of his body rather than grieve for it. His mind and spirit depended on the Lord. He thought nothing of the pain in his body but only prayed to the Lord”.

² Grig (2004: 72). Die vyfde gedig in die *Peristephanon* vertel die *passio* van St. Vincent van Saragossa, van Spanje. Hy het openlik die regeerder Dativus en die Romeinse staat uitgedaag en het die Christene aangemoedig om hul geloof uit te leef en hulle aangemoedig om van heidense gode weg te skram.

2.4 Die *Historia Persecutionis* as hagiografie

Ward verduidelik dat hagiografie letterlik beteken: “[...] writings about the holy ones, the written accounts of saints” (1992: xi). Sy meen dat ‘n martelaar se lewe nie ‘n biografie is nie, maar: “[...] a highly stylized piece of writing in a different vein” (1992: xi). Historici het ‘n eeu gelede ‘n beskrywing van die martelaar se lewe as van weinig nut vir geskiedskrywing beskou omdat dit nie biografieë was nie. Meer onlangs is daar aandag aan hagiografiese werke gegee. Historici gebruik die leefwyse van die martelaar as ‘n bron van inligting aangaande die gemeenskap of samelewing waarin die martelaar gewoon het. Ward bedoel dat die primêre doel van die martelaar se lewe self sowel as die geskrewe weergawe van sy lewe in berekening gebring moet word. Of die leser daarvan hou of nie is irrelevant (Ward 1992: xii).

Ward gee toe dat die martelaar se lewe baie materiaal bevat “[...] which is odd, non-factual, elusive; they have often been told and retold, altered and combined or reduced; they contain slippery sorts of material such as accounts of miracles, prayers, biblical allusions” (1992: xii). Sy beweer egter dat hagiografie ‘n ernstige vorm van literatuur is wat sentraal op die skrywer en leser gerig is. Sommige martelaarsverhale is deur eenvoudige en liggelowige mense geskryf, terwyl ander verhale weer deur die briljantste breine van alle tye geskryf is. Ward verklaar: “For instance, in the hands of a great historian and a great theologian such as Bede, a master of both factual account and theological reality, the saint’s life contains even more than the ordinary piece of writing for the historian” (1992: xii).

Die martelaar se lewe bevat historiese besonderhede van name, plekke en datums omdat dié Christendom nie ‘n mite, filosofie of morele kode is nie. Dit is gebaseer op historiese gebeure. Hagiografie handel egter nie net oor historiese figure nie. Dit wil die werk van God binne die mens probeer bewys. Ward beweer vervolgens dat hagiografie: “[...] include both accounts of the breaking through of divinity in the form of prophetic signs at his birth,

of miracles as well as virtues during his life, of the inner relationship he has through prayer with Christ” (1992: xiii).

Die mees deurslaggewende punt in ‘n martelaar se lewe is nie sy of haar deug, wonderwerke of gebede nie, maar sy of haar dood net soos die evangelie oorwegend oor die dood en opstanding van Christus handel. Die dood van die martelaar kry betekenis in die opstanding van Christus (Ward 1992: xiii).

2.5 Die *Historia Persecutionis* as propaganda

Die *HP* het in die lig van die historiografie en die hagiografie enersyds ‘n didaktiese funksie en andersyds ‘n propagandistiese funksie. Met betrekking tot die propaganda-dimensie, is die *HP* gerig op die Oosterse oor. Volgens Shanzer is die feit dat die *HP* in Latyn geskryf is, nie ‘n effektiewe medium vir Victor se propaganda-veldtog nie: “There is clear internal evidence that the *HP* was at least aimed at eastern ears, but its language, Latin, must be taken into consideration in evaluating its efficiency as propaganda” (2004: 279). Die plaaslike bevolking in Noord-Afrika was Latyn-sprekend. Die geskoolde Oosterling en die elite was Latyn-sprekend. Die *HP* sal dus ten opsigte van Oosterlinge ook as propaganda-medium deug (Shanzer 2004: 279). Victor probeer dus die plaaslike Noord-Afrikane en die Oosterlinge so te beweeg om sy saak te steun. Hiervolgens het die *HP* as effektiewe propaganda-medium gedeug.

Een van Victor se doelstellings met die *HP* sou dus gewees het om Oosterse intervensie te soek teen die Vandale in Noord-Afrika: “[The] *HP* emphasized a Byzantine audience[...]” (Shanzer 2004: 279). Volgens Shanzer sou Victor die Oosterlinge gesien het as “the target audience, the sympathetic eyes and ears” (2004: 280). Hiervolgens rig Victor sy martelaarsverhale aan ‘n brëer leserskring wat uit Christene sowel as nie-Christene bestaan. Fahey verklaar: “[Victor wrote for a wide audience, both in Africa and abroad” (1999: 225). Uit hoofde van die feit dat die *HP* oor wyer kultuurgrense heen moet strek, is dit jammer dat daar duidelike tekens van partydigheid en vyandigheid in die werk voorkom.

Juis die feit dat die hagiografie propagandisties van aard was, kon aanleiding daartoe gegee het dat feit en fiksie dikwels verwar is. Om sy boodskap effektief oor te dra aan die Oosterlinge, het Victor in die *HP* 'n donker prentjie van die Vandale geskets (Shanzer 2004: 272). Hy gee grafiese en selfs sensasionele beskrywings van die Christenvervolging in Noord-Afrika om die lyding wat die martelare moes verduur, te beklemtoon. Victor skryf ten opsigte van Huneric: "How is a man who has come to be so cruel towards his own bishop going to spare our religion and us?" (*HP* II: 13). Volgens Victor sal die feit dat Huneric sy eie familie sleg behandel, aanduidend daarvan wees dat hy Christene nóg slegter sal behandel.³

2.6 Datering van die *Historia Persecutionis*

Victor sê dat hy sy *HP* 60 jaar na die Vandale se inval in Afrika geskryf het: "It is evident that this is now the sixtieth year since the cruel and savage people of the Vandal race set foot on the territory of wretched Africa" (*HP* I: 1). Indien die Vandale Afrika in 429 ingeval het, moet die *HP* uit 489 dateer.

Daar is egter nie eenstemmigheid oor die datering nie. Moorhead verduidelik die datering van die *HP* soos volg: "[Perhaps] he [Victor of Vita] was misinformed as to the date of the arrival of the Vandals in Africa, or perhaps a scribal error distorted what he originally wrote" (1992: xvii). 'n Ander geskiedkundige werk oor die Vandale se inval wat skynbaar ook deur Victor geskryf was, naamlik die *Passio beatissimorum martyrum*, wat ongeveer gelyktydig met sy *HP* verskyn het, dateer uit die jaar 484.⁴ Daar is dus twee bronne met verskillende datums vir die beskrywing van die Vandale se inval in Noord-Afrika, naamlik 484 en 489.

³ *HP* II: 14. Die Engelse vertaling van Moorhead van Victor se *HP* word deurgaans in hierdie verhandeling gebruik: "Then he sent into exile Godagis, the eldest son of Genton, together with his wife, without a slave or handmaid to help them. In the same way he exiled his brother Theoderic, naked and in want, after his wife and son had been murdered. After Theoderic died he drove far away in affliction his surviving little son and his own two grown-up daughters, seated on asses. But he also harassed very many counts and nobles of his race with false charges, because they were supporters of his brother. He had some burned, and he cut the throat of others, showing himself an imitator of his father Geiseric, who drowned the wife of his brother by throwing her, tied to heavy stones, into the well-known Amsaga River at Cirta (Constantine), and went on to kill the children after the death of their mother".

⁴ Moorhead 1992: xvi, voetnoot 20. Courtois ontken dat Victor dié werk, naamlik die *Passio beatissimorum martyrum*, geskryf het.

Indien, soos Moorhead, uitlig, die bronne saam verskyn het (omdat hulle in ongeveer in dieselfde tyd geskryf was), moes albei in 484 of in 489, die lig gesien het (1992: xvi). Volgens Moorhead blyk dit dat Victor se *HP* ná 484 geskryf is (1992: xvi). Dit wil sê dat dit in 489 geskryf is. Shanzer bevestig die datum van 489 volgens inklusiewe berekening.⁵ Wynn stem breedweg met hulle saam: “Victor of Vita’s History of Vandal Persecution, written in the late 480’s, is practically our sole primary source for the internal history of the Vandal kingdom of North Africa during the fifth century” (1990: 187). Shanzer verklaar: “The customary conclusion, namely that the work was touched up and completed shortly after the end of Huneric’s reign, seems correct” (2004: 273).

2.7 Onjuiste weergawe van feite?

Dit wil ook voorkom of Victor se verhaal oor die 12 kinderkoor-lede wat in *HP* III.34 en III.38-40 behandel word, op ‘n lastige wyse met die marteling van Muritta in *HP* III.34-37 vervleg is. Shanzer skryf dié verwarring in die teks toe aan: “[A] mis-transmission, a non-apparent lacuna or else a non-authorial interpolation” (2004: 273).

Cain meen dat Victor se kronologiese behandeling van die opvolging van die Vandale-konings die betroubaarste bron is. Hy bedoel dat ander skrywers, soos byvoorbeeld Gregorius van Tours, nie ‘n betroubare weergawe van die Vandale se regeringstyd in Noord-Afrika bied nie: “Gregory’s account is indeed riddled with inaccuracies. His chronology for the succession of the Vandal kings is badly garbled” (Cain 2005: 414). Cain self meld nie of die korrekte orde dié van Victor is nie.

Korrekte volgorde in

Vandale-opvolging

Victor se volgorde

Gregorius se volgorde

Gunderic (407-428)

Gunderic (407-428)

⁵ Shanzer 2004: 272. “The opening words of the *HP*. I.1: *sexagesimus nunc agitur annus*, must have been written in 488 (if interpreted literally as an inclusive reckoning from the Vandals’ embarkation for Africa in 429) or in a window from 487 to 489, if they are a conveniently round number”. Moorhead (1992: xvi) sê: “As the Vandal invasion of Africa began in May 429, assuming that Victor reckons the years inclusively this would seem to yield a date of 488/489 for the composition of his work”.

Gaiseric (428-477)	Gaiseric (428-477)	
Huneric (477-484)	Huneric (477-484)	Huneric (477-484)
Gunthamund (484-496)		
Thrasamund (496-523)		Thrasamund (496-523)
Hilderic (523-530)		Hilderic (523-530)
Gelamir (530-534)		Gelamir (530-534)

Volgens die tabel van Cain word Gunderic as die eerste koning deur Gregorius aangedui wat korrek is. In Victor se *HP* word daar nie eens van Gunderic melding gemaak nie. Uit die *HP* verskyn wel die naam van Gaiseric.⁶ As 'n mens die volgorde van Victor en Gregorius teenoor mekaar opweeg, word die indruk geskep dat Gregorius 'n meer omvattende of vollediger weergawe bied. Victor laat Gunderic, Gunthamund, Thrasamund, Hilderic en Gelamir weg asof hulle nooit bestaan het nie. Dit kan op 'n eng hantering of wanhantering van bronne dui en sou afbreuk kon doen aan Victor se geloofwaardigheid as historikus. In die proloog van die *HP* meld Victor egter dat hy net die vervolging van Christene gedurende die tydperk of bewind van Gaiseric en Huneric behandel: "A History of the persecution of the African province in the times of Gaiseric and Huneric the kings of the Vandals, written by the holy Victor the bishop, whose native place was Vita" (*Prologue: 1*).

Uit Victor se verwysings na slegs Gaiseric en Huneric kan die gevolgtrekking gemaak word dat hy nie 'n geskiedenis oor die Vandale *per se* en hulle koninklike opvolging wou skryf nie. Sy prioriteit was eerder om 'n grafiese, selfs sensasionele beskrywing van die Christen-vervolging te lewer. Dit verduidelik waarom Victor slegs op hierdie twee konings se vervolging van die Christene gefokus het (Cain 2005: 434). Die proloog van die *HP* bevestig dié selektiewe en eksklusiewe benadering.

⁶ *HP* I: 1-2. "It is evident that this is now the sixtieth year since the cruel and savage people of the Vandal race set foot on the territory of wretched Africa. They made an easy passage across the straits, because the vast and broad sea becomes narrow between Spain and Africa, which are separated by only twelve miles. A large number made the crossing, and in his cunning duke Gaiseric, intending to make the reputation of his people a source of dread, ordered then and there that the entire crowd was to be counted, even those who had come from the womb into the light that very day. Including old men, young men and children, slaves and masters, there was found to be a total of 80,000. News of this has spread widely, until today those ignorant of the matter think that this is the number of their armed men, although now their number is small and feeble."

2.8 Die idee van Goddelike straf as didaktiese funksie

Josephus se *Historia Ecclesiastica* het in die Christelike literatuur 'n welbekende voorbeeld van God se oordeel oor gelowiges wat teen Hom gehandel het, gebied. Dit lyk of Victor daarna streef om 'n analogie tussen die Jood, Josephus se *Historia Ecclesiastica* en sý *HP* te skep. Sy teologiese konsepsie van die geskiedenis van die Vandale-inval in Noord-Afrika blyk dus ook 'n voorbeeld van goddelike oordeel te wees. Wynn verklaar: "That the Jews were punished by God through the Romans for rejecting Christ and persecuting his followers is a point repeatedly pressed by Eusebius/Rufinus and by Victor's time had become an exegetical commonplace" (1990: 194). Victor sou dan ook later in die *HP* verduidelik dat God toornig teenoor die oortredinge van die Christene in Afrika geword het. Hy glo ook dat die hongersnood en droogte van 484 'n goddelike oordeel behels: "At that time a famine occurred which was beyond belief, and it began to devastate the whole of Africa, laying it all waste. There was no rain then; not a single drop fell from heaven. This did not happen for no reason, but in accordance with the true and just judgment of God" (*HP* III: 55). Hy wil hiervolgens 'n apokaliptiese verwagting by die leser wek. Hy meen dat ondanks die hongersnood en droogte, die Christene deur goddelike bemiddeling gered is. Hy het sy weergawe van dié natuurramp op die werk van Josephus gebaseer, wat weer sý weergawe op die Bybelse verhaal van die plaag en donkerte wat oor Egipte geheers het, gebaseer (Exodus 10: 23; Wynn 1990: 195).

2.9 Partydigheid verklaar deur die keuse van teikengroep

Shanzer beweer dat dit natuurlik vir 'n Christelike geskiedskrywer was om die geskiedenis vanuit die oogpunt van 'n oorwinnaar te skryf. Dit wil sê dat Victor in sy *HP* die Katolieke Christene sou bevoordeel bo die Vandale. Die implikasie hiervan is dat die persepsie wat die leser oor die Vandale het, onjuis is: "This was only natural: one wanted to present one's best face" (Shanzer 2004: 280).

'n Geskiedskrywer moet hom egter weerhou van 'n verdraaiing van die waarheid. Hy moet die volle waarheid vertel: "[...] *ne quid veri non audeat*" (Cicero, *De Oratore* II 15: 63). Dit

beteken dat hy nie net sy leserskring tot Christene moet beperk nie want dan sal hy noodsaaklikerwys dit wat gunstig vir die Vandale is, uitlaat en alle ongunstige dinge aan hulle toeskryf. Victor het egter vir 'n wyer gehoor (Oosterlinge en nie-Christene) geskryf, maar hy was bevooroordeel. Hy het die Vandale benadeel en die Christene bevoordeel: “Victor, again, displays his adeptness for turning the tables in the Catholic community’s favor” (Fahey 1999: 233). Victor se vyandige “skimpname” of “byname” wat hy aan die Vandale gee, is aanduidend van sy keuse van 'n teikengroep. Hy noem die Vandale ook tiranne en barbare en hul koning 'n Farao: “The tyrant turned his mind to more violent actions against the church of God...”⁷ Aan die anderkant beweer Victor dat die Christene die volk van God is. Hy verwys na die Christene as 'n leër (*exercitus*)⁸ en die verbanne geestelikes as die: “... crack troops of God’s army” (*dei exercitu comitantes*).⁹

Op grond van die bogenoemde verwysings na die Vandale kan tot die gevolgtrekking gekom word dat Victor vyandig teenoor die Vandale was. Een van die basiese vereistes van geskiedskrywing is dat daar geen aanduiding van partydigheid of van vyandigheid in 'n skrywer se werk moet wees nie: *sine ira et studio* (Tac, *Ann.* I.1) en *ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis* (Cicero, *De Oratore* II 15:63). Victor se *HP* is vol subjektiwiteit. In aansluiting by die reeds vermelde byname wat Victor aan die Vandale gegee het, verskyn vervolgens verdere skimpname soos: “... servants of falsehood” (*HP* III: 36), en “... robbers of souls” (*HP* III: 48) en hy beskryf hulle as “... serpent-like” (*HP* III: 63).

Die martelaarsverhaal van Muritta waarin Victor gunstige bewyse uit die oogpunt van Muritta lewer téén die afvallige Elpidoforus (wat voorheen Katoliek was), is ook bevestiging dat hy die Katolieke Christene as teikengroep wou bevoordeel (*HP* III: 35-38).

⁷ *HP* II: 38. *HP* III: 47. “Indeed, the violence of the tyrants was universal, for Vandals had been sent everywhere for the purpose of handing over people traveling along the roads to their priests so that they would be slaughtered”. Victor beskou die Vandale ook as barbare: “The Catholic multitude rejoiced that they had been given the right to ordain a bishop again while the barbarians held power” (*HP* II: 6). *HP* III: 62. “Surely there is no name by which they could be appropriately called other than ‘barbarian’...”

Hulle word verder ook as boos uitgedruk: *HP* I: 51. “But let this now be the end of the persecution waged against us by Gaiseric, with as much pride as cruelty...” *HP* III: 71. “The most wicked Huneric held dominion in his kingdom for seven years and ten months”.

⁸ *HP* II: 31. “... the army of God...”

⁹ *HP* III: 60.

Dit is dus Victor, as geskiedskrywer, se verantwoordelikheid om sy martelaarsverhale aan 'n brëer leserskring te rig wat uit Christene sowel as nie-Christene bestaan. Dit beteken dat hy nie die Katolieke Christene bo die Vandale moet bevoordeel nie. Dit sal neerkom op 'n verdraaiing van die waarheid. Die *HP* sal dus hiervolgens nie as objektief beskou kan word nie. Die brëer leserskring strek verder as Noord-Afrika. Dit is byvoorbeeld ook die Oosterlinge (Bisantyne) en nie-Christene soos byvoorbeeld die Jode. Volgens Shanzer sou die keuse van 'n teikengroep heel waarskynlik die Bisantyne gewees het. Victor het immers hulle intervensie gesoek: "They were the target audience, the sympathetic eyes and ears" (2004: 280). Alhoewel Victor vir 'n wyer leserskring as Christene geskryf het, was hy egter bevooroordeel. Hy teiken die Oosterling, bloot om hul intervensie te verkry.

2.10 Funksies van die martelaarsverhale

2.10.1 Standvastigheid word as deug voorgehou

Victor poog in sy *HP* om die lyding wat die Katolieke Christene in Noord-Afrika onder die Vandale moes verduur, weer te gee. Die gedagte van standvastigheid ondanks die lyding wat die martelare moes verduur, word beklemtoon. Victor gebruik byvoorbeeld rolmodelle soos Quodvultdeus, Eugenius en Cyprianus om die gemeenskap te oorreed om standvastig in hul geloof te bly en om die persepsie by die gemeenskap tuis te bring dat lyding 'n goddelike en verlossende kwaliteit behels. Hy haal 'n Bybelteks uit Exodus aan om die standvastigheid te staaf: "The more they afflicted them, the more they multiplied and grew in strength" (*HP* I: 23; Exodus 1: 12). Die gedagte van standvastigheid loop oor in die biskoppe: "Nevertheless, when those [the bishops] who had been placed in exile, died, others were not permitted to be ordained for their towns. Despite this, in the midst of these things the people of God [the bishops] remained steadfast in the faith, and, like a swarm of bees' dwellings of wax, it was strengthened as it grew with the honeyed pebbles of faith" (*HP* I: 23).¹⁰

¹⁰ Ibid. 1992: 11-2.

In aansluiting by dié gedagte van standvastigheid in jou geloof, verklaar Victor dat, nadat biskop Thomas in die openbaar geslaan was, hy dit nie as 'n belediging beskou het nie, maar God eerder verheerlik het (*HP* I: 28). Victor lê sodoende 'n basis vir 'n teodisee wat aansluiting by die Stoïsyn, Seneca, se *De Providentia* vind deur Thomas uit te beeld as iemand wat glo dat slegte dinge jou nie moet raak nie. Die funksie van die martelaarsverhale in die konteks van die *HP* is dus gerig op standvastigheid in die geloof en op die lyding wat met die marteling gepaardgaan wat nie as 'n skande of oneer beskou moet word nie. Seneca wat nie 'n Christen was nie, het volgens Stoïsynse ideaal gemeen dat marteling tot die beswil van die hele mensdom is: *Nunc illud dico, ista quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est, post hoc volentibus accidere ac dignos malo esse, si nolint. His adiciam fato ista sic et recte eadem lege bonis evenire qua sunt boni. Persuadebo deinde tibi, ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse* (*De Providentia*, III: 1).¹¹

Behalwe aansporing tot standvastigheid, is daar ook ander spesifieke funksies van martelaarsverhale in die *HP*. Hulle is: die etiese, eksemplariese, self-opofferende en “inspirerende” funksies.

2.10.2 'n Etiese funksie

Die uitbeelding van die martelare se leefwyse moet die leser aanspoor om hul dade na te streef. Victor verwys onder andere na Diogratias, 'n biskop van Kartago. Hy het byvoorbeeld voorkom dat vrygebore manne deur die Vandale as slawe geneem sou word. Diogratias het ook ondanks sy ouderdom onvermoeid as verpleër opgetree toe hy saam met dokters rondtes gedoen het: “The blessed bishop acted like a good nurse. He continually

¹¹ Vertaling van passasies uit Seneca se *De Providentia* deur J. Fourie. “Ek sê nou dit, dat daardie dinge wat jy moeilik noem, wat jy teenspoedig of verfoeilik noem, dat hulle in die eerste plek in belang is van die mense met wie dit gebeur. In die tweede plek dat dit in belang is van die hele mensdom oor wie die gode meer besorg is as oor die individu. Daarna dat mense gewillig is dat dit met hulle gebeur, en as hulle onwillig is, verdien hulle teenspoed. Hierby sal ek byvoeg dat daardie dinge kragtens die noodlot plaasvind, en dat iets regtens kragtens dieselfde wet met goeie mense gebeur waarkragtens hulle goed is. Ten slotte sal ek jou ooreed dat jy nooit 'n goeie man jammer moet kry nie, want hy kan ellendig genoem word, maar hy kan dit nie wees nie.”

went on rounds with the doctors, and food was brought behind him...”¹² Sodanige voorbeeld beklemtoon ook ‘n behoefte vir die handhawing van morele waardes in die burgerlike samelewing. Victor se *HP* doen ook ‘n beroep op onder andere Petrus en Paulus as voorbeelde vir mense om moreel goed te leef, om in te gryp: “Intercede, you patriarchs, from whose lineage she who now labours on the earth were born; pray, you holy prophets, who see afflicted the one of whom you formerly sang in prophetic utterance; be her supporters, you apostles, you who ran to and fro across the whole world like swift horses so that you might bring her together as the Lord ascended over you. Especially you, blessed Peter, why do you not speak on behalf of the sheep and lambs entrusted to you by the Lord of all, in his great care and concern? You, holy Paul, teacher of the gentiles, who preached the gospel of God ‘from Jerusalem as far as Illyricum’ (Rom 15: 19), recognize what the Arian Vandals are doing, and your captive sons who groan in lamentation; and all you holy apostles, groan for us in unison” (*HP* III: 69). ‘n Soortgelyke sentiment wat reeds voorheen vermeld is, maar wat hier ook aandag geniet, is die mening van Salvianus, wat geglo het dat die Vandale se vervolging van die Christene in Noord-Afrika, ‘n straf van God is. Die Christene in Noord-Afrika was immoreel en het losbandige lewens gelei (Moorhead 1992: x). Op grond hiervan moet die geskiedenis nie net ‘n literêre werk wees nie, maar moet dit ook onderrig verskaf in die sedeleer (vergelyk die eise van die genre geskiedskrywing soos uiteengesit op bladsy 21). Dit is weens die etiese dimensie dat die *HP* nie net plaaslik invloed sal hê nie, maar dat dit ook die nie-Christen of afvallige moet beïnvloed: “[...] the faithful and the waverers [...] they were the target audience, the sympathetic eyes and ears” (Shanzer 2004: 280).

2.10.3 ‘n Eksemplariese funksie

Die martelaarsverhale moet dus as model vir gelowiges dien (Grig 2004: 4). Grig glo dat die Christelike martelaarsverhale eksemplaries en didakties van aard was. Sodanige martelaarsverhale poog weens hul aard om die leser te beïnvloed. Victor skryf byvoorbeeld oor Dionysia, wat haar seun aangespoor het om ondanks die lyding wat hy nog moes

¹² Moorhead 1992: 13.

