

**'n Post-koloniale vertaling van Vergilius se
Eclogae:**

“In alle dele van die land is sulke onrus!”

Shani Viljoen

Tesis ingelewer ter voldoening aan die vereistes vir die graad
Magister in Antieke Tale in die Fakulteit Lettere en Sosiale
Wetenskappe aan die Universiteit van Stellenbosch.



Studieleier: Dr. A. de Villiers

Maart 2021

Verklaring

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Maart 2021

Bedankings

Ek wil graag die volgende mense bedank vir hul bydrae tot hierdie tesis:

Eerste, belangrikste, my studieleier, dr. Annemarie de Villiers. Magistra, die woord “dankie” is so kort, maar omsluit so baie dinge. Dankie vir al die leiding, die geduld, vir elke gesprek wat veel meer as my Latyn verbeter het. Dr. het my in my eerstejaar gevind en vyf jaar later kan ek nie indink hoe anders my pad sonder Dr. sou lyk nie. My respek en waardering vir Dr. is sonder grense. Ek kon nie vir ’n beter leier of spanmaat vra nie. Magistra is deel van die weefsel van my wese, ’n seën waarop ek dankbaar bly.

Soos Meleagros ’n krans kon weef, wil ek ook graag ’n krans weef vir die wat om my staan. My krans bestaan uit prof. Izak Cornelius, dr. Samantha Masters, me. Amy Daniels, prof. Philip Bosman, prof. Christo van der Merwe, prof. Johan Thom en me. Louise Damons, en vir hulle wil ek graag net dankie sê. Die Antieke Studie Departement van Stellenbosch het in oormaat my lewe verryk en ek sal nooit vir elke gesprek, elke lag, elke wêreld-veranderende oomblik dankie kan sê nie. Nog te meer sou hierdie tesis nie die lig gesien het sonder elkeen van hulle insette (hetsy persoonlik of professioneel) nie.

Vir Mnr. Marius Swart, my opregte dank vir die leiding en die entoesiasme, ons gesprek het regtig vir my, my wegspringblok vir hierdie tesis gebied. So ook wil ek graag my besondere dank aan Prof. Leanne Dreyer uitspreek, sonder haar kennis en insig sou ek werklik in ’n knyp wees met my beperkte plant-kunde.

Vir prof. Annemaré Kotze. Prof., ek het nie genoeg spasie om vir Prof. en die impak wat Prof. in my lewe gehad het, gestand te doen nie. Al wat ek kan bied is ’n skamele dankie. Prof. en Dr. de Villiers het my op die regte tyd in my lewe gevind, en my so sagkens gelei om vandag myself uit te kan leef in dít wat mooi is, en wat saak maak. Dit is net ’n seën om Prof. in my lewe te hê, en ek is elke dag nederig en dankbaar daarvoor.

Vir my broers, Michal en Morné, vir elke “bring gou hierdie en daardie boek ‘seblief!’” en “sit asb. die ketel aan.”

My suster, Kanya, jy ken my binnewêreld beter as wat ek dit ken, dankie vir jou ewig-beskikbare oor en onvoorwaardelike deernis.

Ek wil ook graag vir beide my pare grootouers dankie sê. Ek weet dat die ouers wat ek het die produk van hulle sweet is. Vir dié wat nog met my is, Ouma Leens en Oupa Coen, se besondere belegging in opvoeding en liefde in oormaat, en vir dié wat nie meer met my is nie, Ouma Laura en Oupa Leon, vir die tasbare uit- en oorleef in my

Mamma, Pappa, Ronél en Leon Viljoen: die hele ek is julle.

*Mooi woorde roer in my hart;
Ek dra my gedig voor aan die Koning
Ps. 54.2.*

Opsomming

Die doel van hierdie studie is om 'n hedendaagse vertaling van Vergilius se *Eclogae* in Afrikaans te skep. Met die koms van demokrasie het die Suid-Afrikaanse samelewing vanselfsprekend hantoorkeer verander. Sedertdien het daar op sosiale, sowel as politieke vlak, integrasie plaasgevind om 'n demokratiese Suid-Afrika te vorm. As 'n byproduk van hierdie sosiale integrasie het die manier waarop Suid-Afrikaners hulself uitdruk, veral rondom emosies soos verlies en vrees, ook verander. Daar bestaan daarom 'n vraag vir post-1994 vertaling; 'n vertaling aktief besig om aan die post-1994 literêre landskap te skaaf, en terselfdertyd 'n produk van daardie landskap self. Vergilius se *Eclogae* verskaf die ideale bronmateriaal vir 'n hedendaagse Suid-Afrikaanse vertaling vanweë die politieke aard van die werk.

Met hierdie vertaling is daar spesifiek aandag geskenk aan die realiteit van die hedendaagse Suid-Afrikaner. Die tale van Suid-Afrika reflekteer die werklikheid van die mense wat daar woon, en so verander taal (en die werklikheid wat dit uitbeeld) ook daaglik. Met die wete dat daar konstante ruimte vir interpretasie is, en weens hierdie konstante ontwikkeling van taal, bly daar ook voortdurend ruimte vir verdere vertalings van die *Eclogae*. Die behoeftes rondom sekere vertalings hang gevolglik ook van die vertaalopdrag af. Onder leiding van hierdie opdrag, gegrond op teorieë rondom vertaling, het ek my eie vertaalteorie geskep, naamlik post-1994 vertaling.

Post-1994 vertaalteorie is van toepassing op Suid-Afrikaanse vertalers wat met die unieke uitdagings van ons sosio-politieke werklikheid en ons land se posisie in die globale wêreld gekonfronteer word. 'n Post-1994 vertaling is een wat gewortel is in post-koloniale bewustheid van mag; tussen die voorheen gekoloniseerde en die vorige koloniseerder, tussen die teks en die leser, tussen die betrokke tale en tussen die vertaler en haar gehoor. Hierdie teorie leen ook van funksionalistiese vertalingsstrategieë en bied 'n vars perspektief op domestikering teenoor vervreemding.

Abstract

The purpose of this study is to create a contemporary translation of Vergil's *Eclogae* in Afrikaans. With the advent of democracy, the South African socio-political landscape changed irrevocably. Social, as well as political, integration has facilitated the creation of a democratic society. A by-product of this societal change has subsequently been a change in the way South Africans express themselves, especially concerning feelings of loss and fear. This change begs for a post-1994 translation; a translation fully aware of the post-democratic literary field which in itself will be shaped by a translation such as this, but also a translation aware that it is the product of a post-1994 society. Vergil's *Eclogues* supply fertile ground for a contemporary South African translation due to its political nature.

In this translation special attention was given to the reality of the contemporary South-African. The languages of South Africa reflect the reality of the people inhabiting the country, and so language itself (and the subsequent reality it demonstrates) changes every day. Bearing this constant change in mind, as well as the nature of literature itself, which begs for interpretation, a constant space for further translation is created. The need for certain translations is determined by the translation brief. Bearing the translation brief in mind, and based on translation theories, I have created my own translation theory; post-1994 translation.

Post-1994 translation theory can be applied by South African translators, who are confronted by the unique socio-political challenges of South Africa and South Africa's position in the global world. A post-1994 translation is a translation rooted in a post-colonial awareness of power; between the text itself and the reader, between the languages involved and between the translator and her audience. This theory also borrows from functionalist approaches to translation and offers a fresh perspective on foreignization vs. domesticating.

Inhoudsopgawe

Opsomming

Abstract

Inleiding.....	1
1. Pastorale poësie: Vergilius en die <i>Eclogae</i>	4
1.1. Agtergrond	4
1.2. Die oorsprong van pastorale poësie	5
1.2.1. Theokritos en die oorsprong van pastorale poësie	6
1.2.2. Latynse pastorale invloede	8
1.3. Die kenmerke van pastorale poësie.....	11
1.3.1. Die natuur en pastorale poësie.....	13
1.3.2. Herders in die pastorale wêreld.....	15
1.3.3. Die aard en vermoë van poësie in pastoraal	16
1.4. Vergilius en pastoraal: Die <i>Eclogae</i>	18
1.4.1. Theokritos in die <i>Eclogae</i>	19
1.4.2. Vergilius se <i>Arkadië</i>	21
1.4.3. Poësie en Vergilius	23
1.4.4. Rome in die <i>Eclogae</i>	24
1.5. Bestaande vertalings.....	25
1.6. Literatuuoroorsig	26
2. Die politiek van grond: Rome, die <i>Eclogae</i> en Suid-Afrika.....	28
2.1. Die Grondonteiening van Octavianus	28
2.2. Digters en hulle verhouding met politiek	30
2.3. Die <i>Eclogae</i> in 'n politieke konteks	34
2.4. Rome en Vryheid: Die Eerste <i>Ecloga</i>	36
2.5. Die verlies van poësie: Die Neënde <i>Ecloga</i>	38
2.6. Grond en Suid-Afrika.....	41
3. Vertaling: die teorie en die praktyk	45
3.1. 'n Oorsig oor die ontwikkeling van vertaalteorie	45
3.2. Funksionaliteit.....	48
3.3. Die benaderings van domestikering teenoor vervreemding	50
3.4. 'n Blik op post-koloniale vertaling.....	53
3.4.1 My eie post-koloniale vertaling	56
3.5. Die begrip rondom kulturele vertaling	56
3.5.1. 'n Kultuurbewuste vertaling vir Suid-Afrika.....	59

3.6. Die uitdagings van die vertaling van poësie.....	60
3.6.1. My uitdaging: Die <i>Eclogae</i> van poësie na prosa	62
3.7. Die rol van die vertaler.....	62
3.8. Wat behels 'n post-1994 vertaling?	64
3.9. Vertaalopdrag	67
3.9.1 Die waarde en definisie van 'n vertaalopdrag	67
3.9.2. Bronteks	68
3.9.3. Beoogde gehoor.....	68
3.9.4. Die gewenste eindproduk.....	69
3.9.5. Metodiek.....	69
4. Post-1994 pastoraal: <i>Eclogae</i> 1 & 9	70
4.1. <i>Ecloga</i> 1: “en van die berge val die skadu’s al hoe verder”:	70
4.2. <i>Ecloga</i> 9: “aangesien die Noodlot alles omverwerp”	73
5. Annotasie	76
5.1. Pragmatiese vertaalstrategieë	77
5.1.1. Plantname	77
5.1.2. Plekname.....	86
5.1.3. Persoonsname	94
5.2. Interkulturele vertaalprobleme	97
5.2.1. Diere in die <i>Eclogae</i>	98
5.2.2. Patriotisme: die pad, die stad en die vaderland in die <i>Eclogae</i>	106
5.2.3. Die gode in die <i>Eclogae</i>	109
5.2.4. Aanspreekvorme	114
5.3. Interlinguistiese vertaalprobleme.....	116
5.3.1. Verkleinwoorde.....	116
5.3.2. Woordorde.....	119
5.3.3. Figuurlike taal.....	124
5.3.4. Vorme van werkwoorde	126
5.4. Teksspesifieke vertaalprobleme	132
5.4.1. Beeldspraak.....	132
5.4.2. Styl en toon	138
Slot	139
Bronnelys	141
Addendum A	152
<i>Ecloga</i> 2: “O wrede Alexis, gee jy niks vir my liedjies om nie?”	152
<i>Ecloga</i> 3: “ek kan nie hierdie groot stryd tussen julle twee beslis nie”	154

<i>Ecloga 4: “laat ons van ietwat ernstiger dinge sing”</i>	159
<i>Ecloga 5: “watter geskenke kan ek in ruil vir ’n lied soos joune gee?”</i>	161
<i>Ecloga 6: “Want hoe het hy deur die groot leemte gesing!”</i>	165
<i>Ecloga 7: “as jy ’n tydjie het, rus hier in die skadu”</i>	168
<i>Ecloga 8: “My fluit begin saam met my...”</i>	171
<i>Ecloga 10: “gun my hierdie laaste werk”</i>	175

Inleiding

Om nóg 'n vertaling van enige werk van Vergilius te skep, te midde van die verskeidenheid wat reeds bestaan, vra vir goeie motivering. Jaarliks word Vergilius, “die mees vertaalde en onvertaalbaarste van alle digters” se werk dwarsoor die wêreld in 'n verskeidenheid van tale vertaal (Blackenberg, 1975:voorwoord). Daar bestaan ook alreeds twee vertalings van Vergilius se *Eclogae* in Afrikaans. N.A. Blackenberg het 'n volledige vertaling in 1975 gepubliseer so ook J.T. Benade in 1983. Die behoefte vir 'n vertaling in hedendaagse Afrikaans lê opgesluit in die verandering van die Afrikaanse taal en gemeenskap sedert die eerste demokratiese verkiesing in 1994.

Met die koms van demokrasie het die Suid-Afrikaanse samelewing nuwe dimensies van hoop en vrees rondom sekuriteit en stabiliteit vir die politieke, en maatskaplike, bedeling van die land bereik (Gilomee, 2004:44). Sedertdien het daar op sosiale, sowel as politieke vlak, integrasie plaasgevind om 'n demokratiese Suid-Afrika te vorm. As 'n byproduk van hierdie sosiale integrasie het die manier waarop Suid-Afrikaners hulself uitdruk, veral rondom emosies soos verlies en vrees, ook verander. Daar bestaan daarom 'n vraag vir 'n post-1994 vertaling; 'n vertaling aktief besig om aan die demokratiese literêre landskap te skaaf, en terselfdertyd 'n produk van daardie landskap self. Vergilius se *Eclogae* verskaf die ideale bronmateriaal vir 'n hedendaagse Suid-Afrikaanse vertaling vanweë die politieke aard van die werk.

Rome ervaar van haar mees onstuimige periodes gedurende Vergilius se leeftyd, en die gees van onsekerheid en verlatenheid is tasbaar in sy werk (Boyle, 1976:2; Lee, 1989: 98). Die *Eclogae* behoort ook tot hierdie periode, en tot die gees van chaos, sosiale en politieke hervorming en vrees (Boyle, 1976:5). In die lig van eietydse gesprekke rondom grondhervorming in Suid-Afrika skep die intriges van Vergilius se teks 'n gulde geleentheid vir verdere studie, en die universele aard van die temas vra konstant vir vars benaderings.

Die *Eclogae* is die eerste van Vergilius se drie groot werke (die *Georgica* en *Aeneis* sou daarop volg). Hierdie pastorale gedigte beeld Vergilius se denke oor die geestelike onstabieleit van sy tyd uit. Die platteland, 'n karakter op sy eie, gevul met singende skaapwagters en hulle bemindes, word die verhoog vir die spel tussen digter en realiteit. Vergilius se *Eclogae* word dus met reg as ontsnappings-gedigte beskou (Putnam, 1970:4; Breed, 2006:26), maar uit hierdie tien gedigte kom veel meer as ontvlugting na vore. Vergilius gebruik sy pastorale gedigte, wat in die tradisie van die Griekse pastorale gedigte soos dié van Theokritos geskryf is, om 'n eg Romeinse boodskap oor te dra (Putnam, 1970:4). Hy skryf in 'n tyd van politieke

onrus; daarom is sy pastorale wêreld self nie konstant of idillies nie, en die spreker se vrees, woede en kwesbaarheid is duidelik in hierdie werk. Vergilius se pastorale wêreld is dus een van onstabiliteit en 'n wêreld in oorgang, baie soos die realiteit van die deursnit Suid-Afrikaner.

Die parallele tussen Suid-Afrika vandag en Vergilius se pastorale wêreld is gegrond in die post-1994 realiteit van die Suid Afrikaanse bevolking. Suid-Afrikaners wroeg met hulle verhoudings met mekaar; die bevoorregte burger met die onbevoorregte een, 'n tema wat veral in *Ecloga* 1 en 9 vorendag kom. So ook wroeg Suid-Afrikaners met hulle idee van identiteit en behoefte aan vrede en sekuriteit (Gilomee, 2004:44). Suid-Afrikaners se komplekse verhouding met hul landskap, fisies sowel as simbolies, eggo dus dié van Vergilius.

Suid-Afrikaners kan daarom in die *Eclogae* 'n reisgenoot vind. Die feit dat 'n werk met universele menslike ervaring omgaan, tweeduisend jaar gelede, bied 'n lafenis vir 'n eietydse gehoor in die wete dat ons nie die eerstes of die laastes is wat deur hierdie ervarings en emosies werk nie. Een so 'n ervaring is dié van grondonteiening. Grond in Suid-Afrika, soos globaal ook die geval is, is histories gekoppel aan mag. Om grond te besit, is om oor die vermoë te beskik om selfstandig te wees, sowel as om veiligheid en sekuriteit te ervaar. Grond het ook 'n erfenis en is dus gekoppel aan identiteit (Young, 2017:46). Die storie van grond is kompleks en, sedert die begin, is grond 'n bron van konflik in Suid-Afrika. In die meer onlangse geskiedenis van die land is grondonteiening 'n daaglikse gesprekspunt.

Die politieke ontwikkeling rondom grondonteiening in Suid-Afrika vorm veral 'n belangrike ondertoon vir die vertaling van die *Eclogae*. Sarel van der Walt skryf op 9 Januarie 2020 oor die behoefte vir 'n regering wat doeltreffend is om die grondkwessie in Suid-Afrika aan te spreek (Netwerk 24)¹. Die huidige proses rondom grondonteiening word deur die Grondwet (Artikel 25) en die Grondonteiening Wet (63/1975) bepaal. Hierdie proses skep vanselfsprekend onrustigheid in die land. Die idee van grondbesit is 'n tema wat deur die geskiedenis van die mensdom gekoppel word aan mag, stabiliteit en selferkenning. Grond is kosbaar en veral in Suid-Afrika vorm dit deel van die identiteit van burgers. Die *Eclogae* raak hieraan en met 'n vars blik op die werk, spesifiek *Eclogae* 1 en 9, kom universele gedagtes na vore wat tot aktuele gesprekke oor die mens se verhouding met grond lei. Vergilius skep in sy kuns die geleentheid om oor die verband tussen grond en identiteit te besin en die onsekerheid wat daarmee gepaard gaan, te verwerk; ook in Suid-Afrika vandag.

¹ <https://www.netwerk24.com/Nuus/Politiek/grondhervorming-doeltreffende-staat-nodig-20200109>

Weens die universele aard van sy werk, het Vergilius se kuns tot 'n Westerse literêre tradisie bygedra wat wêreldliteratuur gevorm het, daarom sal dit 'n gesonde en nodige uitdaging wees om sy werk nie net die eer te betoon wat dit verdien nie, maar dit ook in 'n hedendaagse Suid-Afrikaanse konteks te plaas, waar 'n inheemse taal – Afrikaans in dié geval – die boodskap heilig. Afrikaans, soos enige taal, verander en groei soos die taal die veranderende kultuur eggo. Hierdeur word daar 'n behoefte ook aan 'n herevaluasie van bestaande vertalings van die *Eclogae* geskep en dus ook aan 'n nuwe vertaling wat meer bewustheid toon van 'n nuwe generasie se verhouding met die literatuur en politieke realiteit van die land is.

'n Vertaling vanuit 'n antieke taal soos Latyn is altyd 'n uitdaging; die uitdaging om nie net die boodskap of konteks gestand te doen nie, maar ook die grammatika en woordkeuses van die oorspronklike teks. 'n Vertaling van die *Eclogae* wat beide bereik, kan weer eens aan 'n Suid-Afrikaanse gehoor illustreer watter wysheid daar in die verlede lê en die onsigbare naelstring tussen universele menslike ervarings beklemtoon. So 'n vertaling kan dus ook die Latyn weer lewendig hou, deur die woorde van Vergilius aan 'n nuwe gehoor bekend te stel en sy vaardigheid gestand te doen; die Afrikaanse taal kan op haar beurt uit so 'n vertaling baat deur die vertaler se poging om gepaste, poëtiese Afrikaans te gebruik.

In hierdie tesis sal daar aandag geskenk word aan die ontwikkeling van pastorale poësie (Hoofstuk 1) sowel as die politieke aard van Vergilius se *Eclogae* (Hoofstuk 2). Die ontwikkelings rondom vertaalteorie sal in Hoofstuk 3 bespreek word. In hierdie Hoofstuk sal daar ook 'n uiteensetting van post-1994 vertaalteorie verskaf word. In Hoofstuk 4 sal die vertaling van *Eclogae* 1 en 9 gevind word, gevolg deur 'n annotasie (Hoofstuk 5).²

² Richard Whitaker vertaal in Engels, met 'n domestikerende aanslag, die *Odusseia* en die *Illias*. Die werk word goed ontvang en stel die Klassieke werke aan 'n nuwe, spesifiek Suid-Afrikaanse, gehoor bloot. Sien: Doyle, A vir *The Mail and Guardian*, 10 Januarie 2013.

1. Pastorale poësie: Vergilius en die *Eclogae*

1.1. Agtergrond

Die bronne oor Vergilius se lewe bestaan uit die skryfwerk van sy tydgenote, skrywers van poësie sowel as prosa, soos Horatius. Ander werke wat bydra is Suetonius se biografie en Donatus se proloë en kommentaar op die *Eclogae*. Hieronimus se *Nigidius Figulus; Pythagoricus et Magus* bou op Suetonius se werk en bevorder dus ook die tradisie (Horsfall, 195:3). Vergilius se eie werk kan ook gesien word as outobiografies in sekere opsigte en vanuit sy tekste kan afleidings oor die digter se lewe gemaak word (Horsfall, 1995:5).

Publius Vergilius Maro, beter bekend as Vergilius, is op die 15de Oktober in 70. v.C., in 'n dorpie naby aan Mantua in die Noorde van Italië gebore (Boyle, 1976:1). Vergilius, saam met sy ouers, het 'n plattelandse lewe in sy jeug geleef. Sy liefde vir die plattelandse omgewing, leefwyse en vir die grond is dus reeds vroeg in sy lewe gekweek (Lee, 1989:21). Later in sy lewe is Vergilius se opvoeding in Cremona, Milaan en in Rome, waar hy retoriek geleer is, voortgesit (Boyle, 1976:1). Sy opvoeding het hom ook na Napels geneem, waar hy in “die Tuin” (tussen 'n groep Epikuriese digter-filosowe onder leiding van Siro) filosofie bestudeer het (Boyle, 1976:1, Lee, 1989:21).

Alhoewel die inligting oor Vergilius se lewe relatief beperk is, wil ek wel met Horsfall saamstem dat die afwesigheid van biografiese inligting rondom Vergilius se lewe nie die verstaan van sy poësie hoef te belemmer nie (1995:1). Vergilius se poësie, spesifiek sy *Eclogae*, behoort as ambisieus, innoverende en selfs dapper, poësie gesien te word (Saunders, 2008:1) wat ook iets oor die skrywer laat deurskemer. Coleman en Wilkinson dra by tot die tradisie om in die *Eclogae* inligting rondom Vergilius se lewe te soek. Hierdie skrywers neem aan dat spesifiek *Eclogae* 1 en 9 outobiografies is (Horsfall, 1995:12). Hierdie gedigte beeld die plattelandse tragedie van grondonteiening uit (hierdie punt sal deeglik in hoofstuk 3 bespreek word). Die afleiding kan dus gemaak word dat Vergilius self grond verloor het, wat eindelik vir hom teruggewen is deur invloedryke vriende (Horsfall, 1995:13). Die biografiese aard van die *Eclogae* weerspieël dus nie net Vergilius se ervarings nie, maar dra by tot begrip rondom Vergilius as 'n digter.

Dit blyk dat Vergilius self sy lesers nooi om die *Eclogae* as allegories van aard te lees (Horsfall, 1995:13). Sy tydgenote (Propertius 2. 34) het hulle so gelees, sowel as skrywers van die eerste eeu n.C. (Mart. 8. 50 en Quint. 8. 6. 47) (Horsfall, 1995:13). Vergilius het ook met sy volgende werk, die *Georgica*, dit duidelik gemaak dat hy bewus is van die gees waarin hy die *Eclogae* geskryf het. Met sy afsluiting van die *Georgica* skryf hy dat hy onthou hoe hy eens

“herdersliedjies” gespeel het *audaxque iuventa* (met die bravade van jeug) (G. 4. 565) (Saunders, 2008:1). Vergilius beweer ook in die sesde *Ecloga* dat hy die eerste pastorale digter in Rome is. Sy bewering, in retrospek, lyk waar (Horsfall, 1995:39). Vergilius het dus pastorale poësie in die Latynse literêre tradisie ingehuldig en so ook die tradisie van Latynse, en ook Westerse, poësie vir ewig hervorm.

Vergilius se werk het die Latynse literêre tradisie verryk. Hy het allerhande voorwerpe, byname, konsepte, praktyke en selfs plekname vir die eerste keer in Latynse poësie ingebring (Saunders, 2008:1). Deur bewus te wees van sy Griekse en Latynse voorgangers sluit Vergilius hom by die tradisie aan om literêre voorgangers te eer deur hulle werk in jou eie te laat voortleef. Vergilius het Latynse poësie verfyn en gebou op Catullus se pogings om die literêre tradisie te hervorm deur enige geforseerdheid uit sy werk te verwyder en sy poësie toeganklik te maak, maar terselfdertyd verhewe.

Die *Eclogae* getuig van beide hierdie kwaliteite. Jenkyns beweer dat die *Eclogae* die groep kort gedigte is wat as die mees invloedryke bestempel kan word (1989:26). Alhoewel hulle uit ’n Grieks en Romeinse literêre tradisie gevorm is, is hulle die bron van inspirasie vir die veelsydige tradisie van pastorale poësie in verskeie Europese literêre tradisies (Jenkyns, 1989:26). Wat presies hierdie tradisie van pastorale poësie behels, word hieronder bespreek (1.2), sowel as kenmerke van pastorale poësie (1.3). Vergilius en sy rol in pastorale poësie (1.4) volg daarop. Die unieke aard van pastorale poësie se wortels lê in Griekeland. Ek wil aanvoer dat Vergilius die Griekse lote in Latynse grond oorgeplant het om pastorale poësie, soos dit vandag geken word, te vorm.

1.2. Die oorsprong van pastorale poësie

Antieke bronne lewer reeds ’n moontlike verduideliking vir die oorsprong van pastorale poësie op; twee kenmerkende strome is die Peloponnesiese en die Sisiliaanse tradisie. Die Peloponnesiese mite ontstaan in die tweede Persiese oorlog, toe die gebied onder aanslag was en die maagde van die omgewing nie hulle liedere, soos gewoonlik, ter ere van Artemis kon sing nie; dit was toe gevolglik die herders wat die rites van die godin, met ’n nuutskepping van hulle eie pastorale liedere, gevier het (Horsfall, 1995:35). Die Sisiliaanse mite vertel weer dat Orestes van Tauris gevlug het saam met sy suster, Iphigenia, en ’n standbeeld van Diana, die Latynse Artemis. Hierdie standbeeld was die godin, verskans in ’n bondel hout (vanwaar die godin se bynaam, *Fascelina*). Iphigenia dra dan ’n gedig, die oorsprong van wat nou as pastoraal bekend staan, op aan haar broer (Horsfall, 1995:35).

Ander weergawes identifiseer die oorsprong van Sisiliaanse pastoraal in liedere opgedra aan Apollo terwyl hy die troppe van Admetus laat wei het; in liedere vir Mercurius, die pa van Daphnis en in liedere ter ere van Pan, Silenus en die bosgode (Horsfall, 1995:35). Party antieke bronne noem dat pastorale liedere saam met die rites van Artemis ontstaan het om seker te maak dat 'n pes nie die eiland sou verwoes nie. Hierdie rites was jaarliks uitgevoer deur sangers bekend as *bucolista*, wat van huis tot huis die simbole van die aarde se vrugbaarheid gedra het (Horsfall, 1995:35). Wat duidelik na vore kom uit hierdie oorsprongmites is dat pastoraal van die eerste pogings om dit te klassifiseer en te verstaan, aan iets wat verhewe is (soos die sfeer van die gode) gekoppel is. Die natuur word per implikasie dan ook aan die wêreld van die gode gekoppel.

Pastorale poësie en die *modus*³ se noue band met die natuur is dikwels gekoppel aan gode of godinne wat self met die regeer van die natuur verbind is. As mens die historiese feite in ag neem, is die eerste tekens van 'n letterkundig gekodifiseerde “genre” eers in die Hellenistiese tydperk ontwikkel. 'n Mens kan bespiegel dat dit gedurende hierdie tydperk is dat die eerste tekens van 'n lusteloosheid en onvervuldheid in die stadslewe begin kop uitsteek, vanwaar die begeerte na ontvlugting ontstaan het, en uitdrukking in 'n lofsang vir die platteland gevind is (Horsfall, 1995:35). Voorgangers vir die tendense van pastorale poësie word dikwels geïdentifiseer, onder andere Anyte van Tegea en Mnascalas van Sikyon, as digters wat die voorsmake ontwikkel het vir die skets van die plattelandse lewe; hierdie digters kan egter nie as pastorale digters geklassifiseer word nie weens die feit dat die *modus* eers in die Hellenistiese tydperk onder Theokritos 'n herkenbare vorm aangeneem het (Horsfall, 1995:35). Navorsers het gepoog om in beide rituele sowel as poëtiese voorgangers pastoraal as *modus* te vind, maar dit word algemeen aanvaar dat Theokritos, die Griekse digter (c. 316- 260) werklik die vader van hierdie vorm van poësie is (Alpers, 1979:2).

1.2.1. Theokritos en die oorsprong van pastorale poësie

Volgens Alpers (1979:2) kan Theokritos as 'n “briljante digter” geklassifiseer word, wat onder die beskerming van Ptolemeus die Tweede in Alexandrië, in die derde eeu v.C., gedig het (1996:8). Theokritos se *Idille*, soos hulle bekend gestaan het sedert Romeinse tye, is 'n versameling van dertig gedigte waarvan tien as pastoraal geklassifiseer kan word (Alpers, 1979:2). Volgens Halperin was Theokritos se doelwit om narratiewe poësie te skryf wat

³ Die keuse om “*modus*” te gebruik word later verduidelik.

merkbaar anders sou wees as die tradisionele epiese digkuns wat die algemene styl van poësie was (1983:217). Theokritos se werk moet dus in kontras tot epos staan.

Een van die kontraste tussen epos en pastoraal is byvoorbeeld die keuse van protagonis. Die protagoniste van epiese poësie is uitsonderlike helde; pastorale poësie, daarteenoor, draai om nederige figure, of hulle nou stedelik of plaaslik is (Horsfall, 1995:36). In epos is daar van die elemente wat pastoraal sou vorm alreeds teenwoordig. Van die kenmerkende pastorale elemente kan in Griekse literatuur, vanaf die werk van Homeros en Hesiodos deur tot Euripides en Aristophanes, gevind word. Die spesifieke kombinasie van sienswyses, bekommernisse en poëtiese uitdrukking wat saamsmelt om die pastorale gedig te vorm en te onderskei van ander digvorms, word eers in die Hellenistiese tydperk onder Theokritos verenig (Segal, 2014:6). Theokritos was ook bekend met die plattelandse leefstyl en waarde van die platteland weens sy bekendheid met die Sisiliaanse omgewing. Deel van Theokritos se erfenis is dus nie net die literêre tradisie waarin hy geskryf het nie, maar ook die invloede van 'n area waarmee hy intiem bekend was, Sisilië.

Die *Idille* (van die Griekse *eidullion*, wat “klein gedig” beteken) van Theokritos is gebaseer op die herders se liedere wat hulle in kompetisie met mekaar in sy tuiste, Sisilië, gesing het. Die poësie is 'n vorm van kuns wat die lewe in samesyn met die natuur duidelik uitbeeld (Gifford, 1999:15). Die volksliedjies van Sisilië getuig daarvan dat die gees en selfs die taal van pastorale poësie in die grond van daardie area gewortel was (Dunlop, 1969:9). Theokritos het met sy “klein prentjies van die platteland” (Gifford, 1999:16), voortgebou op die liefde vir die landelike wat reeds in vroeër Griekse letterkunde gekweek is. Die Bacchante se tydelike verset teen die beperkings van die samelewing is 'n voorbeeld van die neiging in Griekeland om na die eenvoud van die platteland en die natuur te vlug (Coleman, 1977:5).

Hierdie ontvlugting was vanweë die sosiale en politieke wêreld van antieke Griekeland, wat op die idealisme van gemeenskaplike deelname gegrond was. Die letterkunde van die tydperk van Theokritos het dus die realiteit van oorlog, atletiese sowel as siviele bydrae, en kuns ten toon gestel, sowel as klem gelê op die gemeenskaplike aard van die samelewing (Segal, 2014:6). Pastoraal ontwikkel gevolglik as 'n brug van die gemeenskaplike na die individu en sy eie private sfeer. Die pastorale gedig bly deel van die bevordering van kuns as 'n gemeenskaplike bate, maar staan ook alleen en dien so 'n belangrike doel, een van eie waarde en opinie, verwyder van die druk van deugde, *areté*, sosiale druk of die bedreiging van oorlog (Segal, 2014:6). Die platteland was vir Theokritos 'n bron van voeding vir die gees van die mensdom,

en verteenwoordigend van eenvoudige waardes wat in die mens en sy intieme verhouding met die natuur ontwikkel word (Boyle, 1976:7). Theokritos se sienswyse en begrip van die samelewing sowel as die mens se verhouding met die platteland dra so by tot die ontwikkeling van pastoraal soos ons dit vandag ken.

Theokritos se invloed op Vergilius moet ook nie onderskat word nie. Sy invloed in Vergilius se werk is alomteenwoordig en sigbaar in beide die metodes wat Vergilius gebruik om homself uit te druk, sowel as die temas waarop Vergilius bou (Horsfall, 1995:37). Nietemin is dit foutief om Theokritos se werk as alleenlik pastoraal te bestempel.

Theokritos het geen rigiede voorskrifte op sy eie werk toegepas nie. Sy poësie bestaan uit 'n verskeidenheid genres sowel as temas (Jones, 2011:1); dit word nie deur homself as “pastoraal” beskou nie en was bloot 'n modus wat onder andere gebruik is (Horsfall, 1995:36). Sy *Idille* eggo ook Hellenistiese mimiek, wat weer deur Vergilius se gebruik van Romeinse komedie in die *Eclogae* geëggo word (Hardie, 1998:9). Alpers waarsku dat mens moet waak teen die idee dat pastorale poësie lineêr ontwikkel het (1996:154). Patterson ondersteun hierdie idee en skryf dat elke era se pastorale poësie in terme van die tyd en die kommentator se waardes verstaan en interpreteer moet word (1987:7).

1.2.2. Latynse pastorale invloede

Die vaste “genre” wat ons vandag as pastoraal verstaan, ontstaan dus na Theokritos en is 'n term wat retrospektief op sy werk toegepas word (Alpers, 1982:177-189). Hy word deur ander Griekse digters opgevolg, soos Mochus en Bion, in die vorm van pastorale poësie, wat daarna deur die Latynse digters oorgeneem word. Een so 'n digter is Lucretius. Lucretius stel in sy *De Rerum Natura* idees wat in pastorale poësie prominent is, voor. Hy skryf oor die teenwoordigheid van nimfe, bosgode, saters en Pan (4. 572- 594; 5. 1379- 1411). Hy dig ook oor die fluite, die altare en die *Silvestris Musa* (4. 589) wat ook in Vergilius se eerste *Ecloga* voorkom, en ook die *locus amoenus* (De Rer. Nat. 5. 1398) (*Ecl.* 6. 8) (Fantuzzi & Papanghelis, 2006:281). Die *Eclogae* ontstaan dus uit 'n Griekse, sowel as Latynse erfenis, en staan binne-in 'n Grieks en Romeinse literêre tradisie (Hardie, 1998:10).

Deel van die *Eclogae* se Latynse erfenis is deur die neoteriese digters, soos Cinna, Calvus en Catullus, geskep (Hardie, 1998:10). Moderne navorsers beskou Catullus as 'n groot invloed op Vergilius; Fraenkal verwys selfs na hom as “Catullus se groot bewonderaar” en hierdie uitspraak lyk juis (Fraenkal soos aangehaal in Lipka, 2001:80). Deel van die invloed wat Catullus op Vergilius uitoefen, is die effek van Callimachus op Catullus se eie werk.

Callimachus lê klem op die kern van menslike waardes soos hy dit ervaar, die skoonheid van die lied en poësie, die soetheid van die mens se ervarings, die vreugde van vrede en die ontspanning te vinde in vriendskap en die liefde (Boyle, 1976:7). Nietemin, die liefde is nie in alle Latynse poësie die bron van poëtiese inspirasie of selfs passie nie. Vir Lucretius, byvoorbeeld, as 'n Epikureër, is die liefde 'n vernietigende krag en 'n bedreiging vir stabiliteit in sy poësie, wat ook 'n tema in die *Eclogae* is (Hardie, 1998:12).

Vergilius se neem uit Catullus en Lucretius en die gebruik daarvan in sy eie werk plaas hom dus in 'n Grieks-Romeinse literêre tradisie (Jones, 2011:21-22). Vergilius bou nie net op Theokritos nie, hy brei ook die digvorm uit en herformuleer dit. Byvoorbeeld, in die eerste *Ecloga* vervang Vergilius Theokritos se karakters se kompeterende, eensydige gesprek ($\tau\upsilon\ldots\tau\upsilon\ldots\tau\epsilon;$ $\tau\epsilon\omicron\nu\ldots\tau\upsilon\ldots\tau\upsilon$) met 'n kontrasterende gesprek: Vergilius se eerste spreker voer 'n meer selfgesentreerde gesprek ($tu\ldots nos\ldots nos\ldots tu$) wat dan gevolg word deur 'n soortgelyke gesprek van die tweede spreker ($nobis\ldots mihi\ldots nostris\ldots meas$) (Fantuzzi & Papangelis, 2006:263). Theokritos se vokatiwe in *Idille 1* (1.7) verwys na beroepe, terwyl Vergilius die karakters se name gebruik (*Tityre, Meliboeë*) (*Ecl.* 1.6). In beide gevalle gebruik die digters vokatiwe, maar om kenmerkend verskillende redes (Fantuzzi & Papangelis, 2006:263). Deur die gebruik van Griekse name en die dialoogformaat van Theokritos, maak Vergilius so ook die poëtiese tradisie waarin hy dig duidelik (Fantuzzi & Papangelis, 2006:204).

Vergilius se verwerking van die pastorale gedigte wat hy in die *Eclogae* skryf, klink dus vir sy kontemporêre gehoor beide bekend en totaal onbekend (Fantuzzi & Papangelis, 2006:263). Vergilius se *Eclogae* begin met 'n kombinasie van die invloed van onder andere Theokritos, Lucretius en Meleagros, 'n begin wat sy gehoor dus in 'n deels-bekende wêreld plaas (Fantuzzi & Papangelis, 2006:264). Wanneer 'n Romeinse digter in die voetspore van 'n Griekse skepper, soos Theokritos, volg, is daar egter geen bepaling dat daar binne die model gebly moet word nie (Hardie, 1998:9). En dus kan 'n mens argumenteer dat Vergilius se nuutskepping die pastorale genre 'n digvorm gemaak het wat net soveel syne as Theokritos s'n is (Alpers, 1996:139).

Vergilius se herskeppings het die pastoraal nie net as 'n soort poësie bevestig nie, maar ook voorberei vir die historiese ontwikkeling wat die modus ervaar het (Alpers, 1996:138). Die verband tussen pastorale poësie en die idee van 'n poëtiese tradisie wat die menslike krag in eenvoud vind, is sterk (Alpers, 1979:4). Pastorale digters was dus nog altyd gefokus op die rol

van poësie; die troos wat poësie kan bied; die vervorming en viering van die lewe en die poging van poësie om mens met die realiteit van die menslike ervaring te versoen (Alpers, 1982:458).

Soos vroeër genoem, word daar geargumenteer dat die natuur sentraal staan in sy verhouding met pastorale poësie. Die stelling word dikwels as 'n kontroversiële punt in die studie van pastorale poësie beskou (sien 1.3.). Van die begin van pastoraal is die poësie vir 'n stedelike gehoor gekomponeer, en dus het die digters die spanning tussen die stad en die platteland, tussen mense en die natuur, tussen wegvlug en tuiskoms, uitgebuit (Gifford, 1999:5). Pastoraal se vereenvoudiging, is dus ver van eenvoudig. Die verbeelding – en die verbeelde afstand tussen die realiteit van die spreker en wat hy uitbeeld – dien dus juis om die realiteit te beklemtoon (Segal, 2014:6). Dit is hierdie selfbewustheid wat die pastorale poësie krag gee om nie net met 'n gehoor kontak te maak nie, maar ook subtiel die gehoor uit te daag.

Die pastorale poësie wat eers hierdie funksie in die antieke wêreld vervul het, het 'n herlewing in die Renaissance beleef. Party groot werke uit daardie era het belangrike kritiek in hulle proloë bygedra, soos Sannazaro se *Arcadia* en Cervantes se *Galatea* (Alpers, 1996:8). Donatus skryf ook in sy *Vita Vergilii* (22-23) dat pastorale poësie ontstaan het terwyl die mensdom nog in sy kinderskoene was.⁴

Tot en met 1610 sou die term “pastoraal” na gedigte en dramas van 'n spesifieke soort verwys: werke wat draai om herders se gesprekke met mekaar, oor hulle lief en leed en hul (meestal) geïdealiseerde beskrywings van die platteland waar hul lewens afspeel (Gifford, 1999:1). Die digters ruil so inligting uit en hierdie uitruil van inligting word vasgevang in die verruiling van visuele vir verbale artefakte, soos uitgebeeld in die *Eclogae* en Theokritos se *Idille* (Saunders, 2008:106). Hierdie interaksie vind ook tussen die digter en die gehoor plaas; die digter ruil 'n verbale artefak (sy gedig) vir die gehoor se tyd en aandag. Die oorsprong van pastorale poësie lê dus ook in iets vrygewig, die gewillige interaksie tussen verskillende rolspelers.

Die karakters in pastorale poësie ruil inligting, ervarings en sienswyses uit óf as monoloë óf dialoë gebaseer op 'n spesifieke tema (Gifford, 1999:21). Deel van hierdie ervaring is die toneel wat die digter skep, sy pastorale wêreld. Die mitologie gekoppel aan pastoraal wortel ook die

⁴ Daar word aangevoer dat Vergilius se loopbaan die groei van poësie ook reflekteer: die *Eclogae*, die *Georgica*, die *Aeneïs* (Fantuzzi & Papanghelis, 2006:280). Ek stem nie met hierdie siening saam nie (sien 1.3 & 1.4). Die *Eclogae* is kompleks en ver van eenvoudig. Vergilius se vaardighede maak van die *Eclogae* 'n werk wat histories as 'n voorbeeld dien vir die hervormende strukture wat pastoraal deur die eeue sou vorm (Alpers, 1996:14). Soos hierdie studie sal beklemtoon, is die *Eclogae* allermins die minderwaardige eerste pogings van die skrywer van die *Aeneïs*.

poësie in 'n tyd van vreedsame anargie waar die vrugte van die aarde genoeg was om mense te onderhou (Coleman, 1977:6). Ten spyte van die idee dat pastoraal in 'n tydlose realiteit afspeel, is dit weereens belangrik om te waak teen oorvereenvoudigings oor pastoraal. Die idealistiese wêreld van pastoraal verdoesel dikwels veel meer gewigtige onderwerpe. Die vraag kom ook natuurlik na vore: kan alle pastoraal onder dieselfde kam geskeer word? Wat presies word onder “pastoraal” gereken, en kan so 'n “genre” effektief bepaal word? Is pastoraal eintlik 'n genre, en indien wel, het dit een bepaalde aard? Genre is vloeibaar en die definisie daarvan is uitdagend.

1.3. Die kenmerke van pastorale poësie

Bruno Snell skryf in sy artikel *Arcadia: The Discovery of a Spiritual Landscape*, dat Vergilius 'n ruimte, 'n tipe tuiste, vir sy herders gesoek het, 'n ruimte wat verwyderd van die realiteit van sy hede is, 'n tuiste so ook verskans onder 'n goue waas van nie-realisme (Snell soos aangehaal in Rosenmeyer, 1953:282, 288). Hierdie klem op die ontvlugting wat pastorale poësie kan bied, sowel as op die rol van die platteland, vorm die kern van navorsers se verskillende sienings van die genre.

Die term “genre” is self problematies. Derrida voer aan in *The Law of Genre* dat daar in die kern van die wet van genres self 'n wet te vinde is, een wat as 'n “beginsel van bevlektheid” bekend kan staan. Letterkundige werke staan in verhouding met mekaar; geen werk bestaan ooit as 'n suiwer entiteit met rigiede grense nie (Segal, 2014:4). Dit is dus belangrik om in gedagte te hou dat toe die *Eclogae* geskryf is, Vergilius hulle nie gedig het om in een duidelik bepaalde genre te pas nie (Breed, 2006:15). Pastorale poësie is self-bewus oor die idee van genre, die herder-protagonis reflekteer nie net oor die mens se krag in vergelyking met sy wêreld nie maar bevraagteken ook die troos en mag van poësie (Alpers, 1979:7). Angus Fletcher praat oor die sprekers in gedigte en verduidelik dat 'n gegewe protagonis as 'n moderator optree; die sprekers beskik oor 'n tipe krag relatief tot hulle wêreld (Alpers, 1979:7). Die modus van 'n bepaalde gedig bepaal dus die magsverhoudinge in die gedig self, en die gedig se mag in die wêreld van die digter.

Die tendens het so ontwikkel dat dit algemene praktyk geraak het om eerder oor modus te praat met betrekking tot pastoraal, as genre. Pastorale poësie oorskry die grense van generiese bepaling, sodat daar nou pastorale poësie, pastorale dramas, pastorale romans, ens. bestaan (Alpers, 1979:6). Die oorkoepelende kenmerk van pastoraal word dikwels in 'n fokus op die natuur gevind. Die algemene sienswyse van pastoraal is dus dat dit ontvlugting bied na 'n onhaalbare ruimte, 'n ruimte gegrond op leë dagdrome van ideale, wat die Goue Era terugroep

(Alpers, 1979:4). Alpers argumenteer wel dat daar 'n misverstand rondom hierdie sienswyse heers – ek stem met hom saam; die idee dat pastorale poësie die individu se verhouding met die natuur liries uitbeeld, is 'n oorvereenvoudiging (1979:5). Hierdie tendens het met die Romantiese digters ontstaan (c. 1800-1850). Alhoewel dit uitdagend is om al die verskillende kenmerke van pastoraal in 'n definisie te plaas, bly die digvorm herkenbaar en so ook toeganklik.

Pastorale poësie bly nogtans 'n toeganklike letterkundige konsep. Meeste kritici sowel as lesers blyk om 'n begrip van die term “pastoraal” te hê en het dikwels voorbeelde in gedagte as hulle aan pastoraal dink (Alpers, 1982:437). Die bevraagtekening van die genre – bevraagtekening is self 'n belangrike pastorale waarde - is oop vir interpretasie (Alpers, 1979:156). Die definisie van genre bied al sedert die sestiende eeu struikelblokke (Patterson, 1987:7); pastoraal, wat eienskappe van 'n verskeidenheid letterkundige vorms het, bied des te meer. Die metrum, byvoorbeeld, eggo dié van epos (heksameter), daarteenoor is die struktuur, met sy wisselende verse, nader aan liriese digkuns en die dialoog en kompetisie, dikwels in die gedigte te vinde, roep weer mimiek op (Horsfall, 1995:35). Die noue band tussen stedelike mimiek en pastorale digkuns word weereens beklemtoon; Theokritos, die vader van pastoraal, het beide gekomponeer.

Gifford argumenteer, op grond van hierdie besef, dat pastoraal dikwels in verskillende hoofstrome gebruik word (1999:1). Eerstens, is daar die historiese vorm van pastoraal soos in Theokritos en Vergilius gevind kan word. Hierdie vorm het ontwikkel tot in drama, die tweede stroom. Meer modern, is die pastorale roman (Gifford, 1999:1). Dit is juis om hierdie ontwikkeling dat daar in pastorale poësie, dalk meer as anders genres, van die moderne lesers gevra word om terug te kyk na die antieke oorsprong. Die vergelyking wat tussen die antieke skrywer en die moderne weergawe getref kan word, bied vir die lesers 'n beter begrip van die proses van kennisoordrag (Rosenmeyer, 1969:232). Die poëtiese stem vasgevang in pastoraal stel ook die verhouding tussen die verteenwoordiging van herders en die self-verteenvoording van die digter bloot (Alpers, 1979:4). In effek vernou hierdie feit ook dan die kontak tussen die digter en sy gehoor, wat per implikasie weer 'n uitwerking op die intimiteit van pastorale poësie het.

Die onus rus dus op die lesers om te bepaal wat sy onder pastoraal verstaan. Hierdie verstaan moet gegrond wees in 'n omvattende begrip van vorm, pastorale inhoud en 'n kritiese benadering tot die genre (Gifford, 1999:2). Die egtheid van die genre kan net bepaal word as

die matriks wat toegepas word konsekwent bly en solank as die definieerder bewus bly van sy eie onstabilliteit (Alpers, 1979:237). Nogtans redeneer Alpers dat die basiese waarheid rondom die genre eenvoudig is “ons is lief vir die dinge waarvoor ons lief is vir wat hulle is” (1989:155). Ek is geneig om met hom saam te stem.

Die behoefte aan ’n konkrete definisie van die pastorale genre is myns insiens onnodig. Literêre vorms se waarde lê nie opgesluit in hulle duidelike grense nie, maar eerder in die inherente waarde van die boodskap sowel as die kuns om daardie inhoud effektief oor te dra. ’n Genre is soos hierbo geïllustreer nie ’n konkrete begrip of matriks vir kwaliteit nie, maar bied eerder ’n uitdaging aan lesers om self krities met die werk om te gaan en te bepaal oor watter konvensies die werk beskik. Daarin lê die waarde daarvan om die pastorale genre te probeer verstaan: die uitdaging om die werk krities te benader en die tendense van soortgelyke letterkundige werke te identifiseer. Deur middel van hierdie proses word die nodige agting aan die voorgangers van die werk betoon, en so word die insig in die werk verbreed soos die oorsprong en die tradisie waaruit die werk ontstaan het, duideliker word.

Pastoraal in hierdie tesis word verstaan as ’n digvorm wat óf as ’n monoloog, óf as ’n dialoog geskryf is. Pastorale poësie beskik oor sprekers en ander mensfigure waarom die gedig draai. Die natuurlike ruimte van pastorale poësie vervul ’n belangrike rol en skep ook die omgewing waarin poësie kan ontstaan, en die verhoog waarop die magiese realiteit van pastorale poësie afspeel. Pastoraal bemagtig die digter en die leser om menslike ervarings te verwerk.

Pastorale poësie kan volgens Alpers as poësie wat die lewens van herders, sowel as die herders self verteenwoordig, verstaan word (1979:5). Dit bevat dikwels sekere tipes karakters, en illustreer hulle verhoudings met mekaar, sowel as hul leefwyse. Hierdie leefwyse behels ’n verhouding met die natuur, maar dis nie die geromantiseerde verhouding wat amper asosiaal van aard is, of bevoorreg en metafisies nie, maar eerder ’n soort afhanklikheid (Alpers, 1979:5). Pastorale poësie fokus ook op kwessies wat veral in die *Eclogae* duidelik word, onder andere die waarde van poësie, die waarde en funksie van spraak, en die waarde van menslike kontak en die rol van gemeenskap (Alpers, 1979:5).

1.3.1. Die natuur en pastorale poësie

Deel van die verskeidenheid temas wat pastorale poësie aanspreek, is die natuur (Alpers, 1979:7). Die debat rondom die rol van die natuur in pastorale poësie is gegrond op ’n oordrewe klem wat deur baie lesers op die digter se skets van die omgewing waarin sy gedig afspeel, geplaas word. Jones voer aan die pastorale wêreld is ’n funksionele ruimte wat ander temas

dikwels ten toon stel, en as 'n selfstandige entiteit 'n rol in die gedig vervul (Jones, 2011:37). Alpers argumenteer egter dat die fokus eerder op die protagoniste van pastorale poësie (die herders) geplaas moet word (1979, 1989). Ek wil met Jones en ander saamstem dat die natuur eintlik ook 'n karakter is wat in verskillende scenario's verskillende rolle vertolk, maar dit beteken nie dit is die enigste of die hoofkarakter is nie.

Jones (2011:32) argumenteer dat die bome in pastorale poësie funksioneel is. Hulle teenwoordigheid in die gedig beeld die praktiese realiteit van die inwoners van die omgewing uit. Bome wat vrugte dra, skadu verskaf en selfs as waarskuwings dien (*Ecl.* 1), beeld dus die nut van die omgewing vir mens en dier uit en ondersteun terselfdertyd die simbiotiese aard van die skepping (Jones, 2011:32). Die bome vorm nie net die raam waarbinne die toneel afspeel nie, maar is aktief betrokke in die aksie van die gedig, ten spyte van hul passiewe aard. Hulle teenwoordigheid is juis nie net esteties gemotiveerd nie, maar met die doel om die realiteit van die gedig te vorm. Die bome is ook heilig, gekoppel aan die liefde en aan poësie (*Ecl.* 1 waar die bome *Amaryllis* eggo is een so 'n voorbeeld) (Jones, 2011:33).

Die plante, tesame met ander verskynsels in die pastoraal, definieer en bevestig die ruimte (Jones, 2011:37). Die idilliese wêreld wat geskep word, is noodsaaklik vir die skep van poësie. Die landskap skep ook dus die atmosfeer van *otium*, noodsaaklik vir die skeppingsproses (Alpers, 1982:448). Kuns en natuur funksioneer simbioties en kuns word in effek gelyk gestel aan die natuur. Theokritos stel reeds hierdie standaard en bevestig die natuur as 'n uitvloeisel van kuns in sy werk (Fantuzzi & Papanghelis, 2006:265). Die aard van kuns lei ook daarnatoe dat die pastorale wêreld veranderlik en onbepaald is (Jankyns, 1989:39). Hierdie wisselvalligheid skep 'n tydloosheid in die wêreld en 'n verhewe atmosfeer, wat bo en buite die "regte wêreld" funksioneer. Tog bly die pastorale gedig nie ongevoelig teenoor of onbewus van die realiteit nie.