Ibid. 1992: 11-2. “So it was that he took on himself every burden, sparing neither his weary limbs nor his decayed old age”.

verduur, sy martelaarskap te handhaaf.¹³ Selfs die nie-Christen, Seneca, het 'n Christelike persepsie aangaande martelaarskap gehuldig. Hy stel dit dat Regulus 'n toonbeeld van lojaliteit en lankmoedigheid was.¹⁴ Regulus se marteling word soos volg beskryf: *Figunt cutem clavi et quocumque fatigatum corpus reclinavit, vulneri incumbit, in perpetuam vigiliam suspensa sunt lumina (De Providentia, III: 9).*¹⁵ Die marteling wat Regulus moet verduur, word beloof: *Quanto plus tormenti tanto plus erit gloriae (De Providentia, IV: 9).* Hiervolgens dien Regulus as 'n *exemplum* (voorbeeld) vir mense dat hoe erger marteling is, des te groter sal die roem wees.

Op grond van die eksemplariese of didaktiese dimensie dien martelaarsverhale as brug tussen die teks en die wêreld waarin die leser hom bevind (Grig 2004: 5). Hiervolgens moet die martelaarsverhaal op 'n positiewe wyse vir die leser of gehoor geskets word. Daar moet meer klem op die heldhaftige gedrag van die martelaar geplaas word as op die grafiese beskrywing van die wreedhede tydens die vervolging. Moorhead glo dat dit egter nie in die geval van Victor se martelaarsverhale geskied het nie. Die eksemplariese funksie kom dus nie by Victor tot sy reg nie. Hy verklaar: "He [Victor] proceeds to give a minutely detailed account of numerous atrocities inflicted on the Catholics in the proconsular province" (1992: x).

Jan Willem van Henten en Friedrich Avemarie wat die heldhaftige gedrag van die martelaar bespreek, beweer dat Blandina, 'n martelaar van slawe-afkoms, wat gedurende haar lyding met God gekommunikeer het, nie liggaamlike pyn ervaar het nie: "Blandina communicates with Him during her final suffering, not feeling the wounds caused by the horns of the bull" (2002: 100). Natuurlik moet mense nie vir swarighede en moeilikhede terugdiens nie en nie

¹³ *HP III: 22-3.* "And because she had a full knowledge of the divine scriptures, she strengthened others for their martyrdom... When she saw that her only son, who was still of tender years and rather delicate, was afraid and in dread of the punishments, she strengthened him by casting wounding glances and threatening him with her motherly authority to such an extent that he was turned into someone far stonger than his mother".

¹⁴ Regulus was 'n uitstekende Romeinse generaal wat met 330 skepe teen die Karthagers gevaar het. Hy verslaan die Karthagers by Heraclea nadat hy in 267 v.C. as konsul gekies is. Nadat Regulus deur die Karthagers gevange geneem is, het hulle hom gemartel deur sy vel oral met spykers te deurklief, sodat in watter rigting hy sy vermoede liggaam ookal laat leun het, het hy op 'n wond gelê en sy oë was oopgesper in voortdurende waaksaamheid.

¹⁵ J. Fourie: "Naels deurdring sy vel, en waar hy ookal sy vermoede liggaam wil rusmaak, lê hy op 'n wond en sy oë is strak in ewigduende slapeloosheid".

oor hul lot kla nie. Hulle moet wat ookal gebeur in 'n goeie gees opneem en dit in iets goeds omskep. Volgens Seneca is dit nie van belang wat jy verduur nie, maar hoe jy dit verduur.¹⁶ Volgens Policarpus moet liggaamlike lyding dus van minder belang beskou word en moet martelaarskap as “[...] a deliverance after death” aanvaar word (Van Henten and Avemarie: 2002: 114).

Met betrekking tot die eksemplariese of didaktiese dimensie van martelaarsverhale moet dié martelare, en byvoorbeeld 'n martelaar soos Dionysia, as rolmodel vir ander mense dien. Van Henten en Avemarie verklaar: “Martyrs are exemplary figures ‘who exemplify the ideal way of life’” (2002: 7). Dié benadering van Van Henten en Avemarie vertoon ooreenkomste met Origines se *Exhortations to Martyrdom*, waarin martelaars as rolmodelle voorgehou word. Van Henten en Avemarie transendeer hiervolgens kultuurgrense wanneer hulle ooreenkomste tref tussen die Joodse Makkabeër-verhale en die Bybelse helde (2002: 8).

2.10.4 Self-opoffering vir 'n groter saak as 'n filosofiese funksie

Antieke filosowe soos Aristoteles beskou martelare as model-figure wat deur middel van self-opoffering hul doelwit bereik: “Aristotle characterises a virtuous person as somebody who is prepared to sacrifice himself for one’s friends and one’s homeland and, if necessary, to die for it. He also holds that it would be better to live one year nobly than many years in an ordinary way” (Van Henten and Avemarie 2002: 11 met verwysing na Aristoteles, *Eth. Nic.* 1169a). Victor se martelaarsverhaal van Servus vertoon duidelike ooreenkomste met Seneca se beskrywing van die filosofiese model van Cato wat vir 'n tweede keer moes sterf: *Inde fuit diis immortalibus non satis spectare Catonem semel. Retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet; non enim tam magno animo mors initur quam repetitur*¹⁷ (*De Providentia* II: 12). Servus wat reeds in die tyd van Gaiseric gemartel is, ondergaan 'n tweede martelaarsdrama ter wille van die beskerming van die Christelike

¹⁶ *De Providentia* II: 4. *Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quicquid accidit boni consulant, in bonum vertant. Non quid sed quemadmodum feras interest* (die teks dien as vertaalde weergawe).

¹⁷ “Daarom sou ek glo dat die wond nie sekuur of effektief genoeg was nie; dit was nie genoeg vir die onsterflike gode om Cato net eenmaal te aanskou nie. Sy manmoed is teruggehou en teruggeroep, sodat dit in 'n nog groter rol vertoon word, want om die dood in te gaan verg nie so 'n groot gees of siel as om dit 'n tweede keer te soek nie.”

geloof. Hy wou nie die geheime van 'n sekere vriend van hom wat met die Christelike geloof verband hou, openbaar maak nie. Ter wille van die handhawing van die geloof en die deug van vriendskap verkies Servus om homself weer vir 'n tweede maal vir marteling aan te bied. Victor stel dit soos volg: “And if he faithfully displayed his faith for the sake of a man, and no gain, how much more must he have done so for the sake of the One who will render to him a reward for that faith?” (HP III: 25).

In aansluiting hierby verklaar Apollonius van Tyana dat elke persoon homself ter wille van vryheid, volk en vriende en sy geliefdes moet opoffer (Van Henten and Avemarie 2002: 11). Victor noem Cyprianus as 'n voorbeeld. Laasgenoemde was bereid om sy eie lewe vir sy mede-gelowiges af te lê. Hy beweer dat Cyprianus alles wat hy gehad het op die behoeftige gelowiges gespandeer het.¹⁸

Voorbeelde van self-opoffering vir 'n groter saak in die antieke tye is die selfmoord van Sokrates en Thræsea Paetus. Joodse sowel as Christen-martelaars deel dieselfde siening omtrent Sokrates se dood. Hulle beskou *devotio* as die laaste uitweg tot oorwinning. *Devotio* beteken: “... the willingness to sacrifice oneself for the well-being of a group or a major cause” (Van Henten and Avemarie 2002: 19). Van Henten en Avemarie beklemtoon dat Sokrates se gehoorsaamheid aan die wette teen die opinie van ander mense filosofies van aard is. Sokrates was die geleentheid gegun om te vlug om sodoende die doodstraf vry te spring, maar hy het eerder verkies om hom aan daardie wette wat vir sy dood verantwoordelik sou wees, te onderwerp. Hierdie filosofiese dimensie of funksie van martelaarsverhale fokus op 'n hoër doel (teleologie), en dit impliseer dat die individu sy lewe minder ag as die kollektief (die volk) en dat om vir 'n tweede keer te sterf jou roem des te groter sal wees. Daar bestaan 'n noue verband tussen die filosofiese funksie van die martelaarsverhale en die eksemplariese funksie. Dapperheid word ook as filosofiese

¹⁸ HP II: 33. “It was then that the blessed pontiff Cyprian, the bishop of Unizibir, approached them. An excellent comforter, he encouraged them individually with an affectionate and fatherly kindness, not without rivers of flowing tears, prepared to ‘lay down his life for the brothers’ (1 John 3: 6) and of his own accord to deliver himself up to like sufferings, if he were allowed. He spent all that he had on his needy brothers in their present necessity, for he sought a way of being associated with the confessors, being a confessor himself in spirit and virtue”.

funksie deur Aristoteles aangewend: dit is beter om 'n kortstondige edele lewe te leef as om vir baie jare 'n sondige lewe te hê.

Volgens die filosofiese funksie moet martelaarsverhale herhaal word: “[...] the cult of the martyrs, whose stories would be told and re-told, time collapsing with the repetition of the *acta* (representation), the martyr evoked again with the celebration of mass at his or her *memoria (praesentatio)*” (Grig 2004: 5). Victor verklaar aangaande die oorlewering van martelaarsverhale: “One should never remain silent [...] and there can be nothing shameful in something which contributes to the praise of one who suffers” (HP I: 28). Op grond hiervan het martelaarsverhale belangrike implikasies vir filosofiese godsdiensoefening, veral met betrekking tot die verering van die martelare in kerkdienste. Dit kan ook gebruik word in terme van (geestelike) magspolities. Mag speel 'n belangrike rol in die vestiging van godsdiensoefening (Grig 2004: 6). Hiervolgens dien martelare filosofies as tussengangers vir God en mens. Vir godsdiensoefening om oor die mag of vermoë van 'n martelaar te beskik, moet die volgende voorwaardes gehandhaaf word: “[...] prayer, possession of relics, being buried near a martyr, building something in honour of a martyr” (Grig 2004: 6).

Deur middel van 'n martelaarsdood word die mens filosofies getransendeer na 'n hoër vlak. Alhoewel Victor nie meld of Victoria dood is as gevolg van marteling nie, bevestig hy die benadering dat die martelaar van die aardse tot die goddelike gevoer word: “[Lifted] her affections far above the earth and despised the world with its desires” (HP III: 26 en verder). Die bonatuurlike visie van die martelaar wat eie aan die Christelike veld is, bied filosofies-eskatologiese hoop op herlewering na die dood of anders gestel, onsterflikheid.¹⁹ Victor skryf ten opsigte van die martelaarskap van Dionysia: “The punishment to be feared is the one which will never end and the life to be desired is the one which will be enjoyed for ever” (HP III: 23). Persepsies vir 'n ewige lewe is essensieel vir die ontwikkeling van 'n marteriologiese konsep: “[Why] [...] wished to enjoy glory for a little while and perish for eternity?” (HP III: 51; 23). Vervolgens skryf Victor: “I would not act in such a way as to enjoy glory for a short and passing period while being ungrateful to my creditor who had

¹⁹ Grig 2004: 9. Vergelyk ook McBrien 1980: glossary. Eskatologie beteken letterlik “the study of the last things.” Dit fokus op die Koninkryk van God, oordeelsdag, hemel, hel, die opstanding van die liggaam en die Tweede Koms van Christus.

faith in me” (*HP* III: 27). Grig beweer dat ‘n martelaar filosofies beskou word as: “[...] a ransom for the sin of our nation” (2004: 10).

2.10.5 Die “inspirerende” funksie

Die paradigmatische dood van Jesus is die objek vir nabootsing (*imitatio Christi*) vir die martelaar. Grig verklaar: “[...] it is by dying in this way that he becomes a disciple, in this way [...] he reaches Jesus” (2004: 17).

Die “inspirerende” funksie van die martelaarsverhale in die *HP* behels dat die mens ten spyte van marteling, moet volhard. Victor verklaar in Pauliniese konteks dat deur middel van marteling die sondige liggaam vernietig word en dat die mens daarna nie meer slaaf van die sonde sal wees nie: “She [Maxima] lives on, a virgin and the mother of many virgins of God” (*HP* I: 35).²⁰ Die gedagte weerklink ook in ‘n Bybelse vers: “Of weet julle nie dat ons almal wat in Christus Jesus gedoop is, in sy dood gedoop is nie? Ons is dus saam met Hom begrawe deur die doop in die dood, sodat net soos Christus uit die dode opgewek is deur die heerlikheid van die Vader, ons ook so in ‘n nuwe lewe kan wandel. Want as ons met Hom saamgegroeï het deur die gelykvormigheid aan sy dood, sal ons dit tog ook wees deur dié aan sy opstanding; aangesien ons dit weet dat ons ou mens saam gekruisig is, sodat die liggaam van die sonde tot niet gemaak sou word en ons nie meer die sonde sou dien nie” (Romeine 6: 3-6; Fahey 1999: 235). Victor se Pauliniese neiging veronderstel ‘n persepsie van gedeelde lyding wat die mens ten aansien van God geniet.²¹ Hy haal ‘n Bybelvers aan ter staving: “Bly in My, soos Ek in julle (Johannes 15: 4 in *HP* II: 89). Victor haal ook Paulus se woorde aan: “[...] Of is julle nie seker van juisself dat Jesus Christus in julle is nie [...] (2 Korinthiërs 13: 5 in *HP* II: 89). Martelaarskap is die “[...] chalice of salvation” (Grig 2004: 18). Hiervolgens dien die martelaar se dood as ‘n tweede doop - ‘n doop in of met bloed. Origenes verklaar dat die mens deur middel van die dood van ‘n martelaar homself/haarself in sy eie bloed doop en sodoende van sonde bevry raak (Grig 2004: 18). Tertullianus is in ooreenstemming met Origenes as laasgenoemde meen dat

²⁰ Ibid. 1992: 16-7. *HP* I: 35. *HP* III: 27. “For even if this present life were the only one and we did not hope for the other life, eternal and true, I would not act in such a way as to enjoy glory for a short and passing period while being ungrateful to my creditor who had faith in me”.

²¹ Fahey 1999: 234. Vergelyk ook *HP* II: 89. “God dwells in his saints, according to the promise in which he said: ‘I shall dwell in them’”.

martelaarskap voorsiening maak vir 'n tweede vertroosting. Die benadering is belangrik vir afvallige Christene wat weereens hul geloof wil beoefen: "The importance of this idea, that martyrdom could wipe the slate clean [...] for lapsed Christians [...] only in this way could they atone for their earlier apostasy" (Grig 2004: 18).

Die bestaan van 'n martelaar is op geweld geskoei: "Suffering is what unites and constitutes the Church, providing both an individual and a communal, that is, ecclesiastical, identity" (Grig 2004: 65). Die name van martelare word ook by eucharistiese gebede ingesluit. Die Kerk vertrou hiervolgens aan die martelare bemiddelaarsrolle toe (Grig 2004: 38).

Martelaarsverhale is sentraal vir 'n martelaarsideologie en lei vervolgens tot 'n Christelike identiteit. Strawwe aan 'n martelaar opgelê hou geen geestelike benadeling vir die slagoffer in nie. Dit strek eerder tot nadeel van diegene wat daarin behae skep. Volgens Prudentius bring sodanige strawwe eerder wedergeboorte vir die slagoffer mee. Grig beweer dat Prudentius martelare in sy *Peristephanon* as verlengingstuk vir Christus se lyding beskou (2004: 72). Fahey sê: "Through the acceptance of their suffering, the members of the community share in Christ's Passion and witness the end of their sinfulness" (1999: 235). Die martelare neem sodoende deel aan die verlossende genade van Christus se bloed (Grig 2004: 72).

Hieronymus beskryf die magiese krag van die martelaar: "[...] when he [Hieronymus] has been angry, or has harboured evil thoughts, he does not dare enter the basilicas of the martyrs, but shudders in body and soul" (Grig 2004: 90). Die oorskot van die martelaar is van dieselfde wese as dié van God. Liggaamlike lyding dien hiervolgens as vervolmaking van die lyding van Christus. Fahey is dus van mening dat aardse lyding nie onbillik is nie: "[...] rather it is a necessary part of the way of salvation" (1999: 235). Volgens Grig is martelare pleitbesorgers en goedgesinde regters wat vonnisse kan verlig (2004: 92).

2.11 Die rol van wonderwerke

Martelaarsverhale word aan die gehoor of leser gerig en dien sodoende as lering of opbouing. Dit beoog om mense tot vroomheid te bring. Martelaarskap is ook van uiterste belang vir liggaamlike opstanding. Augustinus skryf: “[...] the martyrs were indeed witnesses (*testes*) of ‘this faith’, i.e. the bodily resurrection of Christ” (*De Civ. D.* 22.9.3-4). Die waarheid van die stelling is gefundeer op die liggaamlike opstanding van Christus en Sy belofte dat ons almal daarin deel sal hê. Wonderwerke gebeur deur die gebede en *memoriae* van die martelaar. Augustinus beklemtoon dat wonderwerke vertel moet word. Hy het Innocentia berispe omdat sy nie haar wonderbaarlike herstel aan borskanker openbaar gemaak het nie: “A miracle needs to be narrated if it is to be effective [...]” (*De Civ. D.* 22.8.160-71) en “Miracles do not just happen: in order to be truly effective they have to be communicated, repeated and textualised” (*De Civ. D.* 22.8.160-71).

HOOFSTUK 3: VICTOR SE WEERGAWE IN VERGELYKING MET DIE WEERGAWES VAN ANDER OUTEURS

3.1 Wie was die Vandale?

Die Vandale was 'n Oos-Germaanse stam wat die Romeinse Ryk gedurende die vyfde eeu binnegedring het. Hulle het hul naam te danke aan die streek van Andalusia aan die suide van Spanje wat oorspronklik as Vandalusia bekend gestaan het. Sommige akademici is oortuig dat "Lugii" 'n eertydse naam vir die Vandale was of dat die Vandale deel van die Lugiese federasie was (<http://en.wikipedia.org/wiki/Vandals>).

Daar bestaan 'n vermoede dat die Vandale omtrent die tweede eeu n.C. die Oossee oorgesteek het en Pole bereik het. Hulle het hul daarna in omtrent 120 n.C. in Silesia gevestig waar hulle in twee stamgroepe, naamlik die Silingi en die Hasdingi verdeel het. Die Silingi het vir eeue geleef in wat as Magna Germania bekend gestaan het. In die tweede eeu het die Hasdingi na die suide beweeg waar hulle eerste die Romeine in die laer Donou-gebied aangeval het (<http://en.wikipedia.org/wiki/Vandals>).

Die Vandale, 'n versamelnaam vir verskeie subgroepe soos Silingi en die Hasdingi, het ook bondgenote soos die Alani en Suevi gehad. Liebeschuetz beweer dat die Vandale Germane was wat weer in groepies onderverdeel is. Volgens Liebeschuetz beweer Tacitus dat die Vandale reeds (56-118 A.D.) in stamverband gevestig was. Hy stel dit vervolgens dat die Vandale gedurende die regering van Marcus Aurelius (vanaf 161-180 A.D.) in die geskiedenis gefigureer het (2006: 61).

Nadat Gunderic in 428 gesterf het, is hy deur sy broer Gaiseric, 'n bekwame koning, opgevolg. Gaiseric het sy mense (die Vandale en die Alane) en nog ander barbaarse stamme bymekaargemaak en na Afrika oorgebring. Die bevolking van Noord-Afrika het derhalwe ná die Vandale se inval uit drie bevolkingsgroepe bestaan, naamlik die Vandale, die Romeine en die More (Liebeschuetz 2006: 68). Die Moorse bevolking het

weldra by die Vandale aangesluit, asook radikale Donatiste.¹ Onderdrukking en vervolging van die Katolieke Christelike bevolking deur die Vandale het gevolg. Uit die *HP* blyk dit dat die meeste Vandaalse konings die Katolieke Christene vervolg het, behalwe Hilderic. Victor bespreek, soos reeds vermeld, net die vervolging van Christene deur twee Vandaalse konings, naamlik Gaiseric en Huneric (*HP* Prologue: 1).

Voortaan sal die studieveld tot die martelare wat deur Victor as sodanig beskou is en tot die regeringstydperk van dié twee konings beperk wees. Indien ander Vandaalse konings vermeld word, sal dit net *obiter dicta* wees.

3.2 Die eienskappe van die Vandale

Die Vandaalse inval in Noord-Afrika was gekenmerk deur die verwoesting van Katolieke Christelike nedersettings. Hul opmars was gekenmerk deur die afbrand van huise, vernieling van plase en roekelose verwoesting. Die Vandale se afkeur vir die estetiese het aan hulle 'n slegte reputasie besorg. Victor sê: “[...] here at Carthage they utterly destroyed the Odeion, the theatre, the temple of Memoria and what people used to call the *Via Caelestis*” (*HP* I: 8; Holme 1898: 86). Die Vandale het geen genade geken nie. Hulle het pasgebore babas van hul moeders se borste weggeruk en op die grond neergegooi (*HP* I: 7). Mense wat in grotte en bergskeure weggekruip het, het van die honger en dors omgekom (*HP* I: 3). Holme beweer egter dat nadat Karthago ingeneem was, daar nie veel moorde voorgekom het nie (Holme 1898: 86). Hulle wou hul eerder verryk as om mense dood te maak. Senatore was gevange geneem en gemartel en gedwing om hul goud, silwer en kosbare edelgesteentes te oorhandig (*HP* I: 3; I: 12). Ander mense wat wou vlug en hul eiendom agterlaat, was nie verhinder nie (Holme 1898: 86).

¹ Duncan 1998-2006. Die konings van die Vandale het die title *rex Vandalarum et Alanorum* gehad. In Spanje het twee faksies van die Germaanse Vandale, naamlik die Hasdingi en die Silingi, met die Alane, die Oosterse Germaanse Gote en die Westerse Germaanse Suevi saamgesmelt. Die Germane was eerder 'n gemengde as 'n homogene bevolking.

Daar is vermoed dat die Katolieke Christene ryk aan besittings was. Hulle was sodoende gemartel om hul rykdom openbaar te maak. Die aard van die marteling was soos volg: “Their mouths were held open with sticks and filled with loathsome filth; vile compounds of salt water, vinegar and the lees of wine were forced down their throats; cords twisted round their foreheads and legs cut into their flesh; and some, loaded with baggage like camels, were goaded on until they fell dead with exhaustion” (*HP I*: 6; Holme 1898: 87). Nadat die Vandale die geestelikes gemartel het, het hulle die kerke probeer vernietig. Kerke, kloosters en begraafplase is verwoes. Heilige voorwerpe en priesterlike kleding is geneem en vernietig. Die kerke was daarna aan die brand gestee. Sommige kerke is gereserveer vir aanbidding van die Ariërs en as woonhuise vir hulself.²

Victor vertel dat die Vandale ook al die olyfbome ontwortel het om te verhoed dat vlugtelinge voedsel daardeur sal verkry.³ Holme meen egter dit is onwaarskynlik dat ‘n bekwame staatsman soos Gaiseric al die olyfbome wat die grootste bron van inkomste vir die provinsie was, sou vernietig. Volgens hom sou Gaiseric aanvanklik slegs vir ‘n kort rukkie sodanige strategie ontplooi om vrees by die inwoners in te boesem. Holme glo dat die verhale oor die verwoesting wat die Vandale sou aangerig het, oordrewe is (1898: 89). Hy glo dat Gaiseric net ‘n blyplek vir sy mense gesoek het en dat hy nie die inwoners te hardhandig wou onderdruk nie. Slegs prominente inwoners soos geestelikes en adellikes het onder hom gely:⁴ “The greatest crime in the eyes of the Vandals was the ownership, especially the secret ownership, of portable wealth. When the first settlement was made the country magnates had been especially singled out for oppression, and if anyone was conspicuous for wealth or good birth he was at once enslaved and given to Huneric and Genzo, the two surviving sons of Gaiseric” (Holme

² *HP I*: 9. “To speak only of the most noteworthy things, in their tyrannical presumption they delivered over to their religion the basilica of the Ancestors where the bodies of SS Perpetua and Felicitas are buried, the basilica of Celerina and the Scillitani, and others which they had not destroyed”. Vergelyk ook Holme 1898: 88.

³ *HP I*: 3. “... they set to work on it with their wicked forces, laying it waste by devastation and bringing everything to ruin with fire and murders. They did not even spare the fruit-bearing orchards, in case people who had hidden in the caves of mountains or steep places or any remote areas would be able to eat the foods produced by them after they had passed...” Vergelyk ook Holme 1898: 89.

⁴ Die geestelikes het onder die Vandale gely as gevolg van weerwraak deur die Vandale want die Katolieke geestelikes het die Vandale voorheen vervolgd en onderdruk.

1898: 94). Volgens Holme was daar dus geen poging deur die Vandale om die inwoners in Noord-Afrika geheel en al uit te wis nie: "In fact under the Vandal rule the position of the African peasantry was not exceptionally hard" (1898: 96). Gaiseric wou slegs sy mense die dominante volk in Noord-Afrika maak (1898: 90-91).

Die Vandale het die verrotte lyke van gevangenes oor die muur van 'n stad gegooi om sodoende 'n goed verdedigde stad te dwing om oor te gee (*HP I*: 9). Die verrotte lyke het siektes onder die mense veroorsaak. Holme merk droogweg op dat sodanige strategie van vindingrykheid spreek (1898: 89).

Volgens Holme het Gaiseric nie die Christene met fanatiese haat of afkeur vervolg nie. Hy was gewillig om hulle alleen te laat waar hy kon. Hy het egter sy bes gedoen om die Christene te onderdruk om hulle sodoende hul gesag te ontnem. Die besittings van die Kerk en die Christene is gekonfiskeer en openbare kerkdienste of aanbidding is gestaak. Onder Gaiseric is die Katolieke Kerk egter nie ernstig vervolg nie. Die Vandale was immers Ariër-Christene en hul kerklike leerstellings het soms aansluiting by die Katolieke Christene gevind (Holme 1898: 102; <http://en.wikipedia.org/wiki/Donatist>).

Die vervolging van die Katolieke Christene deur Gaiseric is teweeg gebring deur twee motiewe: om Arianisme te vestig en die Vandale te verhinder om hulle tot die Christelike geloof te bekeer. Met betrekking tot die eerste motief het Gaiseric verskeie kerke onder Katolieke beheer onteien en aan die Ariër geestelikes geskenk (*HP I*: 9; Holme 1898: 104). Gaiseric het ook besef dat spesiale maatreëls nodig is om te verhoed dat die Vandale hul tot die Katolieke Christelike geloof sal bekeer. Hy ontnem die Christene dus van hul geestelike leiers sodat hulle nie die Vandale kan beïnvloed nie: "Many of the clergy and bishops had been killed and driven away during the conquest; now many more were exiled" (Holme 1898: 105). Holme beweer dat die partydige Victor verklaar het dat Quodvultdeus, biskop van Karthago, en ander geestelikes op 'n onseewaardige skip geplaas is en na Italië vervoer is (*HP I*: 15).

Na die inval van die Vandale in Noord-Afrika was openbare aanbidding in Karthago slegs vir Ariërs toegelaat. Die Katolieke Christene was selfs verbied om hul begrafnis-rituele te beoefen (Holme 1898: 106). Die eienskappe van Katolisisme was egter diep in die harte van Katolieke Christene ingewortel en kon nie maklik uitgewis word nie. Die barbaarse strawwe wat die Ariër Christene opgelê het en wat deur die Katolieke Christene verduur is, het die Katolieke Christene se erns bewys: “Many Catholics now earned the crown of martyrdom, and a still larger number suffered grievously rather than renounce their faith” (Holme 1898: 111). Nadat ‘n groot aantal More hulle tot die Christendom bekeer het, het hul koning die hulp van Gaiseric ingeroep. Toe Gaiseric besef het dat ballingskap van die Christen-geestelikes nie gehelp het nie, het hy tot moord oorgegaan.

Holme meen dat nie al die verhale van martelare opgeteken is nie. Martelare wat deur Gaiseric vervolgd is en wat opgeteken is, was meestal prominente persone: “He seems to have passed over in contempt the Catholics of minor rank, and noticed only those whose steadfastness was an encouragement and whose sufferings would be a warning to their fellow-believers” (Holme 1898: 115).

Gaiseric se seun, Huneric, het min genade vir nie-Vandaalse burgers gehad. Hy ontnem amptenare wat hulle nie tot Arianisme wil bekeer nie, hul salarisse en toelae en verlaag hulle tot hande-arbeiders (Holme 1898: 125). Huneric het probeer om die Katolieke Christene totaal uit te roei; hy het geglo dat die lekedom inskiklik sal wees sodra hulle van hul geestelike leiers ontnem is (Holme 1898: 128). Holme beweer dat Huneric bloot dieselfde behandeling wat die Donatiste en die Ariërs onder die Christene ervaar het, toegedien het. Hy sê aangaande Victor: “Victor of course lays all the blame on the Arians, but if any Vandal account had been written, it is quite possible that the Catholics would not seem altogether free from fault” (1898: 133). Dit blyk ook uit *HP IV*: 1: “[...] the Vandals did not blush to issue against us the law, which formerly our Christian emperors had passed against them and other heretics for the honor of the Catholic Church, adding many things of their own as it pleased their tyrannical power”

Gaiseric, wat bewus was van 'n moontlike konneksie tussen Katolisisme en Imperialisme, het besef dat as die Vandale heerskappy oor Afrika wil voer, Arianisme die dominante godsdiens moet wees. Hy was tevrede met die Katolieke kerk solank dit net nie Ariër-volgelingen bekeer het nie (Holme 1898: 164).

3.3 Vervolging: kerk en staat

Die Vandale is bekeerde Ariërs of Ariër Christene: "It is said of Gaiseric himself that he was originally a Catholic and had changed to Arianism about 428".⁵ Hulle was die Katolieke Christene se felste teenstanders (Holme 1898: 86). Die Vandale het die Katolieke Christene in Noord-Afrika as verraaiers (*traditores*) beskou omdat hulle volgens die Vandale die ware Kerk (Donatiste kerk in Noord-Afrika) verlaat het en hulle by die kerk van Rome aangesluit het: "In the context of the Donatist controversy [...] it means those Christians who left the true (in the Donatist eyes) church and became members of the church affiliated with the Empire" (Tilley 1996: ix).

Tilley meen die oorsprong van die woord *traditores* blyk uit die volgende aanhaling: "[...] *tradere*, meant to hand over physical objects and that is what the original North African *traditores* did. When Roman soldiers came calling during the persecutions, ecclesiastical officials handed over the sacred books, vessels, and other church goods, rather than risk legal penalties. The *traditores* sought some accommodation with the State and relativized the importance of physical objects"(Tilley 1996: ix). Die Katolieke Christendom was 'n staatsondersteunde Kerk. Die staat word nou beskou as instrument vir die vestiging van 'n goddelike orde. Die staat het daarom Katolieke Christene ondersteun in die vervolging van die Donatis-Christene (Tilley 1996: xii). Tilley sê: "After 312 when Christianity was no longer a proscribed religion, Constantine considered it his religious duty as emperor to support Christian worship" (Tilley 1996: xiii). Die resultaat hiervan was dat die Katolieke Christene die Donatiste veral vanaf 317 tot 321 en weer vanaf 346 tot 348 onderdruk het. Dit was veral gedurende die eerste

⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/Vandals>: 3. Vergelyk ook Holme 1898: 77. "(Gaiseric)... Though an apostate from Catholicism..."

stadium (317-321) dat die staat die Donatiste se kerke gekonfiskeer en van hulle biskoppe in ballingskap weggestuur het. Tilley verklaar aangaande die vervolging van die Donatis-Christene deur die Katolieke-Christene: “The persecution was intense. At one point a whole congregation was slaughtered inside a Carthaginian basilica... On the whole, military actions against the Donatists were unsuccessful. They merely succeeded in creating heroic Donatist martyrs instead of subservient new Catholics” (Tilley 1996: xvi). Gedurende die tweede fase het die Katolieke Christene en die Donatiste ‘n *modus vivendi* bereik. Hulle het gedurende dié tydperk in vrede met mekaar geleef. Die Donatisme het dus sonder staatsinmenging aansienlik gegroei. Met die Vandale se inval in Noord-Afrika, het Donatiste wat vyandiggesind teenoor die Romeinse regering was, hulle weldra by die Vandale, wat Ariërs was, aangesluit.

Na die afsterwe van die biskop Diogratias het Gaiseric vir 24 jaar geweier dat ‘n biskop in Karthago aangestel word.⁶ Die getal biskoppe in Afrika is vanaf 164 tot net drie verminder. Tilley verklaar: “By the end of Gaiseric’s reign persecution for religious reasons alone seem to have begun to play a role” (Tilley 2001: 10). Met Gaiseric se oorlye in 477, 48 jaar na die inval in Afrika, het sy seun Huneric hom opgevolg. Die vervolging onder Huneric het ook ‘n godsdienstige dimensie aangeneem. Huneric het blykbaar uit vrees vir die Oos-Romeinse regering die Christene eers beskerm. Vanaf 482 egter was daar godsdienstige vervolgings van die Katolieke Christene.

Op versoek van die keiser Zeno en sy vrou, Placidia, het Huneric toegelaat dat ‘n biskop vir die Katolieke Christene aangestel word. Die inmenging van Zeno en Placidia het veroorsaak dat sowel Gaiseric as Huneric godsdienstig verdraagsaam teenoor die Christene moes wees. Tilley sê: “Toward the end of his life (476-477), Gaiseric moderated his attitude toward the Catholics. This seems to have been a response to Zeno’s solicitation of religious tolerance for the Catholics with the promise of toleration for Arians in the Byzantine Empire” (2001: 10). Duncan beweer dat Zeno en Placidia tydens die bewind van Gaiseric en Huneric vir die Katolieke Christene in die bresse

⁶ Duncan (1998-2006) beweer dat daar vir ‘n tydperk van 24 jaar nie ‘n bisop vir Karthago aangestel was nie. Tilley vermeld dat dit vir 23 jaar was. “... Gaiseric effectively prevented the sea being filled. For 23 years it remained vacant”.

getree het (Duncan 1998-2006). Gaiseric se opvolger, Huneric, het ingestem dat Eugenius as biskop aangestel word.⁷ Hy het vervolgens 'n debat in die vorm van 'n konferensie tussen die Christene en die Ariërs bewerkstellig.⁸ Onder die Christelike geestelikes is van die bekwaamste biskoppe deur Huneric gevange geneem. Huneric het ook die ou keiserlike wette op die Katolieke Christene wat nie die Ariër geloof wou aanneem nie, afgedwing.

'n Meer gematigde Gunthamund (484-496) wat meer ingestel was op interne vrede met die Christene, het Huneric opgevolg. Hy het nie die Christene vervolg nie en het die *basilica* van die heilige Agileus aan die Katolieke Christene teruggegee.⁹

Thrasamund (496-523) wat Gunthamund opgevolg het, was nie godsdienstig verdraagsaam teenoor die Katolieke Christene nie. Hy was op grond van sy godsdienstige fanatisisme vyandiggesind teenoor die Christene. Nadat hy nie daarin kon slaag om die Katolieke Christene met geskenke om te koop om hul by die Ariër geloof te laat aansluit nie, het hy hulle met dreigemente en marteling probeer afpers. Thrasamund het 'n beleid gevolg waarin hy die Katolieke Christene verarm en hulle sonder 'n geestelike leier gelaat het. Tilley verklaar: "He refused to allow any episcopal elections in his jurisdiction and in 497 he closed Catholic churches and exiled 70 bishops" (Tilley 2001: 12).

Hilderic (523-530) was die mees Christen-vriendelike koning onder die Vandaalse konings. Hy het godsdienstvryheid aan die Katolieke Christene vergun. Daar het dus gereeld Christelike sinodes in Afrika plaasgevind. Die Ariër faksie in die koninklike huishouding het in opstand gekom en vir Gelimer (530-533) as koning uitgeroep.

⁷ Tilley 2001: 10. *HP* II: 3: "The Lord orders this to be said to you. Because the emperor Zeno and the most noble Placidia have written through the *vir illustris* Alexander seeking that the Church of Carthage may have a bishop proper to your religion, he orders that this is to be done..."

⁸ Tilley 2001: 11. "... he ordered all the remaining Catholic bishops in his realm as well as the Arian bishops to assemble for a conference on June 25, 484, to debate Christology reminiscent of the Conference of Carthage in 411 between Catholics and Donatists, this assembly seemed to be little more than a show trial..."

⁹ Duncan (1998-2006) sê: "Under his reign the Catholics were free from molestation on the part of the government and he restored to the Catholics the Basilica of St. Agileus. He died in 496 after reigning for twelve uneventful years".

Gelimer is egter deur Justinianus verslaan en Noord-Afrika het sodoende weer 'n Romeinse provinsie geword.¹⁰

3.4 Victor se weergawe van die martelaarsverhale:

3.4.1 Sy verheffing van getuies tot martelare

Volgens Shanzer het Victor sommige getuies tot martelare verhef om sodoende die indruk te skep dat martelaarskap gereeld voorgekom het: "In Victor's narrative far more confessors than martyrs appear, even though he would clearly have liked to leave us with the impression that martyrdom was rife" (Shanzer 2004: 285). In hierdie verhandeling sal Victor se weergawe van die martelaarsverhale aangebied word, daarna sal ander hedendaagse skrywers en tydgenote van Victor volg. Die vier gevalle wat Victor volgens Shanzer, as martelaarsverhale identifiseer, is die persone (martelare) van die dorpie Regia (*HP I: 41*), die persone (martelare) van die dorpie Culusi (*HP III: 26*), die verhaal van Victorianus van Hadrumentum, 'n pro-konsul van Karthago (*HP III: 27*) en die Frumentii-handelaars, tesame met sewe monnike (*HP III: 41*). As gevolg van die skaarsheid van martelaarsverhale en vanweë die indruk wat Victor wou skep dat martelaarskap algemeen voorgekom het, het hy verder getuies tot martelare verhef. Hulle is Dagila (*HP III: 33*), die twee Vandale (*HP III: 38*), die geestelikes van Karthago (*HP III: 39*), Eugenius (*HP III: 44*) en Habetdeus (*HP III: 45-46*).

Victor se martelaarsverhale sal vervolgens vergelyk word met Rufinus van Aquilae se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*, Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum* en Prudentius se *Liber Peristephanon*, ten einde die historiese juistheid van sy weergawe te probeer bepaal.

Die Vandale het geen literêre tradisie agtergelaat nie. Literêre geskrifte is hoofsaaklik deur anti-Vandaalse skrywers soos Victor geskryf: "[...] Victor of Vita's *History of the Vandal Persecutions* is as selective and one-sided as all histories of martyrdom"

¹⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Vandals>

(Liebeschuetz 2006: 58). Die geskiedenis van die martelaarsverhale in Noord-Afrika is geen uitsondering nie. Tilley sê: “It has been viewed largely through the eyes of the Catholic victors, through the writings of Optatus of Milevis (fl. 370) and Augustine of Hippo (354-430)” (1996: vi). Tilley verwys ook na Bauer wat van mening is dat historici van die vroeë Christendom gedwing was om ‘n geskiedeniswerk te lewer soos deur die oorwinnaars gedikteer: “Even today historians have recourse to Augustine who summarized Optatus as well as the events of his own time rather than to the less succinct and explicit documents produced by the Donatist community. The result is that historians have better access to the Catholic version of the struggle and the Catholic version became the story of the conflict” (Tilley 1996: vi).

Die vier martelaarsverhale uit die *HP* word vervolgens behandel.

3.4.2(a) Die martelare van die dorpie Regia

Victor lewer oor dat dié geestelikes (Katolieke Christene) tydens ‘n Paasfees in hul kerk aangeval is. ‘n Geestelike van die Ariër-sekte, Anduit,¹¹ het ‘n bende opgesweep om dié Katolieke Christene aan te val. Hulle is met spiese en ander wapens voor die altaar doodgemaak. Diegene wat nie doodgemaak is nie, is wreed deur Gaiseric mishandel en is byna vir die dood agtergelaat (*HP* I: 41). Shanzer skryf dat Gaiseric die bevel vir die moord gegee het (2004: 284).

3.4.2(b) Martelare van die dorpie Culusi

In Culusi was daar ‘n getroude vrou, Victoria, wat in die openbaar gemartel was. In plaas daarvan dat haar eggenote haar bystaan, het hy haar eerder probeer oorreed om tou op te gooi en aan die koning se bevele gehoorsaam te wees. Haar eggenoot het ook hul kinders gebruik om haar af te pers: “But she, listening to neither the wailing of her children nor the blandishments of the serpent, lifted her affections far above the earth and despised the world with its desires” (*HP* III: 26). Sy het weldra gesterf. Victor

¹¹ Holme (1898: 114) noem dat dié Ariër-geestelike as Anderit bekend gestaan het.

beweer vervolgens dat 'n engel haar ledemate aangeraak het, waarna sy wonderbaarlik genees is.

Soos reeds vermeld, word 'n martelaar beskou as iemand wat vir sy of haar geloof gesterf het. Dit blyk dus dat die martelaarskap van Victoria nie aan die definisie van martelaarskap voldoen het nie, want sy het geleef as gevolg van die ingryping van God: "Afterwards she said that a virgin had stood by her and touched her limbs, one by one, and she had been healed then and there" (*HP III: 26*).

3.4.2(c) Victorianus van Hadrumentum

Victorianus was 'n ryk en gesien man. Huneric het laat weet dat hy Victorianus as die vernaamste man sal beskou indien hy sou doen wat Huneric beveel. Victorianus het Huneric se versoek verwerp. Sy woorde aan Huneric se boodskappers was soos volg: "Trusting as I do in Christ, my God and my Lord, I tell you what you are to tell the king: let him make me stand in the fires, let him drive me to the beasts, let him afflict me with torments of every kind; if I consent, I have been baptized in the Catholic church in vain. For even if this present life were the only one and we did not hope for the other life, eternal and true, I would not act in such a way as to enjoy glory for a short and passing period while being ungrateful to my creditor who had faith in me" (*HP III: 27*). Huneric was woedend en het Victorianus op so 'n wyse tot die dood gemartel, dat dit nie gepas is om in menslike woorde uit te druk nie.

3.4.2(d) Die marteling van die Frumentii-handelaars

Victor noem dat twee handelaars wat dieselfde naam, naamlik Frumentii deel, tot die dood gemartel is: "[...] two merchants from the same town, Frumentius and another Frumentius, were crowned with an outstanding martyrdom" (*HP III: 41; Holme 1898: 142*).

3.5 Evaluering van ander skrywers in vergelyking met Victor se *Historia Persecutionis*

Na 'n bestudering van Rufinus van Aquilae se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*, Prudentius se *Liber Peristephanon* en Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum* en die *Decem Libri Historiarum* blyk dit dat genoemde skrywers nie op Victor vir inligting gesteun het nie. Gregorius se *Decem Libri Historiarum*, wat die naaste aan Victor se *HP* kom, val egter in 'n ander kategorie, omdat hy skynbaar nie van Victor se *HP* geweet het nie: “[...] the entire first book of *HP* covers Gaiseric’s reign, but Gregory never once mentions him” (Cain 2005: 416).

Shanzer beweer egter dat Victor se *HP* beïnvloed was deur Rufinus se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica* en Lactantius se *De Mortibus Persecutorum* (2004: 278-279). Victor se historiese werk sou op sy beurt weer 'n bydrae tot Gregorius van Tours se *Martyrs or Confessors*, lewer (Shanzer 2004: 278-279). Victor se werk is dus enersyds beïnvloed deur voorgangers, en het andersyds 'n invloed gehad op dié wat ná hom gekom het. Op grond hiervan is dit moontlik om Victor se *HP* met genoemde skrywers se weergawes te vergelyk. Dit sal blyk dat hy sowel kritici as aanhangers gehad het.

3.5.1 Rufinus se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*

Tyrannius Rufinus of Rufinus van Aquileia is gebore in ongeveer 344/345 in die Romeinse stad, Julia Concordia (vandag Concordia Sagittaria) naby Aquileia (in moderne Italië). Hy was daarvoor bekend dat hy Griekse tekste in Latyn vertaal het, veral die werke van Origenes. Sy bekendste vertaling was die *Historia Ecclesiastica* van Eusebius (in Grieks) wat hy in Latyn vertaal het. Hy was 'n monnik, historikus en teoloog. Rufinus sterf in 410 ([http://en.wikipedia.org/wiki/Tyrannius Rufinus](http://en.wikipedia.org/wiki/Tyrannius_Rufinus)).

Boek VIII van die *Historia Ecclesiastica* strek vanaf die geboorte van Christus tot die uitbreek van die “Groot Vervolging” van Diocletianus - oor ‘n periode van 305 jaar. Tesame met Boek IX is hierdie twee boeke beperk tot die Romeinse keisers as vervolgers en nie soos Victor se *HP* die Vandale nie.¹² Die inhoud van Boek VIII behandel die keisers wat hulle positiewe houding teenoor die Christene en die kerk verander het na ‘n negatiewe een, terwyl Boek IX impliseer dat God Sy beskerming van die Christene onttrek het, omdat hulle nie ‘n teenprestasie kon bied nie (Eusebius, c. 13.9 (774,11-17); c. 13,10 (774-17-22)).¹³

In Rufinus se Latynse vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica* skryf hy dat die Christene in morele laksheid verval het weens die vryheid wat aan hulle gegun is. God het daarom in Sy toorn die kerk volgens die (voorskrifte van) van die Skrif gestraf. Eusebius sê (volgens Rufinus se vertaling): “He destroyed it and allowed its adversaries to triumph over it, and the Christians were made the objects of derision. God punished the Christians for their increasingly sinful behaviour with a persecution [...]” (Eusebius, c. 2 (7-9) 738, 11-740, 16). Eusebius skryf (Rufinus se vertaling) dat die Ou Testamentiese profesië vervul is – dat die Christene met vervolgings getref is. Daardie Christene wat nie betyds kon vlug nie, is gevang en bespot (Eusebius, c. 2, 1 ([740, 16-24])). Volgens Rufinus wou Eusebius nie ‘n vals persepsie by die leser wek dat God vir die vernietiging van die kerk en die verbranding van die heilige Skrif verantwoordelik is nie. Inteendeel, die keisers is daarvoor verantwoordelik (Christensen 1989: 22). Eusebius (Rufinus se vertaling) skryf oor die uitbreek van die werklike vervolging in c. 2, 4-5, gedurende die 19de jaar van Diocletianus se regering (Eusebius, c. 2, 4-5 ([742, 9-20])). In die daaropvolgende hoofstuk beskryf Eusebius volgens Rufinus die effek wat die keiserlike wette op die leiers van die kerk gehad het. Baie van die kerkleiers het onder die bloedbad uitgehou terwyl ander omgekome het. Eusebius meen, volgens Rufinus, dat dit onmoontlik is om ‘n eksakte weergawe van hul stryd te gee, aangesien daar baie martelare was. Hy sê volgens Rufinus: “[And] that amongst these, victims

¹² Christensen (1989: 13): “[An] account of the so-called Diocletian persecution”.

¹³ Die verwysing tussen hakies (bv. 774, 11-17), word deurgaans in die formaat in die teks gebruik. Dit is die verwysing(s) soos deur Torben Christensen in sy interpretasie van die *Historia Ecclesiastica*, weergegee.

from ‘the time of peace’ before the general persecution, were also included” (Eusebius, c. 2, 4-5 ([744, 17])). Volgens Rufinus beskryf Eusebius die vervolging in die lig van God se straf vir die kerk se godsdienstige en morele verval. Victor het dit nie so ingesien nie. Hy het, anders as Eusebius, nie oor die vervolging deur die keisers geskryf nie, maar wel oor die vervolging van die Christene deur die Vandale wat hy as dié oorsaak van die lyding van die Katolieke Christene gesien het. Salvianus, aan die anderkant, het kant gekies teen Victor, en die Vandale se marteling van die Katolieke Christene goedgekeur as synde die straf vir die laksheid van die Christene (Moorhead 1992: x). Salvianus se siening van die vervolging deur die Vandale stem dus ooreen met Eusebius s’n (vertaling van Rufinus) oor die vervolging deur die keisers.

Eusebius noem egter nie die name van die slagoffers nie. Hy beskryf slegs hoedat Maxentius getroude vroue op die mees oneerbare wyse aangerand het. Uit die *HP* kon dit moontlik Victor se Dionysia gewees het na wie Eusebius hier verwys (*HP* III, 21-23).

3.5.2 Ander skrywers se kommentaar op Rufinus van Aquileia se *Historia Ecclesiastica* en Victor se *Historia Persecutionis*

Wynn beweer in teenstelling met Cain dat Victor van Vita se *HP*, wat in die laat 480’s geskryf was, die enigste bron van die Vandaalse dinastie in Noord-Afrika in die 5de eeu was. Volgens Wynn het Victor egter baie op Rufinus gesteun. Die beleg van Jerusalem deur die Romeine in 70 n.C. (uittreksel deur Eusebius uit Josephus se *Bellum Iudaicum*) en die weergawe van die hongersnood en plaag van 484, word hoofsaaklik in Victor se *HP* gevind. Die beskrywing in Rufinus se *Historia Ecclesiastica* van die beleg van Jerusalem vertoon inderdaad meer as een parallel met Victor se *HP*.¹⁴ Wynn sê:

¹⁴ Wynn 1990: 189. Victor se weergawe van die Vandaal-vervolging in Noord-Afrika vertoon die volgende parallele met Rufinus se *Historia Ecclesiastica* oor die wreedhede en beleg van Jerusalem deur die Romeine. Volgens Wynn was die hongersnood die gevolg van die beleg van Jerusalem. Dit toon ooreenkomste met Victor se weergawe van die wreedhede wat deur die Vandale gedurende hul inval in Noord-Afrika, begaan is. Victor se weergawe is soos volg: “*et dum quae errant urgentibus poenis facilius ederentur, iterum crudelibus tormentis oblatores urgebant, autumantes quondam partem, non totum oblatum: et quanto plus dabatur, tanto amplius quempiam habere credebant... non infirmior sexus, non consideratio nobilitatis, non reverentia sacerdotalis crudeles animos mitigabat... senilis maturitas atque veneranda canities... nullam sibi ab hospitibus misericordiam vindicabat. Sed etiam parvulos ab uberibus maternis rapines barbarus furor insontem infantiam elidebat ad terram* (*HP* 3:5-7, 11-13, 16-17, 18-19).