Daar bestaan 'n tipe vergelyking tussen die letterkundige wêreld aan die een kant, en die fisiese wêreld aan die ander kant (Saunders, 2008:31). Hierdie vergelyking plaas die pastorale wêreld konstant *teenoor* die fisiese wêreld sowel as *in* die fisiese wêreld wat aan die gedig 'n dubbele impak verleen. Die gedig, soos meeste literatuur, kan op meer as een manier gelees word en op meer as een vlak funksioneer. Deel van hierdie realiteit teenoor magiese realiteit is die diere wat voorkom in pastorale poësie.

Soos met die plante is die diere ook nie 'n lukrake versameling wat deur die digter gekies is nie, maar dikwels eerder diere wat 'n doel vir die herders dien of vir die poësie. Die diere in

pastorale poësie kom ook dikwels in groepe voor en nie as individue nie. Hierdie verskynsel weerspieël die werklikheid van hoe mense ook in “trope” in die samelewing funksioneer. Soos die diere in hulle groepe doen wat die natuur bepaal, so funksioneer mense ook in groepe in die samelewing. Of mense volgens die natuur lewe in die samelewing is ’n debatteerbare punt, maar dis duidelik dat mense in groepe lewe en dikwels volgens die groepe waarin hulle val, beoordeel word. Wanneer diere as individue in pastorale poësie uitgelig word, is dit dikwels om van hulle ’n simbool te maak (soos die bokkie wat geboorte op die kaal klip skenk (*Ecl.* 1), of die skaap wat vanself die kleur van sy wol verander (*Ecl.* 4)). Hierdie simbole is dikwels onheilspellend en vorm deel van die magiese realiteit van pastorale poësie. Een van die lewende wesens wat dikwels voorkom is bye.

Die bye is belangrik vir poësie. Hulle was, byvoorbeeld, dien as bindingsmiddel vir die panfluite (*Ecl.* 2 & 3) en hulle is dus ook aan die god Pan gekoppel (Jones, 2011:32). Die bye se gezoem is ook ’n tipe sagte neurie, wat weereens die liedere terugkaats. Die diere in pastoraal staan in die middel van ’n komplekse wêreld, aan die een kant beperk deur die makrorealiteit van hulle wêreld (die seisoene, die sterre, die winde, die son) en aan die ander kant gebind deur die mikroruimte waarin hulle funksioneer, soos die plante wat hulle voed (Geymonat, 2004:317). Die diere is ook die getuies van die menslike aksie in pastoraal. Hulle vorm dus deel van die verhoog waarop die protagoniste se krisisse, passies en so meer uitspeel (Geymonat, 2004:317).

Soos die plante en diere is Pan, die beskermheer van die pastoraal, ook belangrik om raak te sien: die kombinasie van ’n man en ’n dier (’n bok). Pan is nie net die simbool van die magiese realiteit van die pastorale wêreld nie (*Ecl.* 2), maar ook ’n heilige, mitologiese entiteit wat die wêreld beskerm (Geymonat, 2004:317). Deel van Pan se beskerming is ook oor die protagoniste van die pastoraal, die herders.

1.3.2. Herders in die pastorale wêreld

Die herders in pastorale poësie is die spil waarom alles draai. Die herders wat musiek maak, verlief raak en liedjies sing, is die fokus. Soos genoem, voer Alpers aan dat die Romantiese neiging van fokus plaas op die landskap eerder vervang moet word met ’n fokus op die lewens van herders in pastorale poësie (1982:448). Die Griekse tradisie bring reeds ’n geselskap van herders, hulle bemindes en tonele van opvoeding en mededinging na vore (Fantuzzi & Papangelis, 2006:282). Leo Marx skryf immers “geen herder, geen pastoraal” (1986:45). Die aanwesigheid van herders is dus ’n belangrike kenmerk van pastorale poësie. Rapin, die groot

neo-klassieke teoretikus van die genre, skryf in 1659 dat die herders en hulle afwisselende sang as bewys dien van 'n pastorale poësie (soos aangehaal in Martindale, 1997:120).

Hierdie afwisselende sang gaan dikwels oor die liefde van die herders. Die lewens van die herders beeld die aard en koers van die liefde uit, sowel as ander elemente van die menslike ervaring (Alpers, 1982:456). Die taal wat die herders gebruik is ook verhewe. Eenvoudige mense druk hulle emosies uit met taal wat geleerd sowel as kunstig van aard is (Empson, 1935:11). Hierdie teenstrydigheid van die spreker en die taal dra by tot 'n interne spanning in die pastorale gedig. Die pastoraal se vermoë om die teenstrydighede, soos byvoorbeeld die stad teenoor die platteland, kuns teenoor die natuur, die mens teenoor die nie-menslike, ons sosiale teenoor ons innerlike self, uit te beeld en te harmoniseer, maak die pastorale modus waardevol (Gifford, 1999:12). Die rede waarom Vergilius se werk vandag nog kan resoneer met gehore oor die wêreld lê in hierdie vermoë opgesluit.

1.3.3. Die aard en vermoë van poësie in pastoraal

Poësie beskik oor die vermoë om teenoorgesteldes te vereenselwig (Putnam, 1970:13). Hierdie vermoë van poësie maak die kuns van dig een wat gerespekteer word en pastorale poësie vertel ons juis meer oor die proses van poësie skep. Meeste pastorale gedigte is meta-poëties van aard (Alpers, 1979:7). Die humanistiese tradisie in die letterkunde plaas ook klem op die unieke wysheid en verhoogde status van poësie, weens die menslike stem vasgevang in gedigte. Hierdie stem fasiliteer die interaksie tussen mense (die digter, sy spreker, die gehoor) (Alpers, 1979:7).

Empson beskryf pastorale poësie as die proses van “die komplekse oordra binne die eenvoudige” (1935:23). Pastorale poësie beklemtoon die skeppingsproses van poësie en die inspirasie, die emosies rondom vriendskap, verlies, die dood, die reaksie op skoonheid wat eindelijk met onskuld vermeng word (Segal, 2014:3). Hierdie proses skep ook sy eie atmosfeer van vryheid en ontspanning om eindelijk die kalmte en samehorigheid te bewerkstellig wat so sentraal tot pastorale poësie is. Die wêreld wat geskep word deur die digter word geïnterpreteer deur die leser, die stedelike leser, wat sy eie mites en ideale op die platteland van 'n afstand projekteer, en sy eie idees rondom die lewe in die platteland as 'n buitestander skep (Coleman, 1977:1).

Die uitwerking van verskillende persone betrokke in die skeppingsproses en ontvangs van 'n gedig, wat die wêreld wat deur die digter geskep word, interpreteer, maak van die digter se verbeeldingswêreld 'n vatbare, vloeibare realiteit (Putnam, 1970:8). Die proses laat vervaag

ook die lyne tussen nuut skep en namaak (Segal, 2014:4). Vergilius en Theokritos, sowel as die Renaissance skrywers wat op hulle volg, se werk is nie een 'n presiese kopie van die werk van hul voorgangers nie, tog is die werk in konstante gesprek met mekaar en leef daar konneksies tussen die werke voort (Alpers, 1982:440). Van hierdie konneksies lê in herhalende temas en motiewe soos ongelukkige liefde, die afwesigheid of die dood van vriende, die ideale van natuurskoon en plattelandse lewe, die maak van musiek met die stem of die fluit, die waarde van vrede, ontspanning, tevredenheid, liefde en vriendskap (Boyle, 1976:6).

Hierdie temas word aangevul deur 'n interaktiewe verhouding tussen die geluk of misnoeë van die mens en hul medemens, sowel as die natuurlike ruimte waarin hulle hulself bevind. Die mens se optrede word sodoende ook uit hierdie oogpunt gesien en in hierdie verhoudings bepaal (Boyle, 1976:6). Die optredes van die karakters skets 'n lewe vry van enige veeleisende werk; alhoewel die karakters herders is, is hulle beroep eintlik sekondêr tot die dialoog of vertelling. Die herders word ook verbind aan die beginstadium van menslike ontwikkeling; Varro sê selfs dat die mense wat vanaf die grond leef (die boere) die enigste oorlewendes is van die ras van oergod Saturnus (Jones, 2011:26).

Hierdie “tydlose” beroep tesame met die kontinuïteit van die natuur skep 'n realiteit wat tussen die verlede, die hede en die toekoms (soos wanneer pere geënt word vir die toekomstige generasie (*Ecl.* 1) of wanneer karakters die *locus amoenus* vind en eindelijk in staat is om te dig (*Ecl.* 1)), funksioneer (Geymonat, 2004:317). Die pastorale werklikheid wat die digter skep, roep dus iets van die Goue Era terug, 'n era vry van die kompleksiteite van die lewe, waar die grond genoeg was om mense te onderhou, en mense genoeg vrede gehad het om te kon skep, te kon dig. Dit is egter belangrik om hier in ag te neem dat die konnotasie aan die Goue Era ook nou verband hou met verlies (Jones, 1980:1).

Die Goue Era is 'n tydperk ontnem van die mensdom weens dié se verval. Die waardes van daardie tyd, die vrede en die harmonie, is verlore. Dus enige literêre werk wat die era terug roep, hunker vol nostalgie na die eenvoud en vreugde van so 'n tyd, verlore vir ewig vir die mensdom. Hierdie hartseer ondertoon spook ook in pastorale poësie. Pastorale poësie kan dus ook 'n modus wees wat die samelewing krities kan aanskou in die vergelyking wat dit tref. Dit kan 'n onopgeloste dialoog wees wat oor die spanning in die samelewing handel, sowel as 'n ontvlugting van daardie spanning bied (Gifford, 1999:12). Hierdie veelsydige moontlikhede van pastoraal word deeglik deur Vergilius ontgin.

1.4. Vergilius en pastoraal: Die *Eclogae*

Vergilius se *Eclogae* is iewers tussen 42 en 38 v.C. gekomponeer (Horsfall, 1995:32). Jones gee c. 39 v.C. as die datum (2011:11); Vergilius was dus nog jonk. Hierdie gedigte was nie net as 'n blote nabootsing van Theokritos se pastorale skrywe nie, maar eerder deur hulle geïnspireer. Vergilius kan as 'n baanbreker in hierdie gebied gesien word as die eerste Latynse digter wat pastorale gedigte in die Griekse styl geskep het (Alpers, 1979:2). Vergilius plaas sy werke in die pastorale modus deur sy deurlopende programmatiese verwysings na Theokritos se werk, wat hy inweef soos die vleg van 'n mandjie (Jones, 2011:11).

Die *Eclogae* (wat “seleksies”) beteken (Alpers, 1979:2) is dus voor die tyd van Keiser Augustus geskryf, toe Augustus nog as Octavianus bekend was en self jonk. Vergilius se Italië in die *Eclogae* was dus een van burgeroorlog en lyding, 'n Italië waar die politieke toestand onseker was en gelaai met spanning (Alpers, 1979:3). Die *Eclogae* is self bewus van hierdie spanning en in die tien gedigte, ten spyte daarvan dat verskeie onderwerpe aangespreek word, stel Vergilius 'n eenheid, 'n selfbewuste werk wat deurlopend na die ander gedigte in die versameling verwys, in sy benadering tot sy wêreld voor (Jones, 2011:24). Ons het die *Eclogae* as 'n eenheid ontvang en in die volgorde waarin hulle vandag nog voortbestaan (Alpers, 1979:2).

Coleman hou voor dat daar geen rede bestaan om die volgorde van die gedigte in die *Eclogae* te bevraagteken nie; soos Alpers redeneer hy dat die gedigte in die eerste weergawe wat ons het, vertrou kan word en dat Vergilius self die volgorde so wou hê (1977:18). Die struktuur van die *Eclogae* is al baie bestudeer⁵ en hierdie studies getuig van 'n “heilige” verhouding tussen die gedigte in die *Eclogae* wat beide Coleman en Alpers se argumente ondersteun.

Die struktuur van die *Eclogae* (die tien gedigte en hulle volgorde) vorm ook deel van 'n struktuur in die groter literêre veld (Jones, 2011:14). Die fyn geweefde mandjie se vermoë om Griekse en Latynse literêre elemente saam te vleg en so ook ten toon te stel, plaas die *Eclogae* in die struktuur van pastorale poësie sowel as die Griekse en Latynse tradisie waarin dit funksioneer. Die gedigte bestaan dus nie net in 'n Romeinse gebied nie, maar ook in sy eie pastorale ruimte gevul met die singende herders (Jones, 2011:12). Die eenheid van die *Eclogae* dra tot hierdie ruimte, wat buite realiteit funksioneer, by. Die kwaliteit van Vergilius se werk

⁵ Sien Coleman (1977), Alpers (1982), Breed (2006) en Steenkamp (2011).

lê nie net in een oomblik nie, maar eerder in 'n gedig as 'n geheel, en ook in die *Eclogae* as 'n versamelwerk (Alpers, 1979:103).

As 'n model en 'n inspirasie vir latere skrywers van pastoraal, veral die Renaissance skrywers, vind Alpers in die *Eclogae* wat hy die belangrikste dokument in die geskiedenis van poësie noem (1979:1). Die *Eclogae* word ook 'n voorbeeld vir die karaktereienskappe en die moontlikhede opgesluit in pastorale poësie. Vergilius se pastorale gedigte geniet, geregverdig, hoë agting. Die stemming van sy werk word deur Milton as “verhewe” beskryf: hy verdiep die strekking van sy werk deur dit te verbreed om sosiale en politieke realiteite van sy Rome in te sluit (Alpers, 1996). Vergilius toon in sy pastorale werk, soos hy later in die *Aeneïs* weer sou doen, sy volle beheer oor drama en die skep van tragedie (Horsfall, 1998:9).

Ten spyte van die toeganklikheid van pastoraal, sowel as die lens wat die digvorm bied om realiteit te prosesseer, soos teenwoordig in die *Eclogae*, is die *Eclogae* self relatief onbekend vir Jan Alleman. Soos Alpers wil ek aanvoer dat die *Eclogae* vir alle lesers van poësie beskikbaar moet wees, selfs dié wat nie Latyn ken nie (Alpers, 1979:1): hierin lê die behoefte vir 'n nuwe vertaling. Lesers moet met begrip en plesier die *Eclogae* kan lees en sal sodoende ook ander pastorale werke beter verstaan (Alpers, 1979:6). Deel van hierdie begrip lê in die verstaan van hoe Theokritos in die *Eclogae* na vore kom.

1.4.1. Theokritos in die *Eclogae*

Theokritos bied vir Vergilius vrugbare grond waarin sy eie pastorale poësie kan groei. Vergilius verfyn Theokritos se benadering en ontwikkel sy eie inhoud, wat gevolglik lei tot die skep van 'n nuwe stem vir 'n nuwe era (Horsfall, 1995:42). Sy verwerking van Theokritos is kompleks, gedetailleerd en eintlik speels (Hardie, 1998:8). Vergilius se intertekstuele verwysings bou voort op sentrale eienskappe van die *Idille*, soos die uitruil van liedere en die kompetisie tussen die sprekers wat in spanning oorskakel. Hierdie spanning skep dan die verhoog vir die spanning in Vergilius se politieke realistiese omgewing in die *Eclogae*, die spanning tussen stedelike en plaaslike belange, wat weereens aanklank vind by die hedendaagse Suid-Afrikaanse spanning rondom verstedeliking (Moch, 2017:63).

Vergilius se programmatiese insluiting van Theokritos dra by tot die meta-poëtiese aard van die *Eclogae*. Die afwisseling van narratief en dialoog in die *Eclogae* maak die digter 'n entiteit met 'n duidelike teenwoordigheid in die werk wat weer met Theokritos in gesprek tree. Die omgewing waarin die *Eclogae* afspeel, sowel as die herhaaldelike teenwoordigheid van sekere karakters, getuig van 'n homogene aard, wat ook weer Theokritos se wêreld terugroep (Jones,

2011:24). Die name wat Vergilius gebruik vir sy karakters, kom byvoorbeeld van Theokritos, sowel as hulle aktiwiteite (die oppas van kuddes, die weef van mandjies, in die skadu sit, fluitspeel, sing en die deelname aan sang-kompetisies) (Jones, 2011:11).

Servius skryf: *intentio poetae haec est, ut imitetur Theocritum Syracusanum meliorem Moscho et ceteris qui Bucolica scripserunt* (die digter se doel is die volgende, om Theokritos van Sirakuse na te maak, en beter [te skryf] as Moschus en die res wat pastorale geskryf het)⁶ (Latyn soos aangehaal in Krauss & Stray, 2016:406) (Thilo, 3. 1. 2. 4). Vergilius is dus, volgens Servius, self oortuig dat daar 'n tipe digkuns van Sirakuse bestaan en dat daardie soort digkuns die ideale vorm vir pastorale poësie is (Martindale, 1997:107-108). Vergilius bring dus ook Theokritos se idealistiese wêreld in sy poësie na vore (Jones, 2011:241). Net soos Vergilius daardie wêreld skaaf, is Theokritos se invloed ook nie konsekwent oor al tien van die gedigte versprei nie.

Theokritos se teenwoordigheid in die *Eclogae* neem nie net een vorm aan nie, maar is soms eksplisiet en ander kere subtiel. In die tweede en derde *Eclogae*, byvoorbeeld, is daar heelwat elemente van Theokritos (soos die ekphrasis oor die koppie in die derde *Ecloga*), tog is die protagonis van die tweede *Ecloga*, Corydon, baie ver verwyder, in die sensitiwiteit wat Vergilius se herder ten toon stel, van sy eweknie, Polyphemos wat in Theokritos se eerste *Idille* is (Horsfall, 1995:39). Die koppies wat voorkom in die derde *Ecloga* is duidelik gegrond op sy model in Theokritos (*Idille* 1.27). Vergilius fokus wel op verskillende kenmerke van die koppies as Theokritos, en sodoende beweeg Vergilius verby Theokritos se inspirasie en bring 'n ander dimensie in sy werk in (Horsfall, 1995:40).

Snell hou vol dat Theokritos in realistiese details in sy werk belangstel, daarteenoor het Vergilius alles wat nie vir hom van belang was nie, verwyder van sy pastorale wêreld (Snell soos aangehaal in Rosenmeyer, 1953:282, 288). Ek wil van hom verskil; dis juis Vergilius wat bereid is om sy pastorale gedigte dieper in realiteit te grond as wat Theokritos se idealistiese pastorale doen. Ek wil dus oor Vergilius se samelewing spekuleer, oor sy eie omstandighede en wat dit van hom vereis het. Was die *Eclogae* 'n poging om sin van sy eie realiteit te maak of iets meer? Vergilius wat sy *Eclogae* in die landelike konteks plaas, beweeg weg van die tendens van sy tydgenote om stedelike waardes na te strew (Jones, 2011:25). Hierdie besluit getuig dus van 'n soeke in Vergilius na 'n veilige ruimte om sy wêreld te evalueer en te herskep.

⁶ Alle vertalings my eie tensy anders vermeld.

In hierdie proses het Vergilius baie van Theokritos se tendense hervorm. Vergilius gebruik Griekse elemente in sy *Eclogae* saam met Latynse elemente om sy leser konstant in twee realiteite te hou. Die Latynse realiteit is nader aan die realiteit van die samelewing waarin Vergilius homself bevind het. Die Griekse realiteit sluit weer aan by die ontvlugting wat Vergilius in sy *Eclogae* bied, sowel as die magiese realiteit wat hy skep. Een so 'n voorbeeld is in die eerste *Ecloga: urbem quam dicunt Romam, Meliboeae...* Rome staan reg langs die Griekse eienaam (Jenkyns, 1989:32). Vergilius plaas die twee realiteite met 'n rede parallel. Ook anders as by Theokritos is daar min verwysings in Vergilius na familieverhoudings (Jones, 2011:82). Ek wil aanvoer dat dit in Vergilius 'n isolerende doel dien en groter klem op die individu plaas. Mense staan alleen in Vergilius en moet alleen funksioneer.

Hierdie hervormings distansieer Vergilius se werk nie net van sy Griekse voorganger nie, maar ook van soortgelyke werke in die Latynse tradisie. Waar Lucretius die winde leer (5. 1383-1384), leer Vergilius sy woude om *Amaryllis* te eggo. Vergilius se woude is dus ook magies in hulle vermoë om geleer te kan word en daarmee saam eggo hulle Lucretius sonder om hom presies te volg (Breed, 2000:14). Vergilius se pastorale bring ook 'n morele element na vore wat nie in sy voorgangers gevind kan word nie (Boyle, 1976:7).

Uniek aan Vergilius is die konflik tussen die stad en die platteland en hul onderskeie waardes teenwoordig in sy werk, sowel as 'n gevoel van misnoeë oor die hede. Vergilius kontrasteer ook die idilliese pastorale wêreld sterk met die gebroke samelewing en in die proses smag die karakters in sy werk na liefde, vreugde, onskuld en harmonie. Theokritos se werk is nie so analities nie, maar meer beskrywend (Boyle, 1976:7). Vergilius se pastorale wêreld is dus nie so onaangetaas soos Theokritos s'n nie. Clausen merk op dat Vergilius skaduwees in sy pastorale landskap toelaat (1987:xxv-xxvi).

1.4.2. Vergilius se *Arkadië*

Soos Vergilius se pastorale wêreld deur die eeue bestudeer is, is daar klem geplaas op wat presies onder sy "Arkadië" verstaan word⁷. Snell skryf dat Arkadië in die jaar 42 of 41 v.C. ontdek is, maar met hierdie stelling verwys hy nie na die geografiese gebied nie - 'n bergagtige gebied in die ooste van die Peloponnesies gebied - maar eerder na die Arkadië van Vergilius se verbeelding (Snell, soos vertaal deur Rosenmeyer, 1953:281). Snell skryf dat wat Arkadië

⁷ Arkadië verwys na die pastorale wêreld wat Vergilius in sy *Eclogae* geskep het. Arkadië is 'n poëtiese ruimte; 'n ideale gebied bewoon deur herders (digters). Hierdie titel verwys ook na die Griekse gebied met dieselfde naam.

in eietydse gehore vorentoe bring, is anders as die geografiese area; dit bring die land van herders, die land van poësie na vore (Snell, soos vertaal deur Rosenmeyer, 1953:281). En sy ontdekker en skepper is Vergilius (Jenkyns, 1989:26).

Jenkyns verskil van hom en hou voor dat daar in plaas van 42 of 41 v.C., eerder 1500 n.C. gelees moet word, en dat Arkadië se ontdekker eerder Jacopo Sannazaro is, 'n Italiaanse digter wat spesifiek aandag op die tema van Arkadië gevestig het (1458-1530) (1989:26). Ander skrywers soos Highet fokus ook op Vergilius se Arkadië as die idealistiese wêreld wat die skrywer geskep het, waar “jeug ewigdurend is en die liefde die soetste van alle dinge” (1949:163). Hierdie is 'n oorromantisering van Vergilius se pastorale wêreld, 'n tendens wat groot aansien geniet het. Klingner skryf ook dat Arkadië 'n droomlandskap vir Vergilius was: “Die siel se tuiste, 'n magiese spasie van hoër bestaan te midde die wrede en verwoestende realiteit” (eie vertaling, 1967:14).

Rosenmeyer beweer dat Vergilius Theokritos se Sisilië en Cos met Arkadië vervang het, die twee wêreldes dien dus volgens hom dieselfde doel (1969:232). Coleman beweer weer dat Vergilius in Arkadië die versinnebeelding van seker morele ideale gevind het en dat hy homself met die lewe in die platteland so wou vereenselwig (1977:22, 32). Die platteland ontlok 'n eenvoudige lewenstyl wat 'n tevredenheid met min bewerkstellig. Hierdie lewe skep kans vir die verblyding in die natuur, vir waardigheid, vriendskap, gasvryheid en 'n toewyding aan poësie en vrede (Coleman, 1977:209).

Clausen het myns insiens 'n meer akkurate siening van Arkadië; soos Jenkyns voer hy aan dat die pastorale Arkadië die skepping van latere skrywers soos Sannazaro en Philip Sidney (die Engelse digter (1554-1586)) is (Clausen, 1987:xx). Die fokus op Arkadië word dus retrospektief op Vergilius toegepas. Clausen hou wel vol dat Arkadië 'n ideaal is, 'n harmonieuse landskap wat Vergilius in sy jeug ontdek het (1987:xx). Ek stem met Jenkyns saam dat die oorweldigende fokus wat op Arkadië, oftewel Vergilius se pastorale skeppingswêreld, geplaas word, nie 'n wesentlike bydra tot die navorsing rondom Latynse pastoraal lewer nie.

Die gevaar rondom te veel klem op die pastorale wêreld van Vergilius plaas, lê in die uitwerking wat so 'n fokus op die gedigte se verhouding met tyd het (Saunders, 2008:102). As die pastorale wêreld verstaan moet word, moet dit 'n verhouding met tyd hê, maar dit is nie die geval in die pastorale realiteit nie. Daar bestaan 'n verlede, hede, en toekoms in Vergilius se pastorale wêreld, maar daardie wêreld is terselfdertyd vry van enige geografiese of tydsgrense.

Nogtans is dit nie nodig om totaal-en-al die pastorale wêreld as onbelangrik te klassifiseer nie (Saunders, 2008:2).

Die interaksie tussen die natuurlike wêreld en die gedigte is prominent en is so ook opvallend in die *Eclogae* (Saunders, 2008:2). Die wêreld wat Vergilius skep, is ook 'n karakter in die gedig. Wanneer die ideale natuurlike ruimte gevind word, kan poësie voortvloei, die natuurlike spasie moet dus kreatiwiteit uitlok. Die plattelandse aard van Vergilius se pastorale wêreld plaas die mense in 'n posisie waar hul rol in die samelewing bepaald is, en skep dus ook identiteit vir die karakters. So het Vergilius die visuele wêreld toeganklik gemaak deur die atmosfeer en die betekenis van die pastorale landskap in sy werk te herskep. Vergilius probeer nie net die mooi van sy gekose wêreld uitbeeld nie, maar eerder 'n toestand waarin hy sy wêreld sou wou sien. Dit is immers hierdie skepping wat die innoverende en ambisieuse omvang van Vergilius se pastorale poësie ten toon stel (Saunders, 2008:61).

Die vereiste vir 'n ruimte waar kreatiewe energie kan voortvloei, ondersteun ook die hoë agting wat poësie in die *Eclogae* geniet. Vergilius is die erfgenaam van 'n tradisie wat van Callimachus tot Catullus strek. Hy is bewus van die tradisie waarin hy skryf; die vorms, die waardes sowel as die perspektiewe wat hy geërf het, word vir Vergilius noodbelangrik en die suksesse en mislukkinge van die mensdom word natuurlik deur hom aan die suksesse en die mislukkinge van die kunstenaar gekoppel (Boyle, 1976:31). Vergilius se lewenslange verkenning van poësie se vermoë om die krisis van die menslike ervaring te verstaan en hanteer, begin dus met sy *Eclogae* (Alpers, 1979:8).

1.4.3. Poësie en Vergilius

Vergilius, anders as Cicero, Lucretius en Catullus, gaan soek die mag van poësie weg van die stad en keer tot 'n mate terug na die tradisionele benadering tot die vereistes vir poësie om effektief te wees (Putnam, 1970:11). Vergilius bevraagteken juis die effektiwiteit van poësie in sy pastorale werk (Boyle, 1976:24). Vir Vergilius erken poësie die pyn gekoppel aan lewe en die onvermoë van kuns en taal om effektief die ervaring op te los. Poësie poog dus om uitdrukking aan perspektiewe te gee, sowel as plesier te deel en gemeenskaplike ervarings te kweek. Poësie, volgens Alpers, bind mense in die literêre gemeenskap van die taal waarin daar gedig word saam (Alpers, 1979:8). Die *Eclogae* spreek baie van hierdie wroeginge aan.

Putnam voer aan dat die tweede helfte van die *Eclogae* meer selfbewus is oor die vermoë van poësie as die eerste (Putnam, 1970:). Theokritos se herder-sanger het moontlik vir Vergilius 'n mondstuk gebied waardeur hy groter kwessies, temas en ambisies kon aanspreek sonder om

die poëtiese integriteit van die digter te verloor (Alpers, 1979:114). Ten spyte daarvan dat Snell argumenteer dat Vergilius in sy pastorale werk ontvlug, erken hy self ook dat Vergilius deur 'n kulturele krisis werk; Alpers bou op hierdie bewering voort deur by te las dat Vergilius verdere druk ervaar om aan poësie reg te laat geskied en self-bewus in sy pogings is (Alpers, 1979:114). Die vraag rondom die vermoë van poësie om in die natuur nuwe lewe te blaas en mense te bereik, in vergelyking met die groot krag van die liefde, kom ook na vore (Alpers, 1979:101).

Die liefde beskik duidelik oor die vermoë om mense te verander en passievolle uitdrukking uit te lok (Alpers, 1979:101). Vir Vergilius is passievolle liefde bloot ontwrigtend. Die liefde kom in die pastorale wêreld van Vergilius slegs deur poësie (Alpers, 1979:245). Die liefde is ook nie die bron van inspirasie vir poësie in die *Eclogae* nie; daarteenoor is dié wat vry en onaangeraak deur die liefde is die enigstes wat kan dig (Alpers, 1979:245). Poësie is dus sentraal tot die *Eclogae*. Die digters in die pastorale gedigte (die herders) se onvermoë om hulle wêreld te kan skaaf deur poësie, belemmer nie die genot wat poësie vir hulle bring nie. Dit verminder ook nie die noodsaaklikheid van poësie om die realiteit te bewoord, vas te vang, en te vier of te betreur nie.

Vergilius stel in die *Eclogae* voor dat die digter waarhede kan raaksien en uitdruk, maar hy beweer nooit dat die digter oor die mag beskik om waarhede op te los of verhoudinge te verander nie (Alpers, 1979:245). Hierdie “onmag” van poësie dra by tot die emosionele las wat in die *Eclogae* gedra word. So ook lei dit tot 'n herevaluering van identiteit: wat is 'n digter en watter ruimte bestaan vir 'n digter in 'n samelewing waar poësie geen mag het nie? Die *Eclogae* tree self in gesprek met die vraag oor die waarde van poësie in die geval waar digkuns geen effek op realiteit het nie, maar tog die uitdrukking en ontvlugting van sy skrywers en lesers bewerkstellig. Die selfbewustheid van die *Eclogae* op hierdie gebied dra, myns insiens, tot die werk se impak by.

1.4.4. Rome in die *Eclogae*

Vir my is die skryfkuns- en al die ander kunste- 'n poging om hierdie aardse bestaan te begryp en dan te verduidelik aan die ewemens, wat elk op sy eie manier soek om dit te begryp. Elke kunstenaar is in sy eie rigting 'n soeker en 'n verduideliker... Raaksien en met waarheid beskryf, dit is die essensiële (M. E. Rothmann, aangehaal deur Alba Bouwer, Boekewêreld, 18 Mei 1994)

Die grootste Romeinse bydrae in Vergilius se pastoraal is die politiek wat hy in die *Eclogae* inweef. Rome, ten spyte van die fisiese stad wat bestaan het gedurende die skryf van die *Eclogae*, is ook terselfdertyd 'n verteenwoordiging van iets onheilspellends (Jones, 2011:14). Rome, en wat dit verteenwoordig, beskik oor die vermoë om die wêreld van die *Eclogae* te ontwrig en selfs te beskadig. Die stad, dikwels verteenwoordigend van opvoeding en ontwikkeling, is ook die ruimte waar mense bymekaar kom en so gemeenskaplike beskerming en samehorig ervaar (Jones, 2011:82).

Ten spyte van die beskerming wat die stad kan bied, word dit duidelik in Vergilius se pastorale poësie dat die stad ook die beskerming wat landelike burgers in hulle grond vind, kan verbreek. Hierdie realiteit sluit aan by die Suid-Afrikaanse verskynsel van verstedeliking. Die stad kan mense vervreem van die omgewing waarin hulle leef en hulle van die gevoel dat hulle iewers hoort, ontnem. Rome word dus soos 'n koue, monumentale entiteit wat Vergilius sommer met die intrapslag voor sy gehoor plaas (Jenkyns, 1989:32).

Die *Eclogae* begin met 'n vokatief, *Tityre*, en eindig met 'n vokatief, *capellae*, tussen hierdie twee vokatiwe speel die gedigte af (Geymonat, 2004:3). Die aangesproke mensfigure en die aangesproke bokke vorm die raam waarbinne Vergilius sy wêreld met woorde skep. Beide hierdie vokatiwe beklemtoon ook wat belangrik is in die werk (die herder en sy kudde), en binne in hierdie raam skep en verwerk Vergilius sy realiteit. Die vertaler het die verantwoordelikheid om hierdie realiteit vas te vang en so effektief as moontlik oor te dra na haar doelkultuur.

1.5. Bestaande vertalings

Onlangse vertalings van die *Eclogae* sluit in die Duitse vertaling van Michael von Albrecht (P. Vergilius Maro: *Bucolica. Hirtengedichte*) (2011) asook L. Krisak (2010) se Engelse vertaling (*Virgil's Eclogues*). Elke nuwe vertaling dra by tot die bewaring en begrip van die *Eclogae* en is daarom op sigself waardevol. Die mees onlangse vertalings hier genoem maak ook juis hierdie bydrae. Tog is hierdie vertalings nie noodwendig vir 'n Suid-Afrikaanse gehoor toeganklik nie.

Tans bestaan daar geen volledige Afrikaanse vertaling van die *Eclogae* wat na 1994, toe Suid-Afrika 'n demokrasie geword het, gedoen is nie. Die eerste Afrikaanse vertaling van die *Eclogae* is deur N. A. Blanckenberg in 1975 gemaak. Daarna het J. T. Benade ook in 1983 'n vertaling geskep. In 2011 het A. de Villiers 'n vertaling van die eerste *Ecloga* vir die Klassieke Vereniging van Suid Afrika se vertaalkompetisie ingeskryf, wat sy dan ook met die vertaling

gewen het. Vir dieselfde kompetisie in 2016 het E. Pretorius die derde *Ecloga* vertaal. Hierdie vertalings is onderskeidelik in *Akroterion* 56 en 61 gepubliseer.

Die behoefte vir my vertaling lê dus in die afwesigheid van nie net 'n eietydse nie, maar ook 'n post-1994 vertaling van al Vergilius se *Eclogae* in Afrikaans.

1.6. Literatuuroorsig

Bestaande navorsing rondom Vergilius se *Eclogae* plaas beide ou en nuwe benaderings in die kollig. Kwessies rondom die *Eclogae* wat onlangs aandag geniet het, word ook in hierdie meestersprojek benader. Die oorsprong van pastorale poësie geniet nuwe fokus en spesifiek die Latynse bydrae (Alpers 1979, Horsfall, 1995). Die invloed van Theokritos se werk bly ook 'n gewilde onderwerp, en een wat deurgaans waarde tot die studie van pastoraal byvoeg (Alpers, 1979, 1996:8, Halperin, 1983, Horsfall, 1995, Hardie, 1998, Fantuzzi & Papanghelis, 2006). Segal (2014) skryf oor Theokritos se kodifisering van pastorale poësie tydens die Hellenistiese era en Jones (2011) kyk na Theokritos se teenwoordigheid in die *Eclogae*.

Pastorale poësie en die konsep van “ontvlugting” is 'n verhouding wat as kontroversieel bestempel kan word. Coleman bespreek hierdie ontvlugting van die druk van die Griekse samelewing en bestempel pastorale poësie per implikasie as idillies van aard (1977). Hierdie sienswyse word deur Segal (1977:5), Boyle (1976) en Gifford (1999) ondersteun. Die neiging in die 1970's was om die pastorale wêreld as 'n ruimte vir ontsnapping te aanskou, en so Vergilius se poësie as ontvlugtingspoësie te bestempel. Daarteenoor beweer Alpers (1979, 1982) en Saunders (2008) dat Vergilius se werk meer in realiteit as ideale gegrond is.

Die rol van die natuur, of die landskap, in pastorale poësie is een wat baie bespreking geniet en sterk argumente ontlok. Bruno Snell se alombekende artikel *Arcadia: The Discovery of a Spiritual Landscape* (1953) begin die tradisie van fokus plaas op die natuur (of landskap) in pastorale poësie; Poggioli se *The Oaten Flute* (1975) verdien hier ook krediet. Deur die jare het navorsers die leiding van Snell aanvaar en deur die “landskap”-lens na pastorale werke gekyk (Highet, 1949, Klingner, 1967, Rosenmeyer, 1969, Poggioli 1975). Vergilius se interaksie met die natuur ontvang ook hernude aandag in meer onlangse publikasies soos in *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity* (Rosen & Sluiter (red.) 2006) en in Rebecca Armstrong se *Vergil's Green Thoughts: Plants, Humans, and the Divine* (2019).

Met die verskeie werke van Alpers (1979, 1983, 1996) begin die fokus verskuif van die landskap, as mees prominente kenmerk van pastoraal, na die herders self. Alpers beklemtoon

dat die mees prominente kenmerk van pastoraal eintlik die teenwoordigheid van herders behoort te wees. Clausen met sy kommentaar (1994) volg 'n soortgelyke benadering. Hierteenoor voer Saunders aan dat daar 'n middeweg gevind kan word, waar die belangrikheid van die landskap sowel as die karakters in pastoraal ewe veel aansien kan geniet (2008). Sy voorganger Jenkyns (1989) voeg ook tot hierdie benadering by deur die landskapbenadering met 'n meer gebalanseerde benadering te harmoniseer.

Hierdie fokus op kenmerke is geskep deur die probleem om die “genre” van pastoraal te definieer. Patterson hou voor dat die fokus op genre 'n hedendaagse tendens is, en nie so problematies in die antieke wêreld was nie (1987). Breed beklemtoon ook die noodsaaklikheid om die fokus van die definisie van die pastorale genre te verskuif (2006). Dit is dus belangriker om poësie as 'n kuns te aanskou wat in 'n verhouding met ander kunsvorme, ander literêre vorme, staan. Fokus op die vertaling van poësie ontvang nuwe aandag in Susanna Braund en Zara Martirosova Torlone se *Virgil and his translators* (2018), waar die unieke politieke aard van Vergilius se poësie ook aandag ontvang.

Die plek van poësie binne in Vergilius se *Eclogae* word deur Putnam (1970), Boyle, 1976) en Alpers (1979) deeglik bestudeer. Geymonat (2004) kyk weer na die onvermoë van poësie teenwoordig in die *Eclogae*. As 'n geheel word die aard van poësie binne die pastorale konteks deeglik behandel. Poësie se onvermoë om in die pastorale wêreld van Vergilius veel verskil te maak, buiten vir die karakters 'n mate van troos te bied, skakel met die politieke ondertone in die *Eclogae*; dit is die fokus van Jones (2011) en Weeda (2015) se navorsing.

Vergilius se pastorale wêreld dien volgens Horsfall (1995) as 'n verhoog vir Vergilius om sy politieke realiteit ten toon te stel en te verwerk. Die politieke aard van Vergilius se *Eclogae* het onlangs meer aandag begin geniet (Jenkyns, 1989, Geymonat, 2004, Saunders, 2008, Jones, 2011). Weeda se boek *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid* (2015) beklemtoon ook die politieke gewig van die *Eclogae*. Dit is hierdie kenmerk van Vergilius se pastorale wêreld wat die teks ryp maak vir verdere studie, veral deur 'n Suid-Afrikaanse lens, aangesien Suid-Afrika se politieke situasie al in die verlede en in die hede soortgelyk aan dié van Vergilius s'n was en is.

2. Die politiek van grond: Rome, die *Eclogae* en Suid-Afrika

In hierdie afdeling word die politieke agtergrond van die *Eclogae* van nader bekyk. Grond funksioneer as die bindende faktor tussen die *Eclogae* en Suid-Afrika in hierdie tesis, en geniet ook in hierdie hoofstuk die fokus. Die inligting in hierdie hoofstuk verskaf die basis vir die annotasie, wat in detail na *Ecloga* 1 en 9 kyk (hoofstuk 5). Eerstens word Rome se grondonteiening onder leiding van Octavianus uiteengesit (2.1.) wat die vraag oor eietydse digters se siening van hierdie proses, opper (2.2). Die *Eclogae*, 'n literêre werk met politieke en maatskaplike spanning gelaai, wat uit hierdie tyd dateer (c. 41 v.C.), verdien ook 'n nadere blik binne hierdie konteks (2.3.) meer spesifiek die eerste en neënde *Eclogae* (2.4. en 2.5) wat juis die tema van grondonteiening en ontworteling aanspreek. Laastens moet daar ook begrip rondom die Suid-Afrikaanse verhouding en geskiedenis met grond geskep word (2.6.).

2.1. Die Grondonteiening van Octavianus

Vele fundamentele veranderinge het gedurende die tweede helfte van die eerste eeu v.C. in Rome plaasgevind. Na die dood van Julius Caesar in 44 v.C., het die burgeroorlog 'n nuwe fase binnegetree. Aan die een kant van hierdie oorlog was Octavianus en Markus Antonius, en aan die ander kant Brutus en Cassius. Hierdie oorlog is eindelijk beëindig in 31 v.C. na die slag van Aktium (Weeda, 2015:1). Daarna kon Octavianus (63 v.C.- 14 n.C.) sy beheer begin vestig deur middel waarvan vrede uiteindelik moontlik sou word (Weeda, 2015:1). Voor hierdie vrede moes Octavianus egter, na die veldslag van Philippi in 42 v.C., duisende soldate hervestig en gevolglik is daar op grond in privaatbesit beslag gelê. Ten minste agtien Italiaanse dorpie is hierdeur beïnvloed, party daadwerklik (Jones, 2011:53).

Die grondonteiening van Octavianus is nie sonder teenstand ontvang nie. Volgens Suetonius het Augustus, op daardie stadium nog Octavianus, nóg die oorlogsveterane nóg die grondeienaars met sy beleid tevrede gestel (*Aug.* 13.3). Groepe protesteerders het na Rome gegaan om regverdige vergoeding vir hulle grond te vereis sowel as regverdige herverdeling van die finansiële las (*App. B Civ.* 5. 2. 12-13; *Dio* 48. 6-12). Lucius Antonius, Marcus Antonius se broer, het ook uit hierdie onstuimigheid gebaat en 'n koalisie teen Octavianus byeengeroep. Hy en sy ondersteuners is uiteindelik deur Octavianus in Perusië verslaan en het in 40 v.C. oorgegee. Lucius is gespaar maar die Perusiërs is vermoor. Hierdie slag is steeds bitterlik teruggeroep deur Propertius in 30 v.C. (1. 21, 22).⁸

⁸ *Tu, qui consortem properas evadere casum* (Prop. 1. 21. 1.)
 "Jy, wat jaag om my noodlot te vermy, soldaat."
cum Romana suos egit discordia civis (Prop. 1. 22. 5)

Daar word aanvaar dat die proses van onteiening nodig was, vir die regverdigte vergoeding van die oorlogsveterane. Teen die tyd dat Horatius oor Octavianus se hervestiging van oorlogsveterane op onteiene grond skryf, vyf of tien jaar na die *Eclogae* geskryf is, is dit uit die toespraak wat hy in die onteiene grondeienaar se mond plaas duidelik dat hy geen wrokke koester nie (*Satires*, 2.2. 112-136). Al die inwoners van Rome het nie noodwendig Horatius se Epikuriese uitkyk gedeel nie. Dit is egter duidelik dat daar wel na die anargie van die boereoorlog 'n behoefte ontstaan het vir vrede wat deur die opgevoede mense van die tyd gedeel is (Snell, 1953:292).

Vergilius het self hierdie proses na vrede beleef. Hy het die verwoesting van die platteland waargeneem sowel as die swaar belasting wat ingestel is om die oorlog te finansier. Hy het self ook die grondonteiening van grondeienaars, sowel as kleinboere, beleef (Weeda, 2015:1). Daarbenewens het Vergilius die oorgang van Republiek na Prinsipaatskap ervaar en die gevolglike politieke veranderinge sowel as die relatiewe vrede wat in Italië vanaf 26 v.C. geheers het en die begin van ekonomiese herstel (Weeda, 2015:1). Nogtans is dit belangrik om in ag te neem dat die vrede en herstel nie dadelik na Octavianus se oorwinning by Aktium, en sy reis na mag, geheers het nie (Weeda, 2015:1). Die grondonteiening het bygedra tot die onstabiele politieke gees wat aan die begin van Octavianus se bewind geheers het.

Grond was die belangrikste faktor in die Italiaanse ekonomie (Lee, 1989:26). Landbou was die basis van die samelewing en kan daarom ook as die veiligste belegging en die basis van finansiële sekuriteit verstaan word (Lee, 1989:26). Alhoewel die stad dikwels as 'n baken van luuksheid en gesofistikeerdheid gesien word (soos byvoorbeeld deur Catullus) is daar ook 'n element van beskerming gekoppel aan die stad; daar is veiligheid in die bymekaarkoms van mense (Jones, 2011:83). In Vergilius se *Eclogae* is die stad eerder 'n bedreiging. Die stad is ook die ruimte waar Vergilius se *Eclogae* gelees is en tog is die stad self die rede waarom die wêreld van die *Eclogae* in gevaar is (Jones, 2011:83).

Hierdie dualistiese aard van die stad tel ook die tema van dualistiese burgerskap op. Menige Romeinse burgers wat in Italiaanse munisipaliteite gewoon het, het hulself as burgers van daardie munisipaliteit sowel as van Rome geag. Cicero skryf in *De Legibus* (2.1-7) oor die *duae patriae*, of twee vaderlande van Romeinse munisipale burgers om-en-by 50 v.C. Die inwoners van die area rondom Gallië, suid van die Alpe, het eers in 49 v.C. Romeinse burgerskap ontvang (Moch, 2017:84). Dié is 'n geskiedenis waarmee Vergilius self bekend sou

“toe Romeinse onenigheid by haar burgers gespook het”

wees, aangesien hy ook oorspronklik van Mantua in Gallië, suid van die Alpe, gekom het. Hy het ook moontlik eers self Romeinse burgerskap ontvang in die tyd waarin hy die *Eclogae* geskryf het (Moch, 2017:84). Die spanning tussen lojaliteit aan Rome en aan die munisipale area speel uit in die spanning tussen die behoeftes van Rome en Arkadië onderskeidelik in die *Eclogae* (Jones, 2011:52).

Dit laat die vraag ontstaan: Het Vergilius 'n verantwoordelikheid gevoel om hierdie spanning op te los? Die groter vraag is ook, watter rol speel digters in die politieke milieu van hulle tyd?

2.2. Digters en hulle verhouding met politiek

'n Heersende debat onder navorsers is gesentreer om die vraag of digkuns ooit as propaganda geklassifiseer kan word? Kan digters ooit werklik vir politieke gewin gebruik word, of moet hulle rol eerder dié van waarnemer wees? Williams (1968:75) voer aan, en Putnam (1995:14) stem met hom saam, dat digters interpreteerders van die krisis in hulle eie samelewings is, soos gesien kan word in baie gedigte wat onder Augustus se bewind geskryf is.

Die politieke invloed gedurende die Laat Republiek, toe Augustus se magspel begin het, is duidelik sigbaar. Die keiser het van verskeie mediums gebruik gemaak as 'n wyse om sy mag ten toon te stel, hy wou die publiek inlig, die keiser verheerlik en sy heerskappy aansien gee (Manders, 2008:12). Zanker verwys daarna dat “politiese ikonografie” op verskeie monumente gevind kan word, wat tesame met die beelde dikwels tekste ook behels het (2010:1-25). Baie munte het ook in hierdie tyd politiese afbeeldings op gehad (Weeda, 2015:6). Weeda vra of ons kan aanvaar dat propaganda enige rol in die Romeinse politiek van die tweede helfte van die eerste eeu v.C. gespeel het (2015:17). Vandag word daar algemeen aanvaar dat propaganda die vermoë het om publieke opinie te verander, en die krag van politieke gelaaiete tekste word nie onderskat nie, tog moet mens waak daarteen om eietydse standpunte op antieke onsekerhede af te dwing.

In Vergilius se tyd kan 'n paar voorbeelde van propagandistiese tekste geïdentifiseer word. Augustus verwys, byvoorbeeld, in die *Res Gestae*, 'n outobiografiese werk, na sy eie herbouing en herstel van bedrywighede (19. 1 & 20. 1). Suetonius se *Vita Horatii*⁹ sowel as sy *Divus*

⁹ Augustus versoek gedigte oor spesifieke temas by Horatius: *scripta quidem eius usque adeo probavit [...] ut non modo Seculare carmen componendum iniunxerit sed et Vindelicam victoriam Tiberii Drusique (Vita Horatii, 17-18)*

“Hy (Augustus) het Horatius se skryfwerk tot so 'n mate goedgekeur [...] dat hy hom nie net bevel het om die *Carmen Saeculare* te skryf nie, maar ook (die odes) oor Tiberius en Drusus se oorwinning oor die Vindelici”

Augustus dui op Augustus se pogings om propaganda in sirkulasie te bring (70-71)¹⁰ (Weeda, 2015:17). Party uittreksels in Augustus se sogenaamde outobiografie, tesame met van die werke van 'n geskiedskrywer, beskryf sy propaganda-strategieë. Later is maar min geskryf oor hierdie strategieë; die meriete van bewerings oor sy benadering tot propaganda is slegs deur hul wydverspreide invloed bepaal (Wyke, 2004:116). 'n Voorbeeld hiervan is dat daar heelwat anti-Antonius tekste gevind kan word (Weeda, 2015:29).

Of Vergilius se werk by hierdie groep propagandistiese tekste inskakel, is 'n vraag wat voortdurend opduik. Weeda tref onderskeid tussen propaganda en lofrede; propaganda kan eenvoudig gestel word as werke wat die onderwerp uitbeeld soos hy gesien wil word, lofrede as hoe die skrywer hom sien (2015:19). Ek wil aanvoer dat later werke van Vergilius eerder as lofrede geklassifiseer kan word as propaganda. Met die aankoms van vrede het nuwe intellektuele en artistiese waardes in poësie vorendag gekom; digters het 'n hoë vlak van betrokkenheid in kontemporêre kwessies gehandhaaf (Weeda, 2015:56). Digters was ook dikwels betrokke in 'n groep *amici* wat uit lede van die Romeinse elite en geleerde groepe bestaan het, soos Maecenas sy groep digters, wat Horatius en Vergilius insluit, bymekaargebring het (Weeda, 2015:56). Weeda voer aan dat poësie nie noodwendig die mees effektiewe wyse was waarop politieke boodskappe oorgedra is aan die Romeinse elite nie (2015:56); ek is geneig om met hom saam te stem. Poësie is nie propaganda nie, maar Vergilius, soos meeste digters, het uitdrukking in poësie gevind vir sy eie insigte en emosies.

Vergilius het sy eie kennis en ervarings gebruik om die maatskaplike en politieke situasie wat deur die agteruitgaan van die plattelandse orde veroorsaak is, ten toon te stel (Weeda, 2015:56). Sy kommer oor die verdwyning van boerdery en kleinboewes in Italië, kom duidelik in die *Eclogae* na vore. Deur middel van verwysings word sy kommer oor en empatie vir die swaarkry van die plattelanders uitgebeeld; terselfdertyd maak Vergilius ook die politieke verantwoordelikheid, wat hy blyk te glo verskillende partye dra, duidelik (Weeda, 2015:57). Martindale gaan so ver as om die *Eclogae* as “protes teen die kwaad van die stad” te bestempel (1997:118).

¹⁰ Suetonius bespreek die *sive criminibus sive maledictis* (óf beskuldigings (aanklagtes) of lasteringe). Hy haal hier 'n lasterlike epigram oor Octavianus se mislukking gedurende die Sisiliaanse verldslag aan: *epigramma vulgatum est: Postquam bis classe victus naves perdidit, Aliquando ut vincat, ludit assidue aleam ([...])*. “'n epigram was algemeen: Nadat hy twee maal op die see verslaan is, en sy vloot verloor het, gooi hy (Octavianus) die dobbelsteen, met die hoop om iewers te wen” Hierdie voorbeelde dui daarop dat Suetonius propaganda kon raaksien (Weeda, 2015:18).

Die *Eclogae* lewer myns insiens fel kritiek teenoor Octavianus/Augustus. Weeda beskryf Vergilius se stemming as “bitter” en voer aan dat Vergilius krities staan teenoor die sosiale ontwrigting weens grondonteiening en uitsetting van boere wat in die area hoort (2015:75, 84). Die gevolge van hierdie uitsettings was onder andere die verwoesting van leefwyse en verlies van tradisionele, plaaslike waardes (Weeda, 2015:58). Hierdie bekommernis sluit ook aan by Vergilius se kommer oor die natuur self.

Dominik skryf in *Vergil's Geopolitics* (2009) dat die politieke en geografiese faktore in die *Eclogae* saam funksioneer (2009:112). Hy voer verder aan dat Vergilius die politieke aspek spesifiek beklemtoon, wat weer aansluit by die invloed wat politieke faktore op die wêreld van die *Eclogae* het (Dominik, 2009:112). Hierdie faktore het ’n effek op die ruimte, en gooi letterlik hulle skadu oor die wêreld waarin die *Eclogae* afspeel, wat per implikasie die kwesbaarheid van die ruimte duidelik maak (Dominik, 2009:112). Vergilius gebruik skaduwees in sy werk om nie net die kwesbaarheid van die ruimte duidelik te maak nie, maar ook om ’n atmosfeer van onsekerheid te skep (soos aan die begin van die *Eclogae* en die einde van die *Aeneïs*).¹¹ Vergilius, deur al sy werke, dra ’n kommer vir die skending van die landskap; voorbeelde hiervan is die afkap van die heilige olyfboom in die *Aeneïs* (12. 766-771), sowel as die feit dat die *Georgica* eindig met basies dieselfde reël as waarmee die *Eclogae* begin¹², wat die konsekwentheid van sy bewustheid oor die geografiese ruimte ten toon stel (Weeda, 2015:143, 144).