“Josephus’ account of the excesses committed by the Jewish factions in Jerusalem in the course of the famine occasioned by the siege in particular bears a close similarity to Victor’s account of the atrocities perpetrated by the Vandals during their invasion of North Africa” (1990: 189).

Volgens Wynn vertoon Victor se weergawes ooreenkomste met dié van Rufinus: “First, it is very likely that Victor used as a model for his account of the Vandal invasion Josephus’ description of the Roman siege of Jerusalem excerpted in the *Ecclesiastical History* because that event had become in Christian literature a vivid and well-known example of God’s judgment against a believing people for transgressions against Christ, an interpretation of Jerusalem’s fall that dates from the Synoptic Gospels themselves. That the Jews were punished by God through the Romans for rejecting Christ and persecuting his followers is a point repeatedly pressed by Eusebius/Rufinus and by Victor’s time had become an exegetical commonplace” (Wynn 1990: 193-194). Hiervolgens word die Vandaal-inval in Noord-Afrika in terme van ‘n teologiese konsep deur Wynn as ‘n goddelike straf beskou: “[...] the drought and famine that ensued upon Huniric’s (*sic*) persecution was a divine judgment concentrated upon those who had apostasized from Catholicism and submitted to Arian rebaptism” (1990: 195). Victor wou egter nie die tekortkominge van die Christene in Noord-Afrika as oorsaak van die Vandaal-inval oorweeg nie. Die indruk word gewek dat die Christene in Noord-Afrika nie so weerspanning was nie en dat hul bestraffing buite verhouding tot hul oortreding was. Volgens Christensen is Wynn dubbelsinnig as hy beweer dat Victor verduidelik dat die oortredinge van die kerk in Afrika God se toorn verdien (1989: 52). In Boek III van die *HP*, wat ook ooreenkomste met die Klaagliedere van Jeremia vertoon, word die indruk geskep dat Victor God in die Ou Testament as wraaksugtig uitbeeld, ‘n persepsie wat ook deur die inwoners van Noord-Afrika ten opsigte van die god Saturnus gedeel is (cf. hoofstuk 1; Wynn 1990: 195; *HP* III: 66-68).

Rufinus se weergawe is soos volg: “... *inruentes urbis praedones perscrutabantur domos, et siquidem invenissent, tamquam de his, qui fefellerant, poenas sumebant, si vero non invenissent, nihilominus tamquam eos, qui occultius et diligentius absconderint, cruciabant... nulla senibus pro canitie reverentia, nulla erga parvulos miseratio, sed in exiguo panis fragmento parvulos inhaerentes et ex ipso, cui inhaeserant, suspensos elidebant in terram.*” (*Historia Ecclesiastica*, c. 2. 201:1-4, 203: 2-4).

Wynn is vervolgens van mening dat die *Historia Ecclesiastica* Victor se persepsie oor Christelike historiografie of geskiedskrywing gekondisioneer het. Hy glo dit: “[...] [is the] ultimate triumph throughout the Roman world and beyond of Christianity over paganism and of orthodoxy over heresy [...] These characteristics not only help to place the History of the Vandal Persecution within the domain of ecclesiastical history but also link that work with the later and more secular narrative histories of the earlier Middle Ages” (Wynn 1990: 196-197).

3.5.3 Lactantius se *De Mortibus Persecutorum*

Lactantius is waarskynlik in 250 A.D. in Noord-Afrika gebore. Hy het blykbaar groot aansien in Latynse retoriek geniet, omdat Diocletianus hom opdrag gegee het om retoriek in Nicomedia aan te bied. Hy het hom in Nicomedia tot die Christendom bekeer. Uit een van sy werke, *Divinae Institutiones*, wil dit voorkom of hy steeds retoriek aangebied het toe die Groot Vervolging uitgebreek het. Hy het dus weens sy Christelike oortuigings hom genoepe gevoel om tot die verdediging van die Christelike leer teen twee heidense werke wat die Christendom aangeval het en die vervolging gesteun het, te skryf (Creed 1984: xxvi). Die Christendom was egter op daardie stadium amptelik ‘n onwettige godsdienst. Na ‘n geheimsinnige brand van die paleis in Nicomedië was die Christene daarvoor geblameer en is die arrestasie van al die geestelikes beveel. Dit het aanleiding gegee tot oorbevolkte toestande in tronke. Amnestie sou aan die Christene gunstig word indien hulle offerandes aan die gode bring (Creed 1984: xxiii).

Terwyl Eusebius die vervolging van die Christene deur die Romeinse keisers in die algemeen behandel, is Lactantius meer selektief en beperk hy hom tot net vyf Romeinse keisers wat die Christene vervolg het. Hulle is Nero, Domitianus, Decius, Valerianus en Aurelianus (Creed 1984: xxxvi). Lactantius behandel ook die lot van elke keiser wat die Christene vervolg het. Net soos Victor van Vita in die *HP* selektief te werk gegaan het deur die vervolgings van die Katolieke Christene tot net twee Vandaalse konings te beperk, het Lactantius ook ‘n selektiewe benadering in die *De Mortibus Persecutorum* deur die vervolging van die Christene tot vyf Romeinse keisers te beperk.

Lactantius begin in sy *De Mortibus Persecutorum* (=MP) met die kruisiging van Jesus in die tyd van keiser Tiberius.¹⁵ Dan gaan hy oor na Nero wat alreeds keiser was toe Petrus na Rome gekom het.¹⁶ Nero het, nadat Petrus sekere wonderwerke verrig het, laasgenoemde aan 'n houtkruis gespyker en het ook vir Paulus doodgemaak. Toe 'n groot aantal mense die verering van afgode gestaak het en die praktyke van die verlede verlaat het om die nuwe Christelike godsdiens te aanvaar, het Nero die tempel vernietig en die regverdige vervolg (MP, c. 6). Daar bestaan beslis ooreenkomste tussen Lactantius se MP en Victor van Vita se HP. Net soos Nero in die MP die Christene vervolg en die tempels vernietig het, het Gaiseric en Huneric in die HP ook die Katolieke Christene vervolg en die tempels vernietig.

Verskeie jare later het 'n nuwe keiser, Domitianus, wat nie minder van 'n tiran was nie, gevolg.¹⁷ Hy het goed geregeer totdat hy weerspanning teenoor die Here geword het. Gaiseric vertoon dieselfde eienskappe. Hy het die Katolieke Christene met vrede gelaat en wou net blyplek vir sy bevolking soek. Die besit van rykdom deur die Katolieke Christene was egter as 'n misdaad beskou en hy het op grond daarvan en die feit dat Katolieke Christene Ariërs wou bekeer, oorgegaan tot die vervolging van die Christene. Meer as 'n eeu later het Decius gekom en ook die Christene vervolg.¹⁸

Valerianus (Lactantius, MP, c. 5) het ook sy hande teen God verhef, en Aurelianus was van nature weerspanning en deur sy wreedheid het hy God toornig gemaak teenoor hom (MP, c. 6). Diocletianus, wat die uitvinder was van misdaad en bose dae bedryf het, kon, nadat hy alles vernietig het, nie sy hande afhou selfs van die kerk nie.¹⁹

¹⁵ Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*: c. 2. *Extremis temporibus Tiberii Caesaris, ut scriptum legimus, dominus noster Iesus Christus a Iudaeis cruciatus est post diem decimum kalendas apriles duobus Geminis consulibus.*

¹⁶ Ibid. c. 5. *Cumque iam Nero imperaret, Petrus Romam advenit et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius dei data sibi ab eo potestate faciebat, convertit multos ad iustitiam deoque templum fidele ac stabile collocavit.*

¹⁷ Ibid. c. 3: *Post hunc interiectis aliquot annis alter minor tyrannus Domitianus ortus est.*

¹⁸ Ibid. c. 4: *Exstitit enim post annos plurimos execrabile animal Decius, qui vexaret ecclesiam...*

¹⁹ Ibid. c. 7: *Diocletianus, qui scelerum inventor et malorum machinator fuit, cum disperderet omnia, ne a deo quidem manus potuit abstinere.*

3.5.4 Prudentius se *Liber Peristephanon*

Aurelius Prudentius Clemens, 'n Romeinse digter, is gebore in die provinsie Tarraconensis (vandag Noord-Spanje) in 348. Hy sterf in Spanje in ongeveer 413. Hy het in die regte gepraktiseer en was twee keer provinsiale goewerneur voordat Theodosius I hom in diens geneem het. Prudentius sou later van die openbare toneel verdwyn en 'n asketiese leefwyse volg waarin hy Christelike gedigte geskryf het. Hy was vermoedelik hierin beïnvloed deur Christelike skrywers soos Tertullianus en Ambrosius en heel waarskynlik deur die martelaarsverhale. Hy laat die volgende gedigte na: *Divinum Mysterium*, *O sola magnarum urbium*, *Cathemerinon*, *Liber Peristephanon* en 'n allegoriese werk *Psychomachia* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Prudentius>).

Prudentius behandel vyf martelare in sy *Liber Peristephanon*. Hulle is Fructuosus, Cyprianus, Laurentius, Emeterius en Cheldonius. Slegs Cyprianus figureer in beide Prudentius se *Liber Peristephanon* en Victor se *HP*, dus sal net sy martelaarskap in dié studie behandel word.

Tascius Caecilius Cyprianus is in omtrent 205 uit 'n welgestelde familie te Karthago gebore. Na sy bekering in 246 word hy as biskop van Karthago bevestig. Tydens die vervolging onder Valerianus word hy verban en na sy terugkeer uit ballingskap word hy in 258-259 tereggestel en sterf en alhoewel hy 'n gesiene burger was, het hy deur die swaard gesterf: “*Sa mort est relatée dans un écrit appelé Actes proconsulaires de saint Cyprian, qui semble contemporain des faits. Il se compte de trois morceaux: 1) le texte de l'interrogatoire que subit Cyprien en 257 et à la suite duquel il fut exilé à Curubis; 2) le compte rendu de son arrestation et de son deuxième interrogatoire, en 258; 3) le récit de sa mort*”.²⁰

²⁰ Lavarenne, soos aangehaal deur Coetzee (1993: 163). In die *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* bespeur Delehaye en andere, volgens Musurillo (1972: xxx), ook drie onderafdelings wat heel moontlik op drie afsonderlike bronne berus. Dit is naamlik 1. Cyprianus se verhoor voor die proconsul Aspasius Paternus te Karthago op 30 Augustus 257; 2. Cyprianus se terugkeer en gevangeneeming op 1 September 258; 3. Die teregstelling op 14 September 258.

Tydens die konsulskappe van Valerianus en Gallienus word Cyprianus op 30 Augustus 257 deur die prokonsul Paternus voor die eis gestel om Romeinse godsdienstige rituele na te kom.²¹ Cyprianus bely sy geloof in die God wat hemele en aarde, die see en alles wat daarin is, geskape het: “*Omnipotens genitor Christi Deus et creator orbis*” (Handelinge 4: 24). Paternus wou die doodstraf oplê indien Cyprianus weier om heidense godsdienstige seremonies uit te voer. Hy versoek die prokonsul Galerius Maximus om sy opdragte sonder meer uit te voer. Na beraadslaging met sy adviseurs lewer Galerius Maximus die uitspraak dat, aangesien Cyprianus volhard het in sy godslasterlike weë en aangesien die keisers hom nie tot ander insigte kon bring nie, hy as aanstigter en vaandeldraer/aanvoerder van die misdaad (*crimen auctor et signifer*) met sy bloed as voorbeeld vir sy volgelinge sal dien. Na die vonnis uitgespreek is dat hy deur die swaard sal sterwe, dank Cyprianus God (Prudentius, *Liber Peristephanon*: 55-57; Coetzee 1993: 166). Cyprianus word onthoof en sy lyk word daar gelaat om die nuuskierigheid van die heidene te bevredig.

In hierdie verhaal word die onbenulligheid van die smart van die hede opgeweeg teen die oneindige vreugde wat voorlê. Die weg na hoop en die ewige lewe moet deur pyn heen gaan. Alhoewel Victor ook die martelaarsverhaal van Cyprianus behandel, is sy weergawe in die *HP* nie so volledig soos dié van Prudentius nie. Victor maak, anders as Prudentius, ook nie melding van die hofverrigtinge waaraan Cyprianus onderwerp is nie.

Daar bestaan wel ooreenkomste tussen die weergawes van Prudentius en Victor. In beide weergawes kom ‘n gebed van Cyprianus voor dat geeneen van die kudde aan hom toevertrou mag terugdeins vir lyding nie. Cyprianus vra hulle om sy voorbeeld te volg: “An excellent comforter, he encouraged them individually with an affectionate and fatherly kindness, not without rivers of flowing tears, prepared to lay down his life for the brothers and of his own accord to deliver himself up to like sufferings, if he were allowed” (*HP* I: 33; Coetzee 1993: 170).

²¹ Prudentius, *Liber Peristephanon* c. 2. reël 35-6. *Valerianus opum princeps erat atque Gallienus: constituere simul poenam capitis Deum fatendi.*

Nêrens word daar in die bostaande geskiedskrywers en hagiografie-skrywers se werke melding gemaak van die vier martelaarsgevalle wat wel deur Victor geïdentifiseer is nie. Daar is slegs ooreenkomste tussen Victor en Prudentius met betrekking tot Cyprianus. Victor beskou egter nie vir Cyprianus as martelaar nie, maar wel as getuie, terwyl Prudentius meen dat Cyprianus 'n martelaar is. Wat Victor betref, is Cyprianus: “[a] confessor himself in spirit and virtue” (HP II: 33). Wat Prudentius betref het Cyprianus wel gesterf nadat hy gely het: *Est proprius patriae martyr, sed amore et ore noster; incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua pollet, sola superstes agit de corpore, sola obire nescit, dum genus esse hominum Christus sinet et uigere mundum* ([‘n synopsis - vrye vertaling] Dit is ‘n gebed van Cyprianus waarin hy vra dat sy ledemate net soos dié van Christus die wêreld moet reinig ([Prudentius, *Passio Cypriani*: 3-6])).

3.5.5 Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum*

Georgius Florentius Gregorius is gebore in 538 en sterf in 594. Hy was ‘n Gallies-Romeinse historikus en biskop van Tours. Sy skryfstyl is beskryf as ongrammaties. Daar word vermoed dat hy deur sodanige skryfstyl ‘n wyer leserskring wou trek. Sy bekendste werk is die *Decem Libri Historiarum* (Tien boeke oor die geskiedenis), beter bekend as die *Historia Francorum* ([http://en.wikipedia.org/wiki/Gregory of Tours](http://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_of_Tours)).

Gregorius begin net soos Lactantius met Christus as martelaar. Anders as Lactantius beskryf hy Christus as die paradigma vir martelaarskap.

Hy beskou Stefanus as ‘n proto-martelaar – die eerste martelaar te Jerusalem (Van Dam 1988: 5).

Meeste historici is onseker oor hoe om die verslae oor wonderwerke te hanteer. Gregorius openbaar geen gewetensbeswaar nie. Hy stel die behoud van die (martelaars)verhaal bo die geloofwaardigheid van dié verhale: “It was surely improper that these miracles disappear from memory” (Van Dam 1988: 7). Wat sy mondelinge bronne betref, is Gregorius onnoukeurig oor gebeure van die verlede (Van Dam 1988: 7).

Oor die vraag waarom Gregorius juis 'n boek oor martelaarskap skryf, kan die antwoord gegee word dat hy verskeie oogmerke daarmee gehad het. In sy *Gloria Martyrorum* het Gregorius die teologie en die belang van martelaarskap wat praktiese implikasies vir die gewone gelowiges sou hê, probeer bevorder: “Martyrs became exclusively those people who had witnessed to the tenacity of their belief in Jesus Christ by being executed for it, usually at the hands of civil magistrates” (Van Dam 1988: 11). Martelaarskap sluit in 'n stryd waarin manne en vroue as atlete van Christus kompeteer. Dié kompetisie behels lyding en moontlik marteling, maar nie noodwendig onmiddellike dood nie: “Jesus himself had set the example by suffering on the cross [...]” (Van Dam 1988: 12).

Vir diegene wat martelaarskap vir individuele doeleindes inspan, het Gregorius sodoende martelaarskap in die konteks van die ekklesiastiese gemeenskap geplaas (Van Dam 1988: 12).

Gregorius wyk af van Victor se siening dat martelaarskap noodwendig in die dood moet kulmineer. Vir Gregorius is stryd en lyding voldoende vir die bereiking van martelaarstatus en dit is nie nodig dat die martelaar vir sy geloof moet sterf nie. Gewone gelowiges kan dus, volgens Gregorius, hul eie toegewydheid demonstreer deur deugdelik te lewe. Sodoende gun Gregorius die geleentheid vir selfs gewone gelowiges om martelare te word in die konteks van hul morele stryd: “[By] resisting vices you will be considered a martyr” (Van Dam 1988: 13). Die mense kan hulself tot hul eie vervolgers omvorm deurdat hulle hul eie ondeugde onderdruk en sodoende martelaars word.

3.5.6 Ander skrywers se sienings ten opsigte van Gregorius se *Gloria Martyrorum* en Victor van Vita se *Historia Persecutionis*

Van die vier gemelde werke, vertoon Gregorius van Tours se *Gloria Martyrorum* tog raakpunte met Victor se *HP*, alhoewel dit nie op laasgenoemde se *HP* gesteun het nie, soos weldra uit die studie sal blyk. Trouens, dit blyk dat die *Gloria Matryrorum* van al

die gemelde bronne, wat inligting betref, naaste aan Victor se *HP* is. Dié bron blyk die enigste ware maatstaaf te wees waarvolgens Victor se martelaarsverhale geoordeel kan word. Daar is gevalle van ooreenkoms en verskille tussen dié twee werke.

Die bronne wat die periode van die Vandaal-vervolging dek, is uiters skaars en volgens Cain is Victor van Vita se *HP*, wat in ongeveer 485 geskryf is, die enigste tydgenootlike bron. Gregorius se weergawe van die Vandale is in die vroeë 570's geskryf (Cain 2005: 416). Daar bestaan dus die vrees dat 'n onbevooroordeelde weergawe van die Vandaal-vervolging buite rekening gelaat kan word. Die goedgesinde verwysings na Eugenius enersyds en die vyandige verwysings na Cyrola andersyds is voorbeelde hiervan: "On the one hand there is Eugenius, the archetypal orthodox bishop representing all that is good and holy (*sanctum... episcopum, verum inenarrabili sanctitate, qui tunc ferebatur magnae prudentiae esse*), and on the other hand there is Cyrola, the quintessential heretical pseudo-bishop who embodies all that is evil and dishonest (*falso vocatus episcopus, heretocorum tunc maximus habebatur assertor*)" (Cain 2005: 417-418). Daar word ook na Cyrola verwys as *elatus vanitate atque superbia* (Cain 2005: 418).

Cain sê vervolgens: "The sources for this period of the Vandal hegemony are both few and biased" (Cain 2005: 412). Gregorius wat omtrent 100 jaar na Victor geskryf het, gee bloot 'n kort oorsig van die Vandaal-hegemonie: "Gregory's discussion of [...] Vandal (kingdom) [...] is intended merely as a brief preface to explain and contextualize the rise of the Franks" (Cain 2005: 413). Sy martelaarsverhale, soos blyk uit die *Gloria Maryrorum*, sentreer hoofsaaklik rondom 'n wonderwerk wat deur die Katolieke biskop, Eugenius, onder die regering van Huneric, uitgevoer was (Cain 2005: 114, 413). Victor maak in sy *HP* ook melding van 'n wonderwerk deur Eugenius (*HP* II: 47-51).

Gregorius word egter nie as 'n betroubare bron oor die geskiedenis van die Vandale in Afrika beskou nie: "Gregory's account is indeed riddled with inaccuracies [...]" (Cain 2005: 414). Gregorius se weergawe oor die martelaarskap van Anonyma gedurende die regering van Thrasamund was anachronisties omdat Gunderic en nie Thrasamund gedurende daardie tydperk geregeer het. Volgens Victor het Gunderic se ampstermyn

in Spanje verval vóór die aankoms van die Vandale in Afrika. Gregorius maak geensins van Gaiseric melding nie. Dit was asof Gaiseric nooit bestaan het nie (Cain 2005: 415). Gregorius se weergawe oor die regering van Huneric was egter juis, want: “[...] his Vandal account revolves around Eugenius, who became bishop of Carthage during Huneric’s reign. Huneric’s Arian sympathies and his persecution of Catholics would naturally have piqued Gregory’s interest and even aroused his ire [...]” (Cain 2005: 415).

Victor en Gregorius se weergawe van Eugenius vertoon parellele en ook verskille. Die genesing van ‘n blinde man deur Eugenius word deur beide die *Gloria Martyrorum* en die *HP* meegedeel. Hulle verskil egter van mekaar in sover Gregorius die blinde man as ‘n Ariër en Victor hom as Felix, ‘n bekende in Karthago, identifiseer (*civibus civitatisque notissimus*).²²

Gregorius se weergawe bevat ook ander bykomende inligting wat nie in die *HP* voorkom nie. Hy maak byvoorbeeld melding van twee biskoppe, Vindimialis en Longinus, wat bekend daarvoor is dat hulle wonderwerke verrig, terwyl Victor nie een van hulle bespreek nie (Cain 2005: 422). Cain dui aan dat Gregorius ook twee ander persone, naamlik Octavianus en Revocatus, vermeld, wat nie deur die *HP* in aanmerking geneem is nie (2005: 422).

Gregorius lewer enersyds ‘n brief oor wat deur Eugenius op die vooraand van sy ballingskap vroeg in Julie 484 aan sy gemeente gerig is waarin hy pleit dat hulle standvastig bly in hul geloof ten spyte van sy afwesigheid. Sodanige brief is nie in ander bronne vermeld nie. Victor produseer andersyds ‘n ander brief wat deur Eugenius geskryf is en wat nie in enige ander bron voorkom nie. Daar word algemeen vermoed dat albei briewe eg is en die stilistiese ooreenkomste bevestig dat hulle deur dieselfde persoon geskryf is (Cain 2005: 423). Die feit dat die brief in die *HP* nie die een is waarvan Gregorius melding maak nie, impliseer dat Gregorius dié brief van ‘n ander

²² Cain (2005: 421-422) beweer dat die blinde man in Gregorius se *Decem libri historiarum* ‘n Ariëse samesweerder was wat deur Cyrola gehuur was. Felix, wat in Victor se *HP* genoem is, was werklik blind.

bron verkry het: “Gregory’s story has no discernible genetic relationship with Victor’s” (Cain 2005: 424).

Daar het nie ‘n *Passio Eugenii* bestaan het nie, maar wel ‘n middeleeuse *Passio S. Eugenii episcopi et martyris*, wat in twaalfde eeuse *codices* vervat is en wat verskeie martelaarstories bevat. Gregorius het nie noodwendig sy Vandaalse weergawes en martelaarsverhale op ‘n streng hagiografiese tradisie gebaseer nie. Hy het sy inligting blykbaar uit ‘n verlore bron, naamlik die *Historia persecutionis sub Hunerico rege*, gekry: “This *Historia* may have resembled Victor’s *HP* in its basic structural format, enshrining for posterity the tragedies and triumphs of Catholic Christians under Huneric” (Cain 2005: 432). Die afleiding kan dus gemaak word dat Gregorius sy inligting verkry uit ‘n bron wat na aan die *HP* was. Daar bestaan dus ‘n vermoede dat hierdie bron ‘n uitvloeisel van Victor se *HP* was (Cain 2005: 432).

Die (verlore) *Historia persecutionis sub Hunerico rege*, was in Noord-Afrika gedurende die voorlaaste maande van Huneric se regering, saamgestel. Gregorius het, net soos Victor, nie belang gestel in die skryf van ‘n Vandaalse geskiedenis en hul dinastiese opvolging nie, maar ook selektief te werk gegaan deurdat hy slegs Gaiseric en Huneric behandel, en van hierdie twee eintlik net Huneric. Aangaande die *Historia persecutionis sub Hunerico rege* word gesê: “This *Historia* is a ghost source whose shadowy contours are discernible only by indirect traces left behind in Gregory’s narrative. Its footprints are faded, but they are not completely washed away” (Cain 2005: 436). Die hipotese bestaan dat hierdie bron later verrykende gevolge sou hê vir toekomstige kritiese studies van die *Gloria Martyrorum*. Dit blyk dus dat Victor moontlik nie die enigste Katolieke skrywer was wat ‘n apologetiese geskiedenis gedurende Huneric se vervolging van die Christene geskryf het nie.

3.6 Gevolgtrekking: die verband tussen die verskillende martelaarsgeskiedenis

In konklusie vertoon die weergawes van die martelaarsverhale van Gregorius aan die een kant en Rufinus se vertaling van Eusebius se *Historia Ecclesiastica* aan die ander kant geen parallele met Victor van Vita se vier martelaarsverhale in die *HP* nie. Daar is nie eens 'n enkele verwysing na Victor se martelaarsverhale in die *HP* nie. Christensen verklaar dat Eusebius te kenne gee dat hy slegs daardie martelaarsverhale bespreek wat hyself gesien gebeur het (Christensen 1989: 58). Volgens Christensen het Rufinus met Eusebius se oorspronklike teks gemaak soos hy goed gedink het. Rufinus het soms die inligting herrangskik met die bedoeling om 'n kontinue en omvattende teks van Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, te skep. Die resultaat is enersyds dat die vertaling van Rufinus inkonsekwent is (Christensen 1989: 70). Andersyds kan 'n gebrekkige of onvoldoende weergawe van Rufinus se vertaling van die *Historia Ecclesiastica* aan die saamgeflansde tekste van Eusebius toegeskryf word. Christensen sê: "Rufinus works with an original text which simply is a 'patchwork'" (1989: 336). Die moontlikheid kan ook nie buite rekening gelaat word dat Rufinus waarskynlik ook uit ander bronne gewerk het nie.

Rufinus aanvaar ook geen klassifikasie van martelare nie (Christensen 1989: 71). Aangaande die onverenigbaarheid tussen Rufinus/Eusebius se *Historia Ecclesiastica* en Victor van Vita se *HP* beweer Christensen: "Eusebius's work, is in actual fact an independent piece of work" (1989: 333). Eusebius het immers 'n eeu gelede voor Victor geleef.

Lactantius het met die uitbreek van die Groot Vervolging in 303 ter verdediging van die Christelike leer geskryf (Creed 1984: xxvi). Sy *De Mortibus Persecutorum* het ook, net soos Rufinus/Eusebius se *Historia Ecclesiastica*, geen verband met die *HP* van Victor getoon nie. Die *De Mortibus Persecutorum* beweeg op 'n heel ander vlak as die martelaarsverhale van Victor en Rufinus/Eusebius. Lactantius bespreek nie individuele martelaarsgevalle nie, wat Rufinus/Eusebius en Victor wel doen. Sy grootste belangstelling sentreer rondom die handelinge van die onderskeie keisers (Creed 1984:

xxxiii, xxxv). Sy oogmerk is die gemeenskap eerder as die individu, behalwe in die geval van die marteling van Petrus en Paulus, wat hy net *obiter dicta* noem.²³ Hy bespreek derhalwe die vervolging van Christene deur die keisers Nero,²⁴ Domitianus,²⁵ Decius,²⁶ Valerianus,²⁷ Aurelius²⁸ en Diocletianus.²⁹ Volgens Creed veronderstel Lactantius dat Konstantyn (wat nie in die teks behandel is nie omdat hy niemand vervolg of gemartel het nie) totaal van die ander keisers verskil het en waardig was om die hele wêreld te regeer.³⁰ Volgens Creed is Lactantius se werk eerder 'n geskiedenis van die Romeinse Ryk en blyk dit nie 'n hagiografiese werk in die streng sin van die woord te wees nie (1984: xxxvi). In die *De Mortibus Persecutorum* word die vervolging van Christene as staatsbeleid beskou en is hulle as staatsvyande gekenmerk (Creed 1984: 21). Die individuele vervolging van die Christene, wat omvangryke aandag in Victor se *HP* geniet het, was daarom in Lactantius se *De Mortibus Persecutorum* van minder belang geag.

²³ Lactantius: *De Mortibus Persecutorum*. In Creed 1984: 6. *Cumque iam Nero imperaret, Petrus Romam advenit et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius dei data sibi ab eo potestate faciebat, convertit multos ad iustitiam deoque templum fidele ac stabile collocavit. Qua re ad Neronem delata cum animadverteret non modo Romae, sed ubique cotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam damnata vetusta transire, ut erat execrabilis ac nocens tyrannus, prosilivit ad excidendum caeleste templum delendamque iustitiam et primus omnium persecutus dei servos Petrum cruci adfixit, Paulam interfecit.*

²⁴ Sien voetnoot 23.

²⁵ Sien voetnoot 24.

²⁶ Sien voetnoot 25.

²⁷ Sien voetnoot 28.

²⁸ Ibid. 1984: 10-11. Aurelius was weerspanning en het ook vir God teëgegaan (*Aurelius, qui esset natura vesanus et praeceps... iram dei crudelibus factis lacessivit*).

²⁹ Sien voetnoot 26.

³⁰ Ibid. 1984: 15. “*Constantium dissimilis ceterorum fuit dignusque qui solus orbem teneret*”.

HOOFSTUK 4: TEIKENGROEP EN MARTELAARSIDEOLOGIE

4.1 Teikengroep

4.1.1 Die Individu

Alhoewel dit blyk dat Victor die *HP* aan 'n individu, vermoedelik Eugenius opgedra het,¹ is daar duidelike aanduidings dat hy vir 'n wyer gehoor, in Noord-Afrika sowel as oorsee, geskryf het (Fahey 1999: 225). Daar is 'n dualisme oor wie die individu is aan wie die *HP* vermoedelik opgedra is: Shanzer verkeer met haarself in debat. Na aanleiding van die dominansie wat Eugenius in hierdie werk speel, sal tot die gevolgtrekking gekom word dat hy (Eugenius), wel die persoon is, aan wie die *HP* opgedra is.

Dat Victor vir Eugenius skryf of die *HP* aan hom opdra, vorm enersyds deel van die eise van die genre: "The hagiographer can write to support a personal patron saint, perhaps even someone he had known in the flesh" (Shanzer 2004: 279). Indien al vier paragrawe van die proloog egter as 'n eenheid hanteer word, kan mens die indruk kry dat Victor die *HP* nie aan Eugenius nie, maar aan iemand anders, vermoedelik die persoon wat die opdrag gegee het vir die skryf van die *HP* (*iubentis imperio*), opgedra het: "[There] is no evidence of any direct connection between Eugenius of Carthage and the production of the *HP*" (Shanzer 2004: 289). Shanzer beweer dat daardie persoon moontlik Diadochus kan wees: "[Eugenius] was the obvious person to be a student of 'Diadochus'... But Victor seems to be emphasizing the radiation of Eugenius' reputation outwards from Carthage... Nothing in the text thus requires that Eugenius be the dedicatee of the *HP*" (Shanzer 2004: 274-275). Shanzer is egter myns insiens verkeerd. In die proloog van die *HP* lyk dit naamlik asof Eugenius wel die persoon kan wees aan wie die *HP* opgedra is (*Prologue*: voetnoot 3). Die teiken is dus die individu, Eugenius.

¹ *HP*: Introduction; Fahey (1999: 225) suggereer dat Victor se *HP* op aandrang van Eugenius, wat Bisantynse hulp vir die beleërde Afrika-Katolieke gesoek het, geskryf is. Fahey verklaar dat die identiteit van die geestelike aan wie Victor die *HP* opgedra het, onbekend is. Hy sinspeel daarop dat die onbekende geestelike moontlik 'n lid van die keiser, Zeno, se diplomatieke personeel kan wees of die verbanne biskop, Eugenius van Karthago, van wie hieronder sprake is..

4.1.2 Nie-Christene

Dit wil ook blyk dat Victor vir Christen sowel as nie-Christen skryf: “There is clear internal evidence that the *HP* was at least partly aimed at eastern ears [...] [Courtois] emphasized a Byzantine audience in the Sacred Palace in Constantinople [...]” (Shanzer 2004: 279). Die gelowige en die wankelmoediges moet deur die *HP* beïnvloed word. Volgens Shanzer is hulle die teikengroep (2004: 280). Dit lyk of Victor dubbelstandaarde handhaaf, omdat hy enersyds vir Christen sowel as nie-Christen skryf, maar andersyds minagting koester vir Ariër geestelikes: “[Victor] requests that no heretic come to sympathize with him” (Shanzer 2004: 287). Sy gebrek aan respek vir Ariër geestelikes, wat wel vir martelaarskap sou kon kwalifiseer, beklemtoon sy bevooroordeeldheid en skend sy aanspraak as betroubare geskied- en hagiografie-skrywer. Shanzer skryf: “Here even Victor must concede that these *supplicia* could have redounded to their eternal reward had they been Nicene and had suffered for their faith” (2004: 284). Victor se martelaarsverhale, wat dapperheid beklemtoon en daarop gemik is om die onwankelbares te verheerlik, is ook bedoel om by ‘n ander gehoor aanklank te vind: “Victor’s stories that showcase fortitude under torture aim to glorify the steadfast, but they also would have reached another audience, those likely to lapse, for whom such tales of constancy might provide valuable stiffening” (Shanzer 2004: 286). Victor meld egter nie spesifiek wie daardie “ander gehoor” is nie. Hy sê net dat dit daardie persone kan wees wat vermoedelik sou afdwaal. Dit kan Katolieke Christene wees, maar heel waarskynlik nie Ariër geestelikes of aanhangers van die Ariër-sekte nie.

4.1.3 Teiken: Die Christen-leser in die besonder

Victor spreek spesifiek die Afrika-gehoor (Katolieke Christene) van sy tyd aan. Deur die voorsiening van rolmodelle, het Victor daarna gestreef om sy gemeente in Noord-Afrika te vertroos en aan te spoor om standvastig in hul geloof te bly en ook om by hulle die persepsie te laat posvat dat marteling ‘n goddelike en verlossende kwaliteit behels (Fahey 1999: 225). Voorbeelde hiervan is die martelaar se *vita* waardeur die Christen-leser of gehoor tot nabootsing aangespoor word, soos byvoorbeeld die proloog van die *Apophthegmata Patrum* (Sayings of the Desert Fathers): “This book is an account of the

virtuous asceticism and admirable way of life and also of the words of the holy and blessed fathers. They are meant to inspire and instruct those who want to imitate their holy lives, so that they may make progress on the way that leads to the kingdom of heaven.”²

Victor merk ook in die proloog van die *HP* op dat hierdie werk van hom aan die gehoor of leser materiaal verskaf vir ‘n werk van ‘n meer omvattende geskiedenis oor die martelaarsvervolging. Hy wil ook in sy *HP* by die Christen-leser die idee laat posvat dat die Pauliniese verlossende aard van lyding nie nutteloos is nie.

Dit is ook Victor se wens dat sy martelaarsverhale nie net tot die Noord-Afrikaanse kontinent beperk moet bly nie: “[Victor] wrote for a wide audience, both in Africa and abroad” (Fahey 1999: 225). Hy sou ook wou hê dat dié werk by alle groepe mense in die samelewing aanklank moet vind, soos byvoorbeeld die geletterdes, die eenvoudiges of ongeletterdes of ‘n mengsel van beide (Fahey 1999: 234).

Die persepsie dat die leser se lyding hom deelgenootskap aan Christus se lyding waarborg, is goed in die *genre* van marteriologiese literatuur gevestig, wat in dié werk van Victor kulmineer. Die begrip van die “verlossende en gedeelde” aard van lyding, verleen aan die Christen ‘n geleentheid om sy skuld aan Christus te betaal. Sodoende speel hy ‘n rol in sy verlossing (Fahey 1999: 226).

Dié werk van Victor poog ook om te dien as gesonde leer teen geweld en valse leringe (Fahey 1999: 226). Hy gaan van die veronderstelling uit dat Eugenius dié boodskap aan die leser of gehoor moet oordra (*HP*: Prologue). Aan die anderkant beskou Victor homself as die gepaste kandidaat om die martelaarsverhaal of geskiedenis, oor te dra. Hy is bekommerd dat kennis oor die vervolging van die Christene in Noord-Afrika verlore sal gaan. In die proloog van die *HP*, maak Victor nie ‘n geheim van sy kundigheid nie en verduidelik hy ook sy *modus operandi*: “[I] [...] shall attempt to reveal, in summary and brief fashion, the things which occurred in the regions of Africa as the Vandal raged. Like a rural labourer, with weary arms I shall collect gold from hidden caves, but I shall not hesitate to

² Grig 2004: 4. Daar word nie vermeld wie die outeur van dié bron is nie.

hand over something which still looks unrefined and disordered for it to be tested in the fire by the judgment of a craftsman who may be able to mint *solidi* from it" (*HP*: Prologue; Fahey 1999: 227). Victor beywer hom daarvoor dat die geskiedenis van die vervolging van die Katolieke Christene deur die Vandale behoue moet bly (Fahey 1999: 227).

4.2 'n Martelaarsteologie en ideologie

Volgens Grig is die Christene geneig om die martelaar se teenwoordigheid te beklemtoon, soos wanneer hulle verhale gedurende hul verjaarsdae herhaal word. Die martelaar word te voorskyn geroep met die viering van die heilige mis by sy of haar *praesentia* (herinnering).

Martelaarsverhale is bedoel om die mense tot aansporing of inkeer te bring en dit skryf ook voor. Hiervolgens is die martelaarsverhale didakties van aard. Grig verklaar: "[The] stories about saints were meant to act as models for believers" (2004: 4). Aansluitend hierby skryf Edith Wyschogrod: "[Hagiography] is a narrative linguistic practice that recounts the lives of saints so that the reader or hearer can experience their imperative power" (Grig 2004: 4). Martelaarsverhale onderlê ook die deug vir die handhawing van 'n asketiese leefwyse. Die didaktiese en eksemplariese aard van die martelaarsverhale poog ook om die gaping tussen die teks en die leser te oorkom. Volgens Grig wil Victor die martelaarsverhale vir die leser toeganklik en verstaanbaar maak. Victor was immers 'n ooggetuie van die marteling. Dit blyk egter dat Victor nie 'n onpartydige waarnemer is nie, omdat hy die Katolieke Christene in Noord-Afrika gesteun het (Grig 2004: 5).

Die martelaarsverhale neig ook na die naasmekaarplasing van Christendom en Judaïsme. Die vervolging van die Jode gedurende die tweede eeu deur die Siriese leier, Antiochus IV, was welbekend. Nie-kanonieke Joodse tekste bied uitdrukkings vir 'n klimaat waarbinne Christelike idees van martelaarskap moontlik kan figureer (Grig 2004: 9). Grig stel dit dat die Joodse held, Eleazar aan die tiran Antiochus gesê het dat eersgenoemde se dood tot voordeel van sy (Eleazar) se mense (volk) is: "[Make] my blood their purification and take my life as a ransom for theirs" (2004: 10). Nog 'n voorbeeld van die martelaarsverhale uit 4 Makkabeërs is die geval van die sewe seuns, wat, nadat Antiochus hulle met oorreding en

dreigemente tot ander insigte wou bring, asof uit een mond die volgende woorde aan Antiochus gesê het: “[By] our suffering and endurance, we shall obtain the prize of virtue and shall be with God on whose account we suffer. But you, because of our foul murder, will suffer at the hand of divine justice the everlasting torment by the fire you deserve” (Grig 2004: 10). Teologies gesproke beteken dit dat die martelaar onsterflikheid bereik, terwyl die vervolger tot ewige foltering gedoem is. Hiervolgens word ‘n teologiese boetedoening of skadeloosstelling van die regskape mens (martelaar), wat vir sy geloof sterf, gevestig. Grig verwys hierna as “the righteous dead” (2004: 10).

Die Evangelie van Johannes beklemtoon die vrywilligheid van die dood van Christus. Die martelaar wat die *imitatio Christi* in sy eie dood uitleef, is van groot belang. Die paradigmatische dood van Christus is die objek van nabootsing.³ Volgens Grig het Ignatius van Antiochus ‘n martelaar-mentaliteit daargestel. Sy was ook van mening dat ‘n martelaarsdood deel van die *imitatio Christi* is. Deur ‘n martelaarsdood te sterf, word die mens ‘n dissipel van Christus en sal hy Christus sodoende bereik (Grig 2004: 17). Ignatius beskryf martelaarskap as “killing earthly desires and lusts” (Grig 2004: 17). Die martelaar se dood word as sy her-geboorte beskou: “[The] birth pangs are upon me [...]” (Grig 2004: 17). Die belang van liggaamlike lyding in Ignatius se briewe word deur hom beklemtoon. Ignatius wou hiervolgens probeer om ‘n verband tussen Christus se liggaamlike lyding en sy eie naderende lyding te lê (Grig 2004: 17).

Martelaarskap word ‘n toneel vir teologiese en ekklesiologiese debat. Volgens Origenes word martelaarskap as ‘n “chalice of salvation” beskou (Orig, *Exhort. ad Mart.* 28-9). Dié persepsie van die martelaar se dood as ‘n tweede doop (doop in bloed) is belangrik vir ‘n martelaars-teologie. Origenes skryf: “[Through] a martyr’s death we can baptize ourselves in our own blood and wash ourselves from every sin” (Orig, *Exhort. ad Mart.* 39). Die martelaar se bloed dien as vergifnis (boetedoening).⁴ Grig meen dit verleen aan die

³ Grig 2004: 16. Jesus se versoek dat die beker van Hom weggeneem moet word en Sy opdrag aan die dissipels om van dorp tot dorp te vlug wanneer hulle vervolgd word, is problematies vir pro-martelaar eksegete.

⁴ Hierdie standpunt van Grig verskil van Kuyper se standpunt in die inleiding van Haemstedius (1980 (1671): vi) se versameling oor martelaarsverhale, naamlik: “Christus bloed is het bloed des nieuwen Testaments gestort tot vergewing der zonden. In het bloed der martelaren is niets dergelijks.”

martelaar “*parrhêsia*” (‘n sogenaamde vryheid van spraak) voor God. Sodanige vryheid van spraak waarborg aan die martelaar bemiddelaarstatus - die vermoë om vir die aardse sondaars voorspraak te doen (2004: 18).

Die martelaar moet nie lyding opsoek om net martelaarstatus te wil verkry nie. Quintus, wat hom vrywilliglik vir martelaarskap beskikbaar gestel het en ander oorreed het om dieselfde te doen, het misluk in sy onderneming en het daarna vals gode aanbid en vir hulle offers gebring: “[This] is the reason, brothers, that we do not approve of those who come forward of themselves: this is not the teaching of the Gospel” (Grig 2004: 20). Hiervolgens is vrywillige martelaarskap misleidend.

Martelaarskap is deur God gestuur. Tertullianus meen dit is verkeerd om van vervolging te vlug. Cyprianus glo dat vervolging die straf van God is vir die wandissipline in die kerk. Dit kan ook gesien word as die resultaat van die sonde van die samelewing (Grig 2004: 20).

Die martelaar kan ‘n geestelike, ‘n leek, ‘n jeugdige of ou mens, manlik of vroulik, slaaf of vryman wees. As die martelaar van ‘n lae status afkomstig is, kan dit tot goeie effek gebruik word. Grig gebruik die voorbeeld van die slawe-meisie, Blandina, wat klein van postuur, swak en veragtelik was. Blandina het bewys dat sy sterker as haar meesteres was en het sodoende ‘n “noble athlete” geword. Daar word ook na haar verwys as “noble mother” wat met merkwaardige “*parrhêsia*” (vryheid van spraak) teenoor burgerlike owerhede kon praat (Grig 2004: 21-22).

4.3 Ware mag: die folteraar en die gefolterde

Die martelaar wil bewys dat die idee van lyding paradoksaal is. Waar die persepsie bestaan dat die gebruik van geweld die mag van die folteraar behels, wil die martelaar die teendeel bewys. Die martelaar skuif deur middel van sy geloof die pyn weg van hom of haar af op die folteraar: “[...] the persecutors will become the persecuted” (Grig 2004: 70).

Grig beskryf in die *Passion of Maxima, Donatilla and Secunda* die marteling van drie jong meisies. Sy verklaar dat die prokonsul die meisies met die volgende woorde weggestuur het: “Leave me, for I am worn out now” (*Passio Maxima* 6). Hierop het Maxima en Donatilla geantwoord: “How can you be worn out after one hour? You have just arrived and you are already weary” (Grig 2004: 70).

Die Abitiniese martelaar het te midde van sy marteling met sy folteraar gepraat. Grig wys op die implikasie hiervan: “[By] saying such things, it was the glorious martyr himself who tormented Anulinus even in the midst of his own great torments (*in suis tormentis magis ipse torquebat*)” (Grig 2004: 70; *Passio Dat.* 6). In die *Passion of Isaac and Maximian* was selfs die wapens waarmee marteling toegedien is as oneffektief beskou. Grig skryf: “[Now] the bundle of switches lay idle. They were deprived of their strength almost as if double-edged axes and pruning hooks had hacked them to pieces” (Grig 2004: 70; *Passio Isaac* 7).

Die lydende liggaam word herskep. Die pyn word getransformeer op ‘n wyse wat die buitestaander of vyand nie kan begryp nie. Die Christen-martelaar ontnem die folteraar van enige oorwinning “the tortured is more steadfast than the torturer” (*tortore tortus acrior* Grig 2004: 72). Vincent het aan sy folteraar gesê: “[You] are mistaken, cruel man, if you think you are extracting punishment from *me*” (*Passio of St. Vincent of Saragossa* [153-4]). In Prudentius se *Peristephanon* word die marteling as verlengstuk van Jesus se kruisiging beskou. Grig verduidelik dat in die *Peristephanon* die liggaam en sy lyding as van minder belang geag word. Nadat die lyk van Vincent vir die wilde diere gelaat is, het hulle (die wilde diere) geweier om dit aan te raak, en nadat die lyk in die see gegooi is, het dit terugspoel na die land toe (*Passio St. Vincent* [465-512]). Grig stel dit dat Prudentius ‘n dubbele sege vir Vincent verklaar: “Victorious in violent death, you then triumph over death trampling victoriously over the enemy with your mere body” (Grig 2004: 73).

Grig meen martelaarskap is belangrik vir diskussies aangaande wonderwerke en die liggaamlike opstanding. Volgens Augustinus is martelare getuies (*testes*) van die geloof in die liggaamlike opstanding van Christus (Augustinus, *De civitate Dei* 22.9.3-4). Augustinus sê aangaande die martelare: “They suffered because they spoke the truth and because of

this they can perform miracles. The first and the foremost of these truths is again, Christ's bodily resurrection and Christ's promise that we shall all share in it"(Augustinus, *De civitate Dei* 22.10).

Augustinus meen dat as wonderwerke by graftombes of tempels plaasvind as gevolg van die oorskotte wat daar weggelê is, dit so is omdat God dit so wil hê. Die ontdekking van Stefanus se oorskot het tot vele wonderwerke gelei, wat in traktaatjies bekend as die *libelli*, bewaar is. Augustinus spoor sy gemeente aan om in die graftombes en tempels in te gaan om die die verse wat daar geskryf staan, te sien. Hy wil hê die mense moet dié verse lees, bewaar en met erns bejeën of bestudeer. Hy sê: "In this way what is written down in the *libellus* will also be written down in the congregation's memory" (Augustinus, *Sermones* 320).

Wonderwerke wat as uitlopers vir martelaarskap dien, moet bekend gemaak word. Dit moet nie net tot 'n spesifieke plek beperk wees nie, want as dit elders slegs gehoor word, sal mense skepties oor sodanige wonderwerke wees. By wyse van 'n voorbeeld word die belangrikheid van die bekendmaking en herhaling van martelaarsverhale of wonderwerke beklemtoon. Soos reeds genoem was Augustinus baie kwaad nadat hy verneem het dat Innocentia, 'n toegewyde en adellike vrou van Kartago, nie haar wonderbaarlike herstel van borskanker openbaar gemaak het nie. Grig skryf: "Augustinus went back to Innocentia, rebuked her and made her relate the whole story to her companions, who then marveled and glorified God" (2004: 103). Wonderwerke moet dus vertel word om effektief te wees.

HOOFSTUK 5: STRUKTUUR

5.1 Inleiding

Aangesien die martelaarsverhale oor verhale van marteling gaan wat sintagmaties aan die leser ontvou word, is 'n narratiewe model myns insiens die beste metode van ondersoek. Deur hierdie model toe te pas, sal sekere aspekte van Victor se martelaarsverhale sterker uitgelig en bestudeer kan word.

Die narratiewe aspekte in hierdie oorwegend historiese studie is belangrik. Dié aspekte bereik 'n hoogtepunt in die afsonderlike martelaarsverhale van Victor van Vita. Die alwetende implisiete outeur hou die implisiete leser in spanning oor sekere aangeleenthede. Daar blyk ook 'n spanningslyn te wees sodat die martelaarsverhale 'n sinistere twintigste eeuse politieke kleur verkry. Shanzer verklaar dat 'n moderne Franse geleerde die Vandaalse vervolging van die Katolieke Christene as 'n "camp de concentration" beskou het (2004: 272).

5.2 'n Narratologiese benadering tot Victor van Vita se martelaarsverhale

Coetzee skryf dat geskiedenis uit gebeurtenisse, akteurs, tyd en plek bestaan en hierdie onderdele van die geskiedenis is die elemente wat die teks uitmaak – van wat gebeur het, wie dit doen en wanneer en waar dit gedoen word (1993: 85).

Deur 'n reeks bewerkinge word die inhoud van die martelaarsverhale van Victor met 'n bepaalde "kleur" en eiesoortigheid toebedeel sodat 'n bepaalde verhaal ontstaan, en die eiesoortige kenmerke van 'n bepaalde verhaal is die aspekte.