Vergilius kan dus met oortuiging as ’n politieke digter geklassifiseer word (Dominik, 2009:111). Die teenwoordigheid van politieke kwessies en temas is deurlopend sigbaar in die diskoers van die *Eclogae*, *Georgica* en *Aeneïs*. Daar kan daarom aangevoer word dat sy gedigte ’n politieke en ideologiese standpunt inneem (Weeda, 2015:143). Vergilius het, soos reeds genoem, uit persoonlike ervaring gedig. Die digter se ervarings rondom die “realiteit” wat hy beleef, is, soos ander mense s’n, in die erfenis van historiese gebeure gewortel (Segal, 2014:271). Mens kan egter aanvaar dat, as hy kies of gedwing voel om uit hierdie gebeure poësie te skep, die gebeure, sowel as die digproses, die digter tot nuwe insigte bring, en wat

¹¹ *Ast illi solvuntur frigore membra
vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras* (*Aen.* 12. 951-952)

“Maar so het sy ledemate verslap met die dood
En sy lewe het gevlug, met ’n kreun, woedend, na die Skadus”

¹² *Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi.* (*G.* 4. 566)

“Tityrus, jy sing onder die wye bedekking van die kremetart”

Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi (*Ecl.* 1. 1)

“Tityrus, jy lê onder die wye bedekking van die kremetart”

dikwels die grense van die historiese gebeurtenis oorskry (Segal, 2014:271). Een so 'n geval is die *Eclogae*.

Die *Eclogae* verwys nie na 'n algemene politieke bedreiging nie, maar na 'n spesifieke gebeurtenis: die grondonteiening wat in Vergilius se eie geboorte-area, naby Mantua, plaasgevind het (*Eclogae* 1, 6, 8 & 10) (Weeda, 2015:83). Vier van die gedigte verwys na die ongeërgdheid van, of die uitbuiting deur, nuwe eienaars van die grond (*Eclogae* 5, 7, 8 & 9). *Eclogae* 2, 3 en 9, verwys na 'n bedreiging van die persoonlike lewe, 6, 8 en 9 raak weer aan die verwoesting van plaaslike gemeenskappe en 3 en 8 aan die verdwyning van kardinale waardes. *Ecloga* 4 getuig weer van 'n verlange na vrede en die herstel van orde in die platteland (Weeda, 2015:84). Dus is dit duidelik dat die *Eclogae* as 'n versamelwerk aan menigte politieke en maatskaplike kwessies raak en deurlopend 'n politieke bewustheid ten toon stel.

Die *Eclogae* is ook krities oor die politieke realiteit en beskik dikwels oor 'n somber stemming. Vergilius dra kritiek op Octavianus se dade in *Eclogae* 1, 6, 7, 8 en 9 oor (Weeda, 2015:84). Deur hierdie kritiese invalshoek word 'n beslissende antagonisme wat tussen die pastorale wêreld en die realiteit van die Romeinse sosiale en kreatiewe sfeer heers, duidelik gemaak (Alpers, 1979:225). Hierdie antagonisme getuig ook van 'n tipe isolasie. Die staat is veelvuldig en divers, die individu, in sy wêreld, is dikwels alleen en die realiteit van die onteinde grondeienaars is een van isolasie en verlatenheid, soos uitgebeeld deur Meliboëus en Moëris in *Eclogae* 1 en 9 onderskeidelik (Alpers, 1979:84).

Deur die *Eclogae* maak Vergilius sy standpunt oor politieke omstandighede duidelik; daardie standpunt is een van 'n digter en nie een van 'n historikus nie (Segal, 2014:271). Vergilius probeer nie 'n historiese bron rondom grondonteiening in Rome te skep nie, maar gebruik digkuns om uiting te gee aan sy emosies, insigte en sienings. Die *Eclogae* maak dit juis duidelik hoe poësie oor die vermoë beskik om met die dilemmas van die menslike ervaring om te gaan en die gewig van historiese gebeure, menslike gebeure, te verwoord (Alpers, 1979:8).

Die *Eclogae* is daarom nie propagandisties nie, maar eerder die produk van waarneming en verwerking. Vergilius skep in die *Eclogae* 'n ruimte waar politiek teenwoordig is, en selfs oop is om geïnterpreteer te word, maar nie noodwendig afgedwing word nie. Digters, en hul kuns, kan beslis politieke boodskappe oordra, maar in die geval van die *Eclogae* vervul Vergilius eerder die rol van 'n interpreteerder van sy samelewing.

2.3. Die *Eclogae* in 'n politieke konteks

Dis duidelik dat die kompleksiteit wat uit grondonteiening vloei prominent in die Eerste en Neënde *Eclogae* is (Jones, 2011:43). Rome word eksplisiet in die Eerste *Ecloga* genoem en talm in die agtergrond van die Neënde. Daar word ook verwys na Mantua en Cremona, maar die geboorteplek van bekommernis en onstuimigheid in die *Eclogae* is Rome (Jones, 2011:51). Rome word dan ook die mees treffende voorbeeld van hoe die eksterne realiteit van Vergilius die wêreld van die *Eclogae* infiltreer (Jones, 2011:52). Tarrant beskryf die *Eclogae* as 'n versameling waar die eietydse gebeure die duidelikste uitgebeeld word, en terselfdertyd ook as 'n versameling waar eietydse gebeure getransformeer word om hulle onderdanig aan 'n poëtiese konteks te maak (2000:173).

Hierdie spanning tussen poësie en politieke konflik is die duidelikste in *Eclogae* 1 en 9 teenwoordig, maar hierdie tema beïnvloed ook die *Eclogae* as 'n geheel (Segal, 2014:9). Soos reeds genoem, agt uit die tien *Eclogae* beeld een-of-ander kommer oor politieke gebeure uit (1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 & 10) (Weeda, 2015:83). Hierdie spanning van poësie en politiek sluit ook aan by die tema van poëtiese kompetisie en liedwisseling in die *Eclogae*. Die *Eclogae* gebruik kerneienskappe van Theokritos se *Idille* om die omstrede aard van die liedwisseling tussen die karakters duidelik te maak. Ek stem met Moch saam dat hierdie konflik in die *Eclogae* die politieke spanning spesifiek die spanning tussen plattelandse en stedelike belange gedurende die grondonteiening, reflekteer (2017:63). Vergilius se gebruik van die kompetisie staan sentraal in die *Eclogae* en sluit aan by die spanning wat burgers van die Italiaanse munisipaliteite ervaar het. Hierdie spanning lê in hulle plaaslik gewortelde familiegeskiedenis en nuwe Romeinse siviele en wetlike identiteit (Moch, 2017:65).

Vergilius gebruik dus so poësie om mense wat self nie aktief betrokke in politieke besluitneming is nie, toe te laat om vars met politieke gedagtes om te gaan (Snell, 1958:292-293). Vergilius raak aan fisiese geweld, geografiese verplasing en menslike tragedie (Boyle, 1976:18). Hy nooi ook sy lesers om binne sy pastorale wêreld te mediteer oor die spirituele wanorde van die eietydse mens en oor die klaarblyklike onvermoë van poësie om 'n effek uit te oefen (Boyle, 1976:1). Die *Eclogae* gee, tot 'n mate, aan die oorwinning van stedelike waardes oor. Die gedigte getuig van poësie se onvermoë om mag, rykdom, ambisie, selfsug en 'n passie vir oorlog teen te staan of 'n alternatief te bied (Boyle, 1976:20). Nogtans word daar van hierdie onvermoë melding gemaak in die poging om die kompleksiteit van die samelewing en van mag, duidelik ten toon te stel en te verstaan.

Die *Eclogae* raak aan 'n komplekse politieke realiteit en weerspieël ook die ideologie van vrede (Arkadië se ontsnapping kom weer na vore), 'n ideologie gegrond in die gevolge van 'n burgeroorlog en die besluite van magtige mense (Alpers, 1979:202). Vergilius plaas dus so sy herders in 'n menslike gemeenskap (Alpers, 1979:125). Arkadië self beleef hier 'n dissonansie wat opgelos moet word. Die samesmelting van hartseer en vrede lei tot Vergilius se mees persoonlike bydrae tot pastoraal: die nag, wat letterlik en figuurlik in sy pastorale wêreld voorkom (Panofsky, 1955:300). Die pastorale (plattelandse) wêreld word so ook in Vergilius se hande 'n tipe speël waarin Rome se nood duidelik gesien word (Boyle, 1976:18). Die kenmerke en ervarings van die samelewing waarin Vergilius woon, word teen 'n agtergrond van verlore ideale en vergete drome geplaas (Boyle, 1976:18).

Hierdie agtergrond word, volgens Boyle, die verhoog waarop die emosionele, intellektuele en morele ontwinging van die gewone mens uitspeel (Boyle, 1976:18). Klingner beskryf dit as 'n stilstand tussen hoop en wanhoop (1967:155). Die emosionele spanning in die *Eclogae* is, net soos die sosiale magte, 'n bedreiging vir die pastorale wêreld (Alpers, 1979:225). Die emosionele ervarings van die karakters in die pastoraal, hulle hartseer en morele armoede, dra by tot die oorwinning van die stad oor die platteland (Boyle, 1976:18). Vergilius daag dus die vermoë van pastorale poësie uit om met groter onderwerpe in gesprek te tree.

Pastorale poësie word, soos reeds genoem, anders as by Theokritos, deur Vergilius ingespan om sosiale en politieke realiteite aan te spreek en uitgebrei om skoonheid te midde van onstabiliteit te skep (Alpers, 1979:153, 161). Pastorale poësie is so ook self-bewus. Hierdie digvorm kan vrae in die gesig staar en dié erken wat dit nie altyd self kan beantwoord of in die wêreld waarin dit afspeel, inkorporeer nie; pastoraal moet dus self-begrip kan toepas (Alpers, 1979:223). Vergilius se *Eclogae* is so ook een van die eerste, en in sekere opsigte, die duidelikste voorbeeld van poësie wat 'n boodskap oordra en steeds genot verskaf deur middel van poëtiese kwaliteit (Putnam, 1970:4).

Die Eerste en die Neënde *Eclogae* bewys juis hierdie kwaliteit. Hierdie pastorale gedigte beklemtoon die vermoë van digkuns om kontroversiële en ontstellende ervarings ten toon te stel en te bevraagteken (Alpers, 1979:222). Die grondonteiening naby Mantua word eksplisiet in die Eerste *Ecloga* aangespreek, meer implisiet in die Neënde *Ecloga*, wat weer die komeet na Julius Caesar se dood as die voorloper van 'n vrugbare oes en stabiele toekoms aanspreek (Alpers, 1979:139). Vergilius se herders kan die wêreld *aequo animo* aanvat omdat hulle liedere die omstandighede waarin hulle geskep word, aanspreek en verwerk (Alpers,

1979:154). Hierdie herders is bewus van die kwesbaarheid van hulle wêreld en die onstabieleit van hulle bestaan (Lee, 1989:77). Hierin lê die impak van veral die Eerste en Neënde *Eclogae*.

2.4. Rome en Vryheid: Die Eerste *Ecloga*

Hierdie gedig is geskryf as 'n gesprek tussen, aan die een kant, Meliboeus, wat sy grond moet verlaat en na vreemde lande gaan as gevolg van die grondonteiening en wat wonder of hy ooit sal terugkeer; aan die ander kant is daar Tityrus, wat gelukkig genoeg is om te bly, alhoewel sy stukkie grond klaarblyklik onvrugbaar is. Tityrus het 'n meer alledaagse houding teenoor sy plaaslike wêreld. Vir Tityrus is die pastorale wêreld 'n plek waarin hy werk en hard moet spaar (*peculi* – spaargeld, 32) en van frustrasie (*pinguis et ingratae premeretur caseus urbi* – en ryk kase vir die ondankbare stad gepers is, 34). Die karakter wat in ballingskap is (in hierdie geval Meliboeus), is duidelik meer geneig om dit wat hy moet verlaat, te idealiseer (Segal, 2014:275). Hy dwaal vol liefde deur die bekende, lys die kenmerke van sy geliefde land en span vele byvoeglike naamwoorde in om aan sy liefde uitdrukking te gee; dit kom voor asof dit vir hom onmoontlik is om nie een aan elke selfstandige naamwoord te heg nie (Segal, 2014:275). Meliboeus druk ook sy behoefte vir beskermende grense, sowel as 'n vrees vir die oorskryding van hierdie grense, uit (Alpers, 1979:165). By gedagtes oor grense sluit die konsep van inperking en vryheid (*libertas*) aan.

Galinsky voer aan dat Vergilius se doelwit met die eerste gedig van sy eerste gepubliseerde bundel, nie was om 'n gesaghebbende regsbron te skep, of sy lesers aan te moedig om die saak van grondonteiening in 'n debat formaat te lees nie, maar eerder om aandag op die belangrike tema van *libertas* in Rome te fokus (Galinsky, 2006:65). Clausen skryf ook dat *libertas* 'n spesifieke belang gedra het: dit was die slagspreuk van Octavianus en sy party (1987:n.12). Suetonius herroep hoe Aleksandrynse seelui Augustus spontaan op die Kus van Puteoli op die aand van sy dood toegejuig het met *per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*” (deur hom lewe hulle, deur hom seil hulle, deur hom geniet hulle vryheid en goeie geluk) (*Aug.* 98.4). Hierdie fokus op vryheid is deur Augustus self in die *Res Gestae* uitgelig, en reeds teen die einde van die Republiek is *libertas* as 'n slagspreuk gebruik (Galinsky, 2006:13). In teorie, sowel as in praktyk, het *libertas* dus vir verskillende mense verskillende dinge beteken en omskryf (Galinsky, 2006:13).

Weeda maak hier 'n interessante punt dat Vergilius 'n positiewe beeld van vroue in die *Eclogae* skep deur Tityrus se *libertas* aan 'n vrou van deugde, Amaryllis, toe te skryf (2015:59). Dit is myns insiens 'n stelling wat nie deurlopend akkuraat is nie. Vroue in die *Eclogae* word dikwels in romantiese kontekste geplaas, wat telkens as ontwrigting in die pastorale wêreld optree (bv.

in *Eclogae* 3, 5, 6, 7, 8 & 10). Dit is wel interessant om op te let dat daar 'n proses aan vryheid in die Eerste *Ecloga* gekoppel word. Tityrus moes werk, spaar en Rome toe gaan om sy vryheid te kry. *Libertas* is dus nie in Vergilius se wêreld 'n gegewe nie.

Libertas, 'n konsep wat 'n spektrum van betekenisse insluit, en verskeie assosiasies kweek (Galinsky, 2006:1), word beklemtoon in die Eerste *Ecloga*. Vergilius verwar aspris die private en publieke betekenisse van *libertas* in die *Eclogae*, en hy is bewus dat hy vir sy eietydse gehoor skryf. Hierdie gedig betree kontemporêre politiek, soveel so dat die denkbeeldige ruimte gebruik word om politieke idees en vrae uit te sonder en te verwerk (Alpers, 1979:96). Hier word die menslike oorsake en toestande ook erken sowel as 'n reaksie op die omstandighede (Alpers, 1982:453). Uitdrukking van gevoelens rondom verlies word in die Eerste *Ecloga* ook ontdek en ondersoek.

Die bedreiging van vryheid in die *Eclogae* is interessant genoeg nie 'n bedreiging van die buiteland, of 'n buitelander nie, maar eerder van binne Italië self. Die gebruik van die woord *civis* in reël 71 staan uit. Meliboeus beskryf homself en sy mede-landsburgers met hierdie woord wat addisionele protes by sy realiteit voeg (Moch, 2017:84). Die *barbarus* in reël 7 verwys nie na 'n buitelander nie, maar eerder na 'n Italiaanse soldaat wat Meliboeus se grond ontvang het onder die herverdeling (Weeda, 2015:60).

Saam met *libertas* word ander nie-pastorale idees aan die pastorale wêreld van Vergilius in die eerste *Ecloga* bekend gestel. Om 'n paar te noem: *peculium* (spaargeld, 32), *aere* (brons-geld, 35, die enigste verwysing na fisiese geld in die *Eclogae*), *servitio* (slawerny, 40), *finis* (grens, 67), *miles* (soldaat, 70), *barbarus* (barbaar, 71) en *civis* (burger, 71). Deel van hierdie lys is die eksplisiete verwysing na Rome in die Eerste *Ecloga*. Die teenwoordigheid van Rome in die Eerste *Ecloga* is dubbelsinnig. Aan die een kant is Rome die bron van ontneming vir Meliboeus, aan die ander kant het Tityrus, vreemd in die pastorale wêreld, Rome toe gegaan met die gevolg dat hy in die wêreld van die *Eclogae* kan bly (Jones, 2011:52). Hierdie tema word ook in die Neënde *Ecloga* opgetel met 'n gevoel van onsekerheid oor Menalcas se liedere wat klaarblyklik nie dieselfde uitwerking as Tityrus se pleidooi het nie (Jones, 2011:52).

Dieselfde ongenoemde jong man wat in die Eerste *Ecloga* vir Tityrus van die ontneming van grond red, bedreig Meliboeus se realiteit en Moeris s'n in die Neënde *Ecloga* (Jones, 2011:107). Cairns voer aan dat die Eerste *Ecloga* as programmaties beskryf kan word (1999:290). Ek is geneig om met hom saam te stem. Vergilius plaas die *Eclogae* in die pastorale ruimte met deurlopende verwysings na Theokritos en bind dan ook die werk as 'n geheel met

deurlopende intratekstuele verwysings tussen al die gedigte in die *Eclogae*. Die Eerste *Ecloga* stel die situasie duidelik en direk, terwyl die Neënde *Ecloga* binne die pastorale raamwerk wat deur die vorige *Eclogae* geskep is, funksioneer.

Die intratekstuele verwysings tussen die Eerste en Neënde *Eclogae* plaas Rome so ook in die Neënde (Jones, 2011:52). Hierdie twee gedigte is duidelik aan mekaar gekoppel; beide gaan met die onderwerp van ballingskap om en verwys na die gedwonge vertrek uit 'n vredevolle, bekende wêreld (Segal, 2014:272). Beide hierdie gedigte se geselskap bestaan uit 'n herder wat nog vrede in die pastorale wêreld geniet en een wat daardie ruimte moet verlaat, 'n kontras sterker gestel in die Eerste *Ecloga* as die Neënde (Segal, 2014:272).

Albei gedigte (soos ook *Eclogae* 6 & 10) sluit af met 'n verwysing na rus en die aand se koms. Party verbale eggo's maak die verband tussen hierdie twee gedigte nog duideliker, alhoewel die parallele geen duidelike bewyse lewer oor die kronologie van die skryf van die gedigte nie (Segal, 2014:272).¹³ Sommige temas wat in 1 genoem word, kom wel sterker in 9 na vore.

2.5. Die verlies van poësie: Die Neënde *Ecloga*

Alhoewel die stad nie eksplisiet in die Neënde *Ecloga* genoem word nie, voer Jones aan dat die stad baie meer gevaarlik is in hierdie gedig (2011:52). In hierdie gedig is die stad die bron van ontwrigting, wat soos reeds gestel, uit die grondonteiening vloei en wat amper die dood van Moeris en Menalcas (9. 16) veroorsaak (Jones, 2011:52). Die stad is ook hier die bron waaruit woorde wat in maatskaplike realiteite gewortel is die pastorale wêreld binnedring; woorde wat vreemd, en moontlik bedreigend, vir die pastorale ruimte kan wees, soos *advena* (immigrant), *possessor* (eienaar), *coloni* (boere) (9.2-4) en *lites* (geskil) (9. 14) (Jones, 2011:52). Die vreemde idees in die Neënde *Ecloga* skakel weer die gedig met die Eerste, wat self 'n klomp vreemde idees aan die pastorale wêreld bekendstel.

Soos in die Eerste *Ecloga* spreek die Neënde *Ecloga* ook die magteloosheid van poësie aan. Menalcas se liedere werp geen vrugte af nie en die wêreld van Moeris bly in gedrang (Jones, 2011:52). *Ecloga* 9 bou verder op die tema en koppel ook trauma en hartseer aan die onvermoë om te dig. Dis ironies dat Moeris in Vergilius se gedig bekommerd is dat hy nie meer sal kan sing nie; Vergilius se eie ans oor “woorde verloor” raak metapoëties ingestel om die aard van uitdrukking te bevraagteken. Digkuns word deur Moeris aan geheue gekoppel wat hy as die

¹³ Die ordening van die *Eclogae* beklemtoon so ook die gedeelde temas tussen die Eerste en Neënde *Eclogae*. Die gedigte word deur Vergilius op so 'n manier rangskik dat dié gedigte wat konsentries bymekaarpas parallel geplaas word (1 & 9, 2 & 8, 3 & 7, 4 & 6, met 5 en 10 wat meervoudige rolle vertolk (Sien Steenkamp (2011)).

bron van poësie bestempel (Alpers, 1979:142). Nes geheue die herontdekking van iets oor tyd behels, kan poësie dieselfde proses instel, soos die *Eclogae* self vir lesers vandag toelaat om daardie “iets” oor tyd te herontdek (Alpers, 1979:142).

Vergilius verbind dus verlies en spyt; die verlies van geheue word aan die spyt oor dit wat verlore is, gekoppel (Alpers, 1979:143). Hierdie verlange verskyn ook in Lycidas wat oor Moeris se poësie praat, Moeris wat naby aan die grens van die nag gesing het (9. 44). Die Neënde *Ecloga* se tydsverloop is duidelik gemerk, soos Moeris en Lycidas loop word hulle reis ook ’n aanduiding van die verloop van tyd (9. 58, 62) en beweeg hulle nader aan die nag (9. 63) (Jones, 2011:52). In hierdie opsig is die Neënde *Ecloga* donkerder as die Eerste en sluit ook so aan by die tema van die moeilikhede van die groter, aktuele wêreld, wat in hierdie gedig oopgevelek word (Jones, 2011:53). Moeris en Lycidas se reis is self vreemd vir die pastorale wêreld.

Die pad Rome toe het ’n element van onheil daaraan gekoppel. Daar is selde verwysings na paaie in die *Eclogae* en hier word die pad deur ’n graf ook gekenmerk (Jones, 2011:52). Hierdie pad verwys na siviele ontwikkeling en orde, wat ontuis in die vrye en natuurlike ruimte van die *Eclogae* is. Gedurende hulle gesprek noem Lycidas en Moeris ook drie van Vergilius se tydgenote, Varus (9. 26), Varius (9. 35) en Cinna (9. 35) (Jones, 2011:102). Varus sluit aan by die politieke diskoers; die bepalings vir sy lof is gekoppel aan die moontlikheid dat Mantua dalk gered kan word, soos Cremona nie gered was nie. Nogtans dui Vergilius aan dat die hoop om Mantua te red, wat op die digter (Menalcas) gevestig is, bedreig word nog voor sy gedig voltooi kan word (Jones, 2011:207). Daar is ook die teenwoordigheid van die ongenoemde jong man wat in die Eerste *Ecloga* verskyn in hierdie gedig, wat duidelik na Octavianus verwys (Jones, 2011:107). Vergilius plaas dus eietydse prominente figure in sy *Eclogae* om die grense van die pastorale wêreld te laat vervaag. Sy wêreld is nie immuun teen die sosiale realiteit van Rome nie en sy karakters is kwesbaar.

In die Neënde *Ecloga* word daar verdere fokus op die “regte” wêreld geplaas deur eksplisiet na die komeet van Caesar te verwys. Hierdie verskynsel (9. 46-50) verwys na ’n komeet wat na Julius Caesar se dood verskyn het (Weeda, 2015:75). Caesar, na sy dood, verskyn daarom weer as ’n ster, wat aansluit by die idee van herlewing (hierdie tema verskyn in die Vyfde *Ecloga* waar Daphnis, ’n figuur wat self wedergeboorte ervaar, aangespreek word); hierdie herlewing vind vreemd genoeg plaas in ’n gedig waar die algemene stemming onheilspellend is (Jones, 2011:107). Die teenstrydigheid van nuwe lewe en hoop, teenoor tragedie en hartseer, skep ook

spanning in die gedig. Vergilius, met die verwysing na Caesar se komeet wat gekom en gegaan het, vertel vir ons dat sy heerskappy, wat hoop vir die boeregemeenskap in die jare voor 44 v.C. gebring het, nou verby is (Weeda, 2015:75). Die komeet voorspel 'n vrugbare oes en 'n tyd van vrede, en met die verdwyning van die komeet is daardie hoop ook daarmee heen. Hierdie “onvrugbaarheid” kom ook in poësie na vore.

Die sosiale status van 'n grondeienaar gekoppel met die regte wat in grondbesit gewortel is, skep die nodige stabiliteit vir die skep van poësie. Vir iemand soos Meliboeus, wat nie die voorreg geniet van stabiliteit in die pastorale ruimte nie, is dit moeilik om poësie te skep (*carmina nulla canam*) (Fantuzzi & Papanghelis, 2006:265). Die skep van poësie het ook natuurlike waarde, en is gekoppel aan nie-menslike sang (soos die bye en die voëls in die pastorale wêreld) wat poësie verheilig en koppel aan die goddelike via die natuur. Vergilius gebruik verskeie vorme van voël-simboliek in die *Eclogae*. Die duiwe waarna verwys word in hierdie gedig, simboliseer poësie (9. 13) en staan ook in kontras met oorlog (wat weer deur arende gesimboliseer word) (Jones, 2011:40). Die groot digters wat die bogenoemde Varus se lof sal sing as Mantua gered is, word uitgebeeld deur swane (Jones, 2011:40). Die minder bekwame digter is ook bang hy sal soos 'n gans teenoor 'n swaan klink (Jones, 2011:40).

Hierdie gedig se fokus op poësie sluit aan by die algemene tema van die onvermoë van poësie. Die realiteit van gemeenskaplike ervarings en menslike emosies in reaksie daarop bedreig nie net die pastorale bestaan nie, maar ook die pastorale lied (Alpers, 1979:110). Dit dra ook by tot die selfbewustheid van poësie, wat beklemtoon word deur verwysings na ander gedigte in die *Eclogae*, byvoorbeeld reëls 19-20 wat na die Vyfde *Ecloga* terugverwys (5. 20, 40) (Segal, 2014:279). Die intratekstuele verwysings in die Neënde *Ecloga* bind so ook die gedig aan die Eerste.

Die Neënde *Ecloga*, soos reeds genoem, funksioneer binne 'n pastorale raamwerk. Vergilius bou op Theokritos se pastorale poësie, maar hervorm die stemming; een so 'n voorbeeld is die verwysing in *Ecloga Nege* (9. 1) na die *Idille* (vii. 21) (Segal, 2014:278). In die Neënde *Ecloga* heers die kommer oor die verlies van grond en stabiliteit (Moeris se verlating van die pastorale wêreld) oor die hele gedig. Die stemming is dus swaar en donker. Die *Idille* van Theokritos is veel ligter en baie meer gewortel in die ideale wêreld van pastoraal. Hierdie gedig tree ook in konstante gesprek met die Eerste, waarvan 'n voorbeeld in die onheilspellende tekens teenwoordig in beide gedigte, gevind kan word. Die kraai in die eik wat deur die weerlig getref is, in die Eerste *Ecloga*, word geëggo in die Neënde (deur 'n kraai, vanuit 'n hol eik aan die

linkerkant). Dit is opvallend dat die teken in die Neënde *Ecloga* wel sy doel dien, en die ramp in die gedig voorkom (die geskil word kort geknip), maar die teken in die Eerste misluk en die ramp vind steeds plaas (Meliboeus moet sy grond verlaat) (E. 1. 16-17; 9. 14-16) (Segal, 2014:273). Anders as in die Eerste *Ecloga* is Lycidas meer ontfermend teenoor Moeris as wat Tityrus teenoor Meliboeus is (Segal, 2014:278).

Die simpatie van Lycidas skakel in met Vergilius se verwerking van realiteit. In hierdie gedig is die verlatenheid wat Meliboeus in die Eerste *Ecloga* ervaar verwyder, en Moeris skakel sy isolasie eerder oor in 'n vrees dat hy nooit weer sal kan sing nie, nooit weer genoeg vrede of geluk sal ervaar om te skep nie. Vergilius is wel besig om onder onstabiele omstandighede te skep, maar Moeris word die mondstuk vir die vrees dat poësie leeg word in die afwesigheid van stabiliteit. Vergilius gebruik ook hierdie gedig om te verwys na die vroeë tydperk van Octavianus se magsreis, waar vele Romeinse burgers, onder andere, Afrika toe migreer het (Frank, 1926:16). Die verskuiwing van 'n samelewing is 'n verskynsel wat bydrae tot die verlies en onstabieleit wat poësie affekteer. Vergilius se pastorale wêreld is dus een van onstabieleit en 'n wêreld in oorgang, baie soos die realiteit van Suid-Afrika na 1994 tot en met vandag.

2.6. Grond en Suid-Afrika

Suid-Afrika se konflik rondom grond is so oud soos die land self. Die invloed van kolonisasie, oorlog en apartheid het vir Suid-Afrika sedert 1994 'n vraagstuk geskep wat kontrasterende belange rondom grond teen mekaar moet opweeg. Enige oplossing moet poog om 'n uiters diverse samelewing te vrede te stel met die beleid wat aanvaar word ten opsigte van die grondkwessie; 'n onmoontlike taak. Die Suid-Afrikaanse bevolking bestaan uit verskeie taal- en kultuurgroepe wat na demokrasie saam strewe na 'n gelyke samelewing. In hierdie tesis word daar nie na die breër probleme van die Suid-Afrikaanse samelewing gekyk nie, maar eerder gefokus op die grondkwessie, wat sedert 2017 toenemende aandag geniet.

Die parallele tussen Suid-Afrika vandag en Vergilius se pastorale wêreld, is gegrond in die post-1994 realiteit van die Suid Afrikaanse bevolking. Suid-Afrikaners wroeg met hulle verhoudings met mekaar; die bevoorregte burger met die nie-bevoorregte een, 'n tema wat veral in *Ecloga* 1 en 9 vorendag kom. So ook wroeg Suid-Afrikaners met hulle idee van identiteit en behoefte aan vrede en sekuriteit (Botman, 2013; Young, 2017:27). 'n Groot gedeelte van hierdie sekuriteit het met grondbesit te make. So eggo Suid-Afrikaners se komplekse verhouding met hul landskap, fisies sowel as simbolies, dié van Vergilius se karakters in die *Eclogae*.

Suid-Afrikaners kan daarom in die *Eclogae* 'n reisgenoot vind. Die feit dat 'n werk met universele menslike ervarings omgaan, tweeduisend jaar gelede, bied 'n lafenis vir 'n eietydse gehoor in die wete dat ons nie die eerstes of die laastes is wat deur hierdie ervarings en emosies werk nie. Een so 'n ervaring is dié van grondonteiening. Grond in Suid-Afrika, soos globaal ook die geval is, is histories gekoppel aan mag. Om grond te besit, is om oor die vermoë te beskik om selfstandig te wees, sowel as veiligheid en sekuriteit te ervaar. Grond beskik ook oor erfeniswaarde en is dus ook gekoppel aan identiteit (Young, 2017:46). Die storie rondom grond is kompleks en sedert die begin van Suid-Afrika is grond 'n bron van konflik. In die meer onlangse geskiedenis van die land, is grondonteiening ook 'n daaglikse gesprekspunt.

In 1913 is grond in Suid-Afrika onder die Swart Grond Wet (27/1913) gereguleer. Volgens hierdie wet is 7.5% van die grond van Suid-Afrika eenkant gesit vir swartmense in Suid-Afrika. Die gevolg was dat enige grond in 'n sogenaamde “blanke” gebied wat aan 'n persoon van kleur behoort het, nie meer daardie individu se eiendom kon wees nie. Mense van kleur moes dus óf hulle grond verlaat en probeer om grond in die bepaalde gebiede te vind, óf op hulle eie grond as werkers optree vir blanke boere. Die situasie is in 1936 aangespreek, maar sonder enige werklike verligting; die swart gebiede het nou 10% van Suid-Afrika gevorm. Afdeling 5 van die Swart Administrasie Wet het verder die administrasie rondom swartmense se toegang tot grond gereguleer. Die gevolg daarvan is nou alombekend, swartmense is sonder enige werklike rede van grond ontnem, van hulle eiendom en bestaansreg (Vorster, 2019a:2). Gedurende Apartheid het die Tuislandestelsel in werking getree, waaronder mense van kleur terug na “hulle voorvaderlike grond” gestuur is (Wet 41/1950), maar in werklikheid, teen hulle wil, totaal ontwortel is. Verdere Apartheidwette het die diskriminasie rondom grond verder bevorder, totdat die “Abolition of Racially Based Land Measures Act” (108/1991), in werking getree het, waarin grondonteiening as 'n herstellende aksie sy basis vind.

Die huidige proses rondom grondonteiening word deur die Grondwet (Grondwet van Suid-Afrika, 1996) (Artikel 25) en die Grondonteiening Wet (63/1975) bepaal. Die beginsels van Grondhervorming in Suid-Afrika rus op 'n nie-rassige plattelandse ekonomie, demokratiese en regverdige grondtoe-eiening en gebruiksreg oor verskeie rasse, geslag en klas, en volhoubare vervaardiging van voedsel met die oog op voedselsekuriteit in Suid-Afrika (Suid-Afrika, 2011:6). Of hierdie beginsels deurlopend gevolg word, is onseker. Sedert die 54ste Nasionale Konferensie van die ANC in Desember 2017, is die debat rondom grondonteiening sonder vergoeding aan die orde van die dag (Vorster, 2019a:1). Deur die gevolglike parlementêre verhoor en verskeie siviele debatte, is die frustrasies, vrese en ideologieë van verskeie onder-

afdelings van die Suid-Afrikaanse samelewing duidelik gemaak (Vorster, 2019b:1). Die tragedie rondom grond in Suid-Afrika is dat die totale kompleksiteit van die Suid-Afrikaanse politieke en sosio-ekonomiese realiteit in die grondkwessie ten toon gestel word (Vorster, 2019a:1).

Hierdie proses skep vanselfsprekend onrustigheid in die land. Die idee van grondbesit is 'n tema wat deur die geskiedenis van die mensdom gekoppel word aan mag, stabiliteit en selferkenning. Grond is kosbaar en veral in Suid-Afrika vorm dit deel van die identiteit van burgers. Met die beëindiging van Apartheid het die gehate ras-gegronde beperkings op individuele beweeglikheid tot 'n einde gekom (Gibson, 2008:700). Gevolglik het die platteland leeggeloop soos burgers stede toe gestroom het met die hoop op 'n beter lewe (Gibson, 2008:700). Sodoende is die stedelike ruimte tot so 'n mate oorweldig dat die tekort aan spasie en behuising vele maatskaplike probleme veroorsaak het. Die verskynsel van “land grabs” het so ook ontstaan, waar mense bloot op enige oop stuk grond poog om hulself te vestig. Hawelose mense, grondeienaars en die staat het uiteenlopende behoeftes en Suid-Afrika wankel tussen twee teenstrydige belange: om die regte rondom die privaatbesit van grond te beskerm, aan die een kant, en om die behoeftes van talle mense wat sonder tuiste, en met historiese onreg, saamleef, aan te spreek (Gibson, 2008:700).

Die komplekse en kontrasterende belange maak van grond 'n vraagstuk wat Gibson as 'n “tonteldoos” kwessie bestempel (2008:85). Ek stem met hom saam dat die vraagstuk rondom grond hoogs plofbaar is en deurlopend dreig om vlam te vat in die Suid-Afrikaanse politieke milieu (Gibson, 2008:85). Grond se kompleksiteit lê ook in die feit dat grond besit al dan nie aan ekonomiese ongelykheid gekoppel is (Gibson, 2008:703). So ook ervaar Suid-Afrikaners wat Gilomee beskryf as 'n “verbondenheid met die land” (2003:xiv). Verskillende onderafdelings van die samelewing verskil vanselfsprekend oor hoe grond in Suid-Afrika benader moet word en watter aspekte van mense se “verbondenheid” aan grond begrip en oorweging verdien (Gibson, 2008:703). Hierdie verskille dui daarop aan dat selfs na twee dekades van demokrasie, identiteitspolitiek in Suid-Afrika steeds saak maak en vraagstukke rondom grond, identiteit en besitreg onveranderd bly (Lambrechts & Viljoen, 2010:136). Die groep waaraan 'n individu behoort, bepaal hoe hy/sy die grond sien (Gibson, 2008:92). Die verbintenis tussen die groep en die grond word ook as heilig gesien en oortref ander oorwegings in Suid-Afrika (Vorster, 2019b:6).

Grond vervul so ook meer as een rol in die Suid-Afrikaanse samelewing. Grond het ekonomiese waarde, skep die grense van sosiale interaksie en dra ook 'n spirituele erfenis. Menige Suid-Afrikaner dra 'n spirituele waardering vir die land met hulle saam en ervaar so ook die gevoelens gekoppel aan “tuiste” (Van der Merwe, 2003:11). Besitreg dra ook tot identiteit by (Vorster, 2019:1). As mense grond besit, word daar aan hulle 'n tipe outonomie gegee, sowel as die ervaring van 'n gewortelde bestaan en geleenthede vir ontwikkeling. Om aan 'n ruimte/area te “behoort” dra belang vir enige persoon en in Suid-Afrika; meer spesifiek in die Afrikaanse kultuur, word die idee van eienaarskap egter kompleks (Van der Merwe, 2003:111). Van der Merwe skryf dat “deur die verwickelende prosesse van postkolonialisme, omdat die Afrikaner by geleentheid gekoloniseer is, maar ook die beoefenaar van kolonialisme en neokolonialisme was [word die konsep van eienaarskap meer kompleks]. Hierdie prosesse is te wyte aan die komplekse prosesse van okkupasie en inbesitneming, asook verskillende vorms van interne kolonisasie” (2003:11). Dit is daarom duidelik dat die post-1994 Suid-Afrika van Suid-Afrikaners psigologiese aanpassing vereis (Lambrechts & Viljoen, 2010:136). Suid-Afrikaners sukkel om sin te maak van hulle doel, sowel as om die ruimte waarin hulle behoort, te bepaal in 'n samelewing te midde van oorgang (Lambrechts & Viljoen, 2010:136).

In die huidige Suid-Afrika beskryf President Ramaphosa die grondkwessie as 'n las van die geskiedenis. Hy noem dit die “oorspronklike sonde” wat die huidige generasie moet oplos (sien Grootes 2018). Vergilius skep in sy kuns die geleentheid om oor die verband tussen grond en identiteit te besin en die onsekerheid wat daarmee gepaard gaan, te verwerk; 'n nodige proses ook in Suid-Afrika vandag. Die politieke ontwikkeling rondom grondonteiening in Suid-Afrika vorm daarom veral 'n belangrike ondertoon vir die vertaling van die *Eclogae* vir 'n Suid-Afrikaanse, spesifiek Afrikaanse, gehoor.

3. Vertaling: die teorie en die praktyk

Teorie, van die Grieks *thea* (uitsigte) en *horan* (om te sien) skep die raamwerk waarbinne die praktyk van vertaling plaasvind (Pym, 2010:1). Binne die gekose vertaalteorie vind beide die besluitneming rondom, en skep van, vertaling plaas. Daarom is vertaalteorie 'n onlosmaaklike deel van die vertaalproses.

Hierdie hoofstuk bied 'n kort oorsig oor die ontwikkeling van vertaalteorie (3.1), sowel as 'n bespreking van die spesifieke teorieë wat op my vertaling van die *Eclogae* betrekking het; eerste aan die beurt is funksionaliteit en die teorie van funksionalistiese vertaling (3.2). Wat daarop volg, is 'n bespreking van domestikering teenoor vervreemding, (3.3) post-kolonialistiese teorieë rondom vertaling (3.4) en so ook kultureel bewuste vertaalteorie (3.5). Die teorie spesifiek rondom vertaling van poësie word kortliks uiteengesit (3.6), gevolg deur 'n uiteensetting van die rol van die vertaler (3.7). Die hoofstuk stel verder duidelik wat my vertaalopdrag is (3.9) en sit ook uiteen wat 'n post-1994 vertaling behels (3.8). Hierdie teoretiese oorsig vorm die basis vir die denke agter my vertaalproses en vir die regverdiging van my gekose benadering tot die vertaling van die *Eclogae*. 'n Omvattende begrip van die toepaslike vertaalteorie stel dus die vertaler in staat om besluite te kan motiveer en met vertroue uit te voer.

3.1. 'n Oorsig oor die ontwikkeling van vertaalteorie

Die basiese beginsel van vertaalteorie kan in die woorde van Vergilius se voorganger Cicero, *verba annumerare* en *verba appendere*, opgesom word: letterlike teenoor interpretatiewe vertaling (*De Opt. Gen. Or.* v). *Verba annumerare* vertaal as “die tel van woorde” wat verwys na 'n letterlike, woord-vir-woord vertaling: daarteenoor staan *verba appendere*, wat na “die weeg van woorde” verwys, waar die klem op die betekenis van die teks geplaas word. Wat hierdie voorbeeld uitbeeld, is dat daar reeds in Rome twee verskillende benaderings tot vertaling was, en ook dat mense al vir millennia oor vertaling dink en skryf, soos in Cicero se *De optimo genere oratorum* (c. 52 VC).

Die studie van vertaalteorie, ten spyte daarvan dat daar al vir millennia oor vertaling geskryf is, het as 'n aparte dissipline eers in die 1950's ontstaan (Morini, 2013:7). In Rome was die neiging in vertaling oorspronklikheid. Cicero, Horatius, Plinius en Quintilianus het vir oorspronklikheid gestaan. Hulle doelwit met vertaling was om met 'n persoonlike aanslag nuwe lewe aan 'n openbare teks te gee wat deur herhaling geyk geraak het (Robinson, 1997:14). In die moderne era is die ouer vertaalteoretici (voor die 1950's) wat dikwels aangehaal word, 'n yl groepie wat onder andere Cicero, Horatius, Quintilianus, Augustinus, Hieronimus, Dryden,

Goethe, Schleiermacher, Arnold en Nietzsche insluit (Venuti, 2000:4). Eers in die 1950's is daar nuwe fokus op die dissipline geplaas.

Taalwetenskappe kan as die dominante dissipline van geesteswetenskappe in die 1950's en 1960's gesien word en dit is in hierdie konteks wat prominente vertaalteoretici, soos Eugene Nida, verstaan moet word (Nord, 1997:6). Nida (1964) en Catford (1965), albei oorspronklik taalwetenskaplikes, staan uit as van die akademici van die 1960's wat hulle aandag op vertaling gevestig het. Beide het geargumenteer dat daar nie net een oplossing vir die probleme van vertaling is nie, en dat selfs tussen twee tale wat baie dieselfde is, daar te veel veranderlikes is om een sisteem vir vertaling te skep (Morini, 2013:5).

Daarom is daar vandag soveel vertakkings van vertaalteorie dat die keuses van hoé mens wil vertaal amper oorweldigend is en dat vertaalteorie die praktyk kan bedreig deur te veel teorieë te skep en nie eintlik praktiese oplossings nie. Morini (2013:9) voer aan dat vertaling 'n praktyk georiënteerde dissipline is wat 'n praktyk georiënteerde teorie kortkom. Ek is geneig om met hom saam te stem, maar besef ook 'n teorie bied vir jou slegs 'n vertrekpunt en nie 'n rigiede model nie.

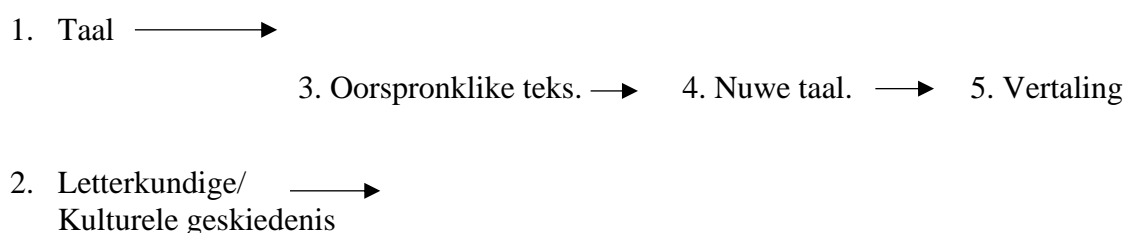
Met hierdie verskeie oogpunte in gedagte is die omvattende term “vertaalstudie” (translation studies) deur J. S. Holmes in 1972 geskep (Morini, 2013:8). Hierdie term het gepoog om vertaalteorie en vertaalwetenskap te verenig. Die sukses van Holmes se werk lê in die feit dat vertaalde tekste vir die eerste keer in die 1970's nie net as “doeltekste” gesien is nie, maar as tekste in hul eie reg (Morini, 2013:8).

Hierdie vars perspektief op vertaling het die geldigheid van etiese oorwegings soos die “lojaliteit” teenoor die oorspronklike teks of “gelykstandigheid” van die vertaling uitgedaag en die definisie van vertaling verander (Morini, 2013:8). Dit is ook gedurende hierdie tyd wat vertaalteoretici oorgegee het aan die idee dat vertaling eintlik onmoontlik is. Om een teks in haar volledigheid presies letterlik van een taal na die ander te vertaal, is onmoontlik, maar daar kan tog goeie vertalings geskep word, en dikwels is daar (Raffel, 1988:11).

Vertalings het 'n baie belangrike rol om te speel. Steiner skryf dat deur 'n teks as vertaalwaardig te klassifiseer, daardie teks se waardigheid dadelik verhef word (1975:300-301). In die brontaal verhef die vertaling die outeur en selfs die teks se status, deur die teks en die skrywer as waardig vir vertaling te ag. In die doeltaal word die literêre sisteem van daardie taal verryk deur die vertaling en die variasie wat so 'n vertaling bring. Die oorlewing van 'n teks word ook deur vertaling bevorder (Silke, 2004:6).

Ten spyte van die waardigheid gekoppel aan 'n teks wat vertaal word, argumenteer Venuti dat daar geweld in die doel en daad van vertaling heers. Hy beskryf dit as 'n proses wat die taalkundige en kultuurverskille in 'n vreemde teks (die bronteks) gedwonge verwyder vir die gemak van die leser (1995:18). Ek beskou “geweld” as 'n swaar woord om te gebruik, maar ek stem met hom saam dat die proses van vertaling somtyds 'n bronteks sodanig kan vervorm dat dit dalk aan die oorspronklike teks skade kan doen. Ek sou ook argumenteer Venuti oorbeklemtoon die gevaar van die vergemakliking ter wille van resepsie (hierdie punt word in 2.3 bespreek).

'n Meer gematigde definisie kan in Morini gevind word. Morini beskryf vertaling as 'n proses wat op 'n teks uitgevoer word (uitvoerende funksie), op 'n tydstip en in 'n plek (plek spesifieke funksie), wat mense betrek (interpersoonlike funksie) (2013:155). Al hierdie fasette van vertaling bepaal hoe 'n spesifieke teks vertaal word. Dit is belangrik om ook bewus te bly van die aard van vertaling. Raffel omskryf vertaling as eerstens die begrip van taal. Taal staan parallel teenoor kultuur. Uit kultuur en taal vloei 'n oorspronklike teks. Op hierdie oorspronklike teks word 'n nuwe taal toegepas en dan het mens 'n vertaling (1988:ix). Hy sluit 'n skets in:



(Raffel, 1998:ix).

Weens hierdie dinamiese aard van vertaling is die begrip oor die teorie van vertaling, sowel as oor vertaling self, konstant besig om 'n metamorfose te ondergaan (Crăciun, 2019:103). Venuti definieer vertaling as 'n proses waar die ketting van aanduiders in die bronteks vervang word deur 'n ketting van aanduiders in die doeltaal wat die vertaler op grond van interpretasie aanbied (1995:17). Vermeer, daarteenoor, definieer dit as kommunikatiewe verbale en nie-verbale tekens wat van een taal na die ander oorgedra word (soos aangehaal in Nord, 1997:11). Sy fokus lê dus nader aan die Latynse *transfere* en aan die aksie gekoppel aan vertaling.

Die diversiteit van die definisies rondom vertaling dui daarop aan dat Crăciun reg het in sy verwysing na 'n metamorfose in die dissipline. Soos die teorieë oor vertaling verander, so verander die begrip van die rol van 'n vertaler sowel as 'n vertaling; daar word met ander woorde aangedui dat die posisie van vertaalde werke in die letterkunde konstant ook verander

(Venuti, 2000:192). Hierdie verandering vereis dat vertalers self bepaal uit watter oogpunt hulle hul vertaling wil benader, sowel as wat hulle beoog om met 'n vertaling te bereik. Die funksie van 'n vertaling raak dis belangrik.

3.2. Funksionaliteit

In 1955 gedurende die “William James Lectures” stel J. L. Austen dit dat elke “spraakdaad” 'n bepaalde funksie behels, sowel as 'n doelbewuste en 'n nie-doelbewuste effek. Elke uiting (“sin” in verouderde terminologie) bereik dus 'n effek, waar die eintlike effek en die doelbewuste effek nie noodwendig dieselfde is nie (Morini, 2013:14). Ook in vertaling is hierdie denkwysse toegepas. Sedertdien het die fokus in vertaling van uiting na teks verskuif; so het die benadering bekend as funksionaliteit tot stand gekom.

Funksionaliteit kan eerstens aan Nida (1964) en sy “dinamiese” of “funsionele ekwivalensie” gekoppel word. 'n Dinamies ekwivalente vertaling mik vir natuurlike uitdrukking. Hierdie benadering bring vir die ontvanger (leser) 'n teks wat in sy eie kultuur gewortel word (Nida, 1964:159). Van der Merwe verduidelik dat hierdie benadering aanvaar dat taalkundige simbole (soos woorde) houers is waarin die volle inhoud van 'n taal verpak is, en dat daardie inhoud ontleed kan word en weer herpak word deur middel van die vertaalproses (2016:431).

Dat Nida se benadering baie effektief kan wees as die doel die skep van 'n teks is wat vlot lees en “mooi” vertaal, is duidelik. Sy fokus op natuurlike uitdrukking is belangrik aangesien dit die vertaler in staat stel om sy instinkte te volg en te vertaal met die doel om duidelik en organies te vertaal. Ek stem egter wel met Van der Merwe saam dat Nida se benadering nie die feit dat woorde, of soos hy daarna verwys “taalkundige simbole”, in 'n groter realiteit funksioneer, in ag neem nie. Woorde dra ook die gewig van begrip rondom die sprekers en gemeenskappe van die taal waarin hulle funksioneer (Van der Merwe, 2016:431). Nida se dinamiese ekwivalensie is daarom deur latere teoretici aangepas.

Katarina Reiss bied in 1969 haar eie funksionalistiese voorstel aan. Sy argumenteer dat verskillende tekste verskillende benaderings vereis, 'n punt waarmee ek saamstem. Sy verdeel die verskillende benaderings in sub-kategorieë, soos inhoud-gefokus, vorm-gefokus en effek-gefokusde uitkomstes. Reiss en Vermeer verfyn hierdie benadering in hulle “Skopostheorie”, 'n funksionalistiese benadering tot vertaling wat op die uiteindelijke doel van die vertaling gefokus is (Morini, 2013:13).

Vermeer lê, soos reeds genoem, baie klem op vertaling as aksie (Nord, 1997:11). Dit is vir hom dus duidelik dat vertaling keuses vereis, keuses wat gewortel is in 'n bepaalde doelstelling.

Nord sit in haar boek *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained* (1975), 'n doel-georiënteerde benadering uiteen: eerstens interpretasie. Die proses van vertaling begin by die interpretasie van 'n spesifieke teks. Hierdie interpretasie is subjektief en gekoppel aan die individu. Daarop volg skryf, die proses van vertaling. Dertens vind keuring plaas. Die skrywer/vertaler maak keuses gedurende die proses van vertaling (soos deur Vermeer geargumenteer). Laastens, integrasie: die nuwe teks word deel van 'n bepaalde kultuur. Die kultuur verskaf dus die taalkundige gereedskap wat vir die vertaling van die betrokke teks gepas sal wees (Nord, 1997:93).

Nord se uiteensetting blyk om onproblematis te wees en, tot 'n sekere mate, suksesvol in haar poging om die funksionalistiese proses te verduidelik. Sy maak dit ook duidelik dat die fokus van 'n funksionalistiese vertaling op die bronteks is en poog om die kenmerke daarvan in die doelteks te behou (Nord, 1997:7). Die idee van ekwivalensie en van funksie berus dus op konsepte soos akkuraatheid, lojaliteit en doel - waar die effek van die vertaling divers is – maar begin met die oordra van inligting (Venuti, 2004:5).

Hierdie benadering berus ook op die geloof dat een taal oor dieselfde waarde kan beskik wanneer dit in 'n ander taal omgesit word (Vinay en Darbelnet 1958/1972 soos aangehaal in Pym, 2010:7). Die geloof dat elke taal en elke kultuur gelykstaande aan mekaar is, bestaan dus voor vertaling eers aangedurf word (Pym, 2010:7). Hierdie basiese beginsel van funksionalistiese vertaling vind sy oorsprong in 'n anti-strukturalistiese siening van die wêreld (Pym, 2010:6). Hierteenoor argumenteer Mary Snell-Hornby dat daar 'n “illusie van simmetrie” tussen tale heers (1988:22).

Ek is geneig om met Pym en Nord saam te stem dat dit wat in een taal gesê kan word, op een-of-ander manier in 'n ander een oorgedra kan word. Tog impliseer dit nie, soos Snell-Hornby met reg aanvoer, simmetrie nie: baie kultuurelemente of magsverhoudinge in seker tale kan nie effektief oorgedra word in enige ander taal nie. Ek dink byvoorbeeld aan “Spoke” deur Henrik Ibsen, oorspronklik in Noors geskryf. Hierdie teks fokus op familieverhoudings. In Noors is daar net een woord vir “ma”, 'n woord wat grens aan die formele en verouderde “moeder” in Afrikaans. Enige Afrikaanse teks wat dus gebruik maak van “ma, mamma, moekie, ens.” kan nooit in Noors dieselfde vlak van intimiteit tussen kind en ma vertolk nie, of die verhouding wat Afrikaanssprekende kinders vandag met hul ma's het, effektief oordra nie.

Tog stem ek met Malmjær saam dat ekwivalensie, of iets wat daaraan grens, moeilik is om uit vertaalstudie te verwyder, juis omdat dit die basis vir die verhouding tussen die bron- en

doeltekste vorm (soos aangehaal in Morini, 2013:15). Die doel agter ’n vertaling, en die motiverings van die vertaler, bepaal dus tot watter mate ekwivalensie ’n rol in die vertaling speel. Doelgerigte vertaling word in verskeie maniere gedefinieer. Taalkundiges, soos de Beaugrande en Desser, soos aangehaal in Morini (2013:15), praat van die doelbewuste dimensie van tekste. Die aard van die teks self moet haar ontvangers aanraak. Meer onlangs verwys sekere pragmatiese en sistematiese taalkundiges, soos Thompson en Hunston (2000), en Martin en White (2005), na die “waardebepaalende patroon”: “die punt” wat deur die teks uitgedruk word (soos bespreek in Morini, 2013:15).