Die martelaarsverhale van Victor in die *HP* word onderskei deur hul elemente. Die elemente word op 'n bepaalde wyse tot 'n verhaal georden en die kenmerke wat meer spesifiek vir die verhaal geld, heet aspekte. By aspekte word gebeurtenisse in 'n volgorde wat van die kronologiese volgorde verskil, gerangskik (Coetzee 1993: 88).

‘n Uiters belangrike punt rakende elemente, aspekte sowel as die vlakke van geskiedenis, verhaal en die vlak van die teks is die opmerking dat ‘n literêre werk as organiese eenheid gesien moet word waarvan die onderdele in werklikheid nie geskei kan word nie. Onderskeiding ter wille van wetenskaplike duidelikheid is wel moontlik, maar nie skeiding nie. Daar is dinge in ‘n teks wat op alle vlakke deurwerk. In der waarheid is die teks ‘n eenheid en die onderskeidinge is ‘n wetenskaplike werkswyse (Coetzee 1993: 88).

Die inhoud van die *HP* is sterk polariserend. Goed en kwaad, vlees en gees en Christen en Vandaal (barbaar) word voortdurend gekontrasteer. Die uitdrukkingswyse waarmee hierdie stryd beskryf is, neem die vorm aan van ‘n antitetiese retoriek. Die Christen word beveel om te kies tussen diens aan die Vandaalse (barbaarse) koning of diens aan Christus.¹

5.3 Narratiewe aspekte waarop gefokus sal word

Benaderingswyse

Die benaderingswyse wat in hierdie ondersoek gevolg sal word, sal aansluiting vind by die uitgangspunt van die strukturalisme dat die teks as organiese eenheid beskou word waarvan die onderdele moontlik onderskeibaar maar nooit skeibaar is nie. Die geringste onderdeeltjie op die mikrokomposisionele vlak sal dus ‘n betekenisdraende invloed op die makrokomposisionele vlak kan uitoefen en *vice versa* (Coetzee 1993: 89).

5.3.1 Ruimtes, karakters en gebeurtenisse

Deur middel van wisseling van karakters en gebeurtenisse word ruimte altyd deur die mens waargeneem in terme van iets konkreets wat die ruimte vul (Coetzee 1993: 92). Verskillende vorme van ruimte is psigologiese, ideologiese, religieuse en filosofiese dimensies van

¹ *HP* II: 1; Shanzer 2004: 281. Victor se weergawe van die vroeë jare van Huneric se bewind: “[*Qui*] *in primordia regni, ut habet subtilitas barbarorum, coepit mitius et moderatius agere, et maxime circa religionem nostrum.*” Al was die Vandale ‘n Christelike sekte, is hulle weens hul aanvalle op die Katolieke Christene deur Victor as barbare beskou.

menslike gedrag en verhoudinge. Met verwysing na die *HP* sou daar dus onder andere gepraat kan word van die kader van die Christenmartelaar en al die akteurs wat hierdie ruimte inkleur, teenoor die kader van die Vandaalse (barbaarse) heiden.²

Daar is twee groepe akteurs te onderskei: die onbeweeglike en die beweeglike. Die onbeweeglike akteurs bly staties deurdat hulle nóg verander nóg veranderinge teweegbring. Die beweeglike akteur vermag die feitlik onmoontlike deurdat hy grense oorskry. Nadat die held die grens oorskry het, betree hy 'n "antiveld". Beweging sal slegs ophou indien die held versoen raak met die nuwe semantiese veld en so verander van 'n beweeglike na 'n onbeweeglike karakter (Coetzee 1993: 94).

5.3.2 Verteller

Die sterkste saambindende faktor in die verhaal is natuurlik die verteller. Die implisiete outeur as ordenende hand gebruik 'n verteller in die teks as vertelinstrument. Die implisiete outeur hou die mikrofoon uit na enige karakter in die teks om die taaluiting te doen, indien hy dit nie self gebruik nie. Indien die verteller nie een van die karakters in die verhaal is nie, maar die vertelling by die implisiete outeur berus, is die vertelling heterodiëgeties. Indien die verteller as karakter in die verhaal teenwoordig is, word die term homodiëgeties gebruik.

'n Outeur konstitueer egter nie bloot die werklikheid om hom nie, maar maak dit verstaanbaar deur dit vanuit 'n bepaalde perspektief en tema aan te bied. Die outeur gee betekenis en inhoud aan gebeure deur dit rondom 'n sekere perspektief te struktureer.

Onlosmaaklik verbonde aan die begrippe implisiete outeur en verteller is die aspek van fokalisasie. Fokalisasie word gesien as die bepaalde visie waaruit gebeurtenisse weergegee word. Dit word ook gesien as 'n narratiewe strategie waardeur die implisiete outeur 'n bewussyn selekteer van waaruit hy die storiegebeure waarneem en vertel. Indien die implisiete outeur self die funksie van fokalisasie vervul, word die term verteller-fokalisator gebruik. Indien hy sy waarneming van gebeure in die fiksionele werklikheid aan

² Verwys na Hoofstuk 2, voetnoot 7.

die waarneming van een of meer van die karakters verbind, word die term karakterfokalisasie gebruik. Die implisiete outeur bly egter altyd die primêre fokalisator. Wat fokalisasie betref, moet temporele, kognitiewe, emotiewe en ideologiese aspekte ook in die begrip geïnkorporeer word (Coetzee 1993: 105-106).

5.3.3 Tydsvolgorde

Tydsvolgorde word onderverdeel in prolepsis ('n narratief wat vooruit 'n gebeurtenis noem wat later sal plaasvind) en analepsis ('n gebeurtenis wat vroeër plaasvind in die martelaarsverhaal). Homodiëgetiese prolepsis of analepsis bied inligting oor 'n karakter, gebeurtenis of storielyn wat op 'n bepaalde stadium in die teks vermeld word, terwyl heterodiëgetiese analepsis of prolepsis inligting bied oor 'n ander karakter, gebeurtenis of storielyn wat nuut genoem word en op die bepaalde stadium nie aan die leser bekend is nie (Coetzee 1993: 97).

5.3.4 Die leser

Wanneer die leser ter sprake kom, word daar op die terrein van die resepsie-estetika beweeg. Resepsie-estetika laat val die klem vanuit 'n fenomenologiese oogpunt op die proses waardeur die teks deur die leser tot kunswerk gekonkretiseer word. Die resepsie van 'n literêre werk is 'n proses waardeur die "betekenis" in 'n teks ontsluit word en waardeur hierdie betekenis die realisering is van instruksies wat in die linguïstiese betekenaar opgesluit is. Volgens hierdie sienswyse is die teks potensieel veel ryker as enige individuele realisasie daarvan en word die suggestie gelaat dat daar 'n wye spektrum van interpretasies van enige gegewe teks is (Coetzee 1993: 108).

'n Fenomenologiese benaderingswyse sal alleen nie geskik wees vir die ondersoek van 'n teks soos die *HP* nie. Daarvoor is die teks te gedetermineerd. Hoe hoër die graad van onbepaaldheid in 'n teks, hoe groter is die deelname van die leser aan die realisering van die intensie van die teks (Coetzee 1993: 109).

Die individuele leser word as deel van 'n breër leserspubliek gesien. Die fokus val op die verwagtingshorison van die leser. Die verwagtingshorison is die kulturele, etiese en literêre (generiese, stilistiese, tematiese) verwagtinge van die lesers van 'n bepaalde werk tydens die historiese moment waarop daardie werk sy verskyning maak. Die skrywer rig hom immers tot die ervaringsveld en verwagtingsveld van sy leser. Die moderne leser se begrip van 'n literêre werk van die verlede verskil noodwendig van die eerste verstaan daarvan omdat die moderne leser se verwagtingshorison verskil van dié van sy voorgangers (Coetzee 1993: 110). Literêre werke kan slegs bevredigend ondersoek word indien dit in historiese konteks geplaas word.

Die implisiete leser is die intra-tekstuele entiteit wat korrespondeer met die implisiete outeur in die teks. Hiervolgens is die implisiete leser die geaffekteerde kwaliteit tot wie die implisiete outeur homself in die teks rig (Coetzee 1993: 112). Daar bestaan 'n onderskeid tussen die implisiete outeur en implisiete leser deurdat die implisiete outeur die teks ken wat toekoms en verlede betref, maar die implisiete leser slegs kennis het van dit wat tot op 'n gegewe moment gelees is. Hy dra nie kennis van wat voorlê nie en hou nie op lees totdat die narratiewe teks voltooi is nie (Coetzee 1993: 112).

5.4 Toepassing van narratiewe elemente op die *Historia Persecutionis*

5.4.1 Die verteller

Wie is die verteller(s) in die *HP*? Die werklike verteller speel geen rol by 'n narratologiese bespreking nie. Hier is die sogenaamde implisiete outeur ter sprake. Hierdie implisiete outeur is teksimmanent en is alwetend en alomteenwoordig, maar is nooit een van die karakters in die vertelling nie. Indien hy een van die karakters in die teks laat praat, is die vertelling homodiëgeties. Indien hyself toetree met kommentaar is die vertelling heterodiëgeties. Hierdie vertelling deur die implisiete outeur, word ook ouktoriële vertelling genoem. Volgens Genette (1980: 236) is hierdie toetredes van die implisiete outeur tot die vertelling baie beduidend en veelseggend. Veral baie belangrik hier is die fokalisasie of

bepaalde visie waaruit gebeurtenisse weergegee word. Soos in die verhandeling genoem, speel karakterfokalisasie en vertellerfokalisasie hier 'n belangrike rol.

5.4.2 Ruimte en tyd

Grensllyn verdeel die ruimte in twee subruimtes wat glad nie oorvleuel nie en wat rondom die pole wat die ruimte in die teks bepaal, bestaan. Elemente in die teks behoort tot een van die twee subruimtes, byvoorbeeld tot die wêreld van “ons” of “hulle”, die lewendes of die dooies, of die rykes of die armes (Coetzee 1993: 92). Die lyn kan net sowel verder getrek word na die teks van die *HP* met sy polarisasie tussen Christen en heiden, vlees en gees, ensovoorts.

Ruimte word altyd deur die mens waargeneem in terme van iets konkreet wat die ruimte vul. Volgens Coetzee kan daar twee groepe akteurs onderskei word, naamlik die beweeglike en die onbeweeglike akteurs. Die onbeweeglike akteurs bly staties deurdat hulle nóg verander nóg veranderinge teweegbring. Die beweeglike akteurs egter, soos byvoorbeeld die martelaars en die folteraars in die *HP*, mag grense oorskry. Die martelaar as held het dus die vermoë om die grense in die semantiese veld oor te steek al is hierdie grens (byvoorbeeld die negering van die geloof of die liggaamlike lyding wat ondergaan word) vir hom 'n hindernis. Beweging sal, soos hierbo aangedui, slegs ophou indien die held versoen raak met die nuwe semantiese veld en so verander van 'n beweeglike na 'n onbeweeglike karakter (1993: 94). In die konteks van die *HP* kan die beweeglike karakter as held, die martelaar wees.

Ruimte beteken nie slegs plek of omgewing nie, maar 'n groot verskeidenheid van vorme, kringe of dimensies in die verhaal. Daar is konkrete en abstrakte ruimtes. Grade van abstrakte ruimtes is psigologiese, ideologiese, religieuse en filosofiese “dimensies” van menslike gedrag en verhoudinge. Met verwysing na die *HP* sou daar dus gepraat kan word van die kader van die Christenmartelaar en al die karakters wat hierdie ruimte inkleur, teenoor die kader van die Vandaalse heiden.³

³ Sien Hoofstuk 2, voetnoot 7.

Coetzee meen dat net soos in verkeer snelheid bereken word deur tyd met ruimte wat afgelê word te vergelyk, kan die martelaarsverhale (soos ook kan geld vir die *HP*) vergelyk word met die hoeveelheid ruimte wat elke gebeurtenis in die teks in beslag neem. Daar is drie verhoudinge tussen verteltyd en vertelde tyd, naamlik tydsvolgorde, duur en laastens frekwentatiewe verhoudings. Tydsvolgorde word veral aan die hand van anakroniese tydsordening deur Genette behandel en meer bepaald aan die hand van prolepsis en analepsis. Wat tydsduur betref onderskei Genette vier basiese narratiewe bewegings, naamlik ellips (die weglating van gegewens), beskrywende pouse (die vertelling kom tot stilstand en 'n bepaalde aspek word beskrywe), scene (die reële beskrywing van 'n toneel of gebeurtenis) en opsomming (1980: 87-88).

By opsomming kan bespoediging van die verhaalhandeling duidelik aangevoel word. Die scene is die suiwerste vorm van dialoogvorm. Die dialoogvorm tussen die martelaar en die Vandaal in die *HP* is voorbeelde hiervan soos later uit die teks blyk. Soos in Prudentius se *Peristephanon* tussen die Romein en die martelaar (Coetzee 1993: 260) word die gesprekstempo tussen Vandaal en martelaar gekenmerk deur 'n *furor*-haastigheid by eersgenoemde en 'n rustigheid by laasgenoemde wat die outeur gebruik om die dramatiese spanning na willekeur uit te rek.

Variasie in 'n narratiewe sisteem soos die *HP* geskied op die volgende wyse: Die outeur tree self as werklike verteller op, dan weer oorhandig hy die mikrofoon om die beurt aan die hoofkarakters van die opponerende semantiese velde. Die teorie van Coetzee (1993: 259) vind toepassing op die martelaarsverhale in die *HP* soos blyk uit die *passio* van Victorianus (*HP* III: 27), om maar net 'n enkele geval te noem (Sien Hoofstuk 3, bladsy 53 van hierdie studie).

Daar bestaan ook 'n groot kontras in die tyd en ruimte waarin die hoofkarakters beweeg (Coetzee 1993: 260). Die Vandaal is nie alleen op die hier en nou ingestel nie, maar word self deur die wêreldse verslind. Die martelaar, met sy hemelse visie aan die anderkant, het 'n onbeperkte heldersienheid wat tyd en ruimte oorskry.

Literêre werke soos die *HP* kan slegs bevredigend ondersoek word indien dit in historiese konteks geplaas word. Die *acta* oor die martelaarsverhale dateer van die inval van die Vandale in Afrika in Mei 429 tot en met hul verdrywing deur die Bisantynse magte in 484. Geestelikes en Christene het die objek van marteling geword, maar daar bestaan ook gevalle waar nie-Christene gemartel was. Martelaars het volgens Victor uit alle vlakke van die samelewing gekom. Katolieke Christene was gemartel omdat hulle nie hul geloof wou verloën en die geloof van die Vandale wou aanneem nie. Die folteraars was hoofsaaklik Vandale.

Met betrekking tot tyd en ruimte en die inhoud van die *HP* word Katolieke Christen en Vandaal (heiden) voortdurend met mekaar gekontrasteer.⁴ Die uitdrukkingswyse neem die vorm aan van 'n antitetiese retoriek. Die outeur maak die hoofkarakter van die Vandaalse antiveld aan sy leser bekend en kontrasteer dit dan met die antiveld. Victor beskryf byvoorbeeld die Vandale as: "cruel and savage" (*HP* I: 1), en elders sê hy dat die Christene soldate van God is.

Die monsteragtige verwysings na die Vandale is 'n duidelike vingerwysing dat die outeur besig is met polarisasie. In sy *HP* I: 17-18 skep Victor gepolariseerde karakters in Christelike en Vandaalse (heidense) subruimtes.⁵ Die antitetiese polarisasie word dadelik deur die outeur ingeskerp, na die negatiewe sketsing van die Vandale: "While these things were going on, the remaining bishops and distinguished men of the provinces [...] decided they would approach the king to implore his favour [...] these people were seen coming to beseech him that, the churches and goods having been already lost [...]" (*HP* I: 17). In kontras tot die Christene se smeking aan die Vandaalse koning, het laasgenoemde deur middel van 'n boodskapper die volgende vir die Christene gesê: "I decreed that no-one of your reputation and birth was to be allowed to remain here, and you dare to ask for such things?" (*HP* I: 18).

⁴ Sien Hoofstuk 2, voetnoot 7.

⁵ Sien Hoofstuk 2, voetnoot 7.

5.4.3 Die leser

Wie is die leser(s)? By 'n narratiewe bespreking soos in die geval van die *HP* is resepsie-estetika nie van veel belang nie aangesien die teks by so 'n bespreking as te selfgedetermineerd beskou word. Die modelleser van Iser is dus nie hier ter sprake nie (Coetzee 1993: 109). Vir doeleindes van 'n narratiewe bespreking is die volgende lesers egter van belang:

Die implisiete leser: hierdie leser is, soos die implisiete outeur, teksimmanent. Die implisiete leser is egter nie soos die implisiete outeur alomteenwoordig en alwetend nie. Hy weet slegs dit wat die implisiete outeur aan hom bekend maak.

Die historiese leser van Jauss: hiermee word bedoel die werklike leser toe die verhaal vertel is. Jauss laat die fokus veral op die verwagtingshorison van die leser val. Hy definieer laasgenoemde as die kulturele, etiese en literêre verwagtinge van die lesers tydens die historiese moment waarop 'n werk sy verskyning maak (Jauss 1982: 21)

Die leser(s) in die *HP* bestaan uit drie kategorië, naamlik die individu, die groep en die Christen-leser in die besonder. Met betrekking tot die groep meen Victor dat die *HP* op die Christen sowel as die nie-Christen gerig is (sien hoofstuk 4).

5.4.4 Gebeurtenisse, akteurs, tyd en plek maak saam die materiaal van die martelaarsverhale uit.

In die *HP* I: 5 en 12, word die Vandale se geldgierigheid tot sentrale tema verhef. Die outeur fokus op die Katolieke Christelike ruimte en die sondige Vandaalse antiveld.⁶ In die Christelike ruimte word God se guns geniet en word die gelowiges met liefde vir Hom vervul, terwyl by die Vandaalse antiveld die gebied dié van die bese en van afgode is. Hiervolgens word die wêreld van die Katolieke Christen en die Vandaal sterk gekontrasteer.

In die *HP* kom dit duidelik na vore dat daar aan Vandaalse kant slegs in goud belang gestel word: “[Gaiseric] [...] published a decree that each person was to bring forward whatever

⁶ Sien Hoofstuk 2, voetnoot 7.

gold, silver, gems and items of costly clothing [...] to carry away property which had been handed down from fathers and grandfathers” (HP I: 12). Die ingesteldheid net op die aardse Vandaalse Ryk en die dringende behoefte aan materiële rykdom deur die (Vandaalse) Ryk, word op die mikrovlak van die teks onderstreep.

Die implisiete outeur as verteller-fokalisator fokus op die stad Karthago wat deur die Vandale ingeneem is (HP I: 12).

Die outeur bring by sy leser tuis hoe die Christene en die kerk haar skatte beskerm. Victor skryf: “Some had their mouths forced open with poles and stakes, and disgusting filth was put in their jaws so that they would tell the truth about their money” (HP I: 6). Verdere dimensies van die Vandaalse antiveld word aan die leser voorgehou deur die perifrasede van die Vandaalse koning as ‘n waansinnige leier: “[Wild] and frenzied acts of [Gaiseric]” (HP I: 12). Geweld word as iets eie aan die Vandaalse antiveld aan die leser voorgehou.⁷ Die Vandaalse en Katolieke antivalde word in konfrontasie gebring.

Daar bestaan dus ‘n sterk kontras: dié van sieleheil teenoor liggaamlike leed, wat veroorsaak word deur onder andere die geestesgebreke van die Vandaal, wat fisiese welvaart bo geestelike welsyn verkies.

5.5 Die martelaarsverhale soos beskryf binne ‘n narratologiese model

In die bespreking van die martelaarsverhale sal opgemerk word dat martelaarsinstrumente of die wyse waarop martelare gefolter is, by name genoem word, ten einde die wreedheid van die foltering helder onder oë te bring. Geloof as ‘n eienskap van Christene se inbors, bewerkstellig dat hy of sy weerstand teen foltering bied (HP I: 31-35; III: 22-24). Die hegte vriendskap tussen twee martelaars, die hegte band tussen moeder en seun en hul vurige bereidheid om enige gevaar die hoof te bied, word verhaal (HP I: 30-34; III: 22-24).

⁷ HP I: 6. “They tortured others by twisting cords around their foreheads [...]” I:6. “[Here] at Carthage they utterly destroyed the Odeion, the theatre, the temple of Memoria and what people used to call the *Via Caelestis*”.

Die wisseling tussen die homo- en heterodiëgetiese verteller val ook op; die effek kan bloot afwisseling wees, of die skep of vermindering van dramatiese spanning, of die skep van *patos*.

5.5.1 Die *passio* van Maxima

In die *passio* van Maxima wou Martinianus, 'n nie-Christen, graag met Maxima in die huwelik tree. Maxima, wat alreeds haar lewe aan God toegewy het, het nie belang gestel in 'n burgerlike huwelik nie.⁸ Sy het vir Martinianus ooreed om ook sy lewe aan Christus te wy. Deur goddelike intrede is Martinianus se sieleheil dus deur Maxima bewerkstellig. Na dié bekering het Martinianus en sy drie broers tesame met Maxima stil in die nag vertrek en hulle by 'n (monnike)klooster in Tabraca aangesluit. Maxima het by 'n (nonne)klooster nie ver daarvandaan nie aangesluit. Die Vandaalse *paterfamilias* wat die dryfveer agter die sluiting van 'n huwelik tussen hulle twee was, het verneem dat hulle eerder die slawe van Christus wil wees as sy slawe. Hy het hulle in boeie geslaan en met verskeie strawwe gefolter. Sy doel was nie soseer dat hulle in die huwelik verenig sou wees nie, maar hy wou hulle eerder hierdeur oorgebring het tot die Ariër-geloof (*HP* I: 31-35).

Die vertelling van die *HP* is heterodiëgeties van aard. Die vertelling berus by die implisiete outeur, wat nie een van die karakters in die verhaal is nie. Die karakters in die *passio* van Maxima is Maxima, Martinianus en sy drie broers en die Vandaalse *paterfamilias*. Die konfrontasie tussen die Christelike heldin, Maxima, en die hoofkarakter van die Vandaalse antivelde (eers Martinianus, wat vervang word deur die Vandaalse *paterfamilias*) word op die spits gedryf. Martinianus sou dan later die Christelike veld betree saam met Maxima. Die grusame sketsing van die foltering of marteling is 'n doelbewuste poging tot polarisasie van die antivelde.⁹ Martinianus tree op as beweeglike akteur deurdat hy die grens oorskry en

⁸ Maxima het alreeds haar lewe aan God gewy deur 'n asketiese leefwyse te voer en het geweier om 'n burgerlike huwelik met Martinianus te sluit.

⁹ *HP* I: 33, 34. Victor beskryf die marteling grafies: “[Strong] cudgels were to be made which had jagged edges like palm branches, in the manner of saws: as these beat upon their backs they would not only break their bones but, as the spikes bored through them, would remain inside them”.

van die Vandaalse antiveld oorgaan na die Christelike veld.¹⁰ Volgens Lotman (1977: 240-243) se teorie raak hy dus versoen met sy nuwe semantiese veld en verander van 'n beweeglike na 'n onbeweeglike karakter.

Die leser verkry uit die *HP I*: 35 vanuit 'n Christelike perspektief 'n visie van die beloning wat vir die Christen ná die dood wag. Maxima word gemartel, maar oorwin paradoksaal deur haarself te verloor.¹¹ Die ingeligte leser het 'n goeie begrip vir die paradoks dat die marteling nie die lewe wegneem nie, maar hervorm.

Dat die implisiete outeur hier met antitetiese polarisasie besig is, is duidelik as hy aandui hoedat Maxima, ná die negatiewe sketsing van die Vandaalse *paterfamilias* as beweeglike karakter die antiveld tegemoet gaan.¹² Die verteller aan wie die outeur die mikrofoon oorhandig, verneem van die Christelike veld waarin die wonderwerk plaasvind soos gefokaliseer vanuit 'n Christelike gesigspunt (*HP I*: 34). Met die uitbreiding van verteltyd ten opsigte van vertelde tyd, word die Christelike antiveld verder aan die leser uitgespel.¹³ Die bewaker van Maxima word weldra een van die karakters in die verhaal.

Die implisiete outeur kontrasteer die fokalisasie vanuit die Vandaalse oogpunt met die fokalisasie vanuit Christelike oogpunt (Maxima) wat as beweeglike karakter prolepties die hemelse toekoms kan sien. Hier berus die vertelling hoofsaaklik by die implisiete outeur. Daar bestaan dus 'n gebrek in die verhaal aangesien daar te min afwisseling is. Die implisiete outeur is bevooroordeel teenoor die Vandaalse antiveld deurdat minder vertelruimte of aandag aan hom bestee word (nog 'n duidelike voorbeeld van doelbewuste polarisasie).

¹⁰ *HP I*: 31, 32. Maxima sê aan Martinianus: "If you want to, you as well will be able to gain him, while it is allowed, so that you too may have the delight of serving the one whom I have longed to marry." Vervolgens skryf die outeur: (*HP*: 32) "So by the Lord's doing it came to pass that the young man was obedient to the virgin, and he too profited his soul".

¹¹ *HP I*: 34, 35. "[She] was cruelly stretched out on a spear. [...] (*HP*: 35) She lives on, a virgin and the mother of many virgins of God [...]".

¹² Sien voetnoot 3, *HP I*: 34. "After this a harsh imprisonment was imposed on Maxima and she was cruelly stretched out on a spear".

¹³ *HP I*: 34. "[As] everyone looked on, the putrefaction caused by the enormous pieces of wood vanished. The voices of all made this miracle known [...]".

Maxima, Martinianus en sy drie broers is eerder getuies as martelare. Dat Maxima nie dood is as gevolg van marteling is duidelik uit die *HP* en daarom word sy nie as martelaar beskou nie: “She lives on, a virgin [...]” (*HP* I: 35). Die lot van Maximianus en sy drie broers word verswyg. In teorie is hulle ook nie martelare nie.

5.5.2 Die *passio* van Satyrus

Satyrus, wat die Ariërs vir hulle dwarstrekery verwyf het, is deur Marivadus, ‘n diaken van die Ariër-geloof, wat deur Huneric hoog aangeslaan is, aangekla. Satyrus was superintendent oor Huneric se huishouding. Daar is besluit dat hy (Satyrus) ‘n Ariër moet word. Eerbewyse en groot rykdom is aan hom belowe indien hy die Ariër-geloof sou aanneem en swaar strawwe as hy sou weier. Indien hy die koning se bevel sou verontagsaam, sou ‘n verhoor teen hom volg. Sy huis en rykdom sou hom ontnem word en al sy slawe en kinders sou verkoop word. Sy vrou sou ook in sy teenwoordigheid aan ‘n kameeldrywer gegee word met die oog op die sluiting van ‘n huwelik.

Vervul met goddelikheid het Satyrus die bese Vandale getart sodat hy vinniger sy martelaarskroon kon verkry. Satyrus se vrou aan die anderkant wou egter die proses in die geheim vertraag. Sy het Satyrus genader met die oog daarop om hom te oorrede om in te gee aan die eise van die Vandale. Onderwyl Satyrus bid, het sy vrou tesame met hulle kinders hom genader. Satyrus weier om in te gee en verwyf sy vrou. Hy verklaar dat hy bereid is om alles prys te gee ter wille van die Here. Hy sê vervolgens aan sy vrou: “If you loved your spouse, you would never entice your own husband to a second death. Let them sell the children, let them take my wife from me, let them carry away all my wealth; trusting in his promises, I shall hold fast to the words of my Lord: ‘If anyone does not give up his wife, children, fields or house, he cannot be my disciple’” (*HP* I: 50; Lukas 14: 26). Satyrus is vervolgens verhoor waarna sy eiendom gekonfiskeer, hy gegesel en as ‘n bedelaar weggestuur is. Hy is ook verbied om in die openbaar te verskyn.

Die vertelling is homodiëgeties as die implisiete outeur die mikrofoon na die karakters (Satyrus en sy vrou) uthou om te praat. Dié homodiëgetiese taaluiting is die uitvloeisel van

‘n konfrontasie tussen die Christelike held (Satyrus) met sy hemelse fokus en die Vandaalse antiveld (Satyrus se vrou as verteenwoordiger van die Vandale) (HP I: 49-50).

Daar is duidelike antitetiese polarisasie. Die twee polariserende kaders word in die volgende aanhalings direk met mekaar in konfrontasie gebring as die outeur die verhaal sintagmaties aan sy leser ontvou om die kontras tussen die twee subruimtes of velde, te wete die Vandaalse en die Christelike veld, uit te lig as die implisiete outeur die mikrofoon eers aan die Vandaal-gesinde eggenote oorhandig en dan aan Satyrus gee: “Take pity on me, sweetest, and on yourself as well; take pity on the children we share, whom you see here. Those whom descent from our stock has made renowned should not be allowed to become slaves. And I should not be subjected to an unworthy and shameful marriage while my husband is alive, I who have always thought myself fortunate among those of my age because of my Satyrus. God knows that you will have done against your will something which others may well have done voluntarily” (HP I: 49).

Hierna is die Christen-held, Satyrus aan die beurt. Hy antwoord sy vrou soos volg: “You are speaking just as one of the foolish women. I would be afraid, woman, if the bitter sweetness of this life were the only thing. You are the servant, wife, of the cunning of the Devil [...]” (HP I: 50).

Die outeur as heterodiëgetiese verteller neem tydelik die mikrofoon oor en wat met Satyrus gebeur, word aan die leser beskryf: Hy word verhoor, sy eiendom word hom ontnem en hy word as ‘n bedelaar weggestuur (HP I: 50).

In hierdie *passio* kan twee tipes karakters onderskei word, naamlik die beweeglike en onbeweeglike karakters. Slegs Satyrus as beweeglike karakter verander egter nie na ‘n onbeweeglike karakter nie, omdat hy nie versoen raak met die Vandaalse antiveld nie. Hy behou as beweeglike karakter prolepties ‘n hemelse visie. Met sy hemelse waardes en visie stap hy, wat vir diegene met ‘n suiwere wêreldse visie paradoksaal en onverstaanbaar lyk, as ryk bedelaar weg. Selfs sy vrou en kinders deel nie sy visie nie.

Wat die verteltyd betref, word die gesprekstempo tussen Vandaal en martelaar gekenmerk deur 'n furor-haastigheid by eersgenoemde en 'n rustigheid by laasgenoemde wat die outeur gebruik om die dramatiese spanning na willekeur uit te rek.

Soos in die vorige verhaal van Maxima is ook Satyrus nie dood as gevolg van marteling nie. Anders as by die *passio* van Maxima, wat aan foltering of marteling blootgestel is, is dit egter nie die geval by Satyrus nie. Satyrus se straf bestaan daarin dat hy van sy rykdom, vrou, kinders en slawe ontnem word. Net soos bogenoemde is hy in teorie nie martelaar nie, omdat hy steeds lewe na sy "straf". Hy kan wel 'n getuie wees.

Die *passio* van Satyrus dui die einde van die vervolging van Christene onder Gaiseric, wie se regering vir 37 jaar en drie maande geduur het aan (HP I: 51).

5.5.3 Die *passio* van Dionysia

Die Vandale het, nadat hulle van Dionysia se dapperheid en skoonheid verneem het, haar in die besonder as slagoffer uitgesonder vir marteling. Hulle het haar smeekbede om nie in die openbaar ontklee te word nie, verontagsaam. Sy sê aan hulle: "Torture me however you like, but do not uncover those parts which would cause me shame" (HP III: 22). Dit het hulle egter net meer aangespoor en hulle wraakgierigheid vererger. Terwyl bloed by haar afloop as gevolg van die houe wat sy ontvang, het sy die volgende woorde geuiter: "You servants of the Devil, what you think you are doing to my shame is in fact to my praise" (HP III: 22).

Weens haar kennis van die Bybel het sy ander vir die marteling wat hulle nog moes verduur, versterk. Nadat Dionysia byvoorbeeld haar seun, Majoricus, wat baie jonk en bang was vir straf, kwaai aangekyk het en hom met haar moederlike gesag gedreig het, het sy hom tot iemand omvorm wat selfs sterker as sy was. Dionysia sê aan haar seun: "Remember, my son, that we have been baptized in the catholic mother in the name of the Trinity. Let us not lose that garment of our salvation, in case the host, when He comes, does not find the wedding garment and says to his servants: 'Cast him into the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth'" (HP III: 23). Deurdat sy haar seun met dié woorde

versterk het, het Dionysia 'n martelaar van hom gemaak. Sy het Majoricus in haar huis begrawe sodat sy kon weet dat sy nie ver van haar seun is nie (*HP III: 24*). Daar word nie in die *HP* te kenne gegee wanneer Dionysia gesterf het nie. Victor behandel haar egter as 'n martelaar.

Die outeur laat in die *HP III: 22* Dionysia self as verteller-fokalisator optree as sy vanuit 'n Christelike perspektief ander mense laat fokus op die ewige lewe wat voorlê en wat nie op te weeg is teenoor die tydelike smart nie: "The punishment to be feared is the one which will never end, and the life to be desired is the one which will be enjoyed forever" (*HP III: 23*). Die outeur neem weer as heterodiëgetiese verteller self die mikrofoon op wanneer hy sê dat weens Dionysia se voorbeeldige gedrag sy haar vaderland bevry het en dat sy baie mense vir hulle marteling versterk het.¹⁴

Die outeur beeld Dionysia ook uit as juis die beweglike karakter wat die Vandaalse antiveld onverskrokke betree. Sy sê met 'n dapper stem dat die Vandale dienaars van die duiwel is en dat die vernedering wat hulle haar aandoen tot haar eer strek (*HP III: 22*). Die leser word hierdeur deur die outeur op hoogte gestel met die Christelike paradoks dat die marteling van Dionysia oorwinning vir haar beteken. Verdere dimensies van die heidense antiveld word aan die leser voorgehou deur die beskrywing van die Vandale wat Dionysia op waansinnige wyse ontbloot en bespot.

Die implisiete outeur oorhandig weer die mikrofoon aan Dionysia. Die patos by die leser, wat van meet af deur die implisiete outeur in vertroue geneem is in sy Christelike perspektief, word verder verhoog deur Dionysia wat te midde van marteling, haar seun aanspoor om dapper te wees (*HP III: 23*). Opvallend is dat die martelaar, Dionysia, onder hierdie omstandighede die inisiatief behou.

Die implisiete outeur gebruik die martelare Dionysia en haar seun as beweglike karakters. Die martelare as helde het die vermoë om die grense in die semantiese veld oor te steek al

¹⁴ *HP III: 22*: "And because she had a full knowledge of the divine scriptures, she strengthened others for their martyrdom [...] By her holy example she set nearly the whole of her country free".

is hierdie grense vir hulle 'n hindernis. Indien die martelaar vir sy geloof sterf, verander hy of sy na 'n onbeweeglike karakter. Dionysia is nou in staat om haar seun in die Christelike veld te hou en hom te bestraf as hy uit vrees wil toegee aan die bose antiveld. Die outeur laat val ook 'n sterk fokus op die marteling self as wrede handeling van die bose antiveld. As die outeur as heterodiëgetiese verteller die mikrofoon opneem en die verhaalwêreld betree, is dit volgens Genette (1980: 236) 'n uiters belangrike moment in die verhaal. Victor sê dat weens Dionysia se voorbeeldige gedrag, sy baie mense vir hulle marteling versterk het.

Die *passio* van Dionysia vertoon ooreenkomste met die *passio* van Maxima en Satyrus. Net soos die vorige twee karakters in die verhaal is ook Dionysia nie doodgemaak nie. In die *HP* is dit duidelik dat sy haar seun, Majoricus oorleef (*HP* III: 24). Victor meld korrek dat Majoricus wel martelaar is, maar die fokus moet eerder op Dionysia wees.

Volgens Victor berus die drie genoemde hagiografiese narratiewe van die *HP* op getuies eerder as op martelaarskap. In die *HP* is dit duidelik dat meeste weergawes van individuele lyding nie aan die vereistes van martelaarskap in die streng sin van die woord voldoen nie.¹⁵ Victor noem as voorbeelde Armogas en Musculus. Armogas was 'n getuie, maar afgesien daarvan het die feit dat hy 'n profetiese voorspelling gemaak het, aan hom 'n spesiale status besorg (*HP* I: 46). Victor is egter nie duidelik hieroor nie. Musculus, die mimikus, se verhaal word ook in die *HP* vervat. Martelaarskap word hom egter ontsê: "Gaiseric, to avoid making him a glorious martyr, cunningly made arrangements to slay him with the sword if he flinched but to spare him if he departed himself bravely" (*HP* I: 47). Musculus is dus 'n getuie.

Die vraag kan dus geopper word of Victor se narratiewe in die *HP*, martelaarskap of getuies behandel?

¹⁵ *HP* II: 9-11, II: 24-25, II: 11.

5.5.4 Die *passio* van Servus

Servus is ontelbare houes met 'n staf toegedien en herhaaldelik opgehys met behulp van 'n masjien waaraan 'n katrol gekoppel is. Terwyl hy in so 'n ongemaklike posisie gehang het, is hy vir die hele dag deur die stad geneem. Soms is hy hoog opgehys en net daarna weer laat val sodat hy met 'n geweldige slag, met die volle gewig van sy liggaam, op die speelklippies in die straat neergevel is. Hy is hierna saamgesleep terwyl hy teen skerp, uitstekende klippe skuur. Dit het veroorsaak dat sy vel losgeskeur is en oral van sy lyf afgehang het. Volgens Victor het Servus soortgelyke strawwe onder Gaiseric verduur omdat hy nie die geheime van 'n vriend wou openbaar nie. Victor impliseer dat indien hy bereid was om vir die geheime van 'n vriend gemartel te word, hoeveel te meer sou hy nie bereid gewees het om vir sy geloof gemartel te word nie (*HP III: 25*).

Die implisiete outeur tree hier as verteller-fokalisator op en hou aan sy leser voor hoe Servus gemartel is. Die ongebondenheid van die outeur ten opsigte van tyd en ruimte kom sterk na vore. Waar Servus as karakter in die verhaal slegs vanaf 'n bepaalde tyd en plek prolepties vooruit kan kyk of analepties kon terugkyk, kan die outeur die grense van tyd en ruimte van die verhaal oorsteek en posisie inneem op 'n tydstip ná die marteling van Servus, en vandaar analepties die effek van die marteling van die held vanuit die Christelike kader beskryf (*HP III: 25*).

In die *passio* is daar doelbewuste fokalisasie op die marteling om sodoende die wreedhede van die Vandaalse antiveld teenoor die Christelike kader te beklemtoon en polarisasie te versterk. Die feit dat Servus nie self aan die woord kom nie, dui op 'n leemte in die teks. Dit kan lei tot eentonigheid weens gebrek aan afwisseling. Servus se fokalisasie vanuit Christelike standpunt stel hom in staat om nie sy vriend te verrai en oor te gaan na die Vandaalse antiveld nie. In hierdie *passio* is daar nie 'n sterk verhaallyn nie, omdat dit meer beskrywend van aard is. Die implisiete outeur se fokus is op die wrede martelings om die Vandaalse antiveld met die Katolieke veld te kontrasteer.

Victor is onduidelik oor die status van Servus, of hy martelaar is al dan nie. Anders as by die eersgenoemde drie verhale waarin dit duidelik is dat die gemartelde individue getuies is, is dit egter nie so duidelik in die geval van Servus nie. Dit wil voorkom of Servus egter ook eerder getuie as martelaar is, omdat daar geensins melding gemaak is of Servus dood is as gevolg van die marteling nie.

5.5.5 Die *passio* van Victoria

Victoria, 'n getroude vrou van die dorpie Culusi, was gemartel deurdat sy in die openbaar ten aanskoue van die gewone mense gehang is. Terwyl sy gehang het, is sy met verwyte woorde deur haar eggenoot aangespreek. Sy het egter nie na die geween van haar kinders en die verwyte van haar eggenoot geluister nie, maar het die wêreld met sy begeerlikheid verag. Diegene wat haar gemartel het, het gesien dat sy intussen gesterf het. Victoria kom egter by en verklaar dat 'n engel by haar gestaan het en haar ledemate aangeraak het, waarna sy herstel het (*HP III: 26*).

Die outeur slaag daarin om by wyse van *emphasis* by die leser 'n toespeling op die kruisiging van Christus te maak. Hy tref sodoende 'n analogie tussen die kruisdood van Christus en Victoria wat ten aanskoue van die mense hang: "While she was being tortured by being left hanging for a good while in the sight of the common people [...]" (*HP III: 26*).

In die homodiëgetiese woorde van die eggenoot van Victoria, aan wie die outeur die mikrofoon oorhandig, verneem die leser van die skewe perspektief van die Christelike veld soos gefokaliseer vanuit 'n Vandaalse gesigspunt.¹⁶ Vandaalse en Christelike perspektiewe word direk in konfrontasie gebring. In hierdie uitleg verstom die hemelse perspektief van

¹⁶ *HP III: 26*: "[She] was addressed in the following terms by her husband, already a lost man, in the presence of their children: 'Why are you suffering, wife? If you hold me in disdain, at least have mercy on these little ones to whom you gave birth, you evil woman! Why do you forget your womb and count as nothing those you bore amidst groans? Where are the covenants of married love? Where are the bonds of that relationship which written documents once brought about between us, in accordance with the law which pertains to respectable folk? Look, I beseech you, on your children and husband, and hasten to comply with what is commanded in the king's order, so that you may escape the torments still to come and, as well, be given back to me and our children'".

die martelaar: “[...] Afterwards she said that an angel had stood by her and touched her limbs, one by one, and she had been healed then and there” (*HP III*: 26).

In ‘n antitese word benadruk hoe die geweeklaag van haar kinders en die gesoebat van haar eggenoot bloot deur die Christelike heldin verag word as wêreldse begeertes.¹⁷

Victor wei nie uit oor haar status as martelaar of getuie nie, maar uit die *HP* kan die afleiding gemaak word dat sy wel gesterf het en deur middel van ‘n wonderwerk weer leef. Sy kan dus sowel martelaar as getuie wees.

5.5.6 Die *passio* van Victorianus

Victorianus van Hadrumentum (Sousse), ‘n prokonsul van Karthago, was een van die rykste manne in Afrika. Die Vandaalse koning, Huneric, het hom ook as een van die betroubaarste manne beskou. Die koning wou hom een van die uitnemendste manne maak, indien hy sou inwillig tot dit wat die koning van hom versoek. Die koning se versoek was dat Victorianus sy Katolieke geloof sou laat vaar vir die Vandaalse Ariër-geloof. Victorianus het die koning se versoek verwerp. Die koning was verontwaardig oor dié antwoord en het Victorianus met die wreedste strawwe gefolter. Victor sê dat Victorianus ten spyte van sy marteling vreugde aan God gebring het (*HP III*: 27).

Victorianus as Christen-held konfronteer die antiveld as hy kalm as karakter-verteller sy geloof in God bely. Die konfrontasie tussen Christelike held en die hoofkarakter van die Vandaalse antiveld word op die spits gedryf as die outeur eers die mikrofoon aan Victorianus oorhandig om sy belydenis in een God en in Christus te doen, en dan weer aan die koning sodat hy sy vonnis kan uitspreek: “Trusting as I do in Christ, my God and my Lord, I tell you what you are to tell the king: let him make me stand in the fires, let him drive me to the beasts, let him afflict me with torments of every kind; if I consent, I have been baptized in the Catholic Church in vain. For even if this present life were the only one and

¹⁷ *HP III*: 26: “But she, listening to neither the wailing of her children nor the blandishments of the serpent, lifted her affections far above the earth and despised the world with its desires”.

we did not hope for the other life, eternal and true, I would not act in such a way as to enjoy glory for a short and passing period while being ungrateful to my creditor who had faith in me” (*HP III: 27*). Die koning was woedend by die aanhoor van hierdie woorde en het as straf beveel dat Victorianus gegésel word. Die foltering wat hy verduur het kan nie in woorde omskryf word nie (*HP III: 27*).

Die kontras tussen hemelse en aardse perspektiewe kan net sowel verder getrek word na die teks van die *HP* met sy polarisasie tussen Christen en Vandaal. Die implisiete outeur betree die verhaalwêreld as verteller-fokalisator. Die outeur maak die hoofkarakter van die Vandaalse antiveld aan sy leser bekend. Dit is duidelik dat die implisiete outeur bevooroordeel teenoor die Vandaalse veld en dié veld se karakters, byvoorbeeld Huneric is, en hy bevoordeel die karakters van die Katolieke antiveld.

Victor is anders as in die twee vorige *passiones*, hier duidelik met betrekking tot die status van Victorianus. Hy noem in die laaste paragraaf van die *HP III: 27* dat Victorianus die martelaarskroon ontvang het: “Rejoicing in the Lord he came to a good end, and so received a martyr’s crown” (*HP III: 27*). Dit beteken dat hy ‘n martelaar is en dat hy dood is. Victor beskryf egter nie die marteling nie.

5.5.7 Die *passio* van die twee broers van *Aqua Regia*

Twee broers van die dorpie Aqua Regia, is in die dorpie Thambaia gemartel. Hulle het ‘n eed afgelê teenoor die Vandale dat hulle gelyke strawwe wou hê. Nadat hulle vir die hele dag met gewigte aan hul voete vasgemaak, gehang het, het een van die broers vir ‘n blaaskansie gevra. Die ander broer, wat gevrees het dat hy van sy geloof afstand sou doen, het uitgeroep dat sy broer dit nie moes doen nie. Hy dreig sy broer dat hy laasgenoemde sou beskuldig wanneer hulle voor die troon van God staan. Dié woorde het die ander broer versterk vir sy marteling, met die gevolg dat hy uitgeroep het dat ongeag die strawwe wat hulle moes verduur, hy by sy broer sou staan en hulle hul marteling saam sou deurmaak (*HP III: 28*).

Die implisiete outeur laat die fokus in hierdie *passio* val op die antitese tussen fisiese gesondheid en geestelike welstand. Daar bestaan 'n sterk kontras tussen sieleheil en liggaamlike lyding (*HP* III: 28). Die twee broers is met rooi warmplate gebrand en met ysterkloue wat in hul vlees gedruk is om maksimale skade aan te rig.

In dié *passio* is die verhaallyn dun en die implisiete outeur fokus weereens op die marteling ten einde polarisasie tussen die wrede Vandaalse kader en die Christelike kader te beklemtoon en te versterk. Die vertelling is homodiëgeties en daar word 'n spanningslyn in die verhaal gehandhaaf deurdat die een broer die ander aanspoor om benewens die foltering wat hulle moes verduur, nie sy geloof te versaak nie. Hy herinner hom aan die eed wat hulle met mekaar gesluit het. Die implisiete outeur lig die lesers in dat die twee broers na hul foltering geen letsels gehad het nie.

'n Soortgelyke onduidelikheid is ook hier te bespeur. Dit is onseker of die broers martelare of getuies is. Victor verklaar dat geen kneusplekke op hulle liggame te bespeur was nie (*HP* III: 28). Dit dui daarop dat hulle na hul marteling steeds gelewe het; hulle sal dus nie as martelare beskou kon word nie. Hulle is wel getuies.

5.5.8 Die *passio* van Dagila

Dagila is gemartel en na 'n droë en onherbergsame plek verban waar niemand aan haar vertroosting kon bring nie. Sy het egter haar huis, haar eggenoot en kinders met vreugde agtergelaat. Nadat sy later die geleentheid vergun is om besoekers te ontvang, het sy dit van die hand gewys. Sy het geglo dat daar in die onherbergsame plek 'n groot vreugde, naamlik 'n ontmoeting met God, teenwoordig is (*HP* III: 33).

Dit wil blyk dat daar hier nie veel van polarisasie en die ontstaan van 'n spanningsveld sprake is nie. Die heidense en die Christelike subruimtes word nie noodwendig hier in konfrontasie met mekaar gebring nie. Die outeur slaag daarin om by die leser 'n toespeling op Johannes die Doper se woestyn-verblyf te wek. Die outeur beskryf hoedat Dagila vreugde in die godverlate plek gekry het: "With joy she left her home [...] But she, believing

that great joy was already hers there, where no human sympathy could bring her comfort [...]” (HP III: 33).

Dagila ervaar ‘n hemelse perspektief wat haar in staat stel om aardse swaarkry te verduur. Dié *passio* is staties en beskrywend van aard, eerder as verhalend.

Die outeur gee hier duidelik te kenne dat Dagila ‘n getuie is, aangesien sy nie as gevolg van marteling doodgegaan het nie: “[Dagila] who had already been a prominent confessor [...]” (HP III: 33).

5.5.9 Die *passio* van Muritta

Die diaken, Muritta, was tesame met ander geestelikes in die middel van die stad bymekaar gebring om gemartel te word. Daar was ‘n man met die naam Elpidoforus, wie se taak dit was om die ledemate van Christene te verskeur. Elpidoforus was aanvanklik ook ‘n Katoliek en was in die kerk van Faustus gedoop, deur die einste Muritta. Elpidoforus het daarna sy geloof verwerp en het die grootste wreedhede teenoor die Katolieke Kerk gepleeg.

Muritta is gemartel deur sy liggaam uit te rek. Terwyl Muritta se klere nog nie verwyder was nie, het hy in die geheim die linnegoed waarin Elpidoforus geklee was toe laasgenoemde nog ‘n Katoliek was en in die einste kerk van Faustus gedoop is, te voorskyn gebring. Muritta het hierdie linnegoed rondgeswaai vir almal om te kan sien, terwyl hy ‘n hartroerende toespraak in die openbaar afgesteek het. Terwyl Muritta gepraat het, was Elpidoforus spraakloos; sy gewete het hom gepla en hy het daardie ewige vuur wat in hom brand, ervaar (HP III: 34-35).