Dikwels is die “doel” en die effek van tekste veeltalig, ingewikkeld en moeilik om met sekerheid aan te wys (Morini, 2013:16). Ek wil aanvoer dat die toepaslikheid van funksionalistiese vertaling juis in hierdie kwaliteit van tekste lê. Die vertaler bepaal watter funksie sy wil oordra en die leser/ontvanger kan dalk iets heel anders, maar tog net so geldig, daaruit kry. Morini herinner ook daaraan dat om iets moois te maak of plesier te verskaf uiteindelik ook ’n doel is (2013:63).

José Ortega y Gasset skryf egter in sy *Miseria y esplendor de la traducción* (Misery and splendour of translation) (1987), en Nord stem saam, dat daar in werklikheid gevalle is waar ekwivalensie nie moontlik is nie, en in party gevalle, glad nie die gewenste uitkomst het nie (Nord, 1997:9). In dieselfde trant skryf Morini ook dat daar geen resep is vir funksionalisme nie, geen formule nie (Morini, 2013:12).

’n Funksionalistiese vertaling is dus in geheel gesien baie meer intuïtief as wat mens dink en meer vloeibaar. Hierdie benadering is reeds in Vergilius se tyd aangemoedig. Horatius skryf in sy *Ars Poetica* (c. 10 v.C.) dat ’n digter wat vertaling beoefen ’n sekere benadering moet vermy, naamlik om woord-vir-woord te vertaal, sodat eiesoortige poësie geskep kan word. Duidelik is die doel vir Horatius om poëtiese outeurskap te skep (Venuti, 2000:4).

Wat Horatius duidelik maak, is dat ’n bepaalde doelstelling nodig is vir vertaling. Sy waarskuwing teen ’n woord-vir-woord vertaling dien ook, per implikasie, as ’n waarskuwing teen direkte vertaling en ondersteun betekenis-georiënteerde vertaling. Laastens is hy ’n kampvegter vir eiesoortige poësie, wat grens aan ’n gedomestikeerde benadering.

3.3. Die benaderings van domestikering teenoor vervreemding

Venuti bring die terme “domestikering” en “vervreemding” onder die kollyg in sy boek *The Translator’s invisibility* (1995). Die twee terme kan in tekste deur die geskiedenis in verskeie omskrywings gevind word, maar die eerste poging om die twee denkstrome te benoem, is deur

Schleiermacher, wat oor “einbürgende” en “verfremdende” skryf (soos aangehaal in Venuti, 1995:23). Hierdie terme verwys na die keuse van ’n vertaler om óf ’n teks in die styl van die oorspronklike taal te hou, al beperk dit die leesbaarheid en vloei van die vertaling, met verwysings na kultuur- en natuurverskynsels wat vreemd vir die gehoor kan wees (vervreemding), óf na die aanpassing van styl in die vertaalproses om soos die doeltaal te lees, met verandering van terminologie om bekend vir die gehoor te klink (domestikering).

Nida (1964), verkies ’n gedomestikeerde vertaling. Sy benadering tot domestikering lê gewortel in die idee dat die mensdom, in sy kern, onveranderd is oor grense en deur tyd (Venuti, 1995:22). Nida, en ander soos hy, glo dus dat daar gedeelde menslikheid in tekste lê, wat geen skade kan ly deur aanpassing vir ’n spesifieke taal- of kultuurgroep nie. Miskja staaf hierdie benadering deur uit te wys dat ’n gedomestikeerde vertaling dikwels vlot en natuurlik is, en dus ’n produk skep wat poog om die waardigheid van die bronteks te behou en as ’n alleenstaande werk dan ook gelykstaande waarde te hê (2013:3).

Daarteenoor argumenteer Venuti sterk vir vervreemding. Venuti (1998, 2008, 2010) glo dat vertalings wat in staat is om “kulturele oorheersing” te weerstaan, in effek rassisme en etniese homogeniteit weerstaan. Venuti voer aan dat domestikering kulturele narsissisme en imperialisme bevorder (Venuti, 2010:78). Hy bou verder op sy argument deur uit te wys dat domestikering dikwels ondersteun word in ekonomiese terme. Redakteurs en uitgewers verkies gedomestikeerde vertalings, aangesien hulle dikwels beter verkoop, en resensente verkies hulle omdat hulle “mooi” en “maklik” lees (Venuti, 1995:16). Dus kan vervreemding ’n tipe weerstand bied, ’n rebellie, wat gevolglik ook aan die vertaler ’n bietjie outoriteit verleen (Venuti, 1995:20).

Vir Venuti, soos reeds genoem, is vertaling ’n gewelddadige proses wat vereis dat die vertaler moet “verwoes” en “verinnuweer” en dan gevolglik ook wat hy verwoes het in ’n ander taal vervang (Venuti, 2008:14). Deur te vervang, argumenteer Venuti, neem die globale oorheersing van Anglo-Amerikaanse kultuur net toe. Die kulturele waarde van vreemde groepe word in die Engelse stroom verdrink en vertalers behoort nie passief daarvoor te voel nie (Venuti, 1995:17). Venuti skryf dat die motivering vir vervreemding lê in die poging om met kulturele en politiese agendas weg te doen. Die punt is daarom om eerder ’n teorie te ontwikkel, sowel as ’n praktyk, wat die waardes van die oorheersende doel-taal (Anglo-Amerikaans), weerstaan en sodoende taalkundige sowel as kultuurverskille in die vreemde teks te beklemtoon (1995:23).

Venuti maak 'n geldige punt. Deur van die “vreemde” elemente in 'n teks te bewaar, behou mens iets van daardie teks se kulturele integriteit. Hy kry ook ondersteuning van Walter Benjamin en Antoine Berman wat 'n “taalkundig gemerkte” vertaling ondersteun (*The task of the Translator* (1923); *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984)). Venuti se bydrae tot die rol van die vertaler – een wat sigbaar moet wees – moet glad nie onderskat word nie. Ek wil egter aanvoer dat 'n middeweg tussen domestikering en vervreemding moontlik is en deur hierdie studie wil ek graag vir hom en Nida verenig: ek wil graag so vertaal dat die integriteit van die Latynse teks bly staan, dat ek 'n sigbare vertaler sal wees, maar ook 'n gedomestikeerde vertaling bied. 'n Vertaling vir 'n Suid-Afrikaanse gehoor, wat so ontvang sal kan word. Domestikering kan ook bereik wat Venuti graag wil hê: 'n vertaling wat “kulturele narsissisme” en “imperialisme” weerstaan, veral as die taal waarin daar vertaal word tot 'n derde-wêreldse land behoort. Wanneer daar in 'n taal wat deur relatief min mense gepraat word, of waarin min mense skryf, vertaal word, is die behoud van daardie taalgroep se sintaks en uitdrukkingvorme juis 'n teenwerking van Venuti se vrees vir Anglo-Amerikaanse oorheersing. In hierdie tesis word daar in Afrikaans vertaal, 'n inheemse taal van Suid-Afrika, wat juis Suid-Afrikaanse verskynsels soos die flora na vore bring deur middel van domestikering.

In die artikel *Foreignisation and resistance: Venuti and his critics* (2013) sit Myskja die kritiek wat teen Venuti geskryf is, uiteen. Kortliks: Tymoczko voer aan dat daar probleme is met Venuti se definisie van “vervreemding” en dat die kriteria dus te vaag is om na te volg (Myskja, 2013:9). Mona Baker vind weer fout met die kloof tussen “vervreemding” en “domestikering”; sy voel dis meer kompleks as wit en swart (Baker, 2010:115). Hier wil ek graag uitwys dat Venuti wel praat van 'n verskeidenheid van vlakke tussen die twee terme (Venuti, 2008:271), maar dat Baker se argument steeds staan omdat Venuti se definisie vaag is.

Tarek Shamma, in sy artikel, *Translation and the Manipulation of Difference* (2009), wys die probleem van vervreemding en erotiek uit. Hy gebruik die voorbeeld van die vertaling van Arabiese tekste na Engels en die seksualisering van die Arabiese kultuur. Hy wys dus uit hoe 'n gedomestikeerde vertaling juis minder rassisties sou wees en die oorspronklike teks met meer waarde sou hanteer het (Shamma, 2009:65). Vervreemding kan dus as meer of minder relevant in party kulture gesien word as in ander (Myskja, 2013:19). Laastens, en vir die doel van my studie die belangrikste, skryf Cronin dat gemarginaliseerde tale besmet kan word deur sintaktiese invloede, sowel as leenwoorde, van 'n oorheersende taal en gevolglik hulle eie identiteit kan verloor (2010:251).

In my vertaling gaan ek daarom domestikering probeer toepas op die teks. My motivering is gekoppel aan 'n begeerte om 'n teks te skep wat eg Suid-Afrikaans lees en klink.¹⁴ Die poging is nie om mense te oortuig hierdie is 'n Suid-Afrikaans gebore teks nie, maar eerder om Afrikaanse literatuur te verryk en daarteenoor nuwe lewe in die Latyn te blaas. Ek is ook oortuig dat my vertaling 'n groter gehoor deur middel van domestikering kan bereik en terselfdertyd my as die vertaler nie wegsteek nie, soos Venuti vrees, maar eerder my aktiewe rol in die verbinding van die Latyn en die Afrikaans duidelik stel. Deur die Latynse poësie in Afrikaans om te sit, kan die verhouding tussen die twee tale en kulture van nader bestudeer word. Die universele, bindende ervarings van die mensdom kan met vars oë aanskou en die verskille waardeer word.

Die invloed van verskeie literêre sisteme en tale op mekaar moet dus glad nie gevrees of onderskat word nie. Ek dink Venuti se teorie is geldig vir Anglo-Amerikaanse vertaal-praktyke, maar vir minderheid-taalgroepe is dit nie noodwendig die geval nie. Deur bewus te wees van die magsverhoudings tussen tale kan 'n gedomestikeerde vertaling meer verrig in sekere kontekste as in ander. Hierdie post-koloniale bewustheid lewer 'n belangrike bydrae tot vertaalteorie.

3.4. 'n Blik op post-koloniale vertaling

In 1999 praat Bo Petterson vol vertroue van die post-koloniale wending. Hiermee bedoel hy dat die terme en die studie van post-koloniale letterkunde en vertaling saamgesmelt het tot so 'n vlak om 'n ernstiger (her)oorweging van die teorie en die praktyk van vertaling te vereis (Crăciun, 2019:84). Bassnett en Triverdi glo dat “post-koloniale vertaling” net skuins van toutologie lê, weens die feit dat alle vertalings as post-koloniale werk gesien kan word (1999:12-13). Die bestudering van post-koloniale vertaling is egter baie waardevol omdat dit die vraagstuk rondom mag en magsverhoudings sentraal stel (Myskja, 2013:2).

Die verhouding tussen 'n bronteks en 'n doelteks is een wat histories 'n magswanbalans ervaar het. Deur die eeue is die oorspronklike teks bo die vertaling geag. Die oorspronklike werk beskik ook oor meer kulturele mag as die onderdanige vertaling (Crăciun, 2019:86). Die idee van 'n post-koloniale vertaalteorie is dus om die verhouding tussen tekste te heroorweeg, die

¹⁴ Die vertaling in hierdie tesis is gemik op Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners. Hierdie groep is ver van homogeen, en alle Suid-Afrikaners is beslis nie dieselfde nie, maar ek is oortuig ek kan 'n wyer gehoor bereik met hierdie vertaling. 9.7% van Suid-Afrikaners praat Afrikaans as 'n tweede of derde taal (StatsSA 2018).

verhouding tussen vertaling en mag te herbou (Crăciun, 2019:85). Sentraal tot post-koloniale teorie is die aard van taal.

Taal is so foutief en onvoldoende soos mense self (Raffel, 1988:37). Schăffner hou vol dat daar 'n "radikale wantroue" moet wees in enige stabiele of ingeboude betekenis wat volledig uitgedruk kan word in tekste en per implikasie, deur taal (soos aangehaal in Venuti, 2000:224). Derrida, die post-strukturalistiese denker, bevraagteken ook die onstabiele gekoppel aan betekenis en betwyfel of daar enige betekenis in taal gevind kan word (Venuti, 2000:224). Taal poog, en misluk, om die verhouding van kulturele en sosiale werklikhede vas te vang. Die "geweld" waarvan Venuti praat in vertaling, lê vasgevang in die doel en daad van vertaling (1995:18). 'n Vreemde teks word hervorm, besmet met waardes en ideologieë wat in die doeltaal reeds bestaan, altyd uiteengesit in hiërargieë van oorheersing en ontmagtiging (Venuti, 1995:18).

Hierdie uiteensetting is tyd- en plek-sensitief. Taal is tydgebonde. Die grammatikale strukture van taal maak ahistoriteit moontlik, maar sielkundig, is taal 'n handeling wat in tyd, oor tyd, plaasvind (Steiner, 1998:138). Hierdie tydgebonde element maak van 'n vertaler 'n vertolker en van 'n vertolker 'n soort vertaler (Aalbers, 2014:8). Nog te meer speel geografie ook 'n rol in vertaling (Marais, 2015:4). Taal is dus nie die draer van leë ervarings of gedagtes nie, maar dra ook die geografiese realiteit en verandering van die gebruikers van daardie taal oor. Taal is in dieselfde asem sensitief tot tyd; die Afrikaans van 1910 lyk anders as die Afrikaans van vandag, en reflekteer ook dan iets van die realiteit van mense wat Afrikaans vandag gebruik. Idees en gebeure kry betekenis deur middel van taal (Aalbers, 2014:29). Taal maak hierdie betekenis oop vir interpretasie en verbuiging deur middel van sy boustone: die primêre boustone van taal is woorde.

Woorde moet dus, tot 'n sekere mate, as entiteite vertaal word (Raffel, 1988:51). Die woorde is wel nie al nie. Vertaling kan nie slegs deur woorde plaasvind nie; dit is die strukture waarin woorde funksioneer, sowel as hulle inhoud waarmee vertalers werk (Raffel, 1988:55). Hierdie strukture en inhoud word geskep deur verskillende tale, verskillende kulture, verskillende maatskaplike sisteme en politieke realiteite. Die rol van vertaling kan so ook in die verhouding tussen tale gevind word. Vertaling kan dus ook die sentrale ooreenkomste, sowel as wedersydse verskille van taalgemeenskappe duidelik uitbeeld (Venuti, 2000:17).

Vertaling se wortels lê, soos reeds genoem, in meer as taal; dit lê ook in letterkunde, kultuur, die samelewing en in mag (Marais, 2015:17). Vertaalstudie betrek dus 'n verskeidenheid

dissiplines insluitend taalwetenskap, literatuurstudie, geskiedenis, antropologie, sielkunde en selfs ekonomie (Venuti, 1995:voorwoord). Die uitwerking van vertaling is dus verreikend. Vertaling het 'n sosiale effek, gebonde aan kulturele, ekonomiese en politieke agendas (Venuti, 2000:5). Dit is hierdie omvattende aard van vertaling wat in die post-moderne era in anti-strukturele, dikwels onlogiese en minimalistiese terme beskryf moet word (Taylor, 2001:47).

Die behoefte om deur 'n post-moderne of post-koloniale lens na vertaling te kyk, lê in die filosofiese wortels van kompleksiteit. Vertaling is kompleks, die gebruik van taal is kompleks en die oorkoepelende teorie is kompleks. In post-koloniale terme word hierdie komplekse aard van vertaling erken en 'n behoefte bestaan om weg te beweeg van die neiging om alles te probeer verklaar. Arduini en Nergaard skryf in die inleiding tot hulle joernaal *Translation* (2011) dat, ten spyte van die oënskynlike sukses van vertaalstudie in die moderne era, daar eintlik 'n krisis in die veld is. Die epistemologie vang die dissipline in 'n “herhaling van teorieë en 'n verskeidenheid van stagnante benaderings” vas (Arduini & Nergaard, 2011:9-10). “Krisis” is 'n sterk term, maar ek stem saam dat die studie van vertaling moontlik oorweldig kan word deur 'n magdom teorieë. Dit is belangrik om hier te onthou dat vertaling nooit net een aktiwiteit is nie, maar 'n paar, en daarin lê sy redding (Marais, 2015:44).

Die proses gekoppel aan vertaling maak dit moontlik om selfbewus 'n teorie sowel as 'n metodiek te skep. Die gevolge van vertaling lê beide in taal en kultuur (Pym, 2010:72). Taal en kultuur is veranderend, wat die noodsaak vir nuwe vertalings konstant herbevestig, so ook 'n fokus op die verhouding tussen die vertaler en sy gehoor. Raffel argumenteer dat solank 'n spesifieke gehoor bestaan, daar 'n spesifieke eis vir 'n vertaling kan wees wat daardie gehoor se behoeftes bevredig (Raffel, 1988:110).

Die gesprek tussen die teks en haar gehoor kan in meer as een manier gebeur. Verskillende style en wisselende vlakke van beleefdheid word aangepas soos kulture, genre en individuele persoonlikhede verander (Morini, 2013:21). Die vertaler, volgens post-koloniale vertaalteorie, moet dus bewus wees van die magsverhouding tussen haar en haar bepaalde gehoor. Die vertaler is ook nooit onskuldig nie. Elke vertaling vereis 'n mate van “herskryf”; die vertaler se ideologieë, selfs al lewe dié onder die indruk dat sy geen het nie, kom dus altyd, al is dit implisiet, na vore (Morini, 2013:18).

Vertalings staan ook dikwels in 'n kwesbare posisie waar hulle “onderdanig” is aan die bronteks, soos reeds genoem. Die idee dat 'n vertaling slegs waarde het as sy “mooi of lojaal” is, moet ook in 'n post-koloniale lig hierdie seksualisering van vertalings verwerp (Venuti,

2000:314); so ook die idee dat daar 'n "regte" manier is om te vertaal. As die doel van jou vertaling duidelik is, het vertalers die reg om te vertaal volgens welke metode ook al vir hulle werk. Ek stem nie saam met Steiner wat (soos hierbo uiteengesit) vertaling as 'n eksakte kuns beskou nie (1998:311); vertaling is ooglopend baie meer vloeibaar as rigied.

3.4.1 My eie post-koloniale vertaling

In my vertaling van die *Eclogae* is daar magsverhoudings betrokke. Tussen my, 'n onbekende student van Stellenbosch, 'n vrou en 'n Afrikaanssprekende, en Vergilius, seker die bekendste Latynse digter, 'n man, 'n Latinis, is daar 'n verhouding gevestig deur my vertaling van sy werk. Hy word gesien as 'n geniale digter, terwyl ek nog nooit 'n enkele gedig gepubliseer het nie. Hy het 'n burgeroorlog gesien en oorleef, ek is na Suid-Afrika se grootse stryd gebore. Ons verwysingsraamwerke kon nie meer verskil nie en dit is met 'n somber bewustheid van hierdie realiteit dat ek die nodige eer moet betoon aan Vergilius se werk terwyl ek nog steeds 'n Afrikaanse stem in sy werk plaas. Tussen my en my gehoor is daar ook 'n verhouding waar een lid aktief is, ek die vertaler, en die ander passief, die ontvanger, die gehoor. 'n Post-koloniale vertaling vereis dat die aktiewe lid bewus moet bly van die passiewe ontvanger deur die proses van die vertaling. Ek sal deurgaans hiervan bewus bly.

Latyn, as die taal van een van die magtigste ryke in die geskiedenis van die mensdom, staan ook teenoor Afrikaans. Afrikaans, die taal van die onderdrukte, die onderdrukker, die minderheid, die vyand, moet in eie reg as 'n derde-wêreldse taal, inheems tot Afrika, lewe gee aan Europese uitings van meer as tweeduisend jaar terug. Dit is om hierdie rede dat 'n post-koloniale bewustheid net die vertaalproses kan baat, ten einde 'n post-koloniale Suid-Afrikaanse produk te skep.

Aalbers praat ook van die magsverhoudinge in post-koloniale Suid-Afrika; post-koloniale Suid-Afrika is veeltalig en divers (2014:8). Hierdie verhouding, wat Even-Zohar as polisistemies beskryf, moet begrip daarvoor hê dat vertaling en kultuur konstant met mekaar in gesprek tree (Pym, 2010:72). Dit is die kulturele konteks wat die magsverhouding beïnvloed. Ook in my vertaling sal hierdie konteks konstant in ag geneem word.

3.5. Die begrip rondom kulturele vertaling

Daar bestaan geen menslike gemeenskap sonder iets wat grens aan kultuur nie (Raffel, 1998:3). Kultuur vorm 'n basiese bousteen van die menslike bestaan en stel duidelik hoe 'n spesifieke groep mense lewe. Kultuur word ook oorgedra van geslag tot geslag, en vorm dus deel van ons erfenis (Raffel, 1998:3).

Taal is 'n produk van kultuur. Soos menslike kulture kan ontwikkel en verander, so ook kan tale. Nóg kultuur nóg taal is 'n stagnante entiteit (Raffel, 1988:3). Elke taal het sy eie kenmerkende eienaardighede en elke taal het sy eie beperkings (Lefevere, 1975:32). Dit is hoekom vertaling as 'n komplekse onderhandeling tussen twee tale gesien kan word (Munday, 2009:179). Vertaling word ook deur een (of meer) mens uitgevoer, 'n mens wat moet werk met die mees onvoorspelbare produk van die mensdom: taal (Morini, 2013:28). Tale is dus dinamiese kulturele sisteme waaraan kultuurgroepe ongelooflik baie waarde heg; dit bemagtig individue om met beide hulself en ander te kommunikeer en funksioneer selfs in ons onderbewussyn en ons drome (Raffel, 1988:4).

Die besluite wat deur 'n vertaler geneem moet word, moet daarom kultureel bewus wees. Van die vertaler se oorweginge kan insluit, maar is nie beperk nie tot: Wat is die “genre” (behoort die bronteks tot 'n genre wat die doelteks ook aan moet behoort? Is daar 'n soortgelyke genre in die gekose kultuur?) Wat is die historiese en geografiese afstand tussen die tale? Wat is die register van die teks? Wat is die verhouding tussen die outeur/spreker en die gehoor/aangesprokene? Hoe is die bronteks, enigsins, relevant tot die gekose kultuur? (Morini, 2013:11). Wanneer die tydsverskil of die geografiese afstand tussen die bronteks en die vertaling baie groot is, moet die vertaler gepaste plaasvervangers vir historiese terme vind, of 'n doelbewuste gedomestikeerde vertaling skep wat die dialoog tussen die tekste ondersteun (Morini, 2013:132).

Hier word Venuti se vrese oor die globale oorheersing van Anglo-Amerikaanse kultuur en die inherente rassisme en imperialisme gekoppel aan domestikering, weer relevant (Venuti, 1995:17). Wolfgang Iser skryf dat die vreemdheid vertaal moet word sonder om dit te versmoor. Die vreemde moet nie net onder ons eie kultuur verdwyn nie, eerder ons kulturele raamwerk vergroot en vervorm (Crăciun, 2019:89). Ek stem met hom saam. Die taal waarin daar vertaal word, kan net baat deur haar horisonne te verbreed en te groei en te vervorm om die “vreemde” te inkorporeer; assimilasië is nie die doelwit nie, hervorming is.

“Ons omring ons met mure, staar na plafonne, verdiep ons in kleinlike verknorsings en vertroosting in die melancholie. Dit terwyl ons van beter behoort te weet. Ons behoort besig te wees om na ander uit te reik, kennis in te samel, onself te kompliseer en “vervreemding” na te spoor” (Swart, 2009:4)

Hierdie aanhaling van Swart stel so mooi die konsep van vrees vir verandering, veral weens die heiligheid wat aan taal gekoppel word in die Suid-Afrikaanse konteks. Tog moet 'n taal bly

ontwikkel om lewensvatbaar te wees en 'n kultuur so divers soos Suid-Afrika s'n akkuraat te verteenwoordig. Aalbers volg 'n soortgelyke redenasie en voeg by dat binne 'n bepaalde taal- of kultuurgemeenskap die gesprek rondom identiteit deur dominante beginsels bepaal word (2014:1). Die diskoers in Afrikaans moet daarom daarteen waak om rondom vrees gesentreer te wees¹⁵.

Vertaalteorie neem kennis van hierdie kultuurbewustheid eintlik al van die begin van vertaling af. Die belangrikheid van kulturele identiteit en ook kulturele verskille is so opmerklik dat hierdie aspek eintlik nooit totaal deur vertalers afgeskeep is nie (Myskja, 2013:2). Gedurende die 1980's en 1990's vind ons wat as die "kulturele wending" in vertaalteorie beskryf word (Munday, 2009:11; Bassnett & Lefevere, 1990:1). In hul versamelwerk *Translation, History and Culture* (1990) het Susan Bassnett en André Lefevere die "kulturele wending" ingehuldig en die fokus in vertaalteorie gevestig op kultuurbewuste en sensitiewe vertalings (Crăciun, 2019:84). Die verskille tussen kulture is immers nie eenvoudig of meganies nie, dit behels veel meer as verskillende woorde en vereis dus begrip en sensitiwiteit (Raffel, 1998:157).

Taal wys volgens Van der Merwe al die tipiese eienskappe van 'n komplekse sisteem (2016:432). 'n Sisteem totaal-en-al gewortel in die kultuur, die denkwysie en die siening van die wêreld van 'n taalgemeenskap, en so ook van die individuele verbruikers (Van der Merwe, 2016:432). Dit is weens hierdie kompleksiteit dat "letterlike, presiese, akkurate" vertalings, soos deur Nobokov (1941) verduidelik, menige gesprekke oor die vertaling van letterkunde besoedel het (Lefevere, 1975:27). Dit is eenvoudig onmoontlik om die letterkundige vorms van een kultuur en een taal in die letterkundige tradisie van 'n ander presies te herskep (Raffel, 1988:12). Die verskil in klanksisteme, gewortel in taal, is 'n bestaande feit wat 'n vertaler in ag moet neem (Raffel, 1988:14).

Literêre vorme kan wel aangepas word oor grense van kultuur en taal. Hulle kan ook hervorm word, in 'n nuwe konteks pas, maar soos alle ander uitdrukkings van taal en kultuur kan hulle nie net in 'n ander taal of kultuur neergeplaas word en so funksioneer nie (Raffel, 1988:21). Gewapen met hierdie kennis kan 'n vertaler te werk gaan, maar onbewus van die letterkundige tradisie of kulturele geskiedenis van die oorspronklike teks of van sy eie taal kan 'n vertaler nie met die nodige kulturele sensitiwiteit vertaal nie (Raffel, 1988:viii).

¹⁵ Afrikaans se geskiedenis hou nou verband met 'n fokus op "suiwerheid" en 'n vrees vir onderwerping gekoppel aan die "bedreiging van Engels"

Sien: Moll, J. C. 2018. *Universiteit Stellenbosch en die onverkwiklike taalstryd: Vanaf Afrikaanse "Taaltameletjie" tot Volskaalse "Taaloorlog" (2003-2017)*. Stellenbosch: SunMedia.

Ek verwys weer na die voorbeeld van “Spoke” en Ibsen: kulturele begrip vir Noorweë en Suid-Afrika is noodsaaklik vir ’n verteenwoordigende en effektiewe vertaling. In Indonesies is dit byvoorbeeld grammatikaal onmoontlik om vir iemand te vra of hulle ’n broer of ’n suster het. Dit is wel moontlik om te vra of iemand ’n ouer of jonger broer/suster het (Raffel, 1988:8). Wat kan so ’n voorbeeld kommunikeer oor die Indonesiese begrip van broer-suster verhoudings, of van hulle konsep oor geslag of rang? ’n Doeltreffende vertaling eis dus kennis van kultuur, genoegsaam om in vertaling aan die teks reg te laat geskied. Schleiermacher beskryf dit as ’n tipe eer om kulturele bewustheid te kweek en te ontvang (2000:62). Hy skryf dat mense geroep is om met ons taal, die “juwele” van buitelandse wetenskap en kuns, te weef. Wat hierdeur bereik sal word, is dat ons, met die hulp van taal, in staat sal wees om uit verskillende eeue, die mooi dinge wat aan ons gegee is, te geniet. Schleiermacher beweer ook dat wanneer mense so volmaak as moontlik dit geniet wat nie aan hulle bekend is nie, die ware historiese doel van vertaling bereik word (2000:62). Hy skryf treffend oor die wisselwerking tussen kulture en beklemtoon die belangrikheid van gemeenskaplike kennis vir die mensdom. Ernst-August Gutt (1991/2000) stem met hom saam en argumenteer dat ware kommunikasie in gedeelde ervarings lê (soos aangehaal in Pym, 2010:102).

3.5.1. ’n Kultuurbewuste vertaling vir Suid-Afrika

Die universele ervaring van menswees dien dus as ’n beginpunt vir alle vertalings. Vir ’n kultuurbewuste vertaling in Suid-Afrika is ’n begrip vir die aard van Suid-Afrikaanse kulturele diversiteit en spanning nodig. Mathews Phosa, Afrikaanse digter en ANC-lid, skryf “Talle tonge het ek/ een tong op ’n gegewe oomblik/’n tong om te sny/’n tong om te salf/ ek het talle tonge (“Talle tonge”, *deur die oog van ’n naald*, 1996). Sy “talle tonge” verwys nie net na die veeltaligheid van die land nie, maar ook na die veeltallige gebruike van taal. Taal in Suid-Afrika was en bly ’n kulturele teerpunt.

In hierdie afdeling word hierdie kulturele teerpunt juis bepreek. Ek gaan nie poog om ’n omvattende geskiedenis van Suid-Afrika uiteen te sit nie, maar eerder die fokus op kwessies van toepassing op hierdie tesis te plaas. Suid-Afrikaanse kultuur is ver van homogeen en ek sal daarom ook nie probeer om ’n vertaling te skep wat aan elke aspek van Suid-Afrikaanse kultuur gestand doen nie, maar sal deurgaans vir Afrikaansmagtiges vertaal. Die kwessie rondom die Afrikaanse taal, en taal oor die algemeen in Suid-Afrika, is, soos reeds genoem, sensitief en kompleks.

Die reg in Suid-Afrika om in jou eie taal te mag handel, is een wat al van die eerste taalstryd af gewig dra (1875-1899). Hierdie beweging, onder leiding van S. J. du Toit is die eerste tree

in die reis tot erkenning vir Afrikaans (Steyn, 2010:3). Die volgende mylpaal is behaal na die Anglo-Boere oorlog (1899-1902). Met die sluiting van die oorlog is die proses begin om eers selfregering in Suid-Afrika in die Transvaal en die Vrystaat te bewerkstellig (1908). Gevolglik is die Unie van Suid-Afrika in 1910 tot stand gebring (Steyn, 2010:4). Op die aandrang van onder andere pres. Steyn en Hertzog het Nederlands (wat as Hollands genoem is) onder die 1910 grondwet gelyke regte (met Engels) geniet (Steyn, 2010:7). Sonder die erkenning van Hollands, sou die stryd vir erkenning van Afrikaans veel moeiliker gewees het. Onder leiding van D. F. Malan is Afrikaans onder wet 9 van 1925 as amptelike taal van die Unie erken. Onder die 1961 grondwet, sowel as die 1983 grondwet, het die status van Afrikaans onveranderd gebly.

Met die koms van demokrasie in 1994 en die nuwe grondwet, het Afrikaans steeds status as 'n amptelike taal van Suid-Afrika geniet (artikel 6). Onder artikel 6 is daar 11 amptelike landstale in Suid-Afrika. Die reis na erkenning vir meeste van die tale kan ook as 'n stryd beskryf word, en hierdie stryd is gemotiveer deur die stryd om identiteit en self-aktualisering in Suid-Afrika. Selfs vandag is daar 'n beweging van die eerste inwoners van die land, die Khoi- en San-gemeenskappe, om erkenning en bestaansreg vir hulle taal te verkry.¹⁶

Dit wat verskillende kulture en tale deel, in Suid-Afrika en globaal, kan van baie nut wees in die proses van effektiewe vertaling. Die domestikering van 'n vertaling uit 'n ander agtergrond dra by tot die “eie maak” van nuwe dinge en tot die beskerming van gemarginaliseerde tale (Myskja, 2013:2). Kultuur vorm dus die basis vir uitdrukking, en taal die mondstuk. Gewortel in kultuur skep taal verskeie kanale vir uitdrukking en emosionele aanraking.

Een belangrike vorm van so 'n kanaal is poësie. Poësie funksioneer as een van die mensdom se mees geliefde, kontroversiële en onpeilbare skeppings.

3.6. Die uitdagings van die vertaling van poësie

Wordsworth beskryf poësie as “die asem en fyner gees van alle kennis” (Wordsworth & Coleridge, 1991:259). Hierdie asem van letterkunde is deur eeue al 'n bron van inspirasie, frustrasie, vreugde en verdriet. Poësie, en sy soms onpeilbare vorm, sintaks en in sekere gevalle, betekenis, bied 'n unieke uitdaging vir vertalers.

¹⁶ Sien Chirume, J. 2016. “Man on mission to make the Khoisan language official.” *News24*. <https://www.news24.com/SouthAfrica/News/man-on-mission-to-make-the-khoisan-language-official-20160927>

Mario Wandruszka kom tot die slotsom dat poësie onvertaalbaar is. Die klanke van poësie is van so 'n aard dat mens dit nie kan vertaal nie, so ook die ritme, die melodie van poësie (“Dichtung ist unübersetzbar. Ihr Klang ist unübersetzbar, ihr Rythmus, ihre Melodie”) (Wandruszka, 1967:7). Die taal van poësie deel niks met normale gesprekstaal of omgangstaal nie. Dus argumenteer Morini dat byna alle gedigte eintlik as onvertaalbaar geag moet word (2013:47). John M. Swales argumenteer weer dat gedigte se aantrekkingskrag dikwels in die verbale plesier wat hulle verskaf, lê; dus vermy poësie enige funksionalistiese benadering, die doel van die gedig is esteties (Swales, 1990:47).

Ek wil met hom verskil. Soos Reiss en Vermeer geargumenteer het, word die benadering tot die vertaling van poësie deur die teks bepaal (1984:91). Dit wil sê 'n vertaling van 'n liefdesgedig gaan anders benader word as dié van 'n kinderrympie of oorlogsgedig. Morini bevestig hierdie oogpunt deur te redeneer dat daar moet gekyk word na wat die gedig bereik eerder as wat dit is (2013:49). Hy hou wel vol dat poësie as “lewendig” gesien moet word en dat, as gevolg van hierdie kwaliteit van poësie, gedigte nie net eenvoudig in 'n ander taal en kulturele klimaat geplaas kan word nie (Morini, 2013:48).

Vertaling van poësie is beslis 'n uitdagende, maar nie 'n onmoontlike taak nie. Baie navorsers, soos Raffel, argumenteer dus dat die vertaler van poësie self 'n digter moet wees, maar ook ietwat van 'n akademikus (1988:vii). Die vertaling van poësie grens die meeste aan kreatiewe skryfwerk. Dikwels word digters dus as die enigstes gesien met die vermoë om poësie effektief te vertaal (sien Houvenagel, Creve en Monballieu, 2008). Die uitdaging lê, onder andere, in woordkeuse, begrip van ritme, die effek van die gedig en die vorm self. Dit is ook belangrik om die verband tussen vertaling en styl te verstaan. Jean Boase-Beier beskryf hierdie verbintenis:

1. Die styl van die bronteks vertel vir ons van haar outeur se keuses.
2. Die styl van die bronteks het dan 'n bepaalde effek op haar lesers, insluitende die vertaler as leser.
3. Die styl van die doelteks dien dan dieselfde doel en vertel ons van haar outeur (die vertaler) se keuses.
4. Die doelteks se styl het dan 'n bepaalde uitwerking op haar lesers (Boase-Beier, 2006:5).

Hierdie vier punte dui daarop aan dat die styl van 'n vertaling net so 'n groot effek op haar gehoor soos 'n oorspronklike teks het.

3.6.1. My uitdaging: Die *Eclogae* van poësie na prosa

Die *Eclogae* is poëtiese werke, geskryf as dialoë of monoloë. Lefevere glo dit is 'n verloëning van die oorspronklike vorm en hy is nie 'n voorstander vir vertaling van poësie in prosa nie (1975:43). Met my vertaling gaan ek egter wel die Latynse poësie na Afrikaanse prosa vertaal. Die motivering vir hierdie is tweeledig; eerstens, Latynse poësie rym glad nie, 'n rymvertaling skep eintlik 'n wanindruk van die Latyn. Ek gaan eerder, sover moontlik, reël vir reël vertaal om sodoende die vorm van die Latyn te behou maar terselfdertyd nie die teks dwing om te rym nie. Dit sluit ook aan by die tweede motivering vir my keuse; poësie-vertalings is dikwels geforseerd. Ek wil my teks so natuurlik as moontlik laat lees en klink.

My rol as die vertaler is om 'n duidelike doelstelling te volg, sowel as my eie instinkte. Die vertaler as 'n student en skepper speel 'n kardinale rol in die vertaalproses.

3.7. Die rol van die vertaler

Daar bestaan uiteenlopende sienings oor die rol van die vertaler. Hierdie sienings wissel van die onsigbare vertaler, wat glad nie in sy werk gesien kan word nie tot die vertaler as outeur in eie reg. In die onderstaande bespreking word 'n kort opsomming van die vernaamste teorieë en hulle voorstanders gegee.

Nida en De Waard voer aan dat 'n vertaler in staat moet wees om die grense van verskille tussen tale en kulture te kan verwyder (1980:14). Hierdie persoon moet in staat wees om die waarde van die oorspronklike teks duidelik te sien en die teks so ook met waarde oordra (Nida & De Waard, 1980:14). Elke vertaler beskik oor 'n instinktiewe erkenning dat die inherente kwaliteite van 'n teks van so 'n aard is dat 'n vertaling moontlik, en/of nodig kan wees (Silke, 2004:4).

Steiner beskryf hierdie instink as 'n "verklarende impuls" ("hermeneutic motion") (1975:296). Hierdie impuls is 'n belangrike ervaring in die vertaalproses. Die teorie rondom die impuls is dat die vertaler eerstens tot die besef kom dat daar iets in die bronteks is wat begrip vereis. Die begrip is veelvoudig, en die aksie van begrip, wat vertaling is, begin met 'n vertroue tussen vertaler en teks (Steiner, 1975:296).

Raffel stem saam met die siening dat vertalers so volledig as moontlik hul bronteks moet verstaan (1988:38). Respek, en meer kontroversieel, liefde, vir 'n sekere outeur of vir 'n spesifieke werkstuk is dus 'n goeie wegspringpunt vir 'n vertaling. Daar heers ook 'n spesiale soort verhouding en intimiteit tussen die vertaler en die oorspronklike outeur (Raffel, 1988:104). Die vertaler boots die outeur se proses rondom kunstige uitdrukking na. Hy poog

om die gees van die oorspronklike werk vas te vang, en so ook die gepaste uitdrukking van sy eie gedagtes, gevoelens en ervarings rondom die inhoud en vorm van die oorspronklike teks (Xiaoshu & Dongming, 2003:2-3).

Lefevere is krities teenoor hierdie instinktiewe wete dat 'n stuk vertaal moet word, en waak teen die romantisering van vertaling (2001:234). Chestermon se benadering blyk die goue middeweg te wees. Hy beskou die studie van vertalers teenoor dié van vertaling as 'n psigologiese skuif vanaf analise tot empiriese navorsing (soos aangehaal in Lefevere, 2001:234). Daar word so nuwe klem geplaas op die rol van vertalers. Vertalers bepaal of 'n vertaling van 'n teks werklik nodig is of nie, en vertaal dan ook, vanselfsprekend, self (Pym, 2010:21). Vertalers is so ook die besluitnemers in die vertaalproses en bepalers van die lewensvatbaarheid van die vertaalopdrag. My rol as vertaler in hierdie tesis is daarom beide dié van besluitnemer sowel as dié van skepper.

Vertaling, soos reeds genoem, is besluitneming, besluite rondom wat moet vertaal word en wat nie. Die vertaler se interne oorwegings en motiverings lyk dus baie soos dié van 'n skepper van 'n oorspronklike werkstuk (Raffel, 1988:101). Vertalings reflekteer in hierdie opsig ideologie, soos Venuti dit stel (1995:voorwoord). My vertaling reflekteer my eie ideologie.

Venuti voer aan dat daar teen die aanvaarding dat hoe meer *onsigbaar* 'n vertaler is, hoe meer *sigbaar* kan die skrywer of betekenis van die bronteks wees, gewaak moet word; hy argumenteer daarom ten gunste van die *sigbaarheid* van die vertaler (1995:2; eie kursief). Ek wil die sigbaarheid waarvoor Venuti baklei, verenig met Nida se teorie rondom domestikering. Nida voer aan dat 'n gedomestikeerde vertaling die rol van die vertaler beklemtoon. Die vertaler maak die teks bekend vir sy taalgroep en speel daarom 'n sigbare rol. Ek wil deur middel van domestikering, sowel as Venuti se “sigbare vertaler”-teorie my vertaling skep.

Die grootste fout wat 'n vertaler kan maak, volgens Rudolf Pannwitz, is as hy sy eie taal toelaat om te stagneer; vertalers moet hulle tale toelaat om vorentoe geruk te word deur vreemde tale en sodoende lewensvatbaar bly (soos aangehaal in Morini, 2013:28). Soos reeds bespreek, moet vertalers omgaan met die mees onvoorspelbare produk van die mensdom, naamlik, taal (Morini, 2013:28). Taal en kultuur vereis van 'n vertaler om 'n fyn balans tussen kulturele oorwegings te vind, en vereis 'n aktiewe, bewuste besluitnemer (Crăciun, 2019:104).

Die vertaler het dus 'n verantwoordelikheid teenoor haar taal en ook teenoor die outeurs wie se werk sy vertaal (Raffel, 1988:186). Die vertaler, in net so 'n groot mate, het 'n verantwoordelikheid teenoor hom of haarself (Raffel, 1988:186). Met hierdie projek wil ek

illustreer dat 'n vertaling waar die vertaler bewus is van haar rol, een is wat in die vertaler se taal- en kultuurgroep ontvang kan word. Deur Vergilius se werk so te vertaal – dat dit toeganklik is tot die meerderheid van Afrikaanssprekendes in Suid-Afrika – wil ek aanvoer dat my besluite deur kultuuroorwegings bepaal sal word. Hierdie besluite maak dan weer die vertaling meer toeganklik vir die lesers en stel die vertaling in staat om ontvang te word.

Vergilius se werk val uiteraard in die kategorie van antieke tekste. Vertalings van tekste ouer as 'n duisend of selfs tweeduisend jaar noodsaak uiteraard 'n ander soort benadering deur die vertaler as dié van die vertaler van 'n teks wat as modern geklassifiseer kan word (Raffel, 1988:157). Vertalers van antieke tekste moet besluit of hulle die historisiteit duidelik in hul vertaling wil maak, of eerder die teks so aanpas dat 'n eietydse gehoor dit sal kan ontvang. In my geval sal ek poog om Vergilius se *Eclogae* so te vertaal dat my tydgenote die Afrikaans wat ek gebruik sal kan volg en as eietyds ervaar.

Ek wil graag wegstroom van argaïese taal of verouderde Afrikaans, maar weer eens is die bepalings baie subjektief en rus by my as die vertaler. Ek wil in eietydse Afrikaans skryf en die landskap bekend maak vir Suid-Afrikaners. Ek gaan daarom in my vertaling iets tussen domestisering en vervreemding doen. My karaktername (byvoorbeeld Tityrus) sal dieselfde bly en nie gedomestikeerd word nie, maar die landskap sal gedomestikeerd word. Tog sal iets van die pastorale “andersheid” behoue bly (en so sal ook respek aan die pastorale tradisie getoon word).

Die vertaler, as 'n aktiewe rolspeler, vind sy plek in vertaling tussen 'n opeenhoping van verskillende teorieë. Ek gaan te midde van hierdie teorieë begin deur saam te stem met Nida dat 'n gedomestikeerde vertaling 'n sigbare rol vir die vertaler skep (Venuti se wens vir vertalers). Ek gaan ook kultuurbewus vertaal om sodoende 'n teks te skep wat toeganklik is vir Afrikaanssprekendes in Suid-Afrika, soos aangevoer deur Raffel en Morini. Laastens gaan ek, met hierdie kultuurbewustheid rakende Suid-Afrika, 'n post-1994 vertaling skep; 'n politieke en sosiaal bewuste vertaling.

3.8. Wat behels 'n post-1994 vertaling?

Maria Tymoczko (2002) stel voor dat verkillende kulture en kontinente met mekaar in gesprek moet tree sodat hulle stemme duidelik in die studie van vertaling sal klink (soos aangehaal in Marais, 2015:2). Marais vra dan, met reg, of Afrika ook in hierdie gesprek gehoor kan word (2015:2). Het Afrika iets om te sê, en indien wel, kan ons as vertalers dit verstaan en dit effektief oordra? Watter omstandighede fasiliteer 'n stem vir Afrika in so 'n interaksie (Marais,

2015:2)? Hierdie tipe vroeë vereis 'n worsteling wat ek ook mee omgaan in hierdie werkstuk. Hoe lyk 'n Suid-Afrikaanse vertaling?

Suid-Afrika, as deel van Afrika, vorm deel van 'n kontinent met 'n geskiedenis vol verlies en trauma, maar ook vol hoop en lewe. Die kontrasterende aard van Afrika maak die kontinent vatbaar vir 'n reeks emosionele verbande. Breyten Breytenbach skryf: "Afrika, ek wil aan jou hang, my werklikheid, my grond ("Ek is Afrika" uit *Afdrukke van die Poetry International Rotterdam*, 1972). Afrika, soos Breytenbach skryf, vorm die basis vir die werklikheid van haar inwoners se lewens, sowel as hulle troos en die grond waaruit hulle lewens groei.

Deel van hierdie verbintenis aan die land is die wete dat die gemeenskaplike erfenis die geskiedenis van kolonialisme is, wat die verhoudings tussen tale, kultuurgroepe en geloofsgemeenskappe kompliseer. Die gedeelde ervarings van die kontinent het 'n soort post-traumatiese stres in haar inwoners gekweek (Marais, 2015:2); 'n gedeelde trauma gevorm rondom verlies en swaarkry. Hierdie stres se daaglikse uitwerking lê in die verdere verlies aan emosionele en intellektuele energie van mense (Marais, 2015:2). Mauthai (2009) skryf ook dat om in Afrika te woon die deelname aan 'n veelsydige, gebroke samelewing behels (Marais, 2015:2).

'n Veelsydige, gebroke samelewing is ook 'n beskrywing wat op Suid-Afrika van toepassing is. Suid-Afrika, en haar geskiedenis, beeld duidelik die uitdagings van kulturele omwenteling en taal uit. Die uitwerkings van taal, en vertalings, op kultuur en die samelewing, so ook op menslike verhoudings, is duidelik sigbaar in die voorbeeld van Apartheid in Suid-Afrika (Marais, 2015:5). Die oorwinning van die ANC in die eerste demokratiese verkiesing van Suid-Afrika is verbind aan vertaling; alle materiaal in die veldtog voor die verkiesing is in tien Afrika-tale vertaal (Nord, 1997:135).

Na die ANC se oorwinning het 'n behoefte vir die vertaling van amptelike, ekonomiese en staatsdokumente ontstaan (Nord, 1997:135). Hierdie fokus op veeltaligheid het die posisie van Afrikaans in die land verander. Sedert die oorwinning van die Nasionale Party in 1948 is Afrikaans op sekere gebiede in Suid-Afrika as 'n taal van mag gesien. Volgens Viljoen (2009:153) en Giliomee (2004:635) is die huidige posisie van Afrikaans een van minderheid (Aalbers, 2014:1). Hierdie verandering het 'n soort identiteitskrisis vir die Afrikaanssprekende gemeenskap van Suid-Afrika ingehuldig.

Die politieke en sosiale veranderinge wat in Suid-Afrika tot stand gekom het na die verkiesing van 1994, het verreikende gevolge vir Afrikaans ingehou. Die struktuur waarin die taal en die

kultuur gefunksioneer het, is totaal omvergewerp (Aalbers, 2014:1). Hierdie hervorming het die sienswyse sowel as die identiteit van Afrikaanssprekendes beïnvloed, ongeag waar hulle politieke lojaliteit in die ou bedeling gelê het (Giliomee, 2004:622). Selfs gemarginaliseerde Afrikaanssprekendes ondersoek nou 'n nuwe identiteit.

“Afrikaners skryf binne 'n bepaalde gevestigde literêre sisteem en vanuit die verwysingsraamwerk van kultuurgebonde waardes” (Aalbers, 2014:2). Hierdie stelling beklemtoon weer eens die funksie van taal in kultuur en beeld ook die Afrikaanssprekende se, somtyds beperkende, grense vir die skep van letterkunde. Ek glo dat vertaling hierdie grense kan oorsteek en so ook die taal kan herskep.

Afrikaans beteken “taal van Afrika” (Marais, 2015:3). N. P. van Wyk Louw skryf: “Afrikaans kan vitaal bly alleen solank hy die draer van ons volle noodlot, van ons wete-na-albei-kante-toe bly; solank hy konkreet en abstrak bly dink; solank as Europa *en* Afrika in hom lewe” (“Vernuwing in die prosa”, 1961). As 'n Afrikaanse Suid-Afrikaner is my, en Marais, se hele wese in Afrika gewortel (2015:2).

Maar wat behels dit om 'n vertaler in Afrika te wees? Wat beteken dit om in Suid-Afrika te vertaal, as 'n lid van die Globale Suide (Marais, 2015:4)? Kan vertaling as 'n brug tussen verskillende kulture optree en terselfdertyd bydrae tot die waarde van taal? Ek glo so. Deur middel van 'n post-1994 vertaling kan Suid-Afrikaanse vertaling bydra tot die lewensvatbaarheid en herdefinisie van Afrikaans.

Die een Verskriklike wat ons moet vrees, is die stilte wat oor die wêreld sal neerdaal wanneer daar nie meer binne die volke gepraat sal word nie, gestry, geredeneer nie; en die volke self teenoor mekaar nors en stil en sonder gesprek soos groot roofdiere sal lê (N. P. van Wyk Louw, “Liberale nasionalisme”. 1958)

Lank voor demokrasie in Suid-Afrika maak Van Wyk Louw hierdie stelling. Die stilte wat Van Wyk Louw vrees, is een wat deur die afsondering van taalgroepe sal neerdaal. Dit is waarom 'n post-1994 vertaling een hoort te wees wat die afsondering en isolasie van verskillende taalgroepe teenwerk. Post-1994 vertaling kan as volg gedefinieer word: 'n vertaling wat bewus is van die post-1994 kultuur in Suid-Afrika, 'n vertaling bewus van (en versigtig vir) magsverhoudings en gegrond op 'n kultuur wat waarde aan self-aktualisering en identiteit heg. Post-1994 vertaling strewe om sensitief teenoor Suid-Afrika se politieke en maatskaplike realiteit te wees.

Post-1994 vertaling leen ook van funksionalistiese benaderings, aangesien die vertaling poog om die doel van die teks te verstaan en effektief oor te dra. Deel van die funksionalistiese benadering is die begrip dat gelykstandigheid in vertaling 'n haalbare doel is. Post-1994 vertaling, vir hierdie opdrag, gaan ook 'n domestikerende aanslag bo 'n vervremende een verkies. Die domestikering van die Latynse teks sal bydra tot die ontvangs van die vertaling, sowel as die eg Suid-Afrikaanse kwaliteit van die vertaling.

Die natuurlikheid van 'n vertaling sal 'n vereiste wees, sowel as die poging om die strukture en sisteme van Afrikaans ten toon te stel, en terselfdertyd te verbreed. Post-1994 vertaling neem ook die magsverhoudings betrokke tussen die partye in die vertaalproses in ag en so ook die tale. Hierdie post-koloniale aanslag vorm 'n belangrike oopspunt vir 'n multikulturele land soos Suid-Afrika, met komplekse interkulturele verhoudinge en gespanne oortuigings rondom taal. Hier is 'n kultuur-sensitiewe vertaler ook kardinaal tot die proses.

Die vertaler in hierdie proses moet daarom ook aktief wees, in staat om besluite te neem, en hierdie besluite uit te voer. Met 'n post-1994 vertaling moet die vertaler poog om die verskeie oopspunte hierbo bespreek, te verenig en te harmoniseer, om sodoende 'n vertaling te skep wat met die gewenste gehoor prát.

3.9. Vertaalopdrag

Die doel: om 'n vertaling van Vergilius se *Eclogae* in Afrikaans te skep. Hierdie vertaling sal in idiomatiese Afrikaans geskryf word vir 'n gehoor wat nie noodwendig uit spesialiste bestaan nie, maar eerder 'n vertaling wees wat 'n nie-spesialis kan lees en geniet vir die inhoud en beskrywende aard van die gedigte, maar wat ook vir spesialiste iets kan bied. My vertaling beeld uit die aard van my tesis 'n nuwe interpretasie van die *Eclogae* aan.

3.9.1 Die waarde en definisie van 'n vertaalopdrag

'n Vertaling moet verkieslik uitgevoer word in ooreenstemming met 'n goed uiteengesette vertaalopdrag. Die vertaler vertaal dus vir iemand anders (soos 'n kliënt of bepaalde gehoor) en hierdie persoon bepaal die rede vir die vertaling. Die opdrag sal dikwels die medium, tyd, plek, ensovoorts van 'n vertaling bepaal en is dus deel van die funksionalistiese doel van vertaling (Nord, 1997:30). Wanneer die vertaler self die opdrag skep, bepaal die vertaler die rede vir en bepalinge van die vertaling. Die vertaalopdrag sit duidelik uiteen watter tipe vertaling begeer word en om welke rede.

Die lewensvatbaarheid van 'n vertaling word nie deur die bronteks se kulturele omstandighede bepaal nie, maar eerder deur die doelkultuur s'n. Soos reeds gestel, kry taal sy betekenis deur

kultuur (sien 2.4.), en hierdie betekenis se waarde, aktualiteit en nut kan net deur die gemeenskap wat die inhoud ontvang, bepaal word. Die vertaler gebruik dus die vertaalopdrag as 'n raamwerk vir die keuses wat sy moet uitoefen (Nord, 1997:31).

'n Vertaalopdrag fasiliteer die gesprek tussen die bron- en doelteks, en dra dus by tot die harmonisering van beide werke. Om my vertaalopdrag te verduidelik, gaan ek gebruik maak van Nord se uiteensetting (1997:60).

3.9.2. Bronteks

- Die *Eclogae* teks van Roger Mynors (Oxford, 1972), soos in Clausen (1994) gebruik gaan deurgaans benut word as die bronteks. Hierdie teks is relatief onkontroversieel en word algemeen aanvaar as 'n standaard Latynse teks.
- Die styl van die bronteks is belangrik. Waar dit moontlik is, moet die woordkeuses, sinskonstruksie, stemming en uniekheid van Vergilius se werk akkuraat weerspieël word in die vertaling.
- Plantname en beeldspraak (soos idiome) gaan verander word. Baie van die plante in die *Eclogae* kan nie met sekerheid geïdentifiseer word nie en om 'n gedomestikeerde vertaling hiervoor te bied, sal Vergilius se plattelandse wêreld met dié van Suid-Afrika integreer.
- Plekname in die *Eclogae* sal óf onveranderd bly óf gedomestikeer word, afhangende van die funksie van die pleknaam in die gedig. Hierdeur sal daar gepoog word om terselfdertyd deel van die tradisie waarin die *Eclogae* geskryf te bly, en die vertaling toeganklik te maak vir die bepaalde gehoor.
- Die name van karakters gaan onveranderd bly. Vergilius self gebruik Griekse name in sy werk, wat getuig van die *Eclogae* se bewustheid rakende die pastorale tradisie. Ek wil ook in hierdie tradisie vertaal en gaan dus nie Vergilius se karakters se name verander nie. Die onveranderde name gaan ook bydra tot daardie “andersheids” van die pastorale gedigte in Afrikaans.

3.9.3. Beoogde gehoor

- Die primêre gehoor van hierdie vertaling is Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners uit verskillende agtergronde. Omdat die gehoor nie noodwendig akademiëci of klassici is nie, sal ek in my annotasie mitologiese elemente verklaar (soos die eik wat 'n boom gekoppel aan Jupiter is).

- Die sekondêre gehoor is filoloë en akademici. 'n Eietydse Afrikaanse vertaling kan die *Eclogae* in die veld van Klassieke studie weer na vore bring en sodoende bydra tot die studie van die *Eclogae*.

3.9.4. Die gewenste eindproduk

- My vertaling sal deurgaans poog om 'n gedomestikeerde vertaling te produseer, wat vars in sy Afrikaans is en die kulturele en politieke sensitiwiteit van die Suid-Afrikaanse realiteit in ag neem.
- Hierdie vertaling moet spreek tot 'n eietydse Suid Afrikaanse gehoor, dus 'n vertaling wat nie net bewus is van post-koloniale teorie oor taal nie, maar die realiteit van 'n post-1994 Suid-Afrika reflekteer.
- Die taalkeuses moet ook kultureel bewus wees; sensitief ten opsigte van Afrikaanse spreektaal sowel as die politieke realiteit van Suid Afrika.
- Die register en inhoud van die bronteks moet akkuraat weerspieël word in die vertaling. Die unieke karakter van die individuele sprekers in Vergilius se werk moet met die nodige teerheid hanteer word sodat dit ook na vore in die vertaling sal kom.

3.9.5. Metodiek

- Soos ek die praktiese vertaling aandurf, sal ek staatmaak op die enigste volledige Engelse kommentare op die *Eclogae* deur Coleman (1977) en Clausen (1994) om beter vertrouwd met die inhoud en konteks van die bronteks te raak.
- My rol as vertaler sal wel van my vereis om aktief te wees in die besluitnemingsproses gekoppel aan vertaling. My eie interpretasie en subjektiewe oordeel sal dus iewers in die vertaling na vore kom.
- Ek sal deurgaans my eie vertaalproses dokumenteer, sodat ek 'n annotasie kan skryf oor my keuses en metodiek.

4. Post-1994 pastoraal: *Eclogae* 1 & 9

4.1. *Ecloga* 1: “en van die berge val die skadu’s al hoe verder”:

- Meliboeus: Tityrus, jy lê onder die breë blaardak van die njala, besig om die Bosmuse op ’n dun riet te bedink. Ons verlaat ons vaderland se grense en soet velde. Ons moet vlug van ons vaderland. Jy, Tityrus, luilekker in die skadu, leer die bome om “skone Amaryllis” t’rug te kaats. 5
- Tityrus: O Meliboeus, dit is ’n god wat my hierdie vrede gegee het- want hy sal ewig ’n god vir my wees; sy altaar sal dikwels met ’n sagte lam van ons kraal bevlek word. Hy laat toe dat my beeste wei, soos jy kan sien, en dat ek speel wat ek wil op my plattelandse fluit. 10
- Meliboeus: Ek is glad nie jaloers nie; ek is eerder verstom: in alle dele van die land is sulke onrus! Kyk, hartsiek, jaag ek self my bokkies aan en hier, Tityrus, is een wat ek skaars kan lei. Want hier, nou-net, tussen die digte braambosse, na swaar lyding, het sy haar pasgebore tweelinkie agtergelaat - helaas, die hoop van die trop - op ’n kaal klip! 15
Dikwels, onthou ek, het die kremetart wat uit die hemele getref is - was my sinne tog nie so verdof nie - hierdie onheil aan my voorspel. Ma’ ve’tel my nou, Tityrus, wie is hierdie god van jou?
- Tityrus: Die stad wat hulle Rome noem, Meliboeus – ek, lawwe een, dog dit was soos dié van ons waarheen ons herders gewoond is om die sagte kleintjies 20 van ons troppe aan te jaag. So het ek hondjies soos honde, so lammers soos hulle ooie geag; so was ek gewoond om grotes met kleines te vergelyk. Maar hierdie een het wragtie haar kop so hoog bo ander stede gelig soos sipresse gewoonlik tussen geharde lantana staan. 25
- Meliboeus: En wat was die groot rede vir jou sien van Rome?
- Tityrus: Vryheid, wat, hoewel laat, tog haar oë op my in my traagheid gelê het, toe my baard witter onder die skeerlem geval het. Sy het tog haar oë op my gelê en na ’n lang tyd gekom - ná Amaryllis my gevat het en 30

Galatea my gelos het. Want - ja, ek moet bieg - terwyl Galatea my vasgehou het, was daar geen hoop op vryheid of bestuur oor spaargeld nie. Alhoewel menige offerdiere my kraal verlaat het en ryk kase vir die ondankbare stad gepers is; nooit sou my regterhand swaar van die geld huis toe kom nie.

35

Meliboeus: Ek het nogal gewonder, Amaryllis, hoekom jy so hartseer na die gode geroep het en vir wie jy die appels aan die bome laat bly hang het. Tityrus, was nie hier nie. Hierdie einste denne, Tityrus, hierdie einste fonteine, hierdie einste boorde het na jou geroep!

Tityrus: Wat moes ek doen? Nêrens anders is ek toegelaat om my slawerny te verlaat nie, nêrens anders om die gode, so gretig om te help, te leer ken nie. Hier, Meliboeus, het ek die jong man vir wie ons altare twaalf dae 'n jaar rook, gesien. Hier was hy die eerste om op my pleidooi te antwoord: "Kêrels, gaan voer julle beste soos voorheen, gaan maak julle bulle groot."

45

Meliboeus: Jy's 'n gelukkige ouman! So hierdie lande sal steeds joune wees, en groot genoeg vir jou, alhoewel kaal klippe alles bedek, en die moerasse jou weilande met slymerige biesies versmoor. Steeds, geen vreemde plante sal jou teel-ooie verlei nie, geen kwade infeksie van 'n buurman se trop,

50

sal jou beste bedreig nie. Jy's 'n gelukkige ouman! Hier, tussen bekende strome en heilige fonteine, sal jy die koel skadu uitsoek. Aan hierdie kant, soos altyd, sal die heining waar die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink, dikwels met 'n sagte gezoem jou aan die slaap sus; hier, onder die hoë krans, sal die snoeier se lied die lug vul, terwyl die hees bosdwiwe, jou troeteldiere, en die tortelduiwe nie hulle gekoer van die witstinkhouttoppe sal staak nie.

55

Tityrus: Daarom sal die vlugvoetige springbok eers in die lug wei en die oseane hulle visse kaal op die strand los; in ballingskap dwalend oor die ander se grens sal die Swazi uit die Oranje en die

60

Basoetoe uit die Buffels drink, voor sý gesig uit my hart verdof.

Meliboeus: Maar ons moet hier weggaan – party van ons sal na die dorre Emirate,
 party na Kanada en Ierland se vlugtige Shannon en ander tot in 65
 die midde van die Australiërs, totaal verwyder van die wêreld.
 Ag sal ek ooit, lank hierna, na my vaderland se grense kyk?
 Na ’n arm huisie met sy dik grasdak? Sal ek, lank hierna, verslae na – wat eens
 my koninkryk was – ’n paar koringare staar?
 ’n Goddelose soldaat gaan hierdie goed-bewerkte grond besit; 70
 ’n barbaar hierdie oes. Kyk waar baklei ons ongelukkige burgers gebring het!
 Vir dié het ons ons ploeglande gesaai? Nou, Meliboeus, ent jou peerbome,
 plant jou wingerde in rye! Weg, my ooitjies! Weg, my eens gelukkige trop!
 Ek sal nie weer uitgestrek in ’n groen grot lê en kyk hoe julle 75
 in die verte teen die beboste hange wei nie; ek sal geen liedjies meer sing nie.
 My bakkies, julle sal nie meer onder my sorg blommende klawer en bitter
 wilger vreet nie.

Tityrus: Tog, vanaand kan jy hier by my op die groen blaarkombers rus.
 Ons het soet appels, sagte kastaiings en ’n magdom geperste kase. 80
 Nou rol die rook reeds in die verte oor die dakke van die plaashuise en
 van die hoë berge val die skadu’s al hoe verder.

4.2. *Ecloga* 9: “aangesien die Noodlot alles omverwerp”

- Lycidas: Waarheen te voet, Moeris? Of is dit waarheen die pad lei,
in stad toe?
- Moeris: O Lycidas, ons het oorleef om die dag te sien, ’n nagmerrie,
waar ’n vreemdeling ons lappie grond besit en kan sê:
“Hierdie grond is myne, weg ou boere!” Nou, hartseer en verslae,
aangesien die Noodlot alles omverwerp, stuur ons vir hom hierdie
lammers (mag niks goeds daarvan kom nie). 5
- Lycidas: Maar ek het dan gehoor dat jou Menalcas al die grond (van waar
die heuwels begin om om te sak en in ’n sagte helling neer te daal,
tot en met die water en die antieke njalas, nou met versplinterde toppe),
met sy liedere gered het. 10
- Moeris: Jy’t reg gehoor, en so het die storie geloop, maar tussen oorlogswapens,
Lycidas, het ons liedere soveel krag soos hulle sê rooiborsduiwe wanneer ’n
arend kom. So, as die kraai aan my linkerkant my nie eers
vanuit die droë kremetart gewaarsku het om, ten alle koste, ons geskil 15
kort te knip nie, sou nóg jou Moeris hier nóg Menalcas self lewendig
wees.
- Lycidas: Nee! kan so ’n onheil enigeen tref? Nee! Was die vertroosting van jou musiek
amper
saam met jou, Menalcas, van ons weggeruk? Wie sal van die Nimfe sing?
Wie sal die grond met blomme bestrooi, of die fonteine 20
met ’n groen gordyn toetrek? En wat van daardie liedjies van jou
wat ek die ander dag in geheim gehoor het toe jy na Amaryllis, ons
liefling, op pad was. “Tityrus, voer my bokkies, tot ek t’rugkom,
die pad is kort, en as hulle gevoer is, jaag hulle na die drinkplek aan,
Tityrus, en terwyl jy hulle jaag, pasop om nie in die bokram se pad
te kom nie – hy stamp met sy horings.” 25
- Moeris: En wat van hierdie reëls wat hy vir Varus gesing het, nog onvoltooid:

“Varus, singende swane sal jou naam na die sterre bo ons dra. As Mantua net vir ons oorbly. Mantua, helaas, te naby aan tragiese Cremona.”

Lycidas: As jy enige iets het om te sing, begin: so sou jy jou bye laat vlug 30
van Gifberg se nabome en jou koeie op klawer laat wei om hulle uiers
te laat swel. Die Muses het my ook ’n digter gemaak, en ek het ook liedere:
die herders noem my ook ’n sanger, maar ek plaas geen vertrouwe in hulle nie.
Ek ag nie my sang as goed genoeg vir Varius of Cinna nie, maar ek klink 35
eerder asof ek kekkel soos ’n kolgans tussen soetklinkende swane.

Moeris: Dit is wat ek doen, Lycidas, ek laat rustig my gedagtes gaan; as ek dit
net kan onthou, en dis g’n “hierjy” liedjie nie. “Kom na my toe, Galatea!
Watse gespelery in die branders? Hier is die rosige lente, 40
hier rondom die strome strooi die Aarde haar veelkleurige blomme uit,
hier buig die wit wildepopulier oor die grot, en die klouende wingerd weef
skadu-digte holtes; kom na my toe, los die wilde branders om die strand te
slaan.”

Lycidas: Wat van die reëls wat ek jou hoor sing het onder die wolklose nag?
Die deuntjie onthou ek, as ek net die woorde kon terugroep. “Daphnis, 45
waarom staan jy en kyk hoe die ou sterretekens opkom? Kyk! Die ster
van Caesar, nasaat van Dione – Venus se ma – het verskyn; die ster wat die
velde hul in koring laat verbly, en die druif sy kleur op die sonnige heuwels
laat verdiep. Ent jou pere, Daphnis, jou kinders se
kinders sal die vrugte pluk.” 50

Moeris: Tyd beroof ons van als, selfs geheue. Dikwels, toe ek ’n jong seun was
– so onthou ek – het ek lang somerdae in sang spandeer. Nou het ek al my
liedere vergeet. Selfs my stem laat nou vir Moeris in die steek: die hiënas
het Moeris eerste gesien. Maar Menalcas sal darem die liedjies vir jou herhaal
soveel keer soos jy wil. 55

Lycidas: Jou verskonings vermenigvuldig net my verlange. Nou is die uitgestrekte see
stil, en kyk, elke fluistering van die mompelende wind is dood.
Helfte van ons pad lê nog voor, want Bianor se graf kom nou in sig. 60
Hier waar die werkers die digte blare snoei, hier, Moeris, laat ons sing.
Sit die lammers hier neer, ons sal steeds die stad bereik. Of as ons bang is dat
die nag ons met reën sal inhaal, kan ons steeds aanhou sing soos ons stap - dit
maak die pad minder vervelig. Ek sal jou help dra, sodat ons kan aanhou sing
terwyl ons loop. 65

Moeris: Moet niks meer sê nie, seun, laat ons volhou met die taak voor ons, ons sal dan
ons liedere beter sing wanneer hý gekom het.

5. Annotasie

In hierdie hoofstuk word van die uitdagings rondom die Afrikaanse vertaling van die *Eclogae* deur middel van 'n annotasie bespreek. *Eclogae* 1 en 9 is hier die fokustekste. Williams & Chesterman verwys na die skryf van 'n annotasie as 'n vorm van beide introspektiewe sowel as retrospektiewe navorsing (2001:7). Kraus en Stray verwys weer in hulle boek, *Classical Commentaries* (2016) na die gemeenskaplikheid van kommentare skryf (2016:1). Kommentare vorm deel van 'n akademiese gesprek binne 'n kulturele realiteit, wat ook aandui dat die skepper en teikenmark nie net bydra tot die vorm wat kommentare aanneem nie, maar ook konstant verander (Kraus & Stray, 2016:7). Die skryf van 'n annotasie deel baie van hierdie kenmerke en vorm so ook deel van die geskiedenis van akademie, die geskiedenis waar die antieke wêreld en eietydse skrywers aktief in gesprek tree (Kraus & Stray, 2016:7). Dikwels vorm die identifisering en oplossing van vertaalprobleme deel van hierdie gesprek.

Vertaalprobleme kan op verskeie maniere geklassifiseer word (Schäffner & Wiesemann, 2001:24-54). Dieselfde geld vir die verskeie strategieë wat vertalers dan benut om hierdie probleme te oorkom. Makro-strukture, soos bespreek in Hoofstuk 3¹⁷, lê gewortel in die benadering tot 'n vertaling, dit wil sê watter soort vertaling die vertaler wil skep (Schäffner & Wiesemann, 2001:27). Aalbers beskryf die rol van makro-strategieë as die beskerming van die “integriteit en besonderheid van 'n bepaalde literêre teks” (2014:113). Terselfdertyd stel die makro-strategie wat 'n vertaler gebruik hom/haar in staat om die teks toeganklik vir die bepaalde doelkultuur te maak (Aalbers, 2014:113).

Die leser (doelkultuur) bepaal dus die verhouding wat die vertaler tussen die brontekste en die leser probeer skep (Kraus & Stray, 2016:11). Nadat die makro-strategieë bepaal is, word die aandag geskuif na die mikro-strategieë in vertaling. Hierdie strategieë bestaan uit onderafdelings en word toegepas op die leksikale en sintaktiese vlak van die vertaling, met die doelstelling om deurlopend die vertaalopdrag en -doelwit in ag te neem (Aalbers, 2014:112). In hierdie hoofstuk word die volgende vertaalprobleme, wat in my vertaling van die *Eclogae* opgeduik het, met hulle gepaardgaande mikro-vertaalstrategieë bespreek, soos uitgelê deur Schäffner en Wiesemann (2001): pragmatiese vertaalstrategieë (5.1), interkulturele vertaalstrategieë (5.2), interlinguistiese vertaalstrategieë (5.3) en teksspesifieke uitdagings (5.4).

¹⁷ Hierdie strategieë behels o.a. die funksionalistiese benadering, tesame met benaderings bewus van Post-Koloniale vertaalteorie. Die kombinasie hiervan met domestisering, smelt saam in my post-1994 vertaalteorie.

5.1. Pragmatiese vertaalstrategieë

Pragmatiese vertaalstrategieë het te make met die uitdagings rondom elemente wat die milieu van die teks bepaal, soos kulturele verskille tussen die bron- en doelteks. Die oplossing vir hierdie probleme berus dus op die vertaler se kennis van die doelkultuur (Aalbers, 2014:112). Die vertaler probeer inligting oordra na die doelkultuur wat oorspronklik in die bronteks geplaas is (Aalbers, 2014:112). Die bronteks word binne 'n spesifieke ruimte deur die outeur geplaas, en so ook in 'n spesifieke tyd; die vertaler lees hierdie teks op 'n tydstip en in 'n ruimte totaal-en-al anders as dié van die oorspronklike. Die verskil tussen die bron- en doelteks bepaal dus hoeveel omskrywing, domestikering en kulturele aanpassing nodig is (Schäffner & Wiesemann, 2001:32).

Met die vertaling van die *Eclogae* verwys hierdie pragmatiese probleme meestal na die name van plante, plekke en persone. Die plantname teenwoordig in die *Eclogae* dra by tot die ruimte waarin Vergilius sy poësie laat afspeel. Weens die feit dat die spesifieke plante waarna Vergilius verwys soms nie met sekerheid vasgestel kan word nie, tesame met die vanselfsprekende Europese aard van sy plante, het ek besluit om meeste van hulle te domestikeer.

5.1.1. Plantname

Bome is volop in die *Eclogae* en vervul dikwels 'n belangrike rol in die gedigte. Bird skryf oor die menslike verhouding met bome dat bome veel meer as visuele merkers is: plante kan vir ons skadu skep of van potensiële mediese waarde wees (2009:xvi). Bome is letterlik en figuurlik gekoppel aan die mens se wete van waar hulle is, waarheen hulle oppad is en waar hulle vandaan kom (Bird, 2009:xvi). Veral in Afrika blyk dit duidelik. Bome dra deur die geskiedenis dikwels spirituele waarde en daar word selfs verwys na die geeste van bome (Bird, 2009:6). Bome is ook gekoppel aan die lewe sowel as die dood, en speel dikwels 'n rol in begrafnisse, soos die Kremetartboom in Madagaskar (Bird, 2009:xix). Hierdie spirituele aard van bome kom ook in die Afrikaanse poësie na vore. Vincent Oliphant verwys na sy “sagmoedige stil monnike” wat sy “waardige vriende” geraak het in sy gedig *Gebed tot die bome* (Janse van Rensburg, 2016:26); dit beeld duidelik uit hoe bome respek vereis en oor die vermoë beskik om mense “tuis” te laat voel¹⁸.

¹⁸ Vers en klank. 28 Januarie 2020 (Januarie 2020), RSG weeklikse potgooi [potgooi]. Beskikbaar: <https://iono.fm/e/807603> [29 Augustus 2020]

Met die vertaling van Vergilius se plante het ek besluit om professionele hulp te soek. Professor Leanne Dreyer van Stellenbosch Universiteit se Botanie en Soölogie Departement was hier van besondere hulp. Met Prof. Dreyer se hulp het ek besluit om sekere van Vergilius se plante te domestikeer (spesifiek waar die Latyn óf onseker is, óf waar die plante te onbekend vir die doelkultuur is). Ander bome (totaal ingeburger in Suid-Afrikaanse kultuur) is onveranderd gelaat.

Die eerste boom wat mens in die *Eclogae* raaklees is die *fagus* waaronder Tityrus lê (*fagi*, *Ecl.* 1.1). Hierdie beukeboom, volgens die Ouer Plinius, het verskeie gebruike gehad, onder andere: die bas van die boom kon gebruik word om mandjies te vleg en om die dakke van hutte te bou (*NH* 16.35). Die *fagus* vervul ook ’n programmatiese funksie (dit herroep Theokritos en sy Griekse *phagos* wat ’n soort eikeboom is). Alhoewel hierdie twee bome duidelik verskillende soorte bome is, hou hulle foneties verband met mekaar en bind Vergilius se pastorale wêreld met dié van Theokritos. Hierdie boom koppel ook *Ecloga* 1 en 9 aan mekaar en versterk die intertekstualiteit tussen die twee gedigte (*Ecl.* 9.9). Die eerste reël van *Ecloga* 1 stel dus lesers bekend aan die pragmatiese wêreld van die pastorale inwoners én die literêre wêreld waarin die *Eclogae* funksioneer.

My oplossing was om ’n Suid-Afrikaanse boom te gaan vind wat terselfdertyd kenmerkend is, en literêre waarde tot die gedig byvoeg. Daar bestaan ’n boekenhout (Kaapse beukeboom) in Suid-Afrika. Blanckenberg vertaal ook die *fagi* met “beuk” (1975:1). Ek het egter teen die beukeboom besluit. Die redenasie agter die verandering is tweeledig: ek wou eerstens in die heel eerste reël van die vertaling dit duidelik maak dat my “Arkadië” Suid-Afrikaans is. Alhoewel daar hierdie Suid-Afrikaanse beuk bestaan het hierdie boom nie daardie iets anders wat hom duidelik in Afrika wortel nie. Ek wou gevolglik hê die doelkultuur moet met die intrapslag bereik en betrek word in die vertaling. Tweedens, is die beuk nie so bekend nie. Ek het dus besluit om eerder hier die njalaboom te gebruik.

Die njala (in Engels “nyala tree”, “moladi: in Setswana) is bekend as ’n skadudigte boom, en word ook dikwels geplant spesifiek om skadu te skep (Ngwenya, 2019). Soos die *fagus* word die hout van die njala ook gebruik, beide as boumateriaal en as brandhout (Ngwenya, 2019). Die njala maak ook sy verskyning in die roman, *Manaka Plek van die Horings*, waar Baas sy bagasie onder die njala neersit (Pieterse, 2008). Hierdie boom het so ook literêre waarde. Myns insiens is daar ’n gepaste oplossing so vir die *fagus* boom gevind.

<i>Ecl.</i> 1. 1	Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi	Jy, Tityrus, lê onder die breë blaredak van die njala
<i>Ecl.</i> 9. 9	veteres (iam fracta cacumina) fagos	die antieke njala nou met versplinterde toppe

Die peerboom (*pirus*) word slegs twee maal in die *Eclogae* genoem, in *Eclogae* 1 en 9. Hierdie verwysings, wat mekaar eggo, word so belangrike frases in die *Eclogae*. In *Ecloga* 1 beveel Meliboeus, ironies, homself om sy pere te ent noudat hy sy grond moet verlaat (*Ecl.* 1.73). Hierdie idee word herhaal in *Ecloga* 9 waar Lycidas 'n lied van Menalcas, wat Moeris gesing het, aanhaal en vir Daphnis, die pastorale figuur, beveel om sy pere te ent vir sy kleinkinders om te pluk (*Ecl.* 9.50). In beide hierdie gedigte word die pastorale wêreld bedreig deur die grondonteienings (Jones, 2011:32). Die peerboom simboliseer dus 'n leefstyl wat kwesbaar is (Jones, 2011:32).

Ek het besluit om die peerboom onveranderd te laat. Die Afrikaanse ekwivalent vervul myns insiens dieselfde doel. Peerbome in Suid-Afrika vorm deel van die landboubedryf en word steeds vir hulle vrugte gekweek. Peerbome kry hulle waarde in die *Eclogae* deur Vergilius se selektiewe gebruik van hulle. In my vertaling word dieselfde bewerkstellig, die intertekstualiteit tussen *Ecloga* 1 en 9 verskaf die simboliek gekoppel aan die peerboom en my vertaling kan daarom dieselfde simboliek aan die boom heg.

<i>Ecl.</i> 1. 73	Insere nunc, Meliboee, piros , pone ordine vitis	Ent nou jou pere , Meliboeus, plant jou wingerde in rye!
<i>Ecl.</i> 9. 50	insere, Daphni, piros : carpent tua poma nepotes	Ent jou pere , Daphnis, jou kinders se kinders sal die vrugte bymeekaarmaak

Die eikeboom (*quercus, ilex*) is Jupiter se heilige boom (Coleman, 1977:76). Hierdie boom word in meeste Europese kulture as gesaghebbend beskou en die boom is ook heilig vir Zeus en Thor (Kendall, 2020). Soos Jupiter, het hierdie gode ook beheer oor die reën, weerlig en die donderweer, en daar kan aangevoer word dat dit geen toeval is dat eikebome blyk om meer gereeld deur weerlig getref te word as ander bome nie (Kendall, 2020). Hierdie boom verskyn

in beide *Eclogae* 1 en 9 (*Ecl.* 1.17, *Ecl.* 9.16). As die koning van die gode se boom is daar reeds mag gekoppel aan die verskynsel van die eik in die gedigte.

Ek het besluit om die eik na 'n kremetart te verander. Hierdie bome word met allerlei religieuse praktyke verbind. Die kremetart (ook bekend as Boabab) is meer as 'n boom wat skadu, water of kos verskaf (groot kremetarte wat uitgehol word, word dikwels vir allerlei dinge gebruik, soos busstoppe of self 'n kroeg (Hankey, 2017)), maar is ook gedoop in bygelowe en legendes (Hankey, 2017). Die takke van hierdie boom lyk soos die wortelsisteem van plante, wat bydrae tot die geneigdheid om die boom ook 'n “onderstebo-boom” te noem. Daar is selfs 'n staaltjie wat beweer God het die boom onderstebo geplant, en sekere bevolkingsgroepe in Afrika glo hierdie boom groei onderstebo (Hankey, 2017). Ander legendes vertel weer dat die olifant die ma van die kremetart laat skrik het en dat daar geeste in die blomme van die boom woon (en dat as jy een pluk 'n leeu jou gaan opvreet) (Hankey, 2017). Daar word ook geglo dat die eet of drink van produkte van hierdie boom verskillende spirituele uitwerkings het, afhangende van watter deel van die boom jy of eet of drink (Hankey, 2017). Die San het geglo dat die kremetart kop eerste uit die paradys gegooi is (sien ook C. Louis Leipoldt se *die kremetartboom* (1980) en T.T. Cloete se *Kremetartboom* (*Groot Verseboek*, Brink, 2008:871). In Madagaskar word hierdie bome op grafted geplant, en gebedsoffers is dikwels te vind aan die voet van die kremetart. Hierdie bome groei ook in Suid-Afrika, spesifiek in die noorde, waar weerlig 'n gereelde verskynsel is. Die kremetart bied so 'n unieke oplossing vir die uitheemse eik en dra so ook die spirituele waarde van die boom tot in die vertaling.

<i>Ecl.</i> 1. 16-17	saepe malum hoc nobis, si mens non laeva fuisset, de caelo tactas memini praedicere quercus.	Dikwels, onthou ek, het die kremetart wat uit die hemele getref is- was my sinne tog nie so verdoof nie-hierdie onheil aan my voorspel.
<i>Ecl.</i> 9. 16	ante sinistra cava monuisset ab ilice cornix	So, as die kraai, aan my linkerkant, my nie eers uit die droë kremetart gewaarsku het

In Vergilius se tyd is die sipres (*cupressi*) (*Ecl.* 1.25) sterk geassosieer met die dood. Hierdie bome was gekoppel aan die god van die onderwêreld, Pluto (Boyle, 1976:103). In Afrikaans, en in Suid-Afrika, is daar ook 'n sipres, die baviaanskloofseeder. Om die simboliese waarde van

die sipres in Latyn gestand te doen, het ek egter besluit om my sipres ook onveranderd te laat. Ek het gedink aan bome soos die blink-blaar-wag-'n-bietjie, wat ook sterk met die dood geassosieer word (sien Totius se *Die Godsbesluit*), maar het besef die sipres is ook al baie bekend in Suid-Afrika (Fanie Olivier se *Gom uit die sipres* (1971) dien as voorbeeld). Jan F. E. Cilliers skryf ook: “deur die sipres-bome, luister,/ is’t of daar stemme fluister” (1946:71). In hierdie spesifieke vergelyking is daar ook ’n vereiste dat die boom baie hoog moet groei, wat meer inheemse bome selde doen. Volgens Prof. Dreyer is sipresse ook volop in Suid-Afrikaanse begraafplase.

<i>Ecl.</i> 1. 25	quantum lenta solent inter viburna cupressi.	soos sipresse gewoonlik tussen geharde lantana staan.
-------------------	--	---

In hierdie selfde voorbeeld kom die *viburna* (*viburnum*) ook ter sprake. Die Latynse *viburnum*, word dikwels in Engels as ’n “wayfaring tree” vertaal en is moontlik ’n subspesie van die “guelder rose” (Coleman, 1977:77; Clausen, 1994:43). Weens die onsekerheid in die Latyn het ek hier die plant domestikeer. Die beste kandidaat is die *lantana rugosa*. Hierdie plant groei dig en die vrugte en/of blare word deur verskeie kultuurgroepe gebruik as behandeling vir verskillende kwale (Papo, 2019). Hierdie plant kom ook in al nege provinsies van Suid-Afrika voor en sal so bekend wees vir die doelkultuur.

In *Ecloga* 1 stel Vergilius ook sy lesers aan die denneboom (*pinus*) bekend (*Ecl.* 1.38). Die denneboom word globaal hoofsaaklik vir bouwerk gebruik. Hierdie boom is ideaal vir houtwerk: dennehout word gebruik vir vensterrame, meubelment, vloer-en dakwerk. Daar is besluit om hierdie boom ook onveranderd te laat. Alhoewel dennebome natuurlik net in die noordelike-halfrond voorkom is hulle baie bekend vir Suid-Afrikaners (dink aan Kersfeesbome, of aan Johann de Lange se *Teen die berghang*¹⁹).

¹⁹ **Teen die berghang**
Paasnaweek, April 1938

Die ná-middag het tóé reeds idioom
geword met roombleck lug & sagte wind;
die baai en rante, denneboom op -boom
geelkroon in die koel son, die ganse bergkom
met die oker glans van botterblom.

Kloos is dood. Daardie pragtige wilde kop
rus nou woord- & gedagtelos strak

<i>Ecl.</i> 1. 38	Ipsae te, Tityre, pinus ,	Hierdie einste denne , Tityrus
-------------------	----------------------------------	---------------------------------------

Daar word ook in *Ecloga* 1 na *salix* (wilgerbome) verwys. Die wilgerboom in Rome het veelsydige gebruike gehad. Dit het as voer vir tropdiere en bye gefunksioneer. Verder het die wilgeboom skadu geskep en wilgelatte is gebruik om heinings te vleg (*G.* 2. 434-436). In die *Eclogae* vervul die wilger praktiese doeleindes: die bye drink uit die bloeisels en die bokke eet die wilger (*Ecl.* 1. 54, 78).

Ek het besluit om hierdie boom ook in vertaling onveranderd te laat. Die wilgeboom is totaal ingeburger in die Suid-Afrikaanse verwysingsraamwerk. Pierneef, die Suid-Afrikaanse kunstenaar, se skilderye van wilgebome is byvoorbeeld baie bekend, en Elizabeth Eybers skryf ook oor die wilger²⁰ in 'n gedig met die titel *Wilgerbome* (1945). Daar is ook iets unieks aan hoe die wilgerboom vertoon. Die hangende, amper triestige postuur, is so eie en kenmerkend dat ek gevoel het die vertaling verloor betekenis deur 'n vervanging.

<i>Ecl.</i> 1. 53-55	hinc tibi, quae semper, uicino ab limite saepes Hyblaeis apibus florem depasta salicti	Aan hierdie kant, soos altyd, sal die heining waar die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink, dikwels
----------------------	--	--

in 'n vreemde land. En g'n klaas-skáwagter hop
flink op 'n kluit, of probeer kwinkeleer
om die nuus van sy dood vir laas te skandeer.

Die sinne prikkel met die geur van dennehars
in die gewyde stilte bo 'n stad wat wispelturig blaak.
Fabriek- & lokasierook veryl; die lug stuif vars.
Kruis & dwars met lintjiespaai langs weef
motors & busse onhoorbaar, 'n kabelkar sweef –

Kloos is dood. Maar sy woord
bly na-leef soos 'n spreuk
in hierdie oogwit Boland-lig, in elke boord
& wingerd wat prilgroen brand.
Maar dit is 'n ander dag in 'n ander land. (de Lange, 2009)

²⁰ drie yl gedaantes aan die watersoom
in slingerende fraiings gedrapeer
en weerloos teen die spruitwal vasgekeer
soos geeste op die drumpel van 'n droom

(reël 9-12)

	saepe leui somnum suadebit inire susurro	met 'n sagte gezoem jou aan die slaap sus
<i>Ecl.</i> 1. 77-78	capellae, florentem cytisum et salices carpetis amaras	My bokkies, julle sal nie meer onder my sorg blommende klawer en bitter wilger vreet nie.

In dieselfde gedig vind ons ook die *ulmo* (*ulmus*) (*Ecl.* 1.59). Die olmboom verskyn reeds in die *Illias* waar Eetion, Andromache se pa, doodgemaak word deur Achilles gedurende die Trojaanse oorlog. Die bergnimfe plant dan olms op sy graf (περι δὲ πτελέοι εφύτεψαν νόμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο) (*Ill.* Z. 419-420). Ook in die *Illias*, waar die Scamander rivier vererg raak oor die hoeveelheid lyke en dreig om te oorvloei en sodoende vir Achilles te verdrink, gryp Achilles 'n tak van 'n groot olm om homself te red (ὁ δὲ πτελέην ἔλε χερσὶν εὐφυέα μεγάλην) (*Ill.*, Φ 242-243). Theokritos verwys ook in sy Eerste *Idille* na die olmboom. Vergilius bou op Theokritos en plaas ook die olm in sy pastorale wêreld, die “idilliese wêreld.”

Die Suid-Afrikaanse boom wat gebruik moet word in plaas van die olm moet dus ook programmatiese waarde hê, en aan beide die idilliese sowel as morbiede vereistes voldoen. In *Ecloga* 1 funksioneer hierdie boom bloot as 'n ruimte vanwaar die duiwe koer. Die boom waarop besluit is, is die witstinkhout. Hierdie boom is verwant aan *ulmus parvifolia* en skakel dus mooi in by die Romeinse olm. Hierdie domestikering is gepas, aangesien die witstinkhout verskillende voëls, soos duiwe, aanlok. Hierdie boom is ook nie onbekend vir die doelkultuur nie; Andries Bezuidenhout skryf in *Gedig met bome*: “Dít het ek nooit kon dink nie –/ dat ek begin September Pretoria toe sou terugkeer,/na losbandige witstinkhoutte” (2011). 'n Paar jaar gelede is daar ook witstinkhoutbome in die nuwe parkeerarea by Kirstenbosch geplant (Mbambazeli & Notten, 2008). Hierdie vervanging het dus 'n effektiewe oplossing vir die vertaalprobleem gebied.

<i>Ecl.</i> 1. 58	nec gemere aëria cessabit turtur ab ulmo .	[nie hulle] gekoer van die witstinkhouttoppe sal staak nie.
-------------------	--	--

Party plante in Vergilius se pastorale wêreld is tog gevaarlik, een van dié is die jongwortelboom, meer bekend as 'n taxusboom (“yew tree”) (*taxus*) (*Ecl.* 9.30). Hierdie bome beskik oor giftige bessies (Boyle, 1976:134). Julius Caesar skryf ook dat Cativolcus, die

hoofman van die Ebuones homself met die taxus vergiftig het, eerder as om oor te gee aan die Romeine (*Galliese Oorloë* 6.31). Shakespeare, in *Macbeth*, verwys na “slips of yew” wat in die konkoksie vir die dood gegooi word (4.1.27). Hy herhaal hierdie verwantskap tussen die boom en die dood ook in *Richard II* (“or double-fated yew” (3.2.120)) en *Twelfth Night* (“I am slain by a fair cruel maid/ My shroud white, stuck all with yew” (2.4.60)).

Die meeste inheemse Suid-Afrikaanse bome dra nie bessies nie. Die wat wel vrugte dra is weer selde giftig. Hierdie boom was dus ’n uitdaging in die vertaling van die *Eclogae*. Ek het besluit op ’n naboom. Hierdie bome is bekend vir hul giftige melksap en kan selfs mense verblind (Le Roux, 2004). Die naboom dra ook bessies en kan tot 12m hoog groei, wat dit geskik maak in die konteks waarin dit funksioneer in *Ecloga* 9. Dit is ook interessant dat hierdie spesies (*Euphorbiacea*) vernoem is na Euphorbus, Koning Juba van Mauritanië se eersteuse dokter (Le Roux, 2004).

In Suid-Afrika is die naboomgif deur die San op hul pyle gesmeer, vanwaar Gifberg ook sy naam kry. Die besondere giftige naboom wat daar groei, is gebruik deur die San in hul jagtogte. Hierdie bome is ook oortrek met dorings. Die algehele indruk is dus dié van ’n dreigende en gevaarlike boom. Hier is daar ook ’n gepaste vervanging vir die vertaling gevind.

<i>Ecl.</i> 9. 30	Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos	So sou jy jou bye laat vlug van Gifberg se nabome
-------------------	---	---

Die laaste boom wat in hierdie annotasie bespreek word, is Vergilius se *populus* (*Ecl.* 9.41). Die populier in die antieke wêreld is ’n boom wat vele gebruike gehad het, en baie met die wilger gedeel het. Die soepelheid van die bas het bygedra tot die bruikbaarheid van die boom. Griekse, sowel as Etruskiese skilde, was van die populier gemaak en die Ouer Plinius stel ook die populier voor vir hierdie spesifieke doel (*NH* 16.209). In *Ecloga* 9 hang die populier met sy wit blare oor die grot.

Ek het besluit op die *Macaranga capensis* as ’n vervanging. In volksmond staan hierdie boom as “valspopulier” of “wildepopulier” bekend (Mathogoane, 2017). Die wetenskaplike *capensis* beteken “van die Kaap” en hierdie inheemse boom staan ook bekend as die “David’s hart” weens die groot, hartvormige blare. Die blomme van hierdie boom is dikwels roomkleurig (wat goed inpas by die *candida* (wit) beskrywing wat Vergilius aan sy populier toeskryf (Mathogoane, 2017). Die alliterasie wat ontstaan as gevolg van die domestikering is ’n

pluspunt. Die wildepopulier is naby genoeg aan die Latyn om Vergilius se beeldspraak te behou, en terselfdertyd eie aan Suid-Afrika (en daarom toeganklik vir die doelkultuur).

<i>Ecl.</i> 9. 41	hic candida populus antro imminet	Hier buig die wit wildepopulier oor die grot
-------------------	---	--

Die hasels in Vergilius se Eerste *Ecloga* het 'n unieke uitdaging aan hierdie vertaling gestel. Die produk van hierdie plant, haselneute, kom dikwels te voorskyn in die *Eclogae* en bly ook in my vertaling onveranderd, maar die plant en sy produk word selde afhanklik van mekaar gestel. Die produk en die plant funksioneer as individuele verskynsels. Ek het dus besluit om die plant te domestikeer, maar nie die neut nie. Hasels, soos Vergilius in die *Georgica* beskryf, is digte bosse wat dikwels gebruik is as brandhout (2.65, 299). Vergilius beskryf hulle ook as dig in die *Eclogae* (*densas corylos*) (*Ecl.* 1.14).

Die kandidaat wat gekies is as vervanging vir die hasel is braambos. Hierdie bos vorm 'n baie digte, ondeurdringbare boskassie (wat pas by Vergilius se beskrywing, *densas*). Die verwysing na braambos dra by tot die literêre sowel as spirituele ondertoon in hierdie vertaling. Daar bestaan 'n letterkundige tradisie om die “brandende bos” soos beskryf in Eksodus, aan 'n braambos te koppel (sien Elizabeth Barrington Browning²¹) soveel so dat die bundel van Christelike Afrikaanse gedigte, uitgegee in 1987 (saamgestel deur C.J.M. Nienaber en M. Nienaber-Luitingh) se titel *Die braambos brand- 'n Keur van religieuse gedigte* was. Hierdie struik pas dus goed in die stemming van die vertaling, en bied ook 'n gepaste oplossing vir die uitdaging.

<i>Ecl.</i> 1. 12	hic inter densas corylos	tussen die digte braambosse
-------------------	---------------------------------	------------------------------------

Vergilius sluit 'n verwysing na sy pastorale wêreld as geheel in, in die tweede reël van *Ecloga* 1. Hierdie verwysing na *silvestrum* word geëggo in dieselfde spreekbeurt van Meliboeus met

²¹ Earth's crammed with heaven
And every common bush afire with God,
But only he who sees takes off his shoes
The rest sit around and pluck blackberries

Vertaal deur die NG Wes-Kaapland (2016) as:
Stukkies van die hemel is oral op aarde te sien.
Elke braambos vlam van God se teenwoordigheid.
Maar net hulle wat kyk, sien dit raak, en trek hulle skoene uit.
Die res sit niksvermoedend en brame eet

silvas (*Ecl.* 1.5). Hierdie woord dra programmatiese waarde: Lucretius (4.586-9) verwys na die Bosmuse. *Silverstris* vertaal as “dit wat aan die woude behoort” of “bedek met bome” (*Cassell’s*, 1959). Woud of woude is dus die Afrikaanse woord wat hier die beste sal werk, Blackenberg gebruik ook “woud” in sy vertaling (1975:1). Tog, in Afrikaans verwys “bos” na ’n “geboomte wat min of meer dig bymekaar groei” (*WAT*, 2008). “Woud” en “bos” is dus sinonieme, waar “woud” gewoonlik na ’n “groot bos” verwys (*HAT*, 1991). Ek het op “bos” besluit en waar die woord in die meervoud verskyn op “bome”. In Afrikaanse spreektaal word “bos” meer algemeen gebruik (sien gesegdes soos, “om die bos lei” of “om die bos draai”). Daar word ook na die “bosveld” of “bossiestee” verwys, wat aandui tot watter mate “bos” gebruiklik geraak het. Die pastorale wêreld in my vertaling is dus die bos; hierdie keuse voeg programmatiese waarde toe (sien *Kringe in ’n bos*).

<i>Ecl.</i> 1. 2	silvestrem tenui Musam meditaris avena;	besig om die Bosmuse op ’n dun riet te bedink
<i>Ecl.</i> 1. 5	formosam resonare doces Amaryllida silvas	leer die bome om “skone Amaryllis” t’rug te kaats.

5.1.2. Plekname

Plekname speel ’n groot rol in die wêreld wat Vergilius skep. Dikwels gebruik Vergilius plekname om uiterstes met mekaar te vergelyk of onmoontlikhede uit te beeld. Soos met die plantname in die *Eclogae*, word sekere van die plekname in hierdie vertaling ook gedomestikeer. Die funksie van verskillende plekke in die *Eclogae* bepaal of hulle onveranderd bly of domestikeer word in hierdie vertaling. Deur die pastorale wêreld in die Suid-Afrikaanse verwysingsraamwerk te plaas, word die resepsie van die vertaling vergemaklik.

Die eerste pleknaam in die *Eclogae* – en daarom ’n woord met baie klem – word egter nie gedomestikeer nie: Rome. *Roma* (*Ecl.* 1.19, 26) staan sterk uit in Vergilius se pastorale wêreld. Rome verskyn ook eksplisiet slegs in die Eerste *Ecloga*. Die naam bly daarom in hierdie vertaling onveranderd. Die stad Rome vervul ’n spesifieke funksie wat nie deur ’n Suid-Afrikaanse ekwivalent vervul kan word nie. Jones verwys na Rome as beide die bron van bekommernis, sowel as die “indringer” in die vrede van Vergilius se pastorale wêreld (Jones, 2011:51). Om ’n Suid-Afrikaanse stad (soos Kaapstad of Johannesburg) in die plek van Rome te plaas, sal die *karakter* “Rome” nie gestand kan doen nie. Rome is meer as net ’n stad, Rome is die versinnebeelding van politiek in Vergilius se wêreld. Geen Suid-Afrikaanse stad vertolk uitsluitlik daardie rol nie. Daar is ook iets onheilspellends aan Rome, aangesien die stad oor

die vermoë beskik om die pastorale wêreld omver te gooi, en terselfdertyd bied Rome vir Tityrus sy lang-begeerde vryheid (Jones, 2011:52).

Soos reeds genoem, kan die ander plekname in die *Eclogae* verander word weens die feit dat hulle poëtiese funksie hulle geografiese funksie oortref. Rome, daarteenoor, is ’n verhewe “karakter” wat terselfdertyd vryheid gee en neem (sien Hoofstuk 4) (Jones, 2011:51). Rome bly dus in die pastorale vertaling “Rome”.

<i>Ecl.</i> 1. 19	Urbem, quam dicunt Romam	Die stad wat hulle Rome noem
<i>Ecl.</i> 1. 26	Et quae tanta fuit Romam tibi cause videndi?	En wat was die groot rede vir jou sien van Rome ?

In *Ecloga* 1 stel Vergilius sy lesers ook aan die area genaamd “Hybla” bekend; hierdie area word met heuningproduksie verbind. In *Ecloga* 1 skryf Vergilius oor hierdie dorpie, geleë aan die voet van die Sisiliese berg (Berg Etna), wat vir die heuning wat daar geproduseer is bekend was asook die pastorale poësie wat daar ontstaan het (Boyle, 1976:103). Die gebruik van *hyblaeis* (*Ecl.*1.54) roep so Theokritos (en sy tuiste, die geboorteplek van pastoraal, Sisilië) terug na Vergilius se pastorale wêreld.

Die Suid-Afrikaanse plaasvervanger het twee funksies om te vervul. Eerstens moet die dorp, of streek, ’n gebied in Suid-Afrika wees wat tog gekoppel is aan heuning. Dit was ’n uitdaging. Oral in Suid-Afrika kan heuning geproduseer word, spesifieke streke produseer heuning wat dan vir die inwoners van daardie streek dikwels voordelig is. In die Suid-Wes streek van die land, en veral die Swartland sowel as die Boland, kom die inheemse Kaapse by eksklusief voor; hierdie distrik produseer gevolglik ook heuning. Die Boland bestaan uit ’n reeks klein, plattelandse dorpe waar landbou steeds die prominente ekonomiese aktiwiteit is. Ek het gevolglik besluit op “Bolandse bye” aangesien die inheemse Kaapse by in die Boland voorkom. Ongelukkig gaan die programmatiese waarde van *hyblaeis* verlore, maar hier het die alliterasie ook mooi uitgewerk.

<i>Ecl.</i> 1. 54	Hyblaeis apibus florem depasta salicti	[waar] die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink
-------------------	--	---

'n Groter uitdaging in *Ecloga* 1 is die gebruik van bevolkingsgroepe en riviere in die beeldspraak in reël 62. Die *Parthus* (*Parthi*) waarna verwys word in *Ecloga* 1 was tradisioneel die vyande van Rome. Dit was 'n groot koninkryk wat tussen die Tigris- en Indusriviere geleë was (Boyle, 1976:103). Soos reeds genoem, is Vergilius se geografiese verwysing dikwels poëties en dus nie veronderstel om realisties te wees nie (Dunlop, 1969:73). Hierdie punt word geïllustreer deur sy gebruik van riviere in hierdie metafoor: *ante pererratis amborum finibus exsul aut Ararim Parthus bibet, aut Germania Tigrim* (eers, elkeen dwalend oor die ander se grens, sal die Parthers in ballingskap uit die Arar drink en die Germane uit die Tigris).

Die rivier wat Vergilius aan die *Parthus* koppel, die *Tigris*, is “realisties”, maar die *Arar* was in Gallië geleë, nie Germanië nie (Dunlop, 1969:73). Die *Arar* is vandag bekend as die Saone. Beide Coleman (1977:85) en Clausen (1994:55) voer aan dat Vergilius tog die regte bevolkingsgroep en rivier koppel; die gebied rondom die Arar is in sy leeftyd deur die Germane beset. Vergilius gebruik hierdie ekstreme (die grense van die Germane en die Parthers (*Ecl.* 1.62)) wat oorskry word, en per implikasie iets onmoontlik voorstel, om aan te dui hoe hoogs onwaarskynlik dit is dat Tityrus ooit die gesig van “die jong man” sal vergeet.

Die vereistes vir die Suid-Afrikaanse vervanging is dus dat dieselfde ekstreme kwaliteit duidelik raak in beide die kultuurgroepe en die riviere wat gebruik word. Die twee hoef nie noodwendig realisties aan mekaar verbind te wees nie, maar in hierdie vertaling het dit gelukkig so gematerialiseer. My invalshoek was om Suid-Afrika se naaste twee buurlande (Lesotho en Swaziland (Eswatini)) te gebruik om die kultuurgroepe waarna verwys word in *Ecloga* 1, te vervang. Die Koningryk van Eswatini, of soos dit vroeër bekend gestaan het, Swaziland, lê aan die grens van Suid-Afrika en Mozambique. Die grootste bevolkingsgroep in hierdie land is die Swazi. “Swazi” is gevolglik bekend genoeg vir Suid-Afrikanners (as ons bure en as inwoners van Suid-Afrika (siSwati is ook een van Suid-Afrika se elf amptelike tale (Artikel 6(1) Grondwet van Suid-Afrika, 1996)).

Die rivier wat deur Suid-Afrika en Eswatini vloei (die Komati) is redelik onbekend. Ek het dus besluit om, soos Vergilius moontlik die grense van realiteit geskuif het, kreatiewe vryheid hier te gebruik. Twee bekende riviere vloei naby aan Eswatini. Noord, lê die Olifantsrivier en suid, die Buffels. Die Buffelsrivier was my keuse, weens die feit dat hierdie rivier tussen Eswatini en die ander buurland waarvan ek gebruik maak, Lesotho, lê.

Die oorweldigende dominante bevolkingsgroep in Lesotho is die Basoeto. Soos met die Swazi woon daar ook Basoeto in Suid-Afrika en Sesotho is ook een van die amptelike landstale. Die

Basoeto is daarom ook nie onbekend vir Suid-Afrikaanse lesers nie en kan gevolglik in hierdie vertaling werk. Beide die Swazi en die Basoeto beeld geografiese verwydering van mekaar uit, maar is terselfdertyd bekend genoeg vir die doelkultuur om die metafoor te verstaan. Die laaste bousteen vir die metafoor was die tweede rivier.

Die rivier moes naby aan Lesotho lê en ook relatief bekend wees. Ek het op die Oranjerivier besluit. Die Oranjerivier, 'n groot en bekende rivier in Suid-Afrika, vloei deur Lesotho. Hierdie rivier skei Suid-Afrika van haar buurlande en dien tog as 'n verbintenis tussen die kulture van die verskillende lande. Die idee van riviere as grense, soos opgesluit in *Ecloga* 1, word met hierdie keuse ondersteun.

Die vervanging (en domestikering) van die plekname in hierdie voorbeeld dra by tot die toeganklikheid wat hierdie vertaling wil bewerkstellig. Die feit dat hierdie plekname binne 'n metafoor funksioneer laat ook toe dat van die beperkings wat op ander plekke in die *Eclogae* geplaas word, soos Rome, nie van toepassing is nie. Die plekname binne die metafoor se funksie is meer literêr as prakties. Die uitdaging hier was om 'n balans tussen “uitheems” en “bekend” te vind (sien ook O'Hagan, 2018:405).

<i>Ecl.</i> 1. 61-62	ante pererratis amborum finibus exsul aut Ararim Parthus bibet, aut Germania Tigrim	In ballingskap dwalend oor die ander se grens sal die Swazi uit die Oranje en die Basoetoe uit die Buffels drink.
----------------------	--	---

Hierdie metafoor word deur Vergilius sterk gekontrasteer deur die volgende spreekbeurt in die gedig. Meliboeus, teenoor Tityrus se lofsang, bring die leser gewelddadig terug na die realiteit van die omstandighede waarin hy, en vele in Italië, hulself bevind. Meliboeus lys plekke sowel as bevolkingsgroepe in sy antwoord op Tityrus: *At nos hinc alii sitientis ibimus Afros, pars Scythiam et rapidum Cretae veniemus Oaxen, et penitus toto divisos orbe Britannos* (party van ons sal na die dorre Afrikane gaan, party na Skithië en Kreta se vlugtige *Oaxes* en ander tot in die midde van die Britte, totaal verwyder van die wêreld). Hierdie lys, wat Dunlop as “oordryf” beskryf, versinnebeeld Meliboeus se wanhoop (1969:74).

Met hierdie spreekbeurt het ek begin deur my deur die realiteit van toenemende Suid-Afrikaanse emigrasie te laat lei. Die oorgrote meerderheid Suid-Afrikaners wat emigreer trek na lande soos Kanada en Nieu-Zeeland. Hierdie wete, te same met die Latyn (soos Vergilius

se gebruik van byvoeglike naamwoorde) het hierdie uitdaging opgelos. Die eerste plek waarna Meliboeus verwys is *Afros* (*Ecl.* 1.64). Coleman voer aan dat hierdie verwysing spesifiek na Libië is (1977:85). Meliboeus praat spesifiek van die “dorre Afrikane”, die vervanging moet dus ook die woestynkwaliteit van Noord-Afrika (die Afrika bekend aan Rome en Vergilius) vasvang. Ek het besluit op die Verenigde Arabiese Emirate. Hierdie land (dikwels word daar net na Dubai verwys) vorm deel van die Midde Ooste, ’n streek waarna Suid-Afrikaners al meer emigreer (Gerardy, 2011). Die mense van die VAE staan bekend as “Emirate”. Die oplossing vir “dorre Afrikane” was dus “dorre Emirate”.

Volgende praat Meliboeus van *Scythiam* (*Ecl.* 1.65). Hierdie gebied lê noord van die Swartsee, en so ook noord van Italië. Die Skithiërs was bekend vir hul bekwaamheid in oorlogvoering, spesifiek hul ruiters, en is as waardige opponente deur die Romeine geag. Hulle spoed en vernuf te perd was berug. Skithië self het verder bekend gestaan as ’n ontsaglike koue gebied (Putnam, 1970:63). Volgens Van der Vyver en De Villiers is die oorgrote meerderheid immigrante van Suid-Afrika in Kanada dokters (2000:17). Soos met “Emirate” het ek toegelaat dat die “koudheid” van Skithië my lei. Kanada was ’n opvallende opsie weens die gewildheid van hierdie land onder migrerende Suid-Afrikaners (Van der Vyver & De Villiers, 2000:17). Kanada lê ook in die Noordelike halfrond en demonstreer ook so die uiterstes waarna Meliboeus in sy spreekbeurt verwys.

Cretae verwys moontlik na Kreta. Daar bestaan hier probleme met die teks. Volgens Coleman is ’n verwysing na Kreta onmoontlik (1977:86). Hy voer dus aan dat *cretae* na “kalk” verwys (Coleman, 1977:86). Clausen voer weer aan dat *cretae* na “Kreta” verwys, as ’n genitief wat op die byvoeglike naamwoord *rapidum* volg (1994:56). Ek het besluit om Clausen se interpretasie te volg. Die verwysings na geografiese gebiede in hierdie spreekbeurt dra, myns insiens, by, tot die verwrping van Meliboeus se wêreld. Die geografiese verwysings ruk die pastorale wêreld van Meliboeus uit sy nate en forseer so ook die “regte wêreld” terug in die pastorale wêreld, sowel as in die leser se bewussyn. Ek het dus Clausen se argument van *cretae* (Kreta) gevolg.

Hierdie Griekse eiland lê oos van Rome. Die uitdaging was om ’n eiland te vind waarheen Suid-Afrikaners emigreer, wat nie te gerieflik oorkom nie. ’n Eiland soos Mauritius het ’n gevestigde konnotasie met ontspanning en vakansie: wat nie gepas in Meliboeus se hartseer spreekbeurt is nie. Ek het op Ierland besluit. Hierdie eilandnatie is ook baie gewild vir Suid-Afrikaanse emigrante (Forrest, Johnston & Poulsen, 2013:51).

Ierland het ook ’n geskiedenis van burger-oorlog en politieke geweld, wat hierdie land en Suid-Afrika in gemeen het. Daar bestaan verder ’n gevestigde literêre tradisie om Ierland as ’n spasie wat verlies en swaarkry ten toon stel, uit te beeld (sien Lina Spies se *Lied van die Kinders* (1976)). Ierland kon so ’n gepaste oplossing bied vir Meliboeus se swaarkry en pas by Vergilius se verwysings na beide verre en nadere lande wat die “grense” van die Romeinse wêreld opmaak.

Die *Oaxen* (*Oaxes*) is moontlik ’n rivier in Kreta (Clausen, 1994:56). Daar bestaan kontroversie rondom hierdie verwysing, met kommentators wat verskeie alternatiewe probeer bied omdat *oaxes* nie eintlik bestaan nie (Boyle, 1976:104; Coleman, 1977:86; Clausen, 1994:56). Hierdie vertaling aanvaar dat Vergilius na ’n nou obskure rivier wat in Kreta vloei, verwys; die plaasvervanger moet dus ’n rivier wees wat in Ierland vloei. Ierland se grootste rivier, die Shannon, het hier die oplossing geword.

Die laaste plek waarna in hierdie spreekbeurt verwys word, is *Britannos* (*Ecl.* 1.67). Vir beide Catullus (11. 11-12) en Horatius (*C.* 1. 35. 29-30) was die Britte spreekwoordelik *ultimi orbis*. In die globale wêreld is een van die uithoeke, Australië. Steeds gelei deur die Suid-Afrikaanse diaspora het ek op hierdie land, as die tweedegewildste land vir migrerende Suid-Afrikaners, as vervanging vir *Britannos* besluit (Forrest *et al*, 2013:51). Die isolasie wat Vergilius met hierdie “uiterste” demonstreer word so ook oorgedra. Australië, die eiland-kontinent, lê ver van Suid-Afrika, en Suid-Afrikaners is bewus van die oorweldigende neiging van vaardige Suid-Afrikaners om Australië of Nieuw-Zeeland toe te trek (Forrest *et al*, 2013:64). Hierdie land word gevolglik met verlies en met verwydering geassosieer, en bied so ook ’n gepaste oplossing.

<i>Ecl.</i> 1. 64-66	At nos hinc alii sitientis ibimus Afros , pars Scythiam et rapidum Cretae veniemus Oaxen , et penitus toto divisos orbe Britannos.	Maar ons moet hier weggaan- party van ons sal na die dorre Emirate , party na Kanada en Ierland se vlugtige Shannon en ander tot in die midde van die Australiërs , totaal verwyder van die wêreld.
----------------------	---	---

In *Ecloga* 9 word *Chaonias columbas* aangetref (*Ecl.* 9.13). *Chaonias* verwys na 'n bevolkingsgroep, die Chaoniërs, wat in die noord-weste van Epirus gewoon het (Boyle, 1976:134). Hierdie verwysing kry sy trefkrag uit die mitologiese waarde waaroor die area beskik het (sien 5.2). Die fisiese area word as volg deur Strabo beskryf: “naby die Ioniese see, die tuiste van 'n orakel wat met die blare van 'n ou eik verbind word” (Strabo 7.327f., cf. *G.* 1.8) (Coleman, 1977:259).

Weens die verbintenis van hierdie gebied met Jupiter en met die duiwe, is dit myns insiens baie kompleks om een gebied in Suid-Afrika te belas met 'n dubbele konnotasie wat dit nie noodwendig het (of kan hê) nie. Ek het daarom besluit om die geografiese verwysing hier uit te haal, en eerder na 'n spesifieke spesie te verwys, naamlik die rooiborsduiwe. Hierdie duiwe is eie aan Suid- en Oos-Afrika en dikwels die slagoffers van roofvoëls.

“Rooiborsduiwe” versterk die verwantskap tussen die duiwe en poësie (en die duiwe en die liefde (Venus)). Breyten Breytenbach se nuutste bundel (saamgestel deur Charl-Pierre Naudé) se titel is *Rooiborsduif: gedigte oor die liefde*, weens Breytenbach se alombekende “allerliefste ek stuur vir jou 'n rooiborsduif”. Die kwesbaarheid van die duiwe word so duidelik aan die kwesbaarheid van poësie geheg, en die betekenis van hierdie beeld kan effektief in vertaling oorgedra word.

<i>Ecl.</i> 9. 13	Chaonias columbas	rooiborsduiwe
-------------------	--------------------------	----------------------

Die eksplisiete verwysing na Mantua in *Ecloga* 9 (27, 28) stel 'n unieke uitdaging aan die vertaling. Mantua is 'n dorpie in Noord-Italië naby aan Vergilius se geboortedorp; Mantua is dus Vergilius se oorsprong. Hierdie dorpie skakel ook by die grondonteiening van Octavianus in. Mantua is spesifiek swaar deur die beleid getref weens die feit dat dit so naby aan Cremona geleë was (Coleman, 1977:262; Weeda, 2015:83). Tog is dit belangrik om hier ook op te let dat Vergilius self die “reëls” breek met hierdie verwysing. Coleman voer aan dat “Mantua” onmoontlik na Mantua kon verwys (weens die verwysing na *colles* en *fagos*) (1987:258). Nietemin, die grond in en om Cremona is een van die dele wat die ergste deur die beleid geaffekteer is (Boyle, 1976:134; Coleman, 1977:262). Die “ware” Mantua is gevolglik ook later beïnvloed (*G.* 2.198f)²² (Coleman, 1977:262)

²² *et qualem infelix amisit Mantua campum/ pascentem niveos herboso flumine cycnos* (*G.* 2. 198-199)
 “en so 'n veld soos ongelukkige Mantua verloor het/ wat wit swane by 'n gras-digte stroom voer”

In hierdie vertaling is daar besluit om beide "Mantua" en "Cremona" onveranderd te laat. Die motivering hiervoor is tweeledig: eerstens het ek Rome onveranderd gelaat. Daar is dus so 'n erkenning aan die Italiaanse oorsprong van die *Eclogae* gegee. Die vertaling sal poog so om konsekwent te wees deur Italiaanse dorpe en stede onveranderd te laat. Tweedens, die Suid-Afrikaanse vervangings vir "Mantua" en "Cremona" sal, soos met "Rome" sukkel om dieselfde emotiewe waarde oor te dra. Deur hierdie dorpe onveranderd te laat, word daar ook in die vertaling 'n onderskeid tussen twee wêreldes getref: daar bestaan 'n "werklike" wêreld wat, opvallend poëties ingespan word (soos in die metafoor oor die uiterstes van Meliboeus se wêreld (*Ecl.* 1. 64-66)) en 'n pastorale wêreld waarin Vergilius se verwysings na die Romeinse politiek kort-kort dreig om daardie wêreld binne te tree. Deur eersgenoemde te domestikeer kan die poëtiese funksie steeds behoue bly en terselfdertyd word die gedigte meer toeganklik vir 'n hedendaagse gehoor. Deur laasgenoemde onveranderd te laat, word Vergilius se pastorale ruimte behou en word die Suid-Afrikaanse literêre tradisie so ook verryk. Daar word so ook bygedra tot die magiese realisme van my pastorale ruimte; wat alhoewel die gedigte in Suid-Afrika afspeel, eintlik die grense van die werklikheid oorskry en strewe om, soos die *Eclogae*, 'n ruimte te skep waar die werklikheid tot so 'n aard "verdwyn" dat vrede daarin kan heers, en poësie gevolglik geskep kan word, en funksioneer.

<i>Ecl.</i> 9. 27-28	superet modo Mantua nobis. Mantua , vae miserae nimum vicina Cremonae .	As Mantua net vir ons oorbly. Mantua , helaas, te naby aan tragiese Cremona
----------------------	--	--

Die laaste pleknaam wat hier bespreek word is *Cyrnean* (*cyrnos*) (*Ecl.* 9.30). Hierdie eiland lê wes van Rome. Die heuning van hierdie eiland was spreekwoordelik "bitter" (Boyle, 1976:134; Clausen, 1994:276). Ovidius skryf hierdie bitter kwaliteit toe aan die teenwoordigheid van wilde skeerling op die eiland (*Am.* 1.12.9-10). Servius voer aan dat ten spyte van die baie taksusbome op die eiland, dit dalk eerder die buksbome is wat die skuld vir die slegte heuning moet aanvaar (Clausen, 1994:277). Vergilius skryf in hierdie *Ecloga* oor die bye wat van die Korsikaanse taksusboom moet vlug. Die leser kan aanvaar dis oor die bitter kwaliteit van die heuning wat daar geproduseer word.

Hierdie bitter kwaliteit van die Korsikaanse heuning, sowel as die behoefte om die bye weg van daardie gebied te hou, moet vasgevang word in die domestikering van die pleknaam. Ek het besluit om die vervangingboom (die naboom) toe te laat om hier die geografiese gebied te bepaal. Ek het gevolglik op "Gifberg" besluit. Gifberg kry sy naam van die besonderse giftige

naboosspesies wat daar groei. Hier het die San die bome se sap gebruik om hul pyle vol gif te smeer voor ’n jagtog. Die “gif” in die titel van “Gifberg” stel ook die gevaar van die gebied eksplisiet en maak vir die leser so duidelik hoekom die bye nie daar moet vertoef nie.

<i>Ecl.</i> 9. 30	Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos	soos jy jou bye sou laat vlug van Gifberg se nabome
-------------------	---	---

5.1.3. Persoonsname

Anders as met die plek- en plantname in die *Eclogae* word die persoonsname onveranderd gelaat. Die motivering hiervoor is tweeledig: hierdie vertaling wil in die literêre tradisie van Vergilius pas, en Vergilius gebruik self Griekse name, om sodoende Theokritos se pastorale poësie terug te roep. Daar moet ook ag geslaan word op die verskil tussen pastorale figure en historiese persone (wie se name ook nie verander kan word nie). Hierdie vertaling toon so ook die nodige eer aan die oorsprong en tradisie van pastoraal. Verder, deur die persoonsname onveranderd te los, word daar iets van die “andersheid” van Vergilius se werk bewaar en word die Afrikaanse letterkundige tradisie verbreed. In pastoraal is die karakters sentraal tot die handeling, en spesifiek in die *Eclogae*, is die herders se lied die spil waarom alles draai (Geymonat, 2004:317). Vergilius, soos die Romantiese digters, dig ook in ’n Griekse literêre tradisie (Fantuzzi & Papanghelis, 2006:204). Die behoud van die persoonsname neem kennis van hierdie tradisie en dra by tot hierdie vertaling se vermoë om self deel van hierdie tradisie te bly.

Die eerste woord van die *Eclogae* is ’n eiename; Tityrus (*Tityre*) (*Ecl.* 1.1). Tityrus, soos meeste name in die *Eclogae*, kom van Theokritos se pastorale wêreld. Tityrus se naam, volgens Fantuzzi & Papanghelis, kom van die fluit waarop herders hulle liederes speel (*τιτυρος* kan “riet” of “fluit” beteken) (2006, 264). Tityrus verskyn nie net in *Ecloga* 1 (*Ecl.* 1.4, 39) nie, maar ook in *Eclogae* 3 (*Ecl.* 3.20, 96), 5 (*Ecl.* 5.12) en belangrik, 9 (*Ecl.* 9.23, 24). Die Eerste en Neënde *Eclogae* word dus so ook weer aan mekaar verbind.

Tityrus se fonetiese kwaliteit (die “tie”-klank) skakel in met die idee van die riet of pyp waarop geblaas word, veral waar “Tityrus” en “tu” saam verskyn. *Tityrus, tu... tu, Tityre* (*Ecl.* 1.1-4) (“tie, toe...toe, tie”) boots die klank van ’n fluit na. Ongelukkig gaan hierdie kwaliteit in die vertaling verlore (Tityrus, jy... jy, Tityrus); tog word ’n gedeelte van hierdie klanknabootsing behou in die onveranderde “Tityrus.”

Die ander karakter in *Ecloga* 1 is Meliboeus (*Meliboee*) (*Ecl.* 1.6). Meliboeus kom, volgens Servius, van die Grieks vir “hy wat na die beeste kyk” (Coleman, 1977:73). Hierdie naam, wat nie in Theokritos voorkom nie, maar tog Grieks is, simboliseer dat Meliboeus in Vergilius se pastorale wêreld pas, maar ook ’n funksie vervul wat nie nodig is in Theokritos se pastorale poësie nie, naamlik dat Meliboeus die “arbeid” gekoppel aan die pastorale wêreld uitbeeld, en ook, anders as in Theokritos, ’n karakter is wat die pastorale wêreld moet verlaat. Meliboeus, soos Tityrus, verskyn ook in meer as een *Ecloga* (soos reeds genoem, is Vergilius se pastorale wêreld fyn verweef). Meliboeus kom weer in *Ecloga* 3 voor (*Ecl.* 3.1) en is die verteller in *Ecloga* 7.

In *Ecloga* 1 word Tityrus se lot deur sy liefdes beïnvloed. Amaryllis (*Ecl.* 1.31, 37), soos Tityrus, kom ook in Theokritos se werk voor. Amaryllis kom van die Griekse *amarússein* (om te blink) en hierdie naam verskyn in verskeie gedigte van die *Eclogae* (*Ecl.* 2.14, 3.81, en 9.22). Tityrus se vorige beminde, Galatea (*Ecl.* 1.32) verskyn in Theokritos en ook elders in die *Eclogae* as ’n see-nimf (*Ecl.* 7.37 en 9.39). Die verskyning van Amaryllis en Galatea in die Neënde *Ecloga* bind weer eens *Ecloga* 1 en 9.

Die eerste karakter wat in *Ecloga* 9 aangetref word, is Moeris (*Ecl.* 9.1, 16, 53, 54, 61). Moeris is verwant aan die Griekse *moira* (noodlot) en skakel in by die magiese realiteit teenwoordig in die *Eclogae* (Coleman, 1977:250; Jones, 2011:101). Moeris maak ook ’n verskyning in die Agste *Ecloga* (*Ecl.* 8.96). Sy gespreksgenoot in *Ecloga* 9 is Lycidas. Lycidas (*Ecl.* 7.67, 9.2, 37) vind ook sy oorsprong in Theokritos (*Id.* 7) (Coleman, 1977:224).

Menalcas, wat ook sy naam van Theokritos kry, vertolk verskeie rolle in die *Eclogae*. Hy is die herder-sanger in die Vyfde *Ecloga*, wat na *Eclogae* 2 en 3 as sy eie liedere verwys (*Ecl.* 5.86-7). Verwysing na eie liedere vind ook eksplisiet in *Ecloga* 9 plaas (*Ecl.* 9.10, 16, 18, 55). Menige navorsers het al die vraag of Menalcas Vergilius is, gestel (Weeda, 2015:73). Navorsers is geneig om Menalcas, as ’n digter-figuur, te koppel aan Vergilius (die digter). Menalcas se onvermoë om die grondonteynings teë te staan in *Ecloga* 9, weerspieël ook Vergilius se onvermoë om die onteiening in sy eie gebied te voorkom.

Daar bestaan dus ’n “natuurlike” verbintenis tussen Menalcas, die afwesige digter wat moontlik poësie terug kan bring in Moeris en Lycidas se wêreld, en Vergilius, die digter, alomteenwoordig in die *Eclogae* wat worstel met die funksie en vermoë van poësie. Vir my kan verskeie karakters verskeie rolle vertolk en ook verskeie aspekte van die digter weerspieël.

Nietemin, Menalcas vertolk 'n belangrike, moontlik heldhaftige, rol in die Neënde *Ecloga* en sy naam bly ook onveranderd.

Menalcas sluit aan by die tema van poësie en die rol van poësie in politiek, sowel as die onvermoë van poësie om politiek te beïnvloed. Hierdie politiek verwys vanselfsprekend na die grondonteiening wat sentraal in die Eerste en Neënde *Eclogae* staan. Die volgende karakter wat ter sprake kom, sluit by hierdie tema aan. Varus, heel moontlik, Publius Alfenus Varus, is 'n digter-politikus wat konsul in 39 v.C. was (Boyle, 1976:120) Varus verskyn in die Sesde *Ecloga* (*Ecl.* 6.7) en het ook 'n rol in die grondonteiening gehad; hy verskyn dus ook in die Neënde (*Ecl.* 9.26).

Varus se betrokkenheid by die grondonteieningproses word bestry; Weeda voer byvoorbeeld aan dat lesers van die *Eclogae* skepties moet wees oor Varus se rol (2015:73). Verskeie navorsers het wel, danksy die geskrifte van Servius en Suetonius, beweer dat Varus spesifiek betrokke was by die grondonteiening in Mantua (Coleman, 1977:177; Clausen, 1994:181; Weeda, 2015:73). Vir die doeleindes van hierdie vertaling is die feit dat Varus beide 'n politieke rolspeler en digter is al inligting wat konkreet hoef te wees, aangesien sy funksie in die gedig, of hy nou betrokke was by die grondonteienings of nie, onveranderd bly, en so ook nie die vertaling affekteer of vir verdere omskrywing vra nie.

Nog digters wat hulle verskyning in die Neënde *Ecloga* maak is *Vario* (L. Varius Rufus) en *Cinna* (C. Helvius Cinna) (*Ecl.* 9.35). Varius, soos Vergilius en Horatius, was deel van die digterskring van Maecenas (Coleman, 1977:264). Hy is ook later saam met Plotius Tucca deur Augustus aangestel om die *Aeneïs* na Vergilius se dood te redigeer (Boyle, 1976:134). Cinna, ook 'n digter, was 'n goeie vriend van Catullus en is bekend vir sy mini-epos *Zmyrna*²³

²³ In Carmen 95 skryf Catullus oor Cinna se werk: *Zmyrna*

*Zmyrna mei Cinnae nonam post denique messem
quam coepta est nonamque edita post hiemem,
milia cum interea quingenta Hortensius uno*

*Zmyrna cavas Satrachi penitus mittetur ad undas,
Zmyrnam cana diu saecula pervolvent.
at Volusi annales Paduam morientur ad ipsam
et laxas scombris saepe dabunt tunicas.
parva mei mihi sint cordi monumenta sodalis:
at populus tumido gaudeat Antimacho.*

My Cinna se *Smyrna* is eindelijk gepubliseer, nege somers en winters na dit begin is en tog, van Hortensius is daar 'n halfmiljoen verse 'n jaar

(Coleman, 1977:264). Hy is vermoor in 44 v.C., voor die publikasie van die *Eclogae* (Boyle, 1976:134).

Daphnis (*Ecl.* 9.46, 50) is so ietwat van 'n pastorale held (Boyle, 1976:105). Hierdie karakter is die sanger van Theokritos se *Idille* 1, 6, 7, 8 en 9 en die beminde van die nimfe (Boyle, 1976:105). Daphnis verskyn in vroeër mitologie as die seun van Hermes en 'n nimf; hy is groot gemaak deur die Sisiliaanse herders en hier lê ook sy verbintenis met pastoraal (Coleman, 1977:159). In die *Eclogae* verskyn hy in *Ecloga* 2 (2.26) sowel as in 5, waar sy dood die onderwerp van die sanger se lied is. Sy skoonheid word in hierdie gedig gevier (*Ecl.* 5.44) (Boyle, 1976:105). In *Ecloga* 9 verskyn hy in Lycidas se lied (*Ecl.* 9.46, 50). Sy teenwoordigheid versterk die programmatiese verwysings in die *Eclogae* en wortel Vergilius se werk in die pastorale tradisie.

Die laaste persoonsnaam, wat hierdie onderafdeling van pragmatiese vertaalprobleme afsluit, hou ook nou verband met plekke in die *Eclogae*: die graf van Bianor (*Ecl.* 9.60). "Bianor" kan moontlik verband hou met die Trojaan, Bienor wat die eerste van Agamemnon se slagoffers was (*Ill.* 11-92) (Weeda, 2015:75). Servius voer weer aan dat hierdie graf 'n verwysing na Ocnus is, die stigter van Mantua (A. 10.198-200) (Coleman, 1977:271). Ander voer weer aan dat hierdie eerder 'n verwysing is na die Bianor wat in Meleager se krans beweet word (Boyle, 1976:136; Clausen, 1994:286).

Ek hou van Weeda se interpretasie dat die graf (Bianor se graf) simbolies verband hou met die grond wat besig is om dood te gaan (2015:75). Die nie-pastorale aard van hierdie eienaam sluit aan by die universele aard van die dood en die feit dat Bianor nie definitief geïdentifiseer kan word nie, beklemtoon hierdie realiteit. Bianor, die onbepaalde, se graf is 'n bepalende merker vir Lycidas en Moeris se reis en so vervul hy 'n funksie en word onsterflik in Vergilius se *Eclogae*.

5.2. Interkulturele vertaalprobleme

Interkulturele vertaalprobleme kom te voorskyn waar die kultuur van die bronteks en die doelkultuur verskil in hul gebruike sowel as verwysingsraamwerk. Nord stel dit duidelik deur

Smyrna, sal die strome van die Satrachus bereik
 witkop eeue sal lank *Smyrna* lees
 maar Volusius se annales sal by die Padua stilgebore wees
 en, dikwels, 'n pap kardoos vir makriel verskaf.
 Laat my vriend se monumentjies vir my kosbaar wees
 en laat die massas genot in die opgeblaasde Antimachus vind.

aan te voer dat elke kultuur oor sy eie gewoontes, norme en konvensies beskik, beide verbale gebruike en konvensies, sowel as nie-verbale gedrag (Nord, 1997:59). In hierdie gedeelte van die annotasie word die diere in die *Eclogae* bespreek (5.2.1) sowel as die rol van die vaderland en die stad (5.2.2.). Die religieuse en kulturele verskynsels in die *Eclogae* word verder bespreek (5.2.3) asook die aanspreekvorme teenwoordig (5.2.4).

5.2.1. Diere in die *Eclogae*

Die diere in die *Eclogae* vervul verskeie funksies wat hieronder bespreek word. Dikwels verskyn diere in groepe; dié wat wel individueel verskyn vervul meer spesifieke funksies, soos om tekens van onheil te wees of tree in as verteenwoordigers van poësie. Die mees algemene diere, bokke, skape en beeste, dra by tot die pastorale wêreld waarin die *Eclogae* afspeel. Dikwels is hierdie diere gekoppel aan die aktiwiteite van die mense en vervul ook so die rol van waarnemers of getuies van die handeling van die mense.

5.2.1.1. Plaasdiere: pastorale getuies

Die plaasdiere teenwoordig in *Eclogae* 1 en 9 is ook gelukkig bekend aan die Suid-Afrikaanse boerderybedryf. Skape, bokke en beeste word algemeen mee geboer in Suid-Afrika. Soos Europeërs die vasteland van Afrika begin verken, en later gekoloniseer was, is een van die grootste “invoerprodukte” die Christelike geloof. Sendelinge in Suid-Afrika het dikwels ook hul eie landboupraktike gebruik in hul pogings om gemeenskappe te bereik (Frescura, 2015:66). Dit is ook belangrik om in ag te neem dat met die Christelike agtergrond van Suid-Afrika, skape, en spesifiek lammers, emosionele gewig dra. Lammers word gekoppel aan onskuld, wat ook die geval is in die *Eclogae*.

Bokke is deel van Suid-Afrika se inheemse boerdery. In die Afrika-kultuur as ’n geheel, sowel as in Suid-Afrika spesifiek, is bokke tradisioneel waardevol en vorm deel van die voedsel, die ekonomiese- en sosiale praktike en ander tradisionele handeling van die mense van Suid-Afrika.²⁴ Beeste vervul baie van dieselfde funksies. In die antieke wêreld vorm beeste deel van alle aspekte van die lewe, en verskyn ook prominent in mitologie (Kitchell, 2014:36). Beeste is inherent deel van tradisies soos *lobola* in Suid-Afrika, en is ook direk gekoppel aan rykdom (Whitaker, 2012:59). Die klem wat hierdie plaasdiere in die *Eclogae* ontvang (as die toeskouers van die pastorale handeling en die lewensaar van die pastorale karakters) kan so ook in vertaling vasgevang word.

²⁴ <http://southafrica.co.za/indigenous-goat-farming-in-south-africa.html>

In *Ecloga* 1 is daar ’n verskeidenheid voorbeelde van plaasdiere in verskillende vorme. Die teenwoordigheid van hierdie diere dra, soos reeds genoem, by tot die omgewing en die kulturele praktyke wat in die *Eclogae* aanwesig is. In *Ecloga* 1, byvoorbeeld, verskyn daar ’n lam as deel van ’n ritueel (*Ecl.* 1.7). Beide bokke en skape se kleintjies staan in Afrikaans as “lammers” bekend. Die dubbelsinnigheid in die Afrikaans laat toe dat meer as een doelkultuur (af hangend van met watter boerderypraktyk die leser bekend is) betrek word in die vertaling, wat natuurlik ’n voordeel vir die vertaler bied. Ander voorbeelde sluit in verwysings na skape, beeste en bokke (*Ecl.* 1.9, 12, 15, 21-22, 46, 74, 77).

<i>Ecl.</i> 1. 7-8	illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus	sy altaar sal dikwels met ’n sagte lam van ons kraal bevlek word
<i>Ecl.</i> 1. 9	meas boves	my beeste
<i>Ecl.</i> 1. 12-13	En, ipse capellas protinus aeger ago	Kyk, hartsiek, jaag ek self my bokkies aan
<i>Ecl.</i> 1. 15	spem gregis	die hoop van die trop
<i>Ecl.</i> 1. 20-22	quo saepe solemus pastores ovium teneros depellere fetus: sic canibus catulos similis, sic matribus haedos	waarheen ons herders gewoond is om die sagte jonges van ons troppe aan te dryf. So het ek hondjies soos honde so lammers soos hulle ooie geag
<i>Ecl.</i> 1. 46	pascite, ut ante, boves , pueri, submitte tauros .	Kêrels, gaan voer julle beeste soos voorheen, gaan maak julle bulle groot
<i>Ecl.</i> 1. 74	Ite meae, felix quondam pecus , ite capellae	Weg, my oortjies! Weg, my eens gelukkige trop!
<i>Ecl.</i> 1. 75-78	non, me pascente, capellae , florentem cytisum et salices carpetis amaras.	My bokkies , julle sal nie meer onder my sorg blommende klaver en bitter wilger vreet nie.

Die versamelnaam “beeste” of trop is gebruik waar koeie(beeste) in die *Eclogae* verskyn. Vir skape is daar “kraal” gebruik (sien Whitaker, 2012) en vir bokke “trop”. In *Ecloga* 9 word daar

ook na *haedos* verwys (*Ecl.* 9.6, 23-25, 31, 62). Soos bo genoem, bestaan daar in Afrikaans net “lam” vir die kleintjies van beide skape en bokke, in Engels bestaan daar “kid” en “lamb” vir die kleintjies van bokke en skape. Dit kan lei tot dubbelsinnigheid in die vertaling, ’n dubbelsinnigheid wat myns insiens ’n voordeel bied. In hierdie gedig word die geslag van die diere soms in die Latyn uitgebeeld (soos met *capro* (*Ecl.* 9. 25) *vaccae* (*Ecl.* 9.31)). Hier kon die vertaling slaag om die geslag van die “koeie” en die “bokram” ook oor te dra.

<i>Ecl.</i> 9. 6	Hos illi - quod nec vertat bene - mittimus haedos .	Stuur ons vir hom hierdie lammers (mag niks goeds daarvan kom nie).
<i>Ecl.</i> 9. 23-25	Tityre, dum redeo - brevis est via - pasce capellas , et potum pastas age, Tityre, et inter agendum occursare capro , cornu ferit ille, caveto.	Tityrus, voer my bokkies , totdat ek t’rugkom, die pad is kort, en as hulle gevoer is, jaag hulle na die drinkplek aan, Tityrus, en terwyl jy hulle jaag, pasop om nie in die bokram se pad te kom nie- hy stamp met sy horings
<i>Ecl.</i> 9. 30-31	Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos; sic cystiso pastae distendant ubera vaccae!	Soos jy jou bye sou laat vlug van Gifberg se nabome en jou koeie klawer laat wei om hulle uiers te laat swel
<i>Ecl.</i> 9. 62	Hic haedos depone: tamen veniemus in urbem	Sit die lammers hier neer, ons sal steeds die dorp bereik

5.2.1.2. Voëls in die *Eclogae*

Ander diere wat meer individualisties in die *Eclogae* verskyn, dikwels om ’n spesifieke doel te vervul. Die kraai maak ’n verskyning in *Ecloga* 9 (*Ecl.* 9.15). In hierdie geval is die voël self nie die teken van slegte nuus nie, maar eerder die omstandighede waaronder hy verskyn (Boyle, 1976:103). Steeds veroorsaak hierdie voël ’n somber stemming en dra so by tot die dreigende donkerte in die *Eclogae*. Daar bestaan ook so ’n tradisie in resepsie om die kraai (of die raaf) as dreigend en donker uit te beeld²⁵. Crocker (2013: 384-385), in sy assessering van die

²⁵ Sien byvoorbeeld die gedig van Edgar Allen Poe:

geskiedenis van die kraai, skryf ook dat die kraai vir ’n lang tyd die rol van die “booswig” in die voël-wêreld vertolk. Hy voer aan dat hulle steeds gesien word as voëls wat eiendom en gewasse verwoes. In die verlede is ’n “morele donkerte” aan hulle toegeskryf en hulle blote teenwoordigheid bedreig mense “fisies en psigologies” (Crocker, 2013:385).

Kraaie, sowel as rawe (beide deel van die *Corvidae* familie), was relatiewe algemene troeteldiere in die antieke wêreld (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:479). Hulle grootste voordeel was hul vermoë om te praat. Plinius verwys na ’n indrukwekkende swart kraai, ingevoer uit Spanje, wat in sy leeftyd in Rome gesien is (*NH.* X.124), sowel as na ’n raaf wat deur ’n skoenmaker besit is, en elke dag oppad na die Forum die keiser, sowel as ander verbygangers, gegroet het. Hierdie raaf het ’n publieke begrafnis ontvang (*NH.* X. 121-123). Die vermoë om te kan praat is gesien as ’n teken van intellek in hierdie voëls en Plinius skryf dat hierdie voëls oor die vermoë beskik om probleem-oplossingstrategieë toe te pas (*NH.* X. 125). Hierdie bewering is nou al deeglik nagevors en bevestig (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:479). Ovidius skryf weer oor die kraai as die draer van reën en verwys na die bygeloof dat rawe nege keer so lank soos mense geleef het²⁶ (*Am.* 2. 6. 34).

Daar is selfs deur Erasmus (3.3. 97) oor kraaie geskryf: “die swane sal sing as die kraaie stil is”; die boodskap klaarblyklik dat intelligente mense sal praat as onkundige mense stil is. In Suid-Afrika verskyn kraaie in baie gesegdes (nóg kind nóg kraai; so warm dat die kraaie gaap). Kraaie word ook in Suid-Afrika met swaarkry en honger ly verbind (so maer soos ’n kraai).

<i>Ecl.</i> 9. 15	ante sinistra cava monuisset ab ilice cornix	So, as die kraai , aan my linkerkant my nie eers vanuit die droë kremetart gewaarsku het
-------------------	--	---

In there stepped a stately raven of the saintly days of yore; ... Then this ebony bird beguiling my sad fancy into smiling,/ By the grave and stately countenance it wore,... “Ghastly grim and ancient Raven wandering from the Nightly shore-/ tell me what thy lordly name is on the Night’s Plutonian shore!”/ Quoth the Raven, “Nevermore” (Poe, 2016:5)

²⁶ *Vivit edax vultur ducensque per aera gyros
Miluus et pluviae graculus auctor aquae;
Vivit et armiferae cornix invisae Minervae-
Illa quidem saeculis vix moritura novem;*

“Die gulsige aasvoël lewe voort en die swartwou trek sirkels in die lug
en die ongelukkige kerkkraai bring die nuus dat reën kom;
en die raaf verafsku deur Minerva lewe ook-
hy wie se krag, nege generasies kan oorleef”

Ander voëls wat in die *Eclogae* verskyn, sluit duiwe in. Duiwe in die antieke wêreld was gekoppel aan die liefde. Duiwe se gedrag, in terme van hul paringsgewoontes, is opvallend (duiwe wat paar bly naby mekaar vir hul hele lewens) (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:254). Die duif as 'n simbool van die liefde is gebruik in die Bybel (spesifiek in Hooglied) en via die Christendom is hierdie funksie van duiwe nie onbekend vir Suid-Afrikaners nie. In antieke kulture het die duif so ook 'n beeld geword vir die godin van passie en liefde (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:254). Nog te meer is die verband tussen duiwe en vrede deel van hoe duiwe in Suid-Afrikaanse literatuur funksioneer (sien Breytenbach se “rooiborsduif”). Die saggeardheid van duiwe, te same met hul lojaliteit, het hierdie voëls baie gewild in Griekeland en Rome gemaak (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:254).

Die duiwe in die *Eclogae* word met sang, en so ook poësie verbind. Duiwe beeld ook spesifiek die kwesbaarheid van poësie uit.²⁷ Duiwe was, soos bo genoem, gekoppel aan die godin Venus (die godin van liefde en vrede) (Boyle, 1976:134). Die duiwe dra so mitiese waarde in die *Eclogae* (*Ecl.* 1.57-58, 9.13). Die verskillende tipes duiwe kon in vertaling ten toon gestel word en die literêre sowel as simboliese waarde van die duiwe kon behoue bly.

<i>Ecl.</i> 1. 57-58	Nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes , nec gemere aëria cessabit turtur ab ulmo.	terwyl die hees bosduiwe , jou troeteldiere, en die tortelduiwe nie hulle gekoer van die witstinkhouttoppe sal staak nie.
<i>Ecl.</i> 9. 13	quantum Chaonias dicunt aquila veniente columbas .	so veel krag soos hulle sê Stellenbosch se rooiborsduiwe wanneer 'n arend kom.

In hierdie laaste voorbeeld verskyn die arend (*aquila*) ook. Lewis & Llewellyn-Jones voer aan dat die mensdom al van die antieke tyd (ongeag van geografiese ligging) 'n hoë agting vir arende gehad het (2018:502). Hierdie voëls is so ook een van die diere wat die algemeenste in antieke kuns uitgebeeld word (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:502). Die arend is ook aan mag gekoppel. Assiriese konings het die arend as hul simbool verkies en daar bestaan 'n reeks stories oor Romeinse leiers wat 'n arend as 'n teken ontvang het (aanduidend van hul

²⁷ Horatius verwys ook na: *imbellem... columbam* en *feroces aquilae* (“oorlog tussen duiwe en verskrriklike arende”) (O. 4.4.31-2).

toekomstige glorie) (sien Livius 1. 34; Suetonius *Tiberius* 14, *Vespianus* 5.7) (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:511).

Die arend dra verdere emotiewe waarde weens die feit dat arende aan die Romeinse legioene gekoppel is (Coleman, 1977:259). Dit is ook 'n simbool van die oppergod Jupiter. Die arend (Romeinse ryk) bedreig nie net die heilige ruimtes waar die duiwe woon nie, maar bedreig ook per implikasie poësie. Die vrede van die pastorale ruimte word deur die arend as simbool van oorlog bedreig. Vir die doelkultuur van hierdie vertaling is arende ook nie onbekend nie. Deur Suid-Afrika kom inheemse roofvoëls voor en spesifiek Suid-Afrikaanse arende. Daar het selfs 'n televisie reeks met die naam "Arende" bestaan (1989-1993) en meer onlangs kon kykers "Arendsvlei" (2018) geniet. In gholf is 'n "eagle" 'n term wat ook gebruik word. Die arend het dus verskillende sferes van die lewe in Suid-Afrika geïnfiltreer. Die arend sal vir 'n Suid-Afrikaanse gehoor dus bekend wees en selfs indrukwekkend, soos die roep van die Suid-Afrikaanse visarend.

Ander voëls sluit swane en ganse in. Die gans was een van, indien nie dié eerste, gedomestikeerde voëls in Griekeland; dit verskyn in die *Odysseia* as 'n "plaasdier" voor hoenders (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:230). In Rome is ganse vir hulle vleis en eiers aangehou, maar ook vir hulle vere. Plinius skryf, redelik afkeurend, dat selfs mans die gansveer nodig kry vir beddegoed (*NH.* X. 54). In Klassieke bronne word ganse gereeld as troeteldiere beskryf (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:230). So ook het die swaan aandag geniet in antieke mitologie (soos Apollo se "singende swane") (Lewis & Llewellyn-Jones, 2018:524). Swane word aan die hoë werke van digters gekoppel. Tradisioneel is swane ook aan Apollo en die Muses verbind (Coleman, 1977:262). Dis belangrik om hier te let dat Mantua bekend was vir swane (*G.* 2. 198-199) (Clausen, 1994:276). Swane is die ideaal (*Ecl.* 9.29, 36); daarteenoor verteenwoordig ganse 'n laer vlak van poësie.

Boerneef skryf oor die berggans wat 'n veer laat val het by die krans (1958). In hierdie vertaling het ek besluit om die ander naam, kolgans, te gebruik. Die kolgans staan ook as 'n berggans in sekere dele van die land bekend, en is 'n voël inheems aan Afrika (suid van die Sahara sowel as in die Nylvallei). Die kolgans het 'n kenmerkende klank, wat aansluit by Vergilius se vergelyking van slegte poësie (wat soos die gekekkel van 'n kolgans is). Ek het besluit om "swane" onveranderd te laat. Swane is redelik bekend (weens die swaan se opvallende voorkoms en grasia). In vertaling is die funksie van die voëls so effektief oorgedra.

<i>Ecl. 9. 27-29</i>	Vare, tuum nomen, superet modo Mantua nobis, Mantua, vae miserae nimium vicina Cremonae, cantantes sublime ferent ad sidera cycni.	Varus, singende swane sal jou naam na die sterre bo ons dra. As Mantua net vir ons oorbly. Mantua, helaas, te naby aan tragiese Cremona.
<i>Ecl. 9. 35-36</i>	Nam neque adhuc Vario videor, nec dicere Cinna digna, sed argutos inter strepere anser olores.	Ek ag nie my sang as goed genoeg vir Varius of Cinna nie, maar klink eerder asof ek kekkel soos 'n kolgans tussen soetklinkende swane .

5.2.1.3 Die bok en die bye

Bye is ook deel van die pastorale wêreld en terselfdertyd belangrik vir sang en poësie. Die bye word met Pan verbind en hulle speel 'n belangrike rol in die skep van die pan-fluite. Bye en hulle gezoem, soos met die geluide van voëls, produseer self musiek (*Ecl.* 1.54, 9.30-31). Die bye in *Ecloga* 9 verskyn implisiet; in *Ecloga* 1 word hulle by die naam genoem.

Vir 'n Suid-Afrikaanse leser is bye ook bekend. Suid-Afrika het twee inheemse by-spesies: Die Afrika by (*Apis mellifera scutellata*) en die Kaapse by (*Apis mellifera capensis*). Suid-Afrikaners is ook bekend met heuning en ander by-produkte (soos was). Tog is die verband tussen Pan en die bye onbekend vir meeste in die doelkultuur. Die skakel tussen bye en poësie kom egter nie so sterk oor in die verwysings na bye in *Ecloga* 1 en 9 nie. Ek het besluit om daarom nie enige omskrywings in te sluit nie. Die funksie wat die bye in hierdie voorbeelde vertolk kon effektief in vertaling vasgevang word, sonder om enige mitologie te verduidelik.

<i>Ecl. 1. 54</i>	Hyblaeis apibus florem depasta salicti	[waar] die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink
<i>Ecl. 9. 30-31</i>	Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos; sic cytiso pastae distendant ubera vaccae!	so sou jy jou bye laat vlug van Gifberg se nabome en jou koeie op klawer laat wei om hulle uiers te laat swel.

Die takbok wat in *Ecloga* 1 verskyn as deel van die adunata (die opnoem van 'n reeks onmoontlike gebeure) was 'n algemene verskynsel in antieke poësie (Boyle, 1976:103). Daar

is besluit om die *cervi* (*Ecl.* 1.59) hier as “springbokke” te vertaal. Volgens die Latyn is die *cervus* “vlugvoetig.” Ek moes dus ’n wilde bok in Suid-Afrika kies wat bekend sal wees vir die doelkultuur en aan die vereiste van “vlugvoetigheid” voldoen. *Pharos Afrikaanse Verklarende Woordeboek* definieer die springbok as ’n “sierlike inheemse wildsbok bekend om sy spring vermoë” (2010). Hierdie bokkie is ook Suid-Afrika se nasionale dier. Enige verteenwoordiger van Suid-Afrika in sekere sportsoorte staan ook as “’n springbok” bekend (mees bekend die rugbyspan). A. G. Visser skryf ook oor die springbok se vlugvoetigheid: “Vlug as die springbok die vyand ontwykend/ Blitssnel hom later te spring in die sy” (1981:77). Hierdie vervanging is so effektief op praktiese sowel as literêre vlak.

<i>Ecl.</i> 1. 59-60	Ante leves ergo pascentur in aequore cervi , et freta destituent nudos in litore pisces	Daarom sal as die vlugvoetige springbok eers in die lug wei, en die oseane hulle visse kaal op die strand los.
----------------------	---	---

5.2.1.4. Honde en Wolwe

Honde verskyn ook in die *Eclogae* en dikwels het hulle, hulle eie name. In *Ecloga* 1 verwys Vergilius na klein hondjies as deel van sy vergelyking van Rome met ander kleiner dorpie. Die honde hier kon maklik in Afrikaans vertaal word aangesien hulle funksie deel van die vergelyking is (*Ecl.* 1.22). Afrikaans het egter nie ’n spesifieke woord vir klein hondjies, soos “lammers” vir skape of “welpies” vir leeus se kleintjies gebruik word nie. Daar is dus besluit op “hondjies” in hierdie vertaling.

<i>Ecl.</i> 1. 20-22	quo saepe solemus pastores ovium teneros depellere fetus: sic canibus catulos similis, sic matribus haedos noram , sic paruis componere magna solebam	waarheen ons herders gewoond is om die sagte jonges van ons troppe aan te jaag. So het ek hondjies soos honde , so lammers soos hulle ooie geag; so was ek gewoond om grotes met kleines te vergelyk.
----------------------	--	--

In *Ecloga* 9 word daar van ’n wolf melding gemaak (*Ecl.* 9.54). In Italië is wolwe as skadelik beskou. Erasmus skryf ook dat “’n wolf sy pels wag verander, maar nie sy karakter nie” (3.3.19) (’n hedendaagse ekwivalent sal wees “a leopard cannot change its spots”. Daar is ook geglo

dat as die wolf eerste na 'n mens kyk, daardie persoon hul spraak verloor (Plin. *NH* viii:80). In Suid-Afrika is daar nie eintlik wolwe nie. Jakkalse, hiënas en wildehonde is ons wilde hondsoorte. Ek het daarom besluit om “wolf” te verander. Ten spyte van die feit dat die “wolf” vir baie Suid-Afrikaners bekend sal wees (gesegdes soos: : “hy’s ’n wolf in skaapsklere”, “jakkals trou met wolf se vrou” en “wolf-wolf hoe laat is dit” demonstreer hierdie punt; Blanckenberg het ook “wolwe” onveranderd gelaat (1975:57)) is ’n hiëna hier vir my ’n beter opsie.

Die hiëna verskyn in verskeie Suid-Afrikaanse kinderverhale, soos ontvang vanaf die Afrika en Khoi mondelinge tradisie (Van Niekerk, 2018:80). Dis interessant om te let dat in ou Afrikaans mense na hiënas as wolwe verwys het (Van Niekerk, 2018:89), dit het my in my keuse gelei. Die alombekendheid van die hiëna as ’n geniepsige aasdier pas ook goed in die emotiewe konteks van die vertaling. Die wolf (belangrik vir die ontwikkeling van Rome) is steeds nie ten volle vertrou in Rome nie; die hiëna word nie in Suid-Afrika vertrou nie. Hier is dus ’n ekwivalent in die doelkultuur gevind.

<i>Ecl.</i> 9. 54	Lupi Moeris videre priores	die hiënas het Moeris eerste gesien
-------------------	-----------------------------------	--

5.2.2. Patriotisme: die pad, die stad en die vaderland in die *Eclogae*

Die stad, soos bespreek in hoofstuk 4, bedreig die pastorale wêreld. Die Afrikaanse vertaling “stad” beskik ook oor die vermoë om dieselfde “koudheid” wat Vergilius aan die stad koppel oor te dra (sien D. J. Opperman se *Stad in die mis*²⁸) (Van Niekerk, 2009:49). Daar bestaan ’n tradisie in Suid-Afrikaanse letterkunde waar die platteland die konstante verlange is van dié

²⁸ Met gespanne spier
loop ek deur die mis
want om my sluip ’n dier
onder wit duisternis;
ek hoor hom knor en in oop mote
waggel sy pilare-pote
en sy kantelende rug metaal;
op hoeke van die strate blink
sy oë bloedbelope,
en met sy hap sluit staal op staal.

wat moes stad toe trek (Sien *In die Hoëveld*²⁹, Van den Heever (1961:66), en *Woza Nonjinjikazi*³⁰, Vilakazi (1962)).

Die stad het dus alreeds in Suid-Afrikaanse literatuur ’n element van vervreemding daaraan gekoppel, en van bedreiging Soos Totius skryf oor die “vroeëre boere-paradys” wat verval en verlore raak tot verstedeliking: “Die vroeëre boere-paradys is nou één molshoop, groot en grys (Totius, 1997:117). Nog digters skryf oor die isolasie wat daar in die stad te vinde is (o.a. Eybers en van Wyk Louw). Foneties is “stad” ook bot en dus effektief om die ongevoeligheid van Rome oor te dra. Selde bepaal die konteks dat ’n beter vertaling eerder “dorp” sal wees. Die dorp, soos die stad, vervul dikwels ’n bedreigend rol, maar bied ook ’n spasie waar handel kan plaasvind en skep so ook ’n meer landelike (pastorale) gevoel. Ek het so besluit om “stad” te gebruik, om die dreigement wat die stad vir die pastorale ruimte bied te behou. Die stad verskyn in beide *Eclogae*, en dikwels in beklemtoonde posisies (*Ecl.* 1.19, 24, 34; *Ecl.* 9.1, 62).

<i>Ecl.</i> 1. 19	Urbem , quam dicunt Romam	Die stad wat hulle Rome noem
<i>Ecl.</i> 1. 24	verum haec tantum alias inter caput extulit urbes quantum lenta solent inter uiburna cupressi.	Maar hierdie een het wragtie haar kop so hoog bo ander stede gelig soos sipresse gewoonlik tussen geharde lantana staan

²⁹ In die Hoëveld, waar dit oop is en die hemel wyd daarbo,
Waar kuddes waaigras huppel oor die veld,
Waar ’n mens nog vry kan asemhaal en aan ’n God kan glo,
Staan my huisie, wat ek moes verlaat vir geld.
En as ek in die gange van die myn hier sit en droom
Van die winde op die Hoëveld, ruim en vry,
Dan hoor ek die geklinkel van my spore, saal en toom,
Sawens as ek bees of skaap toe ry.
Op die Hoëveld, waar dit wyd is, waar jy baie ver kan sien,
(Die ylblou bring dan ’n knop in jou keel)
Staan my huisie nog en wag vir my, wag al ’n jaar of tien,
Waar die bokkies op die leigrafstene speel.

Maar as die tering kwaai word en ek hoor die laaste fluit,
Dan sweef ek na die Hoëveld op die wind
En soek dan in die maanlig al die plekkies uit
Waar ek kleiosse gemaak het as ’n kind.

³⁰ *Woza Nonjinjikazi* vertaal as “kom staalmonster”

<i>Ecl.</i> 1. 34	pinguis et ingratae premeretur caseus urbi ,	en ryk kase vir die ondankbare stad geper is
<i>Ecl.</i> 9. 1	te, Moeri, pedes? An, quo via ducit, in urbem ?	Waarheen te voet, Moeris? Of is dit waarheen die pad lei, in stad toe?
<i>Ecl.</i> 9. 62	hic haedos depone: tamen veniemus in urbem	Sit die lammers hier neer, ons sal steeds die stad bereik

Die idee van “vaderland” is meer as net ’n topografiese aanwyser in die *Eclogae* (Putnam, 1970:23). Vaderland is ongewoon in die pastorale ruimte en sluit ook ’n reeks konsepte in wat vreemd vir daardie ruimte is, soos administrasie, lojaliteit, wetlikheid, gebondenheid, ensovoorts (Putnam, 1970:23). Die gebruik van *patria* dra so ook by tot die patos van die Eerste *Ecloga* (*Ecl.* 1.3-4, 67).

In Afrikaans dra “vaderland” ook politiese en emosionele gewig. Die Nasionale Party het “vir volk en vaderland” onder Verwoerd se gesag as ’n slagspreuk gebruik (Fourie, 2008:69). Daar het ook die dagblad, *Die Vaderland*, bestaan, ’n vurige ondersteuner van die Nasionale Party. Daarom kan daar sterk negatiewe konnotasies met “vaderland” in Suid-Afrika wees; tog dui die woord ook op ’n patriotiese verwantskap (Die Suid-Afrikaanse digter, dramaturg en skrywer Zakes Mda skryf ook *We shall sing for the Fatherland* in 1979). Daar is ’n neiging om vandag meer gereeld “moederland” te gebruik. Volgens die *WAT* dui moederland dikwels op ’n land wat ander lande gekoloniseer het (*WAT*, 2008). Met hierdie vertaling is daar dus besluit om “vaderland” ten spyte van die moontlike negatiewe assosiasies te behou.

<i>Ecl.</i> 1. 3-4	nos patriae fines et dulcia linquimus arva: nos patriam fugimus	Ons verlaat ons vaderland se grense en soet velde. Ons moet vlug van ons vaderland
<i>Ecl.</i> 1. 67	En umquam patrios longo post tempore finis ... videns	Ag sal ek ooit, lank hierna, na my vaderland se grense kyk?

Die paaie wat in *Ecloga* 9 volop is, skaaf ook aan die pastorale wêreld van daardie gedig en verdien ’n nadere blik. Paaie is ongewoon in die pastorale spasie (Jones, 2011:101), maar verskyn vier keer in hierdie gedig (*Ecl.* 9.1, 23, 59 & 64). Alhoewel daar verskeie opsies vir *via* in Afrikaans bestaan, soos “weg”, “laan” en “straat”, is “pad” eerder in hierdie vertaling gebruik. Die paaie in hierdie gedig bring die idee van “beskawing” en siviele ontwikkeling na die onopgesmukte plattelandse wêreld waarin Vergilius se karakters funksioneer. Die plofklanke van “pad” dra hierdie “indringer” kwaliteit oor en suggereer voetstappe. Soos blyk uit Amanda Strydom se “Ek loop die pad” word dit ook duidelik dat “pad” figuurlik of simbolies gebruik kan word, soos toegepas met die vertaling in reël 59.

<i>Ecl.</i> 9. 1	quo via ducit	waarheen die pad lei
<i>Ecl.</i> 9. 23	brevis est via	die pad is kort
<i>Ecl.</i> 9. 59	media est nobis via	helfte van ons pad lê nog voor
<i>Ecl.</i> 9. 64	minus via laedit	dit maak die pad minder vervelig

5.2.3. Die gode in die *Eclogae*

In die antieke wêreld is die woord *deus* (“god”) wyd gebruik. Lucretius verwys na Epicurus as “’n god” en Cicero noem Plato “daardie god van ons” (Lee, 1984:109). In Suid-Afrika is die grootste religieuse groepe monoteïsties. Onder die huidige konstitusionele bedeling van Suid-Afrika word vryheid van geloof (artikel 15) beskerm sowel as die reg om aan kulturele en religieuse praktyke deel te neem (artikel 31) (Die Grondwet van Suid-Afrika, 1996).

Die diversiteit van die Suid-Afrikaanse bevolking se geloofsoortuigings dra by tot van die uitdagings met die vertaling van die Romeinse mitiese elemente. Die oorgrote meerderheid Suid-Afrikaners identifiseer as deel van die wêreld se drie groot monoteïstiese gelowe: Christen-, Islam- of Joodse geloof (Coertzen, 2008:360). Die enkelvoud “God” met ’n hoofletter word dus vir verskillende groepe in Suid-Afrika as heilig geag. Ander gebruik die enkelvoud met die kleinletter “god” as ’n uitroep of skelwoord. In geloofsgroepe wat voorvadergeeste as deel van hul geloofstelsel erken, word daar nie na die geeste as gode verwys nie (Amoah & Bennett, 2008:361-362). Daar bestaan wel geloofsgroepe in Suid-Afrika, soos die Hindoe geloof, wat politeïsties is, en waar die meervoud “gode” gebruik word. Ek wil aanvoer dat, weens die resepsie van klassieke mitologie in hedendaagse boeke, films en selfs

rekenaarspeletjies, sekere gode (of die idee van gode) vir meeste mense, ook Suid-Afrikaners, bekend is (Hardwick, 2017:12).

Die eerste verwysing na mitiese teenwoordigheid in die *Eclogae* verskyn in *Ecloga 1*, waar Meliboeus die Muse van die bos noem (*Ecl.* 1.2). Die Muse as die bron van inspirasie speel 'n kernrol in die skep van pastorale poësie en die belangrikheid van sang in hierdie wêreld. Die Muse verskyn twee maal in die *Eclogae* (*Ecl.* 9.33).

<i>Ecl.</i> 1. 1-2	Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi silvestrem tenui Musam meditaris avena	Tityrus, jy lê onder die breë blaardak van die njala, besig om die Bosmuse op 'n dun riet te bedink.
<i>Ecl.</i> 9. 33	Pierides ; sunt et mihi carmina	Die Muses het my ook 'n digter gemaak, en ek het ook liedere

Ek het besluit om in die vertaling Muse onveranderd te hou. Die teenwoordigheid van die “Muse” dra by tot die magiese realisme teenwoordig in die pastorale wêreld. In die eerste voorbeeld het ek besluit om die Muse van die bos, eerder as “Bosmuse” te vertaal. Blackenberg het hier besluit om “Muse van die woud” te gebruik (1975:1) (sien 5.1.1. vir my motivering om eerder “bos” te gebruik). Volgens die *WAT* verwys die muse na “enigene van die nege dogters van Zeus en Mnemosune” wat in die antieke wêreld “godinne van die skone kunste en wetenskap was, sowel as 'n bron van inspirasie.” Verdere betekenis sluit in “die skeppende krag wat kunstenaars, veral 'n digter inspireer” en “iets of iemand wat as 'n bron van inspirasie vir 'n kunstenaar dien” (*WAT*, 2008). Die muse dra dus twee betekenis: die mitologiese karakter sowel as die “inspirasie” wat in die Westerse tradisie al sinoniem met “Muse” geword het. Hierdie vertaling buit hierdie dubbelsinnigheid ook uit, deur op laasgenoemde staat te maak vir lesers wat nie so vertrou met eersgenoemde is nie.

Die woord “god” is ook in vertaling behou. Vir baie van dieselfde redes as met “Muse” is daar aanvaar dat “god” of “gode” die regte stemming behou en terselfdertyd die verrykende kwaliteite wat aan die woorde geheg word.

<i>Ecl.</i> 1. 6-8	O Meliboee, deus nobis haec otia fecit: namque erit ille mihi semper	O Meliboeus, dit is ' n god wat my hierdie vrede gegee het- want hy sal ewig ' n god vir
--------------------	---	--

	deus ; illius aram saepe tener nostris ab ouilibus imbuet agnus.	my wees; sy altaar sal dikwels met 'n sagte lam van ons kraal bevlek word.
<i>Ecl.</i> 1. 18	Sed tamen, iste deus qui sit, da, Tityre, nobis.	Ma' ve'tel my nou, Tityrus, wie is hierdie god van jou?
<i>Ecl.</i> 1. 36-37	Mirabar, quid maesta deos , Amarylli, vocares, cui pendere sua patereris in arbore <i>poma</i> :	Ek het nogal gewonder, Amaryllis, hoekom jy so hartseer na die gode geroep het, en vir wie jy die <i>appels</i> aan die bome laat bly hang het.
<i>Ecl.</i> 1. 40-41	Neque servitio me exire licebat, nec tam praesentis alibi cognoscere divos .	Nêrens anders is ek toegelaat om my slawerny te verlaat nie, nêrens anders om die gode , so gretig om te help, te leer ken nie.

Met die derde voorbeeld hierbo, is *poma* (appels) ook beklemtoon. Die rede hiervoor is dat “appels”, soos duiwe, aan Venus gekoppel is (Boyle, 1976:103). Die belang hiervan word hier onder bespreek. Met die eerste voorbeeld hierbo verskyn daar ook 'n verwysing na die offer van lammers.

<i>Ecl.</i> 1. 8	saepe tener nostris ab ouilibus imbuet agnus	Sy altaar sal dikwels met 'n sagte lam bevlek word
------------------	--	--

Hierdie verwysing hou verband met die Romeinse praktyk van offers aan die *Lares* (die geeste wat oor die huis en die vuurherd wag gehou het) (Lee, 1984:110). Weer eens hier word die teenwoordigheid van Romeinse kulturele en religieuse praktyke in die *Eclogae* gesien. Met die vertaling is daar besluit om nie die praktyk te omskryf nie. Diere word in Suid-Afrika ook geslag vir religieuse en kulturele praktyke (Amoah & Bennett, 2008:362). In inheemse Suid-Afrikaanse kulture word bokke en skape dikwels geslag om belangrike lewensgebeurtenisse (soos dope, troues, ens.) te vier, of om te offer aan die voorvaders (Amoah & Bennett,

2008:363). In Suid-Afrika, weens die oorheersende teenwoordigheid van die Christendom, is daar ook bekendheid met die idee van Jesus as die “offerlam” en die Ou Testamentiese gebruike van diereoffers aan God. Die deursnit Suid-Afrikaner sal daarom die verwysing na die altaar en die bloed wat dit bevlek verstaan as ’n religieuse/ kulturele praktyk.

In *Ecloga* 9 word die noodlot ook implisiet na verwys. Alhoewel Vergilius nie die *parcae* eksplisiet noem nie, is sy verwysing na *fors* (geluk, noodlot, kans) ’n implisiete verwysing na die Romeinse geloof in die noodlot en heilige oorsigtelikheid (*Ecl.* 9.5). Daar is teen “geluk” besluit oor die positiewe konnotasie wat die woord het. Ek het besluit om eerder “noodlot” te gebruik. “Noodlot” het ’n duidelike betekenis; volgens die *WAT* kan die noodlot na “ongelukkige of ongunstige omstandighede waaraan iemand, of iets onderhewig is,” verwys, of na “teenspoed” (*WAT*, 2008). In isiXhosa bestaan daar ’n gesegde: “uphawu isegazini” wat vertaal as “dis in die bloed.” Hierdie gesegde dra die idee oor dat dit wat jy is (jou gene, jou bloed) vooraf bepaal is. Wat dit ook demonstreer, is dat die idee van voorafbestemming nie vreemd is vir Suid-Afrikaners nie. Beide isiXhosa en isiZulu het ook woorde vir die noodlot (“uzubumelela” en “ukuhlinzeka”). Hier wil ek weer eens noem dat weens die resepsie van Griekse en Romeinse mitologie in die globale wêreld die idee van “geluk” of “fate” nie vreemd vir die doelkultuur is nie (sien Hardwick, 2017).

<i>Ecl.</i> 9.5	quoniam Fors omnia versat,	aangesien die Noodlot alles omverwerp
-----------------	-----------------------------------	--

In dieselfde gedig word daar ook melding gemaak van die Nimfe (*Ecl.* 9.19). Die Nimfe verwys na “enigeen van verskeie mindere godinne... wat as pragtige jong meisies voorgestel word, wat die see, riviere, bome, berge en bosse bewoon en soms kenmerke daarvan verpersoonlik” (*WAT*, 2008). “Nimf” het ook nou al ’n konnotasie aan ’n vrou met losse sedes (*WAT*, 2008). Ek glo dat hierdie negatiewe verbintenis vermy word deur die meervoudsvorm. Soos met die Muse, is die Nimfe onveranderd gelaat. Hulle dra so by tot die magiese realisme teenwoordig in die *Eclogae* en verryk terselfdertyd die doelkultuur.

<i>Ecl.</i> 9. 19	quis caneret nymphas	Wie sal van die Nimfe sing?
-------------------	-----------------------------	------------------------------------

Julius Caesar, wat voor die publikasie van die *Eclogae* vermoor is, maak ook sy verskyning, nou as ’n goddelike entiteit in *Ecloga* 9 (reël 47). Daar word na hom verwys as ’n ster (komeet), wat melding maak van die komeet wat na Caesar se dood in 44 v.C. verskyn het (Plin. *NH*

2.93-4). Hierdie komeet is as 'n teken aanvaar dat Caesar nou 'n god is (Coleman, 1977:267). Vergilius beklemtoon hierdie natuurverskynsel deur die woord “ster” te herhaal.

Die “nasaat van Dione” verskyn ook in die Caesar-verwysing en roep Venus op. Dione is Venus se ma (Boyle, 1976:135). Hierdeur word die heilige oorsprong van Caesar weer eens beklemtoon. Venus is Aeneas, die “stigter” van Rome, se ma. Deur hom, en sy nasaat Iulus, het Julius Caesar ook heilige bloed. As sy aangenome seun is Octavianus – in alle waarskynlikheid die “god” van Ecl.1. 6 – ook “heilig” deur erfenis (Boyle, 1976:134). Dione is nie so 'n bekende godin nie. Ek het dus besluit om in my vertaling haar verwantskap aan die baie meer bekende Venus by te voeg. Venus, weens die blote feit dat een van die planete na haar vernoem is, is meer bekend vir 'n hedendaagse leser. Daar bestaan sterk romantiese en seksuele konnotasies met Venus (dink maar aan die Engels “venereal”)³¹, sowel as 'n handelsmerk “Venus” (wat o.a. onderklere verkoop). Nelia Vorster (2003) het 'n gedig oor Saartjie Baardman, die Khoi vrou wat in Europa as deel van o.a. sirkusse ten toon gestel is, geskryf: *Saartjie Baardman: aardse Venus*³², wat terselfdertyd die verband tussen klassieke mitologie en die geskiedenis van Suid-Afrika ten toon stel, en die seksualisering van Venus in antieke en hedendaagse kultuur uitbeeld.

³¹ <http://eportfolios.roehampton.ac.uk/hsa020c132h/2018/06/30/a-modern-look-at-venus-an-icon-of-feminism-and-pop-culture/#:~:text=Mythology%20is%20embedded%20in%20pop,she%20has%20come%20to%20represent>

³² Op twintig
is roem en rykdom
jou beloof

In die witmanswêreld moes jy vind
dat jy maar net
halfmens was.

In 'n hok op pleine
moes jy gedwee bly staan
dat brille en baarde
kom hmmm, kom haa
oor die kroes van jou hare
die grootte van jou boude
die volheid van jou lippe
terwyl hul kwylend spekuleer
oor dit wat verborge is:

nóg Pond nóg Frank
kon toe jou bene spreik.

Deur die verwantskap tussen Dione en Venus duidelik te maak, gee dit vir die hedendaagse leser konteks en bind ook effektief vir Caesar aan die goddelike sfeer.

<i>Ecl.</i> 9. 47	Ecce Dionaei processit Caesaris <i>astrum</i> , <i>astrum</i>	Kyk! Die <i>ster</i> van Caesar , nasaat van Dione – Venus se ma - het verskyn - die <i>ster</i>
-------------------	---	--

Kortliks moet daar ook melding gemaak word van die gebruik van die woord *sacros* (*Ecl.* 1.52). Coleman voer aan dat hierdie *fontis sacros* nie net die pastorale toneel uitbeeld nie, maar ook iets oordra oor die vroomheid van die karakters in die *Eclogae* (1977:83). Die “heiligheid” wat aan elke stroompie of fontein gekoppel word in die pastorale landskap, skep ’n intieme atmosfeer in die *Eclogae*. In sekere dele van Suid-Afrika (soos die Karoo) is die beskrywing van ’n waterbron as “heilig” baie gepas weens die ontsaglike droogtes daar beleef die afgelope paar jaar³³. So ook, weens die spirituele verband wat mense in Suid-Afrika met die grond ervaar (sien hoofstuk 2) is die beskrywing van die natuur as “heilig” nie vreemd in die doelkultuur nie. Hierdie woord dra by tot die verhewe atmosfeer van die *Eclogae* oor die algemeen.

<i>Ecl.</i> 1. 51-52	hic, inter flumina nota et fontis sacros , frigus captabis opacum!	Hier, tussen bekende strome en heilige fonteine, sal jy die koel skadu uitsoek
----------------------	---	---

5.2.4. Aanspreekvorme

In die Suid-Afrikaanse kultuur dra respek baie gewig wanneer daar interaksie tussen verskillende generasies is. In die Xhosa-kultuur word ouer mans en vrouens onderskeidelik as “tata” en “mama” aangespreek (onderskeidelik “pa” en “ma”). Afrikaanse sprekers gebruik weer, tradisioneel, “oom” en “tannie”. ’n Groot deel van die Suid-Afrikaanse bevolking boesem respek in hulle kinders in, en Suid-Afrikaners, ten spyte van hoeveel respek hulle regtig voel vir iemand, sal met die regte aanspreekvorme werk wanneer daar interaksie met ouer mense is, veral onbekende ouer mense (sien Engelbrecht, 2018).

Die *Eclogae* het enkele voorbeelde waar die magsverhoudings tussen karakters aan die lesers duidelik gemaak word. Hier moet daar dan ook die regte Afrikaanse ekwivalent gevind word.

³³ Kruger, J. 2020. <https://www.netwerk24.com/Nuus/Droogte/kommer-oor-droogte-in-sentraal-klein-karoo-20200123>

In *Ecloga* 1 beskryf Tityrus hoe die ongenoemde jong man hom (en sy mede-slawe) aangespreek het (*Ecl.* 1.45).

<i>Ecl.</i> 1. 45	pascite, ut ante, boves, pueri , submittite tauros.	Kêrels , gaan voer julle beeste soos voorheen, gaan maak julle bulle groot
-------------------	---	---

Hier is besluit om *pueri* met “kêrels” te vertaal. Hierdie woord kan ook as “seuns” vertaal word, maar daar is besluit op “kêrels” weens die feit dat hierdie woord die regte “neerhalende” houding kan oordra en so die emotiewe waarde van *pueri* vasvang. “Kêrels” is eindelik as die oplossing vir *pueri* gevind oor dit neutraal genoeg is, en tog steeds neerhalend in die mond van die ongenoemde jongman klink wat met ’n groep slawe praat, insluitend ouer mense soos Tityrus. Dit word algemeen aanvaar dat Tityrus ’n slaaf was voor sy besoek aan Rome (Boyle, 1976:103). Slawe kon geld spaar om hulle eie vryheid te koop, wat ook in hierdie gedig te voorskyn kom, en so ook ongewone woorde in die pastorale konteks inlei (*peculi, aere*) (*Ecl.* 1.32, 35). Hierdie woorde demonstreer so Tityrus se sosio-politieke status (Coleman, 1977:79). Dit is belangrik om hier te let dat Tityrus dikwels in ander gedigte in die *Eclogae* deur die ander herders voorgeskryf word. Hy word dus as minderwaardig deur die ander herders geag. Mag is so ook teenwoordig tussen die herders self en beïnvloed hoe karakters in die *Eclogae* onderling met mekaar omgaan.

In dieselfde gedig word Tityrus as ’n *fortunate senex* aangespreek (*Ecl.* 1.46, 51). Hier word dit ook duidelik gemaak dat Meliboeus jonger is as Tityrus (tesame met Tityrus se eie beskrywing oor hoe hy ouer word: sy baard wat “witter” val nadat die geskeer is (*Ecl.* 1. 28)). In Suid-Afrika sal min jong mense iemand aanspreek as “gelukkige ou man.” “Ou man” kan óf neerhalend óf ontfermend oorkom. Myns insiens kan die regte register oorgedra word deur die frase te omskryf. Die voornaamwoorde “jy” en “jou” word, afhangende van die verhouding en die konteks, tog al meer gebruik tussen jonger en ouer Afrikaanssprekendes. Meliboeus en Tityrus kom duidelik van verskillende oorde in die lewe en is nie noodwendig boesemvriende nie. In hierdie konteks was dit uitdagend om ’n oplossing vir *senex* te vind. Ek het besluit om Blanckenberg se voorbeeld te volg en “ouman” tog te gebruik, maar om die aanspreekvorm ook te omskryf (1975:4).

<i>Ecl.</i> 1. 46-48	Fortunate senex , ergo tua rura manebunt,	Jy’s ’n gelukkige ouman! So hierdie lande sal steeds
----------------------	---	--

	et tibi magna satis, quamvis lapis omnia nudus limosoque palus obducit pascua iunco!	joune bly, alhoewel kaal klippe alles bedek, en die moerasse jou weilande met slymerige biesies versmoor.
<i>Ecl.</i> 1. 51-52	Fortunate senex , hic, inter flumina nota et fontis sacros, frigus captabis opacum!	Jy's 'n gelukkige ouman! Hier, tussen bekende strome en heilige fonteine, sal jy die koel skadu uitsoek.

In *Ecloga* 9 word die ouderdomsverskil tussen die karakters duidelik gemaak (*Ecl.* 9.66). Hier spreek Moeris Lycidas aan as *puer*. Anders as met Tityrus is daar geen aanduiding dat Lycidas 'n slaaf is nie. Daar is dus besluit om hierdie aanspreekvorm as “seun” te vertaal. Blackenberg het hier met “skei uit jongman” vertaal (1975:58). Ek het met hom verskil weens die stemtoon wat Moeris in hierdie spreekbeurt het (een van 'n sielsmoeë man wat besef hy praat met iemand sonder begrip op voldoende lewenservaring). Daar bestaan in Latyn, soos in Engels, verskillende woorde vir seun (iemand se biologiese, manlike kind) en seun (jong man) (*filius* en *puer*). In Afrikaans is dit nie die geval nie. Die gebruik van seun, al praat Moeris duidelik nie hier met sy eie biologiese kind nie, maak die aanspreekvorm meer intiem.

<i>Ecl.</i> 9. 66	Desine plura, puer , et quod nunc instat agamus	Moet niks meer sê nie, seun , en laat ons aanhou met die taak voor ons
-------------------	---	---

5.3. Interlinguistiese vertaalprobleme

Die leksikale sowel as grammatikale eienskappe van die *Eclogae* dra by tot die vertaalprobleme waarmee hierdie vertaling moes omgaan. Vertaalprobleme kan ontstaan waar die bron- en doelkultuur op hierdie vlakke verskil (Schäffner & Wiesemann, 2001:38-39). Daar bestaan vanselfsprekend baie verskille tussen Afrikaans en Latyn; met hierdie annotasie gaan daar spesifiek aandag gegee word aan die gebruik van verkleinwoorde (5.3.1), woordorde (5.3.2), die gebruik van idiomatiese taal (5.3.3) en die verbuiging van werkwoorde (5.3.4).

5.3.1. Verkleinwoorde

Die gebruik van verkleinwoorde getuig van die Neoteriese invloed, spesifiek die invloed van Catullus, op Vergilius se werk (Lipka, 2001:13). Verkleinwoorde in Afrikaans is volop en word algemeen gebruik vir verskillende doeleindes. Anders as bv. Engels wat nie algemeen

verkleiningsvorme het nie, beskik Afrikaans oor die voordeel van verkleiningsvorme, wat Afrikaans so ook toelaat om ekwivalente woorde vir die Latynse verkleiningsvorme in vertaling te verskaf. Die gebruik van verkleinwoorde het selfs in enkele gevalle meer gebruiklik as die algemene vorm van ’n woord geword, soos “mandjie” en “baadjie”. In sekere Afrikaanse gesegdes word die verkleiningsvorm altyd gebruik, soos in “boontjie kry sy lootjie”. Die gebruik van verkleinwoorde kan ’n verandering in betekenis of gevoel ook aandui, verkleinwoorde kan simpatie, sarkasme en selfs neerhalende houdings oordra. Dikwels dra Afrikaanse verkleinwoorde ook liefde of beskerming, soos met die gebruik van troetelname, oor (sien Coetzee & Kruger, 2004).

Vergilius se verkleinwoorde kan dus volgens die konteks óf as ’n verkleinwoord vertaal word, ’n voordeel van Germaanse tale, spesifiek Afrikaans, óf nie. Die gebruik van Afrikaanse verkleinwoorde kan egter die inhoud van die vertaling so beïnvloed dat die stemming moontlik nie akkuraat oorgedra word nie. Die oorgebruik van Afrikaanse verkleinwoorde kan maak dat inhoud verwring word tot iets wat nie ernstig opgeneem kan word nie, of soetsappig oorkom. In *Ecloga* 1, reël 11-15, verskyn daar twee verkleinwoorde.

<i>Ecl.</i> 1. 11-15	En, ipse capellas protinus aeger ago; hanc etiam vix, Tityre, duco: hic inter densas corylos modo namque gemellos , spem gregis, ah, silice in nuda conixa reliquit.	Kyk, hartsiek, jaag ek self my bokkies aan en hier, Tityrus, is een wat ek skaars kan lei. Want hier, nou-net, tussen die digte braambosse, na swaar lyding, het sy geboorte aan ’n tweelinkie geskenk – helaas, die hoop van die trop
----------------------	--	---

Daar is besluit om hierdie verkleinwoorde met verkleinwoorde te vertaal. Die motivering hiervoor was om die voordeel wat Afrikaans bied, ten volle te benut. Tog is daar ook gepoog om die stemming van die spreekbeurt akkuraat oor te dra. Die Afrikaanse verkleining van “bok” (“bokkie”) het gebruiklik geraak as ’n troetelnaam (dikwels kan “bokkie” ’n ontstellende hoeveelheid kere in een liedjie gehoor word (Juanita du Plessis se “Bokkie ek is lief vir jou”, Natasha se “Boe Ba Bokkie”). Gelukkig word deel van die soetsappige aard van die Afrikaanse troetelwoord “bokkie” verloor in die meervoud. Die liefde en ontferming wat Meliboeus vir sy bokkies het kan so effektief met die verkleiningsvorm vasgevang word. Dieselfde geld vir *gemellos*, “tweelinkie”.

Vergilius koppel dikwels die verkleiningsvorm aan die bokke, wat weer eens hierdie kommer en sorg vir die bokke oordra. Dit word ook duidelik dat daar ’n weerloosheid so ook aan die diere gekoppel word. *Capellae* verskyn in beide *Ecloga* 1 en 9 (*Ecl.* 1.12, 74, 77; *Ecl.* 9.23).

<i>Ecl.</i> 1. 74-78	Ite meae, felix quondam pecus , ite capellae Non ego vos posthac, viridi proiectus in antro, dumosa pendere procul de rupe videbo; carmina nulla canam; non, me pascente, capellae , florentem cytisum et salices carpetis amaras.	Weg, my ooitjies ! Weg, my eens gelukkige trop ! Ek sal nie weer uitgestrek vanuit ’n groen grot lê en kyk hoe julle in die verte teen die beboste hange wei nie; ek sal geen liedjies meer sing nie. My bokkies , julle sal nie meer onder my sorg blommende klawer en bitter wilger vreet nie.
----------------------	--	---

Met die vertaling van *capellae* (“bokkies”) (reël 74) is hier eerder nie “bokkies” gebruik nie. *Capellae* is vroulik, en dus het die vertaling in reël 74 eerder “ooitjies” gebruik, bloot vir variëteit. In dieselfde spreekbeurt, reël 78, het ek wel besluit om “bokkies” te gebruik, om die spreekbeurt af te sluit met die ontfermende, en herhalende verkleinwoord. Dit beklemtoon weer die emotiewe waarde gekoppel aan die besit van nie net die grond nie, maar ook aan die diere. Die bokke is die herders se gehoor en vennote (sien Hoofstuk 1), hulle speel dus ’n belangrike rol in die pastorale wêreld.

In *Ecloga* 9 verskyn *capellae* weer in reël 23. Met die vertaling is daar besluit, omdat Lycidas hier vir Moeris, meer spesifiek een van Moeris se gedigte, aanhaal, om weereens die Afrikaanse verkleiningsvorm te gebruik. Omdat Lycidas dit duidelik maak dat hy ’n gedig aanhaal, is die stemming van so ’n aard dat dit nie in gevaar geplaas word om soetsappig of neerhalend oor te kom deur die gebruik van die verkleinwoord nie.

<i>Ecl.</i> 9. 23	Tityre, dum redeo, brevis est via, pasce capellas , et potum pastas age, Tityre, et inter agendum occursare capro, cornu ferit ille, caveto.	Tityrus, voer my bokkies , tot ek t’rugkom, die pad is kort, en as hulle gevoer is, jaag hulle na die drinkplek aan, Tityrus, en terwyl jy hulle jaag, pasop om nie in die bokram se pad te kom nie – hy stamp met sy horings.,
-------------------	--	--

In *Ecloga* 9 verskyn daar nog ’n verkleinwoord, *agelli* (*Ecl.* 9.3). *Agellum* verwys na *ager* (’n stuk afgebakende grond, dikwels vir landbou gebruik (Oxford Latin Dictionary, 2012). In hierdie gedig is die *agellum* die geliefde land van Moeris, en vertaal as “veldjie”. Ek het besluit om dit as “lappie grond” te vertaal. So word die verkleiningsvorm behou en die funksie van die *agellum* ook uitgebeeld. Die “grond” het sterker emotiewe waarde en die foneties kwaliteit (die sterk “g” en “r”) beklemtoon ook Moeris se verlies.

<i>Ecl.</i> 9. 3.	O Lycida, vivi pervenimus, advena nostri (quod numquam veriti sumus) ut possessor agelli diceret	O Lycidas, ons het oorleef om die dag te sien, ’n nagmerrie, waar ’n vreemdeling ons lappie grond besit en kan sê
-------------------	--	---

5.3.2. Woordorde

Woordorde is belangrik in poësie: waar spesifieke woorde geplaas word dra by tot die beklemtoning wat ’n woord in die gedig geniet. In hierdie afdeling gaan ek spesifiek aandag skenk aan trikola sowel as chiasmes, twee stylfigure waarvoor Vergilius lief is en wat sterk op woordplasing steun.

5.3.2.1. Trikola

’n Trikolon is ’n retoriese term wat ’n verskynsel tipeer wat bestaan uit ’n reeks van drie parallelle woorde, frases of bysinne. Die Oxford Latin Dictionary verklaar dit as “drie lede in balans met mekaar” (2012, my eie vertaling). Vergilius gebruik die trikolon gereeld en die effek is kragtig (Coleman, 1977:74). Die eerste trikolon in die *Eclogae* verskyn in reël 7-9 in die *Ecloga* 1. Hier gebruik Vergilius die trikolon met vorme van *ille* om die ongenoemde jong man (Octavianus) te beklemtoon.

<i>Ecl.</i> 1. 7-9	ille mihi semper deus; illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus. Ille meas errare boves	hy sal ewig ’n god vir my wees; sy altaar sal dikwels met ’n sagte lam van ons kraal bevlek word. Hy laat toe dat my beeste wei
--------------------	---	---

In die Latyn verskyn die manlike voornaamwoorde in die volgorde van nominatief, genitief, nominatief. Die vertaling van die nominatiewe (hy) met die genitief (sy) in die middel, skep ’n mooi patroon wat die trikolon die krag gee wat die Latyn ook oordra. In dieselfde gedig (*Ecl.*

1.20-26) verskyn daar nog 'n trikolon. Hier word *solemus...solebam...solent* beklemtoon deur die verwysing na die uniekheid van Rome (Coleman, 1977:77).

<i>Ecl.</i> 1. 20-25	<p>quo saepe solemus pastores ovium teneros depellere fetus: sic canibus catulos similis, sic matribus haedos noram, sic parvis componere magna solebam: verum haec tantum alias inter caput extulit urbes, quantum lenta solent inter viburna cupressi.</p>	<p>dié van ons waarheen ons herders gewoond is om die sagte jonges van ons troppe aan te jaag. So het ek hondjies soos honde, so lammers soos hulle ooie geag; so was ek gewoond om grotes met kleines te vergelyk. Maar hierdie een het wragtie haar kop so hoog bo ander stede gelig soos sipresse gewoonlik tussen geharde lantana staan.</p>
----------------------	--	---

Vergilius span 'n reeks vervoegings van die werkwoord *soleo, solere* (om gewoond te wees) in om hier 'n trikolon te vorm. Eerstens is daar die teenwoordige (eerste persoon, meervoud) *solemus* (ons is gewoond). Daarna volg die imperfektum (eerste persoon, enkelvoud) *solebam* (ek was gewoond) en die trikolon word weer afgesluit deur die teenwoordige (derde persoon, meervoud) *solent*.

Dit is moontlik om hierdie trikolon in Afrikaans oor te dra. Die imperfektum is ongebruiklik in Afrikaans en dus uitdagend om te vertaal (hierdie punt word verder bespreek in 5.3.4.). Tog is daar 'n gepaste oplossing gevind deur hulpwerkwoorde en die bywoord. Daar is nog 'n trikolon in hierdie uittreksel: die herhaling van *sic*. Hier gebruik die spreker die trikolon om die vergelykings wat hy tref te beklemtoon. Die herhaling van “so” lig ook die spreker se gevestigde denkpatroon uit, wat omvergewerp word (redelik skielik) deur sy besef dat hy verkeerde aannames gemaak het.

Die volgende trikolon verskyn in *Ecloga* 1 reël 39 en 40. Meliboeus beklemtoon hier die verlies wat hy ly in teenstelling met dit wat Tityrus nie verloor nie. Deur sy verwysings na die bekende natuurverskynsels in die omgewing waaraan hy gewoond is, word sy hartseer en sy ontnugtering duidelik aan die leser gestel. Hierdie wêreld is vir Meliboeus eie en intiem bekend. Sy verlies is dus dieper as bloot net die verlies van sy vermoë om aan te hou selfstandig

lewe, maar raak ook aan sy verlies van identiteit en sekuriteit (Segal, 2014:3). Die doelwit van die vertaling is om dieselfde intensiteit as Vergilius in hierdie spreekbeurt vas te vang.

<i>Ecl.</i> 1. 39-40	Ipsae te, Tityre, pinus, ipsi te fontes, ipsa haec arbusta vocabant.	Hierdie einste denne, Tityrus, hierdie einste fonteine, hierdie einste boorde het na jou geroep!
----------------------	---	--

Hierdie trikolon demonstreer Vergilius se bewustheid van die tradisie waarin hy dig. Die beeld van die natuur wat “uitroep” en die idilliese ruimte is eg pastoraal (Clausen, 1994:281). Die vertaling in Afrikaans was myns insiens suksesvol. Die herhaling van “hierdie” beklemtoon die nostalgie en sentimentele waarde wat Meliboeus aan sy pastorale wêreld heg. Die emotiewe waarde van die trikolon bly ook so behoue. Die byvoeg van “einste” hier beklemtoon die aanwysende aard van die Latynse voornaamwoord (*ipse, ipsa, ipsum*) en voeg so ook ekstra beklemtoning by tot die trikolon. Die “einste” maak die verwysing na die natuurelemente ook meer spesifiek as “hierdie” op sy eie.

Die trikolon wat in Meliboeus se spreekbeurt verskyn (*Ecl.* 1.51-58), plaas ook spesifieke klem op die fisiese ruimte waarin hierdie dialoog plaasvind. Vergilius gebruik die trikolon om spanning in die spreekbeurt te skep en emosie op te bou. Die uitdaging in die vertaling is dus om dieselfde spanning te skep en ook die gevoel van opbou te bewerkstellig.

<i>Ecl. 1. 51-58</i>	<p>hic, inter flumina nota et fontis sacros, frigus captabis opacum!</p> <p>hinc tibi, quae semper, vicino ab limite, saepes</p> <p>Hyblaeis apibus florem depasta salicti saepe levi somnum suadebit inire susurro;</p> <p>hinc alta sub rupe canet frondator ad auras</p>	<p>Hier, tussen bekende strome en heilige fonteine, sal jy die koel skadu uitsoek. Aan</p> <p>hierdie kant, soos altyd, sal die heining waar die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink, dikwels met 'n sagte gezoem jou aan die slaap sus;</p> <p>hier, onder die hoë krans, sal die snoeier se lied die lug vul</p>
----------------------	--	--

Hier het die vertaling die nodige herhaling, en so ook die nodige klem behou. Die fisiese ruimte waarin Meliboeus en Tityrus hulself bevind, word uitgebeeld deur Meliboeus se trikolon en so word daar ook emotiewe waarde aan die spatie geheg. Meliboeus se hunkering na bekendheid raak duidelik vir Vergilius se lesers en staan sterk teenoor Tityrus se ongeërgdheid.

In *Ecloga 9* gebruik Moeris 'n trikolon in een van die gedigte wat hy aanhaal. In hierdie gedig word die skoonheid van die natuur geprys en die waarde van die omgewing weereens beklemtoon. Vergilius gebruik die trikolon, soos in *Ecloga 1*, om die visuele rykdom van die pastorale wêreld onder sy lesers se aandag te bring.

<i>Ecl. 9. 40-42</i>	<p>hic ver purpureum; varios</p> <p>hic flumina circum fundit humus flores;</p> <p>hic candida populus antro imminet</p>	<p>Hier is die rosige lente,</p> <p>hier, rondom die strome, strooi die Aarde haar veelkleurige blomme uit,</p> <p>hier buig die wit wildepopulier oor die grot</p>
----------------------	---	--

Vergilius gebruik nog 'n trikolon om die klem op die pastorale wêreld van die sprekers te plaas (*Ecl.* 9.60-62). Soos reeds genoem, word daar so klem op die bekende gelê, en word die omgewing konstant onder die leser se aandag gebring. Die Afrikaanse vertaling moet so ook die onmiddellikheid van die sprekers se omstandighede ten toon stel en die klem op die ruimte plaas.

<i>Ecl.</i> 9. 60-62	hic ubi densas agricolae stringunt frondes, hic , Moeri, canamus; hic haedos depone	Hier waar die werkers die digte blare snoei, hier Moeris, laat ons sing. Sit die lammers hier neer
----------------------	---	--

5.3.2.2. Chiasmnes

In die *Eclogae* gebruik Vergilius chiasmnes om duidelik kontraste uit te beeld en begrippe aan mekaar te bind. Chiasmnes bestaan uit 'n "X"-vormige rangskikking van alternerende woorde wat bymekaar pas, waar idees teenoor mekaar gestel word en terselfdertyd verbind word (a,b,b,a). Die Eerste *Ecloga* begin met 'n chiasme wat Tityrus en Meliboeus se situasies sterk teenoor mekaar stel en so ook duidelik maak hoe Tityrus se situasie die ideaal is teenoor Meliboeus se droewige lot.

<i>Ecl.</i> 1. 1-4	Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi silvestrem tenui Musam meditaris avena; nos patriae fines et dulcia linquimus arva: nos patriam fugimus; tu, Tityre, lentus in umbra formosam resonare doces Amaryllida silvas.	Tityrus, jy lê onder die breë blaardak van die njala, besig om die Bosmuse op 'n dun riet te bedink. Ons verlaat ons vaderland se grense en soet velde. Ons moet vlug van ons vaderland. Jy, Tityrus, luilekker in die skadu, leer die bome om "skone Amaryllis" t'rug te kaats.
--------------------	--	---

Vergilius koppel "Tityrus" en *tu* met mekaar sodat die eerste spreekbeurt 'n netjiese kruisvormige struktuur vorm (*Tityre, tu.... tu, Tityre*) (*Ecl.* 1.1-4). Verder vorm *tu, nos, nos, tu* die chiasme en stel duidelik "jy" en "ons" teenoor mekaar in hierdie spreekbeurt. Teenoor Tityrus word die *nos* (wat na Meliboeus verwys) langsaan 'n verbuiging van *patria* geplaas, en

verbind Meliboeus so ook aan die vaderland; dis hoogs ironies aangesien hy die vaderland moet verlaat.

In die vertaling is “Tityrus, jy... jy, Tityrus” behou. Die *tu-nos*-chiasme is ook effektief behou: “jy, ons, ons, jy”. “Vaderland” moes verder binne die sinne geplaas word (nie direk langs “ons” nie) sodat die sinne grammatikaal sowel as idiomaties sin maak. Hierdie vertaling kon dus daarin slaag om Vergilius se struktuur te behou, maar kon nie die emotiewe verband tussen die uitgeworpenes en die grond (land) in die sintaks vasvang nie.

In dieselfde gedig skep Vergilius nog ’n klank-chiasme deur die beginklanke in *sic canibus catulos similis* (*Ecl.* 1.22). Hierdie chiasme kan nie in die vertaling vasgevang word nie. Die naaste wat die vertaling daaraan kon kom, is om ’n a-b-a-b struktuur te skep. Die alliterasie tussen die *sic... similis*, en *canibus catulos* is ook behou.

<i>Ecl.</i> 1. 22	<i>sic canibus catulos similis</i>	so het ek hondjies soos honde
-------------------	------------------------------------	-------------------------------

Uit hierdie voorbeelde blyk dit dat Vergilius se woordorde in baie gevalle so na as moontlik behoue kan bly, maar waar die klanke die verskynsels skep, gaan sy retoriese elemente dikwels verlore. Die fonetiese verskil tussen die Germaanse taal (Afrikaans) en Latyn (vanselfsprekend ’n Romaanse taal) dra by tot hierdie verlies (AWS, 2002:562).

5.3.3. Figuurlike taal

Vergilius gebruik idioome in sy *Eclogae* wat hier nader bekyk word. Idioome is uitdrukkings wat kultuursensitief is en dikwels kulturele “waarhede” en “wyskede” uitbeeld. Potgieter, skryf dat idioome uitdrukkings is, “waarvan die betekenis nie uit die betekenis van die dele afgelei kan word nie” (2006:182). Die betekenis agter idiomatiese uitdrukkings kan daarom ook die ontvangs van die vertaling in die doelkultuur beïnvloed.

In *Ecloga* 1 verwys Vergilius na die eikeboom, Jupiter se boom, wat deur die weerlig, ook simbolies van Jupiter, getref is (*Ecl.* 1.16-18). Volgens Lee roep Vergilius se woordkeuse hier (*de caelo tactus*) ’n argaïese religieuse formulier op wat gebruik is waar voorwerpe deur weerlig getref is (1984:109). Die eik en die weerlig moet as tekens van onheil optree. Hierdie verwysings na volksgeloof hou die *Eclogae* gewortel in die “regte wêreld” (Coleman, 1977:76).

<i>Ecl.</i> 1. 16-18	Saepe malum hoc nobis, si mens non laeva fuisset,	Dikwels, onthou ek, het die kremetart wat uit die hemele getref is – was my sinne tog
----------------------	---	---

	de caelo tactas memini praedicere quercus:	nie so verdof nie – hierdie onheil aan my voorspel.
--	---	--

Met die vertaling is daar gemik om die beeldspraak effektief vas te vang, wat bereik is deur die plasing en omskrywing van die weerlig. Van die betekenis oor die onheil van weerlig word tog in die doelkultuur behou. In Suid-Afrika word weerlig dikwels gevrees oor die skade, en spesifiek brande, wat kan volg. Weerlig is so ook dikwels ’n bedreiging vir die boerderybedryf.

Hierdie uitdrukking word hervorm en herhaal in *Ecloga* 9 reëls 14-16.

<i>Ecl.</i> 9. 14-16	quod nisi me quacumque novas incidere lites ante sinistra cava monuisset ab ilice cornix nec tuus hic Moeris, nec viveret ipse Menalcas.	So, as die kraai, aan my linkerkant, my nie eers uit die droë kremetart gewaarsku het om, ten alle koste, ons geskil kort te knip nie, sou nóg jou Moeris hier nóg Menalcas self lewendig wees.
----------------------	---	--

In hierdie uittreksel kom daar ook ’n kraai voor sowel as nog ’n eik (kremetart). Onheilspellend is die kremetart weer hier, aangesien hy nou droog ook is. In hierdie toneel waar ’n voorspelling gemaak word, is die teenwoordigheid van *sinistra* (links) belangrik. Die linkerkant is in die Romeinse samelewing met onheil geassosieer; vanwaar die Afrikaanse “sinister”. Tog voer Coleman en Boyle beide aan dat die kraai aan die linkerkant die teken wat ontvang word, konsolideer en betroubaar maak (Boyle, 1976:134; Coleman, 1977:260).

Die teken wat Moeris ontvang in *Ecloga* 9 vervul sy doel, Moeris word gewaarsku en die gevolg is dat beide hy en Menalcas bly leef. Daarteenoor mis Meliboeus die teken in *Ecloga* 1, wat gevolglik tot Meliboeus se verlies lei. Die verskyning van hierdie teken in beide *Ecloga* 1 en 9, bind weer eens hierdie twee gedigte aan mekaar en versterk so die tematiese skakel tussen die twee.

Vergilius skep ook in *Ecloga* 1 ’n parallel vir die Griekse taalstruktuur: *apibus florem depasta... saepes* (*Ecl.* 1.54). Volgens, Coleman, is die gebruik van die akkusatief saam met ’n deelwoord, ’n verskynsel van Latynse poësie wat deels beïnvloed is deur die Griekse idioom (1977:84).

Die idiomatiese taal in die *Eclogae* is so deur die Griekse model van Theokritos en die literêre tradisie van die Grieke beïnvloed. In die vertaling van so 'n idiomatiese uitdrukking gaan hierdie literêre bewustheid verlore weens die feit dat Afrikaans nie grammatikaal dieselfde elemente ten toon kan stel nie.

<i>Ecl.</i> 1. 54	hinc tibi, quae semper, vicino ab limite saepes Hyblaeis apibus ftoem depasta salicti	Aan hierdie kant, soos altyd, sal die heining waar die Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink
-------------------	--	--

In *Ecloga* 9 is daar nog 'n voorbeeld van idiomatiese taalgebruik waarmee Vergilius gespeel het. Clausen, met verwysing na Ovidius en Plinius, voer aan dat die oorspronklike gebruik van Vergilius se *duceret... colorem* (om kleur te lei) (*Ecl.* 9.49) eerder *colorem... trahere* (om kleur te sleep) was (Plin. *NH.* 8.193, Ov. *M.* 3.485) (Clausen, 1994:283). Weereens gaan hierdie literêre geskiedenis in die vertaling verlore. Ek het ook besluit om die *duceret* eerder as “verdiep” te vertaal. Die rede hiervoor was om 'n element van begrip in die vertaling vas te vang en so by te dra tot die magiese realiteit van die pastorale ruimte.

<i>Ecl.</i> 9. 49	et quo duceret apricis in collibus uva colorem	en die druif sy kleur op die sonnige heuwels laat verdiep
-------------------	---	---

5.3.4. Vorme van werkwoorde

Die uitdagings by Latynse werkwoorde vind hul oorsprong in Afrikaans se eenvoudige grammatikale struktuur wat spesifiek sekere vorme van werkwoorde nie inkorporeer nie. Een van die vernaamste uitdagings is die gerundium of gerundivum. Alhoewel Afrikaans tegnies 'n gerundium het, lyk hierdie vorm van die werkwoord, nes 'n “normale” werkwoord (byvoorbeeld: die lees van 'n teks behels...) ³⁴. Die gerundium is die selfstandige-werkwoordvorm en die gerundivum is die byvoeglike-werkwoordvorm, en dikwels dra die gerundivum 'n passiewe verpligting (*HAT*, 1991:273).

³⁴ Sien ook *Oor Latyn en ander tale* (Rousseau, 2002)

Die eerste gerundium in die *Eclogae* verskyn in reël 26 van *Ecl.* 1. Hier gebruik Meliboeus die gerundium om sy vraag aan Tityrus te stel. Met die vertaling is daar gepoog om die kern van die gerundium (*video-* om te sien) te behou en steeds natuurlike Afrikaans te gebruik.

<i>Ecl.</i> 1. 26	Et quae tanta fuit Romam tibi causa videndi ?	En wat was die groot rede vir jou sien van Rome?
-------------------	---	---

In *Ecloga* 9 verskyn daar ook 'n gerundium, ingespan deur Moeris, om die belangrike tema, poësie, aan te spreek (*Ecl.* 9.52). Met hierdie vertaling moes ek die gerundium omskryf sodat dit natuurlik kan vloei. Die kern van die werkwoord (*cantare-* om te sing) is eerder as 'n volwaardige selfstandige naamwoord vertaal in plaas van met die Afrikaans gerundium “sing”. So word die tema steeds duidelik beklemtoon en die gerundium so idiomaties as moontlik vertaal.

<i>Ecl.</i> 9. 52	Omnia fert aetas, animum quoque: saepe ego longos cantando puerum memini me condere soles	Tyd beroof ons van als, selfs geheue. Dikwels toe ek 'n seun was – so onthou ek - het ek lang somer dae in sang spandeer.
-------------------	---	--

In dieselfde gedig word daar van verdere gerundiums gebruik gemaak. In reël 24 verskyn die gerundium *agendum*. Die kern van die gerundium (*agere-* om aan te jaag/dryf) moet in die vertaling behoue bly en om daardie rede is die gerundium omskryf. Dieselfde geld vir die gerundium *causando* wat as 'n selfstandige naamwoord vertaal is (*Ecl.* 9.56).

<i>Ecl.</i> 9. 23-25	Tityre, et inter agendum occursare capro, cornu ferit ille, caveto.	Tityrus, en terwyl jy hulle aanjaag , pasop om nie in die bokram se pad te kom nie – hy stamp met sy horings.
<i>Ecl.</i> 9. 56	Causando nostros in longum ducis amores	Jou verskonings vermenigvuldig net my verlange

Soos die gerundium het die deelwoorde (teenwoordig en verlede) ook uitdagings in die vertaling gestel. Dikwels gebruik Vergilius deelwoorde om plante te beskryf. Die deelwoorde dra by tot die dinamiese kwaliteit van die pastorale wêreld (Lipka, 2001:147). Die deelwoorde dra natuurlik aksie oor, wat die natuur toelaat om nie net deel van die narratief te wees nie, maar ook “lewend” in die ruimte. Met hierdie annotasie gaan ek nie elke deelwoord bespreek nie, maar eerder ’n paar selektiewe voorbeelde wat die uitdagings en oplossings illustreer.

Die eerste voorbeeld kan gevind word in die Eerste *Ecloga* (*Ecl.* 1.28). *Tondenti* is ’n teenwoordige deelwoord gevorm uit *tondeo, tondere* (om te sny: dit kan ook na die skeer van skape of die snoei van bome verwys (Oxford Latin Dictionary, 2012)) Slawe kon in Rome nie hul baarde skeer tot hul vrygelaat is nie (Greenough & Kittredge, 1976:38). Greenough & Kittredge voer ook aan dat *mihi* hier bygelees moet word (vir my snydende/ terwyl ek gesny het) (1976:38). Die letterlike vertaling is dus nader aan “snyende”. Die oplossing in hierdie vertaling was eerder om die deelwoord in idiomatiese Afrikaans te omskryf en die deelwoord as in selfstandige naamwoord te vertaal.

<i>Ecl.</i> 1. 27-28	Libertas; quae sera, tamen respexit inertem candidior postquam tondenti barba cadebat	Vryheid, wat, hoewel laat, tog haar oë op my in my traagheid gelê het, toe my baard witter onder die skeerlem geval het.
----------------------	--	---

In dieselfde gedig, reël 54, verskyn daar ook ’n verlede deelwoord, *depasta*. Die wortel van hierdie woord, *depassco, depascere*, vertaal as “om te wei/ om te voer” Die werkwoord kan na die weiding van diere verwys (bv. om jou beeste op gras te laat wei). Hierdie werkwoord kan ook ’n deponent wees (*depassco, depascor*) (Oxford Latin Dictionary, 2012). Die deelwoord moet dus as “gevoed het” vertaal. Die verlede deelwoord plaas die aksie, vanselfsprekend, in die verlede en die aspek is afgehandel. In Afrikaans, wat oor een verlede tyd beskik, is dit uitdagend om hierdie tydsaspek grammatikaal uit te beeld en hulpwerkwoorde moet dikwels ingespan word (AWS, 2002:563; Müller, 2003:118, 696-700). In hierdie voorbeeld is die verlede deelwoord eenvoudig as ’n werkwoord vertaal.

<i>Ecl.</i> 1. 54	Hyblaeis apibus florem depasta salicti	Bolandse bye uit die wilgerbloeisels drink
-------------------	---	---

In reël 66 van *Ecloga* 9 verskyn die verlede deelwoord *divisos*; afgelei van die werkwoord *divido, dividere* (om te skei). Die vertaling van die deelwoord “geskei is” is vervang deur die meer idiomatiese “verwyder”. Die betekenis van die deelwoord word so effektief oorgedra in taal wat steeds natuurlik oorkom. Met “verwyder” is die alliterasie van “verwyder van die wêreld” ’n bonus.

<i>Ecl.</i> 9. 64-66	At nos hinc alii sitientis ibimus Afros, pars Scythiam et rapidum Cretae veniemus Oaxen, et penitus toto divisos orbe Britannos.	Maar ons moet voortgaan- party na die dorre Emirate, party om Kanada en Ierland se vlugtige Shannon en ander tot in die midde van die Australiërs totaal verwyder van die wêreld.
----------------------	--	---

Video, videre vorm die kern van die teenwoordige deelwoord *videns* in reël 69 van *Ecloga* 1. Hier word die teenwoordige deelwoord, letterlik “sienend/kykend”, en die werkwoord *mirabor* vertaal. Die “verbasing of bewondering” van *mirabor* en die teenwoordige deelwoord wat die handeling van “sien/kyk” oproep, smelt hier saam in die werkwoord “staar” en versterk deur die toevoeging van “verslae”. Hierdie woord in Afrikaans hou ook verband met “verslaan” en skakel so mooi in by die slag wat Meliboeus ly met die verlies van sy grond (Breed, 2006:108).

<i>Ecl.</i> 1. 67-69	En umquam patrios longo post tempore finis, pauperis et tuguri congestum caespite culmen, post aliquot mea regna videns mirabor aristas?	Ag sal ek ooit, lank hierna, na my vaderland se grense kyk ? Na ’n arm huisie met sy dik grasdak? Sal ek, lank hierna, verslae na – wat eens my koninkryk was - ’n paar koringare staar ?
----------------------	--	--

In *Ecloga* 9 word daar drie keer van die teenwoordige deelwoord, *cantantes*, gebruik gemaak. Die herhaling van die deelwoord plaas ook klem op die tema van poësie in die *Eclogae*. Met die eerste verskynsel van hierdie deelwoord (*Ecl.* 9.29) is die Afrikaanse deelwoord “singende”

gebruik aangesien dit idiomaties in hierdie konteks lees. Sodoende is die Latynse grammatika effektief oorgedra asook die alliterasie van “cantantes cycni” met “singende swane”.

<i>Ecl. 9. 27-29</i>	Vare, tuum nomen, superet modo Mantua nobis. Mantua, vae miserae nimium vicina Cremonae cantantes sublime ferent ad sidera cycni	Varus, singende swane sal jou naam na die sterre bo ons dra. As Mantua net vir ons oorbly. Mantua, helaas, te naby aan tragiese Cremona.
----------------------	---	---

Die tweede en derde voorkoms van *cantantes* (*Ecl. 9.63-65*) moes, om natuurlike Afrikaans te gebruik, eerder as gerundium vertaal word. Alhoewel die opsie bestaan om die gedeelte te vertaal as “mag ons steeds singend aanhou op ons tog- dit maak die pad minder vervelig. Ek sal jou las dra, sodat ons singend kan aanhou” is daar in hierdie vertaling ’n alternatiewe opsie verkies. Ek het besluit om die deelwoorde as gerundiums te vertaal om so ook klem op sang te plaas. Die doel, vir Moeris en Lycidas, is om te sing. Dit is ook nie gebruikelik om in Afrikaans die teenwoordige deelwoord predikatief te gebruik nie. “Singende swane” is dus meer idiomaties as “ons sal singend stap” (sien Jenkinson & De Wet, 2007).

<i>Ecl. 9. 63-65</i>	aut si, nox pluviam ne colligat ante, veremur, cantantes licet usque (minus via laedit) eamus; cantantes ut eamus, ego hoc te fasce levabo.	Of as ons bang is dat die nag ons met reën sal inhaal, kan ons steeds aanhou sing soos ons stap - dit maak die pad minder vervelig. Ek sal jou help dra, sodat ons kan aanhou sing terwyl ons loop.
----------------------	---	---

Die verlede deelwoord verskyn ook in oorvloed in *Ecloga 9*. In reël 5 verskyn die deelwoord *victi*, wat uit *vinco*, *vincere* gevorm is. Hierdie deelwoord kan daarom as ’n selfstandige werkwoord, “oorwin is”, vertaal word. Nietemin, in hierdie vertaling is daar gekies om eerder *victi* as ’n byvoeglike naamwoord te vertaal; sodoende is *tristes* en *victi* saam as ’n beskrywing van die spreker se gemoed vertaal. Die opsie het ook bestaan om die byvoeglike naamwoord *tristes* en die deelwoord meer letterlik as “hartseer en oorwonne” te vertaal, maar daar is eerder

op “hartseer en verslae” besluit omdat dit ook emotiewe waarde byvoeg deur die *effek* van die “oorwinning” – ongeloof – uit te beeld.

<i>Ecl. 9. 5-6</i>	nunc victi , tristes, quoniam Fors omnia versat, hos illi - quod nec vertat bene - mittimus haedos.	Nou, hartseer en verslae , aangesien die Noodlot alles omverwerp, stuur ons vir hom hierdie lammers (mag niks goeds daarvan kom nie).
--------------------	---	--

Nog ’n voorbeeld van die verlede deelwoord in *Ecloga 9* verskyn in reël 24, *pastas*. Hierdie deelwoord, van *pasco*, *pascere* (om te voer, om te laat eet) kan vertaal word as “gevoed is” of “gevoer is”. Die Afrikaanse vervoeging van die werkwoord “om te voer” los dus die probleem op en lei tot ’n effektiewe vertaling.

<i>Ecl. 9. 23-25</i>	Tityre, dum redeo - brevis est via - pasce capellas, et potum pastas age, Tityre, et inter agendum occursare capro, cornu ferit ille, caveto	Tityrus, voer my bokkies, tot ek t’rugkom, die pad is kort, en as hulle gevoer is, jaag hulle na die drinkplek aan, Tityrus, en terwyl jy hulle jaag, pasop om nie in die bokram se pad te kom nie - hy stamp met sy horings.
----------------------	--	---

Onder die vervoeging van die werkwoorde is dit ook belangrik om in ag te neem dat die imperfektum in Afrikaans in onbruik verval het (Aalbers, 2014:138). Dikwels vertaal die imperfektum as ’n verlede werkwoord, maar soms bepaal die konteks dat ’n alternatiewe oplossing gevind moet word. Soos met die deelwoorde, gaan elke imperfektum in die *Eclogae* nie bespreek word nie, maar een of twee voorbeelde uit elke gedig.

In *Ecloga 1* verskyn die imperfektum in reël 23 (*solebam*). Die besluit met die vertaling was hier om eerder die imperfektum as ’n verlede werkwoord te vertaal. Die imperfektum word in Latyn gebruik om herhalende optredes of handeling uit te beeld. Met die aard van die stam van *solebam* (om gewoon te wees) word hierdie funksie van die imperfektum steeds uitgebeeld.

<i>Ecl.</i> 1. 22-23	sic canibus catulos similis, sic matribus haedos noram, sic parvis componere magna solebam	So het ek hondjies soos honde, so lammers soos hulle ooie geag; so was ek gewoond om grotes met kleines te vergelyk.
----------------------	--	---

In *Ecloga* 9 verskyn daar vanselfsprekend ook imperfektums. In die voorbeeld hieronder (*Ecl.* 9.19-20) verskyn daar drie imperfektums. Weens die feit dat hulle subjunktiewe is, kan hulle moontlik op die toekoms dui, tog dui die imperfektum meestal na die hede. Die Latyn kan dus vertaal word as “Wie sou van die Nimfe sing? Wie sou die grond met blomme bestrooi, of die fonteine met ’n groen gordyn toetrek?” Met hierdie vertaling het ek eerder besluit om die imperfektum as retoriese vrae in die toekomstige tyd (futurum indikatief) te vertaal. Die motivering hiervoor was om die omslagtigheid van die herhaling van “sou” in poësie te vermy. Verder word die retoriese funksie van hierdie werkwoorde behou.

<i>Ecl.</i> 9. 19-20	quis caneret nymphas; quis humum florentibus herbis spargeret , aut viridi fontes induceret umbra	Wie sal van die Nimfe sing ? Wie sal die grond met blomme bestrooi , of die fonteine met ’n groen gordyn toetrek ?
----------------------	--	--

5.4. Teksspesifieke vertaalprobleme

Teksspesifieke vertaalprobleme bestaan uit verskynsels in die teks wat nie veralgemeen kan word nie (Schäffner & Wiesemann, 2001:41). Retoriese elemente, die styl en tema’s van ’n teks kan uitdagings vir ’n vertaler bied (Aalbers, 2014:141). In hierdie afdeling van die annotasie gaan daar spesifieke aandag aan Vergilius se gebruik van beeldspraak, soos die vermensliking van die natuur (bekend as “pathetic fallacy”) teenwoordig in die Eerste en Neënde *Eclogae* (5.4.1), gegee word. Die styl en toon van die gedigte word ook kortliks bespreek (5.4.2)

5.4.1. Beeldspraak

Beeldspraak verwys na die “beelde” wat binne ’n teks benut word. *Pharos, Verklarende Afrikaanse Woordeboek* (2010) verklaar die term as die “beeldryke uitdrukking van gedagte; oordragtelike, sinnebeeldige taal.” Die verskillende retoriese en poëtiese konsepte wat deur Vergilius ingespan word om die *Eclogae* te verryk, word hier bespreek. Dikwels kan die

beeldspraak effektief oorgedra word in vertaling. Die gebruik van beeldspraak maak die leser bewus van die pastorale wêreld sowel as poëtiese mag in daardie wêreld.

5.4.1.1. Die vermensliking van die natuur

Personifikasie maak van die omgewing ’n aktiewe deelnemer in die pastorale lewe. “Pathetic fallacy” of die “vermensliking van die natuur” (*Pharos, Verklarende Afrikaanse Woordeboek*, 2010) funksioneer ook prominent in die *Eclogae* as ’n onderafdeling van personifikasie en dra by tot die patos van die gedigte. Vergilius gebruik personifikasie reeds in die eerste spreekbeurt van *Ecloga* 1. Hier word die versameling van bome personifiseer en in staat gestel om te leer. Met die vertaling is die personifikasie behou.

<i>Ecl.</i> 1. 4-5	tu, Tityre, lentus in umbra formosam resonare doces Amaryllida silvas.	Jy, Tityrus, luilekker in die skadu, leer die bome om “skone Amaryllis” t’rug te kaats.
--------------------	--	---

Die pastorale wêreld word weereens gepersonifiseer in die Eerste *Ecloga* (*Ecl.* 1.38-39). In hierdie voorbeeld “roep” die fonteine en die boorde na Tityrus. Die vermensliking van die natuur in hierdie voorbeeld maak van Vergilius se pastorale wêreld ’n aktiewe deelnemer in die narratief. Die natuur word so ook verhewe en die verlies van die natuur vir die uitgeworpe herder beklemtoon. Weereens was dit moontlik om die personifikasie in die vertaling te behou.

<i>Ecl.</i> 1. 38-39	Ipsae te, Tityre, pinus, ipsi te fontes, ipsa haec arbusta vocabant	Hierdie einste denne, Tityrus, hierdie einste fonteine, hierdie einste boorde het na jou geroep!
----------------------	--	---

5.4.1.2. Personifikasie

Die volgende voorbeeld van personifikasie is in *Ecloga* 1 (*Ecl.* 1.27). Vryheid word hier personifiseer. In dieselfde spreekbeurt (*Ecl.* 1.29) word die personifikasie voortgesit. Die vertaling kan die personifikasie vasvang en ook die klem op “vryheid” plaas, soos Vergilius gedoen het deur die stylfiguur sowel as die plasing van *Libertas*. Dit is belangrik om in ag te neem dat *libertas* sterk politieke klem gedra het in Vergilius se Rome. Die personifikasie van

hierdie abstrakte selfstandige naamwoord, dra selfs in vertaling die verhewe aard van “vryheid” oor.

<i>Ecl. 1. 27</i>	Libertas; quae sera, tamen respexit inertem	Vryheid, wat, hoewel laat, tog haar oë op my in my traagheid gelê het,
<i>Ecl. 1. 29</i>	respexit tamen, et longo post tempore venit	Sy het tog haar oë op my gelê en na 'n lang tyd gekom

In *Ecloga 9* is daar ook verskeie voorbeelde van personifikasie. In reël 27-29 dra die swane (die singende swane) die naam van Varus (sien 5.2) na die sterre. Hier word die voëls, wat self gekoppel is aan poësie, die draers van woorde en die agente wat Varus se naam ophef. Die Aarde self strooi in reël 40-43 haar blomme, die wildepopulier buig en die wingerd weef; Vergilius se hele pastorale wêreld neem so deel aan die narratief. In reël 51 beskik tyd ook oor die vermoë om weg te dra. In al hierdie voorbeelde kon die personifikasie in die vertaling behou word.

<i>Ecl. 9. 27-29</i>	Vare, tuum nomen, superet modo Mantua nobis Mantua, vae miserae nimium vicina Cremonae cantantes sublime ferent ad sidera cycni.	Varus, singende swane sal jou naam na die sterre bo ons dra. As Mantua net vir ons oorbly, Mantua, helaas, te naby aan tragiese Cremona.
<i>Ecl. 9. 40-43</i>	hic ver purpureum; varios hic flumina circum fundit humus flores; hic candida populus antro imminet, et lentae texunt umbracula vites. huc ades: insani feriant sine litora fluctus.	Hier is die rosige lente, hier rondom die strome strooi die Aarde haar veelkleurige blomme uit, hier buig die wit wildepopulier oor die grot, en die klouende wingerd weef skadu-digte holtes, kom na my toe, los die wilde branders om die strand te slaan.

<i>Ecl.</i> 9. 51	Omnia fert aetas	Tyd beroof ons van als

5.4.1.3. Vergelykings

Verdere voorbeelde van beeldspraak in die *Eclogae* sluit vergelykings in. In *Ecloga* 1, in Tityrus se tweede spreekbeurt (*Ecl.* 1.19-25), verskyn daar 'n reeks vergelykings. Rome word implisiet met die dorpie waarmee Meliboeus en Tityrus bekend is, vergelyk. Verder word hondjies aan groot honde, lammers aan ooie, gelyk gestel. Rome word ook met 'n sipres vergelyk wat tussen ander bome hoog staan.

<i>Ecl.</i> 1.19-25	Urbem, quam dicunt Romam, Meliboee, putavi stultus ego huic nostrae similem, quo saepe solemus pastores ovium teneros depellere fetus: sic canibus catulos similis, sic matribus haedos noram, sic parvis componere magna solebam: verum haec tantum alias inter caput extulit urbes, quantum lenta solent inter viburna cupressi.	Die stad wat hulle Rome noem, Meliboeus, ek, lawwe een, dog dit was soos dié van ons waarheen ons herders gewoond is om die sagte jonges van ons troppe aan te jaag. So het ek hondjies soos honde, so lammers soos hulle ooie geag; so was ek gewoond om grotes met kleines te vergelyk. Maar hierdie een het wragtie haar kop so hoog bo ander stede gelig soos sipresse gewoonlik tussen geharde lantana staan.
---------------------	---	---

In *Ecloga* 9 word die skepping van poësie vergelyk met die vrylating van bye en die wyding van koeie (*Ecl.* 9.30, 35). Poësie word weereens vergelyk met die sang teenwoordig in die natuur en Lycidas vergelyk sy power poësie met die gekekkel van 'n gans. Met die vertaling kon die vergelykings behoue bly en beklemtoning van poësie na vore kom.

<i>Ecl.</i> 9.30	Sic tua Cyrneas fugiant examina taxos; sic cytiso pastae distendant ubera vaccae!	As jy enige iets het om te sing, begin: so sou jy jou bye laat vlug van Gifberg se nabome en jou
------------------	--	--

		koeie klawer laat wei om hulle uiers te laat swel.
<i>Ecl. 9. 35</i>	Nam neque adhuc Vario videor, nec dicere Cinna digna, sed argutos inter strepere anser olores.	Ek ag nie my sang goed genoeg vir Varius, of Cinna nie, maar ek klink eerder asof ek kekkel soos 'n kolgans tussen soetklinkende swane.

5.4.1.4. Metafore

Die een beeld in hierdie twee gedigte wat as 'n metafoor geklassifiseer kan word, is die uitbeelding van Tityrus se baard wat, soos dit geskeer word, al witter val (*Ecloga* 1. 28). Duidelik word sy verdofde baard as 'n metafoor vir sy ouderdom gebruik. Die baardhare wat val simboliseer so die jare wat verbygaan.

<i>Ecl. 1. 28</i>	candidior postquam tondenti barba cadebat	toe my baard witter onder die skeerlem geval het.
-------------------	---	---

5.4.1.5. Alliterasie en assonansie

Coleman voer aan dat daar in reël 55 van *Ecloga* 1 klanknabootsing met die herhaling van “s” (*somnum suadebit... susurro*) voorkom (1977:84). Ek wil met hom saamstem dat die herhalende s-klanke by die slaap-motief aansluit in Meliboeus se tweedelaaste spreekbeurt. Verskeie vorme van klanknabootsing en half-rym is reeds bespreek (5.3) en dit is belangrik om in ag te neem dat Vergilius se klankspel bydra tot die emotiewe impak van sy digkuns.

Daar is ook alliterasie in reël 23, 50 en 66 van *Ecloga* 9, wat ongelukkig, soos meeste half-rym, nie in vertaling vasgevang kan word nie. Met die vertaling van reël 50 het daar gelukkig ook alliterasie te voorskyn gekom. Tog is die impak van herhalende “p’s” nie vasgevang met herhalende “s’e” nie. So verloor die vertaling van die emosionele impak van Vergilius se poësie.

<i>Ecl. 9. 23-24</i>	Tityre, dum redeo, brevis est via, p asce cap ellas, et p otum p astas age	Tityrus, voer my bokkies, tot ek t’rugkom, die pad is kort, en as hulle
----------------------	--	---

		gevoer is, jaag hulle na die drinkplek aan
<i>Ecl.</i> 9. 50	insere, Daphni, piros : carpent tua poma nepotes	Ent jou pere, Daphnis, jou kinders se kinders sal die vrugte pluk
<i>Ecl.</i> 9. 66	Desine plura , puer	Moet niks meer sê nie, seun

In *Ecloga* 9 verskyn daar ook assonansie. Hier is daar ’n opeenvolging van *ae*-klanke in die laaste sillabe van die woorde: *Mantua, vae miserae nimium vicina Cremonae* (*Ecl.* 9.28). Dit is onmoontlik om dieselfde effek in Afrikaans te skep, en die emotiewe “trek” van die *ae*-klank gaan verlore. Met die vertaling wat toegepas is: “Mantua, helaas, te naby aan vervloekte Cremona” word daar tog ook emosie uitgelok deur die harde “t” en “k” klanke van Afrikaans. Waar Vergilius se Latyn die hopelose *ae*-klanke gebruik om hartseer en nostalgie uit te beeld, gebruik Afrikaans die harde “t” en “k” in “vervloekte” (sowel as die “t” in “te”) [die “k” in “vervloekte” tel ook mooi die plofklank op in “Cremona”] om iets nader aan woede vas te vang.

5.4.1.6. Metonomie

Die laaste vorm van beeldspraak wat hier bespreek word, is metonomie. In reël 2 van *Ecloga* 1, vind ons *avena*. Hier word ’n letterlike “rietstrooitjie” gebruik om poësie as ’n geheel te verteenwoordig. So word poësie en die pastorale lewe in een beeld aan die lesers bekend gestel. Vergilius se gebruik van beeldspraak verryk die emosionele en letterkundige waarde van die *Eclogae*.

<i>Ecl.</i> 1. 1-2.	Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi silvestrem tenui Musam meditaris avena	Tityrus, jy, lê onder die breë blaardak van die njala, besig om die Bosmuse op ’n dun riet te bedink
---------------------	---	---

5.4.2. Styl en toon

Die patos van die *Eclogae* is gekoppel aan die trauma sowel as die verlies weens die grondonteienings van Octavianus. Tog word die emosionele stemming van die *Eclogae* dikwels onderskat weens die ligte, amper idilliese omgewing waarin die sprekers hulself bevind. Hierdie vertaling moes dus mik om terselfdertyd die gewig van die politieke tematiek oor te dra en die poëtiese vloei te behou. Die vertaling moes ook poog om die idilliese ruimte van Vergilius se pastorale wêreld na te boots en terselfdertyd die fyner nuanses van skadu (letterlik en figuurlik) toe te laat om deur te skemer.

Daar word aanvaar dat die verhewe taal in die *Eclogae* met opset so gebruik is om uit te beeld tot watter mate die stad ook die pastorale realiteit binnetree; een so 'n voorbeeld is Tityrus in *Ecloga* 1 (Segal, 2014:276). Die poëtiese taal wat Vergilius in 'n eenvoudige wêreld plaas, is 'n kontras wat hierdie vertaling gepoog het om te eer. Lee voer aan dat Vergilius se taalgebruik dikwels verwyderd van Latynse spreektaal is (1984:12). Met hierdie vertaling is daar wel gemik om deurgaans in natuurlike Afrikaans te werk en tog so na as moontlik ook 'n vertaling te skep wat, alhoewel dit 'n prosavertaling is, poog om die poëtiese aard van Afrikaans, soos Vergilius met sy Latyn, ten volle ten toon te stel.

Slot

Die dinamiese en subjektiewe aard van taal lei daartoe dat daar gedurig ruimte geskep word vir verdere vertaling van Klassieke tekste. Soos enige vorm van kuns is vertaling ook dikwels 'n uitdrukking van smaak. Die meester-kwaliteit van Vergilius se werk sal nooit, met al sy nuanses en unieke digterlike stem, volmaak in vertaling vasgevang word nie. Tog is dit ook nie die doelwit van vertaling nie.

Vir verskillende projekte is daar verskillende motiverings, maar dikwels poog vertalings om literêre werke aan nuwe, groter gehore bloot te stel. Die doel van vertaling is om iets wat waardevol is (weereens subjektief) met mense wat nie toegang daartoe het, of andersins sou hê nie, te deel. In hierdie projek was die doel om die *Eclogae* aan 'n gehoor in 'n nuwe baadjie voor te stel. Met hierdie vertaling is daar spesifiek aandag geskenk aan die realiteit van die hedendaagse Suid-Afrikaner. Die tale van Suid-Afrika, waarvan Afrikaans hier as voorbeeld gedien het, reflekteer die werklikheid van die mense wat daar woon, en so verander taal (en die werklikheid wat dit uitbeeld) ook daaglik.

Met die wete dat daar konstante ruimte vir interpretasie is, en die konstante ontwikkeling van taal, bly daar konstant ruimte vir verdere vertalings van die *Eclogae*. Die behoeftes vir sekere vertalings hang gevolglik ook van die vertaalopdrag af. Onder leiding van hierdie opdrag, gegrond op teorieë rondom vertaling, het ek my eie vertaalteorie geskep, naamlik post-1994 vertaling.

Hierdie teorie is van toepassing op Suid-Afrikaanse vertalers wat met die unieke uitdagings van ons sosio-politieke werklikheid en ons land se posisie in die globale wêreld gekonfronteer word. 'n Post-1994 vertaling is een wat gewortel is in post-koloniale bewustheid van mag; tussen die teks en die leser, tussen die betrokke tale en tussen die vertaler en haar gehoor. Hierdie teorie leen ook van funksionalistiese vertalingsstrategieë en bied 'n vars perspektief op domestikering teenoor vervreemding.

In hierdie tesis is daar ook 'n annotasie geskep om verdere duidelikheid oor spesifieke vertaalprobleme en hul gepaardgaande oplossings te bied. Die annotasie getuig van die behoefte vir elke vertaler om intiem vertrouwd te wees met die werklikheid van die bepaalde doelkultuur, sowel as daardie kultuur se eie literêre tradisie. Deel van hierdie tradisie vra vir 'n vlak van bewustheid rondom sentrale temas, in my geval die politiek in die *Eclogae*.

Vergilius se pastorale gedigte is gelaai met 'n ondertoon van spanning, direk gekoppel aan die politieke ontwinging wat in Rome plaasgevind het in sy leeftyd. As 'n produk van post-1994

Suid-Afrika moes ek as die vertaler ook die gewig van die Suid-Afrikaner se eie spanning oor grond, verlies, verandering, sosiale wanbalans, om net 'n paar te noem, verstaan en ook toelaat om as 'n ondertoon in my vertalings te funksioneer.

Ek het gevolglik gevind dat die unieke samestelling van Suid-Afrika 'n uitdaging bied vir my vertaling. Die diversiteit van die land lei daartoe dat geen vertaling tot elke Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner sal spreek nie, en tog is dit ook die sleutel tot verdere vertalings. Ek het besef dat daar ook 'n behoefte is vir die herevaluering van vertaalteorie en dat die retrospektiewe en introspektiewe aard van 'n annotasie die vertalers se instink gedwonge bevraagteken; 'n nodige oefening vir 'n tesis soos hierdie.

Ek glo daar sal na hierdie tesis steeds ruimte wees vir, spesifiek Suid-Afrikaanse, interaksie met die *Eclogae*. Die unieke oogpunt wat Afrika in die studie van enige werk kan bied moenie onderskat word nie. Dit is die voordeel van 'n vertaling soos hierdie. Vertaling is nooit werklik klaar nie, en die proses vereis ook so dat daar aanvaar word dat daar altyd ruimte vir heroorweging sal wees. Hierdie vertaling, die wat alreeds geskep is en die wat nog moet kom word deur elke poging, elke invalshoek verryk en die “onvertaalbare” Vergilius leef in elkeen voort.

Bronnelys

Aalbers, J. M. 2014. Die vertaling in Afrikaans van *Portrait with keys*, deur Ivan Vladislavic, as verryking van die doelkultuur. Ongepubliseerde Meesterstesis. Stellenbosch: Stellenbosch University.

Alpers, P. J. 1979. *The Singer of the Eclogues: A study of Virgilian Pastoral, with a new translation of the Eclogues*. Berkeley: University of California Press.

Alpers, P. J. 1982. "What is Pastoral?" *Critical Inquiry* 8(3): 437-460.

Alpers, P. J. 1996. *What is Pastoral?* Chicago & London: The University of Chicago Press.

Amoah, J. & Bennett, T. 2008. "The Freedoms of Religion and Culture under the South African Constitution: Do Traditional African Religious Enjoy Equal Treatment?" *African Human Rights Law Journal* 8(2): 357-375.

Arduini, S. & Nergaard, S. 2011. "Translation: a new paradigm." *Translation* 1(1): 8-17.

Armstrong, R. 2019. *Vergil's Green Thoughts: Plants, Humans, and the Divine*. Oxford: Oxford University Press.

Baker, M. (ed.). 2010. *Critical Reading in Translation Studies*. London & New York: Routledge.

Bassnett, S. & Lefevere, A. (eds.). 1990. *Translation, History and Culture*. London: Pinter.

Bassnett, S. & Triverdi, H. (eds.). 1999. *Post-colonial translation: Theory and practice*. New York: Routledge.

Benade, J. T. 1983. *Eclogae en Georgica*. Pretoria: Unisa.

Bird, S. R. 2009. *A Healing Grove: African Tree Remedies and Rituals for the Body and Spirit*. Chicago: Lawrence Hill Books.

Benjamin, W. 2000. The task of the Translator: An introduction to the translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens* (Translated by Harry Zohn) in Venuti, L. (ed.). *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge. 15-25.

Boase-Beier, J. 2006. *Stylistic Approaches to Translation*. Manchester: St Jerome Publishing.

Bercovitch, S. & Jehlen, M. (eds.). 1986. *Ideology and Classical American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Blanckenberg, N. A. 1975. *Vergilius: Landelike poësie Bucolica Georgica*. Kaapstad: Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij.
- Botman, H. R. 2013, August. South African, African, global citizen. *Rector's blog* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://blogs.sun.ac.za/rector/2013/08/> [28 October 2020].
- Boyle, A. J. 1976. *The Eclogues of Virgil*. Melbourne: The Hawthorn Press.
- Braund, S. & Torlone, Z. M. (eds.). 2018. *Virgil and his translators*. Oxford: Oxford University Press.
- Breed, B. W. 2006. *Pastoral Inscriptions: Reading and Writing Virgil's Eclogues*. London: Duckworth.
- Brink, A. P. 2009. *Groot Verseboek*. Kaapstad: Tafelberg uitgewers.
- Cairns, F. 1999. "Vergil Eclogue 1.1-2: A Literary Programme?" *Harvard Studies in Classical Philology* 99(1): 289-293.
- Chamberlain, L. 2000. Gender and the Metaphores of Translation, in Venuti, L. (ed.). *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge. 314-329.
- Chirume, J. 2016. "Man on mission to make the Khoisan language official." *News24*. <https://www.news24.com/SouthAfrica/News/man-on-mission-to-make-the-khoisan-language-official-20160927>.
- Cilliers, J. F. E. 1946. *Die Vlakte en ander gedigte*. Kaapstad: Nasionale Pers Bpk.
- Claasen, G., Muller, P. & Van Tonder, M. (eds.). 2019. *Die groot aanhalingsboek*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Clausen, W. 1987. *Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenistic Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- Clausen, W. 1994. *A Commentary on Virgil's 'Eclogues'*. Oxford: Oxford University Press.
- Coetzee, A. & Kruger, J. 2004. "Die Afrikaanse verkleinwoord: 'n Morfo-semantiese grammatika". *Tydskrif vir Taalonderrig* 38(2): 316-331.
- Coertzen, P. 2008. "Freedom of Religion in South Africa: Then and now 1652- 2008." *Verbum et Ecclesia* 29(2): 354-367.
- Coleman, R. (ed.). 1977. *Virgil: Eclogues*. London: Cambridge University Press.

- Crăciun, D. 2019. "A Portrait of the writer as a Translator: Salman Rushdie and the Challenges of Post-colonial Translation." *American, British and Canadian Studies*, 32(1): 83-106.
- Crocker, M. 2013. *Birds and People*. London: Random House.
- Cronin, M. 2010. The cracked looking-class of servants: Translation and Minority Languages in a Global Age in Baker, M. (ed.). *Critical Reading in Translation Studies*. London & New York: Routledge. 249-262.
- De Lange, J. 2009. *Die Algebra van Nood*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- De Villiers, A. 2011. "Vergilius Ecloga 1." *Akroterion* 56(1): 153.
- Doyle, A. 2013. Iliad's African odyssey. *The Mail and Guardian*, 10 January.
- Dunlop, J. E. (ed.). 1969. *Latin Pastorals: Vergil, Calpurnius, Siculus, Nemesianus*. London: G. Bell and Sons Ltd.
- Empson, W. 1935. *Some Versions of Pastoral*. London: Chatto & Windus.
- Engelbrecht, A. 2018. "Die problematiek van die vertaling van aanspreekvorme in Afrikaans aan die hand van Alan Paton se Cry, the beloved country." *LitNet Akademies* 15(3): 66-94.
- Even-Zohar, I. 2000. The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem, in Venuti, L (ed.). *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge. 192-197.
- Eybers, E. 1945. *Die vrou en ander verse*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Fantuzzi, M. & Papanghelis, T. (eds.). 2006. *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden: Brill.
- Forrest, J., Johnston, R. & Poulsen, M. 2013. "Middle-class diaspora: recent immigration to Australia from South Africa and Zimbabwe." *South African Geographical Journal* 95(1): 50-69.
- Fourie, P. J. 2008. "Ubuntuism as a framework for South African Media practice and performance: Can it work?" *Communicatio* 34(1): 53-79.
- Frank, T. 1926. "Vergil's first Eclogue and the Migration to Africa." *The Classical Review* 40(1): 5-16.

- Frescura, F. 2015. "A Case of Hopeless Failure: The Role of Missionaries in the Transformation of Southern Africa's Indigenous Architecture." *Journal for the Study of Religion* 28(2): 62-82.
- Galinsky, K. 2006. "Virgil's uses of "Libertas": texts and contexts. *Vergilius* 52(1): 3-19.
- Gerardy, J. 2008. Welcome to South Africa's 10th province. *IOE News*. 12 January 2020.
- Geymonat, M. 2004. "Capellae at the End of the Eclogues." *Harvard Studies in Classical Philology* 102(1): 315-318.
- Gifford, T. 1999. *Pastoral*. London & New York: Routledge.
- Gibson, J. L. 2008. "Group Identities and Theories of Justice: An Experimental Investigation into the Justice and Injustice of Land Squatting in South Africa." *The Journal of Politics* 70(3): 700-716.
- Gilomee, H. 2003. *The Afrikaners: biography of a people*. Kaapstad: Tafelberg.
- Gilomee, H. 2004. "The rise and possible demise of Afrikaans as a public language." *Nationalism and Ethnic Politics* 10(1): 25-58.
- Glare, P. 2012. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Greenough, J. B. & Kittredge, G. L. (eds.). 1975. *Virgil Eclogues: a vocabulary*. New York: Caratzas Brothers Publishers.
- Grootes, S. 2018. ANC's attempt at solving the original sin of South Africa. *Daily Maverick*, 2 August.
- Halperin, D. M. 1983. *Before Pastoral: Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Hankey, A. 2017. *Adansonia digitata* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sanbi.org/adansonia-digitata> [31 Augustus 2020].
- Hardwick, L. 2017. "Myth, Creativity and Repressions in Modern Literature: Refigurations from Ancient Greek Myth." *Journal of Comparative Literature and Aesthetics* 40(2): 11-26.
- Hardie, P. 1998. *Virgil*. London: Cambridge University Press.
- Hardie, P. 2006. Cultural and Historical narratives in Virgil's *Eclogues* and Lucretius, in Fantuzzi, M. & Papanghelis, T. (eds.). Leiden: Brill. 275-287.

- Hight, G. 1949. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. London: Oxford University Press.
- Horsfall, N. M. (ed.). 1995. *A Companion to the study of Virgil*. Leiden: E. J. Brill.
- Horsfall, N. M. 1995. Virgil: His life and times, in Horsfall, N. M. (ed.). *A Companion to the study of Virgil*. Leiden: E. J. Brill. 1-25.
- Hunter, R. 2006. Virgil's Eclogue 1 and the Origins of Pastoral, in Fantuzzi, M. & Papanghelis, T. (eds.). *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden: Brill. 263-273.
- Janse van Rensburg, C (red.). 2016. *Om die aarde aan te haal en ander gedigte*. Johannesburg: Maskew Miller Longman.
- Jenkinson, A. G. & De Wet, A. S. 2007. "Die Werkwoordposisies in Afrikaans: voor in die predikaat; aan die einde van die sin; en iewers tussenin?" *Southern African Linguistics and Applied Language Studies* 25(3): 351-367.
- Jenkyns, R. 1989. "Virgil and Arcadia." *The Journal of Roman Studies* 79(1): 26-39.
- Jones, F. 2011. *Virgil's Garden: The Nature of Bucolic Space*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Kendall, P. 2020. *Oak mythology and Folklore* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sun.ac.za/macaranga-capensis> [30 August 2020].
- Kitchell, K. F. 2014. *Animals in the Ancient World from A to Z*. Oxon: Routledge.
- Klingner, F. 1967. *Virgil: Buccolica, Georgica, Aeneis*. Zurich: Artemis Verlag.
- Kraus, C. S. & Stray, C. A. (eds.). 2016. *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*. Oxford: Oxford University Press.
- Krisak, L. 2010. *Virgil's Eclogues*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Lambrechts, L. & Viljoen, M. 2010. "Afrikaanse vryheidsliedjies as herkonstruksie van Afrikaneridentiteit: 'n ideologies-kritiese perspektief." *Literator* 31(2): 135-161.
- Lee, G. 1984. *Virgil: The Eclogues*. London: Penguin Publishers.
- Lee, M. O. 1989. *Death and Rebirth in Virgil's Arcadia*. Albany: State University of New York Press.

- Lefevere, A. 1975. *Translating Poetry: Seven strategies and a Blueprint*. Assen: Van Gorcum.
- Le Roux, L. 2004. *Euphoria ingens* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sun.ac.za/euphorbia-ingens> [30 Augustus 2020].
- Lewis, S. & Llewellyn-Jones, L. 2018. *The Culture of Animals in Antiquity: a Sourcebook with Commentaries*. Oxon: Routledge.
- Lipka, M. 2001. *Language in Vergil's Eclogues*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Louw, P. (red.). 2002. *Afrikaanse Woordelys en Spelreëls*. Kaapstad: Pharos.
- Manders, E. E. J. 2008. *Coining Images of Power: Patterns in the representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A. D. 193-284*. Ongepubliseerde Doktorsale Tesis. Nijmegen: Radboud University.
- Marais, K. 2015. *Translation theory and Development Studies: A Complexity Theory Approach*. New York: Routledge.
- Martindale, C. A. (ed.). 1997. *The Cambridge Companion to Virgil*. London: Cambridge University Press.
- Martindale, C. 1997. Green Politics: The Eclogues, in Martindale, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Virgil*. London: Cambridge University Press. 107-124.
- Marx, L. 1986. Pastoralism in America, in Bercovitch, S. & Jehlen, M. (eds.). *Ideology and Classical American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathogoane, M. S. 2017. *Macaranga capensis* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sun.ac.za/macaranga-capensis> [30 August 2020].
- Mbambazeli, G. & Notten, A. 2008 *Celtis Africana*. Beskikbaar by: <http://pza.sun.ac.za/celtis-africana> [28 August 2020].
- Moch, K. E. 2017. "Certamen magnum: competition and song exchange in Virgil's Eclogues." *Vergilius (1959 -)* 63(1): 63-92.
- Morini, M. 2013. *The Pragmatic Translator: An integral theory of translation*. London: Bloomsbury Academic.
- Müller, D (red.). 2003. *Skryf Afrikaans van A tot Z: Die essensiële gids vir taalgebruikers*. Kaapstad: Pharos.

- Munday, J. (ed.). 2009. *The Routledge Companion to Translation Studies*. London & New York: Routledge.
- Myskja, K. 2013. "Foreignisation and resistance: Lawrence Venuti and his critics." *Nordic Journal of English Studies* 12(2): 1-23.
- Ngwenya, W. V. 2019. *Xanthocercis zambesiaca*. [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sanbi.org/xanthocercis-zambesiaca> [30 August 2020].
- Nida, E. A. 1964. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill Publishing.
- Nida, E. A. & De Waard, J. 1980. *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*. Edinburgh: Thomas Nelson Publishers.
- Nord, C. 1997. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester & Kinderhook: St Jerome Publishing.
- O'Hagan, G. 2011. Irish Versions of Virgil's *Eclogues* and *Georgics*, in Braund, S. & Torlone, Z. M. (eds.). *Virgil and his translators*. Oxford: Oxford University Press. 399-411.
- Olivier, F. 1971. *Gom uit die sipres*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Panofsky, E. 1955. *Meaning in the Visual Arts*. University of Chicago Press.
- Papo, L. 2019. *Lantana rugosa* [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://pza.sanbi.org/lantana-rugosa> [30 August 2020].
- Patterson, A. 1987. *Pastoral and Ideology: Virgil to Valery*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Perutelli, A, translated by Horsfall, N. M. 1995. *Bucolics*, in Horsfall, N. M. (ed.). *A Companion to the study of Virgil*. Leiden: E. J. Brill. 27-62.
- Pieterse, P. 2008. *Manaka: Plek van die horings*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Pharos Verklarende Afrikaanse Woordeboek*. 2010. [aanlyn]. Beskikbaar by: <https://www-pharosaanlyn-co-za.ez.sun.ac.za/soek/enige>.
- Phosa, M. 1996. *Deur die oog van 'n naald*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Poe, E. A. 2016. *The Raven and other selected poems*. London: HarperCollins Publishers.

- Poggioli, R. 1975. *The Oaten Flute: Essays on Pastoral poetry and the Pastoral Ideal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Potgieter, L. 2006. "Die bewerking van idiome in tweetalige woordeboeke." *Lexikos* 16(1): 180-192.
- Pretorius, E. 2016. "A Translation of Vergil's Third Eclogue into Afrikaans." *Akroterion* 61(1): 111.
- Putnam, M. C. J. 1970. *Virgil's Pastoral Art: Studies in the Eclogues*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, M. C. J. 1995. *Virgil's Aeneid: Interpretation and Influence*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Pym, A. 2010. *Exploring Translation Theories*. New York: Routledge.
- Raffel, B. 1998. *The Act of Translating Poetry*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Robinson, D. (ed.). 1997. *Western Translation Theory: from Herodotus to Nietzsche*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Rosen, R. M. & Sluiter, I. (eds.). 2006. *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill Publishing.
- Rosenmeyer, T. G. 1969. *The Green Cabinet: Theocritus and the European Pastoral lyric*. Berkeley: University of California Press.
- Rousseau, L. 2002. Oor Latyn en ander tale. *Nuuswerk24* [Elektronies], 2 Oktober. Beskikbaar: <https://www.news24.com/News24/Oor-Latyn-en-ander-tale-20021022> [28 Augustus 2020]
- Saunders, T. 2008. *Bucolic Ecology: Virgil's Eclogues and the Environmental Literary Tradition*. London: Bloomsbury.
- Schäffner, C. & Wiesemann, U. 1999. *Annotated Texts for Translation: English-German. Functionalist Approaches Illustrated*. Clevedon England: Multilingual Matters.
- Schleiermacher, F. (vertaal deur S. Bernofsky). 2000. On the different methods of translating, in L. Venuti (red). *The translation studies reader*. New York: Routledge. 43-63.
- Segal, C. P. 2014. *Poetry and Myth in Ancient Pastoral*. Princeton: Princeton University Press.

- Shamma, T. 2009. *Translation and the Manipulation of Difference: Arabic Literature in Nineteenth-Century England*. Manchester: St. Jerome.
- Silke, E. F. P. 2004. Translating Karel Schoeman's *Hierdie lewe*: Strategies, Decisions and Process. Ongepubliseerde Meesters Tesis. Stellenbosch: Stellenbosch University.
- Smit, J. J. (red.). 1991. *Die verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Johannesburg: Peskor Uitgewery.
- Snell, B. translated by, Rosenmeyer, T. G. 1953. *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought*. Oxford: Blackwell publishing.
- Snell-Hornby, M. 1998. *Translation Studies: an integrated approach*. Amsterdam: Benjamins.
- Steenkamp, J. 2011. "The Structure of Vergil's Eclogues." *Acta Classica* 54(1): 101-124.
- Steiner, G. 1975. *After Babel*. London: Oxford University Press.
- Steiner, G. 1998. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. 2nd Edition. London: Oxford University Press.
- Steyn, J. 2010. "Die rol van die Afrikaanse pers in die taalstryd van die jare 1930/ (The role of the Afrikaans press in the language struggle of the 1930's)." *Ecquid Novi* 7(1): 3-16.
- Swales, J. 1990. *Genre Analysis: English in Academic and Research Settings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swart, J. 2009. Om te delf deur wondbaarheid. *Die Burger By*, 4 Julie: 4.
- Tarrant, R. J. 2000. Poetry & Power: Virgil's poetry in contemporary context, in Martindale, C.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press. 169-187.
- Taylor, M. 2001. *The moment of complexity: Emerging network culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tymoczko, M. 2006. "Translation: Ethics, Ideology and Action." *Massachusetts Review*. 47(3): 442-461.
- Van der Merwe, A. S. P. 2003. Postkolonialiteit in die twintigste- en een-en-twintigste-eeuse Afrikaanse drama met klem op die na-sestigers. Ongepubliseerde Doktorale Tesis. Pretoria: UNISA.

- Van der Merwe, C. H. J. 2016. "A direct translation of the Bible as ancient text: only a new name for a stilted word-for-word translation?" In Memoriam of Wolfgang Richter. *St Ottilien: EOS Verlag*: 429-445.
- Van der Vyver, J. D. & De Villiers, P.J.T. 2000. "The Migration of South African Graduates to Canada: a Survey of Medical practitioners in Saskatchewan." *SA Family Practice* 22(1): 17-22.
- Van Niekerk, J. 2009. *Kultuurtekste oor verstedeliking: 'n vergelyking van Afrikaner- en swart verstedeliking in literêre tekste*. Ongepubliseerde Meesters Tesis. Pretoria: University of Pretoria.
- Van Niekerk, J. 2018. "Afrikaans stories of Jackal and Hyena: Oral and written traditions." *Tydskrif vir Letterkunde* 55(3): 80-95.
- Van Wyk Louw, N. P. 1961. *Vernuwing in die Prosa*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Venuti, L. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge.
- Venuti, L. 1998. *The Scandals of Translation*. London & New York: Routledge.
- Venuti, L. (ed.). 2000. *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Venuti, L. 2004. Foundational statements, in L. Venuti (red.). *The Translation Studies Reader*. New York & London: Routledge. 19.
- Venuti, L. 2008. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. 2nd Edition. New York: Routledge.
- Venuti, L. 2010. "Translation as Cultural Politics: Régimes of Domestication in English" in Baker, M. (ed.). *Critical Readings in Translation Studies*. London & New York: Routledge. 65-79.
- Viljoen, L. 2005. Displacement in the Literary Tests of Black African Writers in South Africa. *JSL/TLW* 21(1/2): 93-118.
- Viljoen, L. 2009. *Ons ongehoorde soort: Beskouing van die werk van Antjie Krog*. Stellenbosch: Sun Press.
- Vorster, N. 2019a. "Land, group identities and competing justice values in South Africa: reformed perspectives on embracive justice and permeable identity formation." *In die Skriflig* 53(1): 1-7.

- Vorster, N. 2019b. "Land and identity in South Africa: An immanent moral critique of dominant discourses in the debate on expropriation without compensation." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75(4): 1-9.
- Wandruszka, A. 1967. "Schicksaljahr 1866" *The American Historical Review* 72(4): 1381-1382.
- Weeda, L. 2015. *Vergil's Political Commentary: In the Eclogues, Georgics and Aeneid*. Warsaw & Berlin: De Gruyter Open Ltd.
- Williams, G. 1968. *Tradition and Originality in Roman Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, J. & Chesterman, A. 2001. *The Map: A Beginner's guide to Doing Research in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Whitaker, R. 2012. *The Iliad of Homer: A Southern African Translation*. Cape Town: New Voices Publishing.
- Woordeboek van die Afrikaanse Taal*. 2008. [aanlyn]. Beskikbaar by: <http://www.woordeboek.co.za.ez.sun.ac.za/>
- Wordsworth, W. & Coleridge, S. T. 1991. *Lyrical Ballads*. London: Nutt.
- Xiaoshu, S & Dongming, C. 2003. "Translation of Literary Style." *Translation Journal* 7(1): 1.
- Young, G. 2017. South African land reform as peace building: integrating perspectives from Social Identity Theory and Symbolic Politics in a peacebuilding conceptual framework. Ongepubliseerde Doktorale Tesis. Stellenbosch: Stellenbosch University [aanlyn]. Beskikbaar by: file://sunrga.stb.sun.ac.za/home/let/19983794/Downloads/young_south_2017.pdf [13 march 2020].
- Zanker, P. 2010. *The Power of images in the age of Augustus*, translated by A. Shapiro. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Addendum A

Ecloga 2: "O wrede Alexis, gee jy niks vir my liedjies om nie?"

Die herder Corydon het gebrand van liefde vir die lieflike Alexis, sy meester se gunsteling, maar hy het nie geweet waarvoor om te hoop nie. As troos het hy daaglik tussen die digte njala met hulle skadu-koppe ingegaan, en daar, alleen, uit 'n vergeefse passie hierdie kunslose wroegings na die heuwels en die woude geslinger: 5

O wrede Alexis, gee jy niks vir my liedjies om nie? Kry jy my nie jammer nie? Sal jy my ten einde na my dood dryf? Nou maak selfs die koeie die koel skadu die hof; nou kruip selfs die groen akkedisse in die digtes weg, en Thestylis maal haar geurige kruie, knoffel en tiemie, vir dié wat oes en in die skroeiende hitte swoeg. Maar soos ek jou voetspore onder die snikhete son volg, eggo die kreupelhout my kreet saam met die skril stem van die sonbesies. Was dit nie beter om Amaryllis se droewige woede en walglike minagting te verdra nie? Of Menalcas, alhoewel hy donker was en jy lig? Ag lieflike seun, moenie te veel aan jou blom toevertrou nie! Die wit Katjiepierung blomme val, die donker Gesiggies word gepluk! 10 15

Jy keur my af, Alexis, en vra nie eers wie ek is nie - hoe ryk in beeste, of in sneeuwit melk? 'n Duisend lammers van my dwaal oor die Sisiliese heuwels; vars melk skort nie, somer of winter. Ek sing soos Amphion gewoon was om te sing, wanneer hy die troppe op die Aracynthus-berge roep. Ek is nie onooglik nie, ek het nou die dag op die strand na myself gekyk, toe, deur die genade van die wind, die see stil en vol vrede was. Met jou as 'n beoordelaar vrees ek nie vir Daphnis nie, as die spieël nooit lieg nie! 20 25

O, as jy maar net saam met my in die eenvoudige platteland en ned'rige hutte sou wou leef, wildsbokke skiet en die trop plaasbokkies met 'n groen hibuskustak aanjaag! Saam met my in die woude sal jy met Pan in sang kan meeding. Pan het eerste vir die mens geleer om baie riete met was saam te snoer; Pan sorg vir die skape en die skape se meesters. En jy sou nie spyt wees om jou lip met 'n riet te skaaf nie; wat het Amyntas nie als gedoen om hierdie kuns te leer nie? 30 35

Ek het 'n fluit, sewe oneweredige Selonsroospype vasgegom, wat Damoetas my eenkeer as 'n geskenk gegee het met dié sterwenswoorde gelaat: "Dié het nou vir jou as sy

tweede meester.” So het Damoetas gesê; Amyntas, die dwaas, was jaloers.
 Verder het ek twee gemsbokklammers - ek het hulle in ’n gevaarlike vallei 40
 gevind – hulle pelse nog ’n sagte dons; hulle drink ’n ooi se uier twee maal ’n dag leeg.
 Ek hou hulle vir jou. Thestylis smee al lankal om hulle van my te kry, en sy sal,
 aangesien my geskenke vir jou waardeloos lyk.

Kom hier, o lieflike seun. Kyk, vir jou bring die Nimfe lelies in vol mandjies; vir jou 45
 pluk die lieflike Najade ligte viooltjies en papawerblomme; rangskik affodille en die
 lekkerruik vinkelblom: dan weef sy boegoe en ander soet kruie by en laat pers Gesiggies
 teen goue Afrikanertjies uitstaan. My eie hande sal kwepers pluk, wit met sagte dons, 50
 en Kaapsekastaiings, Amaryllis se gunsteling. Wasagtige pruime sal ek byvoeg - hierdie
 vrug sal ook sy eer kry. Julle ook, Louriere, sal ek pluk, en vir jou, naburige mirtehout,
 aangesien julle - so geplaas - julle soet geure meng. 55

Corydon, jy’s affie plaas! Alexis steur hom g’n aan jou geskenke nie, nóg as jy
 met geskenke moes veg, sou Iollas tou opgooi. Helaas, helaas! Wat, stomme dwaas,
 kon ek vir my wens? Malman, ek het die suidewind tussen my blomme
 losgelaat en vlakvarke in my skoon fonteine! Van wie vlug jy, jou idioot?
 Selfs die gode en Dardaanse Paris het in die woud gewoon. Laat Pallas op haar eie in 60
 die stede wat sy gebou het woon, maar laat my grootste genot in die woude wees!
 Die grimme leeuwyfie agtervolg die wolf, die wolf self die bokkie, die baldadige
 bokkie die bloeiende klawer en Corydon volg jou, Alexis. Elk word deur sy 65
 begeerte gelei. Kyk, die bulle onder die juk dra die hangende ploeg huis toe,
 en die uittreënde son verdubbel die strekkende skadus. Tog brand die liefde steeds in my,
 want watter grens kan aan die liefde gestel word? Ag Corydon, Corydon, watter waansin
 het jou beetgepak? Jou wingerd is maar half-gesnoei op die beblaarde witstinkhout. 70
 Maar hoekom nie minstens begin om iets te weef wat jy nodig het nie, iets uit takkies
 en soepel struike? Jy sal nog ’n Alexis vind, as hierdie een jou afkeur.

Ecloga 3: “ek kan nie hierdie groot stryd tussen julle twee beslis nie”

Menalcas: Sê my Damoetas, wie se trop is dié? Is dit Meliboeus s'n?

Damoetas: Nee, dis Aegon s'n. Aegon het hulle nou die dag vir my gegee.

Menalcas: Stomme skape, alewig ongelukkig! Terwyl julle eienaar Neaera warm hou, en vrees dat sy my bo hom verkies, melk hierdie gehuurde herder sy ooie twee maal per uur en word die trop van hulle krag en die lammers van hulle melk beroof. 5

Damoetas: Dink maar mooi voor jy sulke aantygings na iemand slinger. Ek weet wie saam met jou was toe die bokke weggekyk het én in watter heiligdom- maar die gemoedelike Nimfe het net gelag.

Menalcas: Daardie dag, dink ek, toe hulle my Micon se bome en jong wingerdlote met 'n bouse sekel sien kap het. 10

Damoetas: Of was dit toe jy by hierdie ou njalas Daphnis se boog en fluit gebreek het, want jy was kwaad, moedswillige Menalcas, toe jy gesien hulle is vir die seun gegee, en as jy hom nie op een-of-ander manier bygekom het nie, sou jy sekerlik gesterf het. 15

Menalcas: Wat kan eienaars doen as slawe so voor op die wa is? Het ek jou nie gesien, vabond, besig om Damon se bok te vang terwyl sy hond Lycisca besete geblaf het nie? En toe ek geroep het: “Waarheen is daardie ou op pad? Tityrus, kyk na jou trop!” het jy agter die ruigtes geskuil. 20

Damoetas: Het ek hom nie in sang geklop nie, en moes hy my nie die bok betaal wat my fluit met liedjies gewen het nie? As jy moet weet, daardie bok was myne. Damon het dit self erken, maar gesê hy kan nie betaal nie.

Menalcas: Jy hom in sang geklop? Haai, het jy ooit 'n was-gebinde fluit besit? 25
Was dit nie jy, jou grap, wat by die kruispaaie 'n snydende liedjie op 'n stomme strooitjie uitgewurg het nie?

- Damoetas: So, wil jy hê ons moet mekaar om die beurt uitdaag en kyk wat elkeen kan doen? Ek sal hierdie verskalf op die spel plaas. Moenie nou al nee sê nie! Sy kom twee keer per dag na die melk-paal, en voed twee kalfies. Sê jy nou vir my wat jy op die spel sal plaas. 30
- Menalcas: Uit hierdie trop durf ek niks wed nie. Want ek het 'n pa by die huis en 'n kwaai stiefma; twee maal 'n dag tel albei die trop, een die lammers ook nog. Maar (en jy sal self erken dis 'n veel beter prys), terwyl jy nou roekeloos wil wees, sal ek 'n paar njala-koppies op die spel plaas, graveerwerk van die hemelse Alcimedon. Op hulle vleg die soepel wingerd deur ruigtes van vaal klimop – só het die kunstenaar se draaibank dit bepaal. In die middel is twee figure, Conon en - wie was die ander een nou weer? Hy wat vir die mensdom die ganse hemelruim met sy staf uitgemeet het: hoeveel tyd daar is vir oes, hoeveel om gebuk te ploeg. Ek het nog nooit met my lippe aangeraak nie, maar hou hulle veilig bewaar. 35 40
- Damoetas: Ook vir my het die einste Alcimedon twee koppies gemaak; hy het hulle handvatsels met slingerende persklokkies versier en in die middel is Orpheus uitgekerf met die woude wat hom volg. Ek het nog nooit met my lippe aangeraak nie, maar hou hulle veilig bewaar. 45
As jy mooi na die verskalf kyk, sal jy geensins die koppies prys nie.
- Menalcas: Hierdie keer sal jy nie wegkom nie! Ek sal kom waarheen jy my ook al roep. Laat Palaemon ons net hoor of hy wat hier aankom; kyk, dis Palaemon. Ek sal regkry dat jy na vandag niemand meer in sang uitdaag nie. 50
- Damoetas: Kom dan, as jy iets het om te sing; by my sal daar geen uitstel wees nie; ek hardloop van niemand weg nie. Skenk net, buurman Palaemon, jou volle aandag hier; dit is geen geringe saak nie.
- Palaemon: Sing, noudat ons op sagte gras sit. Al die veld, elke boom is nou besig om te blom, nou is die woude lowergroen, nou is die jaar op sy mooiste. 55

Begin Damoetas, dan moet jy volg, Menalcas. Julle moet om die beurt sing; die Muses geniet beurtsang.

Damoetas: By Jupiter begin my liedjies; Jupiter vul alles. Hy sien na die aarde om, 60
hy sorg vir my verse.

Menalcas: Apollo weer is lief vir my, vir Apollo is daar altyd geskenke by my te kry:
sy louriere en soet-blosende berglelies.

Damoetas: Galatea, stuitige meisie, gooi my met 'n appel, hardloop dan na die
wilger weg en hoop sy word eers raakgesien. 65

Menalcas: Maar my vlam, Amyntas, kom graag na my toe, sodat my
honde (die jagtersgodin) Diana self nie beter ken nie.

Damoetas: Ek het geskenke vir my liefling bymekaar gemaak, want ek het onthou
waar die bosduiwe hoog in die lug hul nes geskrop het.

Menalcas: Wat ek kon, het ek vir my kêrel gestuur: tien goue appels wat ek uit 'n 70
boom in die woud gepluk het. Mône sal ek nog stuur.

Damoetas: O, hoe dikwels en watter woorde het Galatea nie vir my gefluister nie!
Winde, waai tog 'n deel daarvan na die gode se ore.

Menalcas: Wat baat dit my, Amyntas, dat jy my nie in jou hart verwerp nie, as ek,
terwyl jy die vlakvarke jag, jou nette moet dophou? 75

Damoetas: Stuur Phyllis na my toe; dit is my verjaarsdag, Iollas! Wanneer ek
'n verskalf vir die oes offer, kom self.

Menalcas: Ek het Phyllis bo alles lief, want sy't gehuil toe ek weggegaan het en
verlangend geroep: "Vaarwel, vaarwel, my mooiste Iollas!"

Damoetas: Verderflik is die jakkals vir die skaapkraal, vir die ryp oes die reën, 80

vir die bome die wind, en vir my die woede van Amaryllis!

- Menalcas: Soet is die dou vir die saailinge, die aarbei vir die pas-gespeende lammers, die soepel wilgerboom vir die teelooie, en vir my net Amyntas!
- Damoetas: Polio het my Muse lief, alhoewel sy van die platteland is; Muses, voer 'n verskalf vir jul lesers vet. 85
- Menalcas: Polio maak self nuwe liedjies; voer 'n bul vet wat alreeds kopstamp en die sand met sy hoewe kap.
- Damoetas: Laat die een wat jou lief het, Polio, dáár wees waar hy hom ook in jou kan verheug! Laat die heuning vir hom vloei en die droë doringbos speserye dra.
- Menalcas: Laat hy wat Bavius nie haat nie, jou liedjies lief kry, Mevius, en laat hy jakkalse inspan en bokramme