Die wêreld van die Christen en die heiden word sterk gekontrasteer. Die twee polariserende kaders word direk in konfrontasie met mekaar gebring. Die Vandaal teenoor die Katoliek, Elpidoforus teenoor Muritta: “There was also a man called Elpidoforus, very cruel and ferocious, who had been given the job of tearing in pieces the limbs of the confessors of Christ, as he tortured them with violence” (HP III: 34) teenoor “[They] began to stretch out

the old man, worthy of honour” (*HP III: 35*). Geweld eie aan die heidense antiveld word aan die leser voorgehou.

Die vertelling word weer eens homodiëgeties as die martelaar, Muritta, self die mikrofoon opneem: “These are the linens, Elpidoforus, you servant of falsehood, which will accuse you when the Judge comes in his majesty. I shall be careful to keep them as a testimony of your perdition, so that you will be sunk in the abyss of the sulphurous pit. They clad you when you rose spotless from the font, and they will follow after you the more bitterly when you begin to possess a flaming gehenna, because you have put on a curse just like a garment; [...] breaking asunder and letting go of the sacrament of true baptism and faith. What are you going to do, you miserable man, when the servants of the head of the family begin to bring together the people invited to the king’s supper? Then the king, with frightening indignation, will see that you, a person who was at one time invited, have taken off the wedding garment, and he will say to you: ‘Friend, how have you come hither without a wedding garment? [...] I do not see that which I conferred on you; I do not recognize what I gave. You have lost the cloak worn by my soldiery, which I wove on the loom of virgin limbs for 10 months, stretched out on the fuller’s stretcher of the cross, cleansed with water, and beautified with the purple dye of my blood. I do not discern the adornment of my sign; I do not see the branding mark of the Trinity. Such a man will not be able to take part in my banquet’” (*HP III: 36*).

Daar is spanning by Elpidoforos as hy deur die konfrontasie met sy doopklere herinner word aan sy destydse Katolieke perspektief voordat hy as beweeglike karakter vanuit die Katolieke kader oorgeloop het na die Vandaalse antiveld. Hy ervaar prolepties reeds die ewige vuur wat in hom brand. Hy is egter nie in staat om weer die grens oor te steek na die Katolieke veld nie. Die implisiete outeur bevoordeel Muritta deur hom as homodiëgetiese verteller so ‘n lang verteltyd te gun. Daar is ook spanning geskep deur die implisiete outeur deurdat hy die lesers inlig oor die doopklere van Elpidoforos, maar dit eers weghou van laasgenoemde.

Victor laat Muritta se lot in onsekerheid. Dit is dus onseker of Muritta getuie of martelaar is. Uit die karakter(eienskappe) van Elpidoforus berus dit by die leser om te bepaal of Muritta getuie of martelaar is: “[Elpidoforus] [...] showed such great savageness towards the Church of God that he was found to be worse than all the others in the way he carried out the persecution” (HP III: 34).

5.5.10 Die *passio* van Eugenius

Die koning van die Vandale, Huneric, wat bewus was van die wreedaardigheid van Antonius, ‘n Ariër geestelike, het Eugenius na daardie deel van die woestyn verban waar Antonius se verblyf was. Antonius het al oorweeg hoe hy Eugenius om die lewe sou bring. Eugenius was egter meer bekommerd oor die lewe van ander mense as oor sy eie. Hy het daarom op die kaal vloer gelê en gebid vir die Christene, en het sodoende verlamme aanvalle gekry. Antonius wat bly hieroor was, het Eugenius besoek. Met sy aankoms by Eugenius het hy hom probeer doodmaak. Hy het beveel dat asyn, bitter en oordrewe sterk, aan Eugenius wat baie oud was, gegee word om te drink. Die asyn was soos gif vir iemand in Eugenius se toestand, sodat sy gesondheid agteruitgegaan het. Sy gesondheid het egter wonderbaarlik herstel (HP III: 43-44).

Die outeur slaag daarin om met Eugenius ‘n herinnering aan die marteling of lyding van Christus op te roep. Hierdie gedeelte word afgesluit met ‘n analeptiese terugblik op die *exemplum* van Christus wat ook asyn geweier het aan die kruis.¹⁸

In dié *passio* is daar doelbewuste polarisasie aan die kant van die implisiete outeur as hy enersyds die fokus laat val op die siek, bejaarde Eugenius, wat selfs tydens sy verlamming vir mede-Christene bid, teenoor die wrede, ongevoelige Antonius van die Vandaalse antiveld.

¹⁸ HP III: 44: “When he saw the true pontiff, burdened with his suffering, produce a few stammering words, he decided then and there to deprive of his life a man whom he did not wish to go on living. He ordered that vinegar, bitter and exceedingly strong, was to be obtained, and when it had been brought he poured it into the throat, reluctant and unwilling, of the venerable old man. For if the Lord of all, who came for the very purpose of drinking, did not wish to drink something which he had tasted, how much more would that servant and faithful confessor have been totally unwilling?”

Daar is 'n duidelike aanduiding dat Victor Eugenius, anders as die karakters in die vorige verhale, as getuie beskou het. Hy skryf: “[How] much more would that servant and faithful confessor have been totally unwilling [...]” (HP III: 44).

5.6 Martelaar of getuie

Daar kan tot die gevolgtrekking gekom word dat in Victor se narratief daar veel meer getuies as martelare voorgekom het, alhoewel hy die leser onder die indruk wou bring dat martelaarskap algemeen voorgekom het: “*Sed etiam martyria quam plurima esse probantur [...]*” (HP I: 30; Shanzer 2004: 282). Die aanhaling, “[*Confessorum*] *autem ingens et plurima multitudo*”, blyk getuies met martelare te kontrasteer (HP I: 30). Dat Victor wel 'n onderskeid tussen martelare en getuies tref, is waar, soos blyk uit die HP II. Hy meld dat die lyding en dood van die martelaar as *passiones* bekend staan (HP II: 33) en dat die Christene “*martyres*” (martelare) genoem word (HP II: 33). Op grond hiervan is dit vanselfsprekend dat marteling en die daaropvolgende dood van 'n Christen bepaal dat hy of sy 'n martelaar is. Indien die Christen egter gemartel word, maar nie doodgemaak is nie, sal hy of sy dus 'n getuie wees. Hy swyg in sekere martelaarsverhale oor die status van 'n individu: of hy of sy martelaar of getuie is. Sodanige handeling maak dat Victor se geloofwaardigheid as geskiedskrywer en hagiograaf weens onduidelikheid ingeboet word. Die feit dat Victor nie duidelik uitlig of 'n verhaal oor martelaarskap handel of nie, maak dit vir hom moontlik om die algemeenheid van martelaarskap te beklemtoon. Victor meld slegs twee individue eksplisiet as getuies, naamlik Eugenius en Dagila. Op grond hiervan kan die afleiding gemaak word dat Victor wel skuldig is aan woordverdraaiing in sy behandeling van martelare en getuies.

5.7 Enkele gevolgtrekkings na aanleiding van die narratiewe ontleding

1. Polarisasie tussen die Katolieke en Vandaalse antivelde kom baie sterk voor. In sy byna oordrewe strewe daarna om te polariseer, is die implisiete outeur bevooroordeelde teenoor die Vandaalse kader. Nie alleen word minder

vertelruimtes aan die karakters uit die Vandaalse veld gegun nie, maar as die implisiete outeur as heterodiëgetiese verteller die verhaalwêreld betree, toon hy duidelike Katolieke sentimente. Die hemelse perspektief word ook sterk gekontrasteer met dié van die Vandaalse antiveld.

2. In 'n strewe na sterk polarisasie laat die implisiete outeur die fokus lank val op die martelings en wreedhede daaraan verbonde. Hierdie beskrywende pouses bring mee dat die verhaalgang vertraag word en dat die vertellings soms meer paradigmatis as sintagmatis is, wat tot verveling aanleiding kan gee.
3. In aansluiting by punt 2 hierbo is daar soms 'n gebrek aan spanning in dié martelaarsverhale. Spanning en afwagting word nie geskep deur die leser of karakters soms in die duister te hou voor 'n onthulling nie. Die enigste uitsondering hier is die passio van Muritta.
4. Die nodige afwisseling tussen homodiëgetiese en heterodiëgetiese vertelling kom nie altyd voor nie en dit kan soms lei tot eentonigheid.

HOOFSTUK 6: ALGEMENE GEVOLGTREKKING

Die *HP* is belangrik vir die geskiedenis van die Vandaalse vervolging in Noord-Afrika insoverre dit nie net die enigste narratiewe bron van die regering van Gaiseric en Huneric is nie, maar ook die enigste ware historiografiese dokument. Die doel van die *HP* was hoofsaaklik om te bekeer en geloof te versterk. Martelare het gedien as rolmodelle en as helde vir die inwoners van Noord-Afrika. Soos in ander wêrelddele het die persepsie by die Noord-Afrikane posgevat dat slagoffers van vervolging vergoddelik word. Die Noord-Afrikane het marteling, soos die Wes-Europeërs, beskou as 'n paspoort na die paradys of hemel. Dit is daarom dat Tertullianus gemeen het dat daar nie van vervolging gevlug moet word nie. Die persepsie het veroorsaak dat martelaarskap in Noord-Afrika algemeen voorgekom het.

Die plaaslike bevolking in Noord-Afrika het uit verskillende stamgroepe bestaan, te wete die Donatiste, Berbers en die *Circumcelliones*. Hulle was om godsdienstige redes deur die Romeine vervolgd en wou hulle nou wreek op die Katolieke Christene wat deur die staat ondersteun is. Onder Julianus die Apostaat (361-363), het die Donatiste vir 'n kort tydjie die geleentheid gehad om hulle op die Katolieke Christene te wreek. In die 5de eeu het die Vandale Noord-Afrika ingeneem en die Katolieke Christene vervolgd. Victor skets die martelaars-tonele grafies om sodoende sensasie te ontketen en sodoende simpatie vir sy standpunt te kry.

Victor se *HP* moet vanuit 'n historiese perspektief beoordeel word en moet getoets word aan die eise wat vir hierdie genre daargestel is, naamlik dat gebeurtenisse wat werklik plaasgevind het, so weergegee word, maar met inagneming van die tydgenootlike eise wat vir geskiedskrywing gestel word. Victor het aan die kant van die Katolieke Christene gestaan en was vyandiggesind teenoor die Vandale. Een van die basiese vereistes van geskiedskrywing is dat daar geen aanduiding van partydigheid of vyandigheid in 'n skrywer se werk moet wees nie. Victor se *HP* wemel egter van bevooroordeeldheid wanneer hy byvoorbeeld met minagtende skimname na die Vandale verwys. Antieke geskiedskrywing verskil egter van moderne geskiedskrywing. Die rede hiervoor was dat 'n opvatting bestaan

het dat geskiedenis 'n vorm van kuns is waaraan die waarheid selfs ondergeskik kan wees ten einde 'n sekere effek te skep. Maar die gebeure moes tog ook so objektief moontlik weergegee word – *sine ira et studio* (“sonder wrok of begunstiging”). En dit is hier waar Victor met sy bevooroordeelde siening van die Vandale, nie die toets slaag nie.

Die *HP* as literêre werk moet as 'n organiese eenheid gesien word. In die narratologiese ontleding van die *HP* blyk dit dat Victor die inhoud daarvan sterk polariseer. Hy het die Christenmartelaar teenoor die Vandaal gestel, en die beweglike teenoor die onbeweglike karakter, waarin die held of martelaar in die versoeking gestel word deur die antiveld. Die uitdrukkingswyse neem die vorm aan van 'n antitetiese retoriek. Victor skryf byvoorbeeld dat die Vandale wreed en barbaars is en dat die Katolieke Christene soldate van God is. Die uiters negatiewe verwysings na die Vandale is 'n duidelike aanduiding dat die outeur besig is met polarisasie. Geweld word ook as iets eie aan die Vandaalse antiveld aan die leser oorgebring. Daar bestaan ook 'n sterk kontras tussen sieleheil en liggaamlike leed, wat veroorsaak word deur onder andere die geestesgebreke van die Vandaal, wat fisiese welvaart bo geestelike welsyn verkies.

Marteling was gebruik om die lede van 'n slagoffer se gemeenskap die skrik op die lyf te jaag met die dreigement dat hulle aan dieselfde behandeling onderwerp sou word, indien hulle voortgaan met die gedrag waarvoor die slagoffer gestraf is. Al kan Victor van Vita met reg gekritiseer word omdat hy bevooroordeel was teenoor die Vandale en dus nie objektiewe geskiedskrywing lewer nie, moet die kritiek teen die *HP* in die regte lig gesien word. Victor wou met sy *HP* eensyds Bisantynse intervensie soek ten gunste van die beleërde Katolieke Christene in Noord-Afrika. Hy het doelbewus martelaarsverhale sensasioneel geskets juis om simpatie by die Bisantyne te wek. Andersyds wou hy nie gehad het dat die martelaarsverhale verlore moes gaan nie, omdat hulle 'n etiese, eksemplariese, filosofiese en “inspirerende” funksie het.

Die fokus op marteling en die soms selfgewilde soeke na marteling soos blyk uit Victor se grafiese en sensasionele beskrywing van die martelaarsverhale in die *HP*, staan egter soos die huidige hoë en wrede misdaadvlakke, in stryd met 'n menseregtekultuur wat

hedendaags in Suid-Afrika nagestreef word. Na aanleiding van hierdie menseregtekultuur sal Victor se martelaarsverhale in die *HP* as barbaars geklassifiseer kan word. Op grond van hierdie menseregtekultuur, wat kulmineer in die moreel-etiese afkeur vir martelaarskap soos vervat in artikels 9 en 10 van die Suid-Afrikaanse Grondwet 108 van 1996, sou 'n siening wat 'n afwyking vertoon met Victor se martelaarsverhale in die *HP*, naamlik dié van Gregorius van Tours, meer aanvaarbaar wees vandag. Gregorius het, net soos Cyprianus, van die hipotese uitgegaan dat God eerder die martelaar se geloof as sy bloed soek. Op grond van die subtieler dimensie, sal die gewone Christen-gelowige wat deur middel van sy geloof in staat is om 'n asketiese leefwyse te handhaaf, ook as martelaar beskou kan word. Dit is in sterk kontras met Victor se definisie van Christelike getuienis: dat die martelaar vir sy geloof moet sterf. Gregorius van Tours voorsien dus 'n nuwe paradigma vir die kriteria vir martelaarskap. 'n Mens moet egter steeds onthou dat die *HP* in sy historiese konteks gesien moet word – in die Romeinse Ryk van die 4de/5de eeu n.C. was marteling legitiem.

Die struktuur van die verhaal in die *HP* lewer 'n bydrae tot die waarde van Victor se werk. 'n Narratiewe benadering bring 'n nuwe perspektief: elemente van die geskiedenis versmelt tot aspekte van 'n verhaal en die handelende persone word karakters in verhale. Verder is die narratiewe benadering nuttig in die sin dat dit die afstand tussen die leser en die teks verklein. Victor sinkroniseer die narratiewe sisteme sodat daar 'n suksesvolle tema-opbou is. Die leser raak betrokke in die verhaalwêreld deur hom by die Christelike karakters te skaar.

'n Christelike, Latynse narratief moet as medium dien vir die inhoud van die Katolieke Christen van Victor se tyd se geloofswaarhede. Dié narratief of martelaarsverhale word as een van die mees verfynde vorme van kommunikasie beskou, en dien as die mees geskikte genre vir die uitdra van die Evangelie aan 'n profane maar hoogs gesofistikeerde leserskring. In sy Christelike Bybelse narratief, skep Victor 'n Bybelse atmosfeer deur Skriftuurlike sitasies en psalm-verse aan te haal. Hy rig hom nie primêr tot die geletterdes en die elite nie. Hy teiken ook die gewone gelowige Christen en die wankelmoediges. Victor slaag daarin om die klassieke literêre erfenis met die inhoud van die Christelike

geloof te laat saamsmelt. Soos die martelare hul lewens aan God gewy het, so wil Victor sy *HP* met die martelare as tussengangers, aan die Here wy.

Victor is nie altyd konsekwent as hy tussen martelare en getuies onderskei nie. In sommige martelaarsverhale vermeld hy nie of 'n slagoffer 'n martelaar of 'n getuie is nie. Hy bied wel 'n definisie van 'n martelaar, maar maak hom aan woordverdraaiing skuldig deurdat hy nie die martelaar of getuie in sy regte "kategorie" plaas nie. In sommige verhale swyg Victor oor die status van 'n individu: óf hy martelaar is al dan nie. Ander kere noem hy pertinent dat die individu martelaar is, maar as daar na die ontvouing van die verhaal self gekyk word, blyk uit die definisie van martelaarskap dat sodanige individu nie as martelaar kwalifiseer nie. Sodanige benadering maak dat Victor as geskiedskrywer en hagiograaf se geloofwaardigheid weens onduidelikheid en inkonsekwentheid, in 'n mate ingeboet word.

Wat wel vasstaan, is dat Victor wel die waarheid vertel omtrent die martelaarsverhale. Hy is egter bevooroordeel. Victor verklaar self dat hy nie met die kettery-sektes simpatiseer nie. Dit beteken dat hy 'n donker prentjie van die Vandale skep en gevolglik ook hier sy waardigheid as geskiedskrywer inboet. Victor gebruik ook vyandige terme wanneer hy na die Vandale verwys. Hy gee aan hulle byname soos "servants of falsehood", "robbers of souls", en sê hulle is "serpent-like". Hiervolgens kan die afleiding gemaak word dat Victor in sy *HP* nie onpartydig was nie.

Die belangrikheid van die *HP* lê daarin dat Victor van Vita die gebeure tydens die regering van die twee Vandaalse konings Gaiseric en Huneric, weergee – dit is die tydperk vanaf 429 tot 484, heelwaarskynlik tot 489. In die proloog van die *HP* meld Victor spesifiek dat hy net die vervolging van Christene gedurende hierdie tydperk gaan behandel. Dit blyk dus dat hy nie 'n geskiedenis oor die Vandale *per se* en hulle koninklike opvolging wou skryf nie. Hy wou eerder die didaktiese waarde van die martelaarsverhale beklemtoon deur die martelaars as rolmodelle vir Christene en ook nie-Christene voor te hou.

Bibliografie

- Augustine. 1942. *De civitate Dei*. Translated by Healey, J. with an introduction by Ernest Barker. London: Dent.
- Augustine. 1993. *Sermones*. John E. Rotelle. New Rochelle: New City Press.
- Basore, J.W. 1928. Seneca. *Moral Essays*. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.
- Botha, C.J. 1989. *The Role of Byzantine Regime in the Extinction of the Christian Church in North Africa. Orthodoxos Ekklesia tes Hellados. Patriarchate of Alexandria. Ekklesiastikos pharos*. Alexandria: Greek Orthodox Church.
- Bybel, Die. 1953. *Met Deutero-Kanonieke boeke*. Bungay, Suffolk: The Chaucer Press.
- Cain, A. 2005. *Miracles, Martyrs and Arians: Gregory of Tours' sources for his account of the Vandal Kingdom*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Coetzee, D.J. 1993. *Die Funksie en Betekenis van die Narratiewe Sisteem in die Martelaarshimnes van Prudentius se Liber Peristephanon*. Proefskrif vir die graad *Philosophiae Doctor* in Latyn in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte. Bloemfontein: Universiteit van die Orange-Vrystaat.
- Cicero. 1875. *De Oratore* II. G. Soraf. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.
- Clarke, G.W. 1974. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. Translated and annotated. New York: Newman Press.
- Creed, J.L. (ed.) 1984. *Lactantius. De Mortibus Persecutorum*. Clarendon Press.
- Christensen, T. 1989. *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. viii-ix, of Eusebius*. *Historisk-filosofiske Meddelelser* 58. Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters. Washington: University Libraries.
- Cyprianus. 1859. *De Mortalitate*. Krabinger, J.G. Tubingae, In libraria Henrici Laupp.
- Duncan 1998-2006. *The Vandal Era*. First Presbyterian Church 1390 North State Street-Jackson, Mississippi.

- Eusebius. 1989. *Historia Ecclesiastica*, Lib. viii-ix. Rufinus of Aquileia and the *Historia Ecclesiastica*. Lib. viii-ix, of Eusebius. By Torben Christensen. *Historisk-filosofiske Meddelelser* 58. Det Kongelige Danske Videnskabs Selskab. Copenhagen, Denmark: Munksgaard.
- Fahey, W.E. 1999. History, Community, and Suffering in Victor of Vita. In: Douglas Kries and Catherine Brown Tkacz, *Nova Doctrina Vetusque. Essays in Early Christianity in Honor of Fredrich W. Schlatter*. New York: Peter Long Publishing Inc.
- Frend, W.H. 1971. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Great Britain: Oxford University Press.
- Genette, G. 1980. *Narrative Discourse*. Oxford: Basil Blackwell.
- Grig, L. 2004. *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Gerald Duckworth and Co., Ltd.
- Haemstedius, Adrianus. 1980 (1671). *Historie der Martelaren*. Utrecht: Den Hertog's Uitgeverij B.V.
- Holme, L.R. 1898. *The Extinction of the Christian Churches in North Africa*. Hulsean Prize Essay, 1895. C.J. Clay and Sons. London: Cambridge University Press.
- Ijsseling, P.C. 1947. *Tertullianus. Apologeticum*. A translation by Ijsseling. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij.
- Iser, W. 1976. *Der Akt des Lesens*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Jauss, H.R. 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: The Harvester Press.
- Knight. 2003. *The Catholic Encyclopedia*, vol. v. Transcribed by Anthony A. Killeen. *Aeterna non Caduca*.
- Lactantius. 1984. *De Mortibus Persecutorum*. Translated by J.L. Creed. Oxford: Clarendon Press.
- Lotman, J.M. 1972. *Die Struktur literarischer Texte*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Lavarenne, M. 1951. *Prudence. Tome iv. Le Livre Des Couronnes (Peristephanon Liber) Dittochaeon. Epilogue.* Paris: Société d' Edition.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. 2006. *Decline and Change in Late Antiquity. Religion, Barbarians and their Historiography.* Great Britain: Ashgate Publishing Limited.
- McBrien, R. 1980. *Catholicism.* Vol. 1. Minneapolis. Winston Press.
- Merrills, A.H. (Ed.) 2004. *Vandals, Romans and Berbers.* New Perspectives on Late Antique North Africa. England: Ashgate Publishing Limited.
- Moorhead, J. 1992. *Victor of Vita: Historia Persecutionis.* Translated with notes and Introduction. Great Britain: Liverpool University Press.
- Nestle-Aland. 1983. *Novum Testamentum Latine. Novam Vulgatam Bibliorum Sacrorum Editionem secuti apparatibus titulisque additis ediderunt. Kurt Alans et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia).* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Origenes. 1979. *Exhort. Ad Mart. (An exhortation to Martyrdom). Prayer, first principles. Book iv, prologue to the commentary on the song of songs. Homily xxvii.* Translation and introduction by Rowan A. Greeri. Preface by Hans Urs von Balthasar. London: SPCK.
- Page, T.E. (Ed.) 1966. *Tertullian.* With an English translation by T.R. Glover. Loeb Classical Library. William Heinemann, Ltd., Harvard University Press.
- Prudentius. 1969(1949). *Liber Peristephanon.* Thomson, H.J. (ed.) 2 Vols. (Loeb Classical Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raven, S. 1969. *Rome in Africa.* London: Evans Brothers.
- Shanzer, D. 2004. *Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis.* In: Merrills, A.H. (ed). *Vandals, Romans and Berbers.* England: Ashgate Publishing Limited.

- Seneca. 1928. *De Providentia*. Translated by John W. Basore. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.
- Soraf, G. 1875. *De Oratore, Libre tres/Cicero Marcus Tullius*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Tacitus. 1939. *Annales*. Book xiv. E.C. Woodcock (ed.). London: Methuen & Co.
- Tilley, M.A. 1996. *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*. London: Liverpool University Press.
- Tertullian. 1966. *Apologeticum*. Edited by T.E. Page. English translation by T.R. Glover. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.
- Van Dam, R. 1988. *Gregory of Tours. Glory of the Martyrs*. Translated with an introduction. Great Britain: Liverpool University Press.
- Van Henten, J.W. and Avemarie, F. 2002. *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London and New York: Routledge..
- Victor of Vita: 1992. *Historia Persecutionis*. John Moorhead. Great Britain: Liverpool University Press.
- Ward, B. 1992. *Signs and Wonders, Saints, Miracles and Prayers from the 4th century to the 14th*. Britain: Hampshire Variorum.
- Wynn, P. 1990. *Rufinus of Aquileia's Ecclesiastical History and Victor of Vita's History of the Vandal Persecution*. Norvia, William, 1878-1940. Societe danoise les etudes anciennes et medievals. Classica et mediaevalia. Copenhagen & New York: Librairie Gyldendal G.E. Stechart & Co.

Internet bronne

<http://en.wikipedia.org/wiki/Scythians>

<http://www.bethel.edu/letnie/AfricanChristianity/WesternNorthAfricanHomePage.html>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Tyrannius> Rufinus

<http://en.wikipedia.org/wiki/Prudentius>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Gregory of Tours](http://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_of_Tours)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Vandals>

<http://www.anabaptistnetwork.com/donatists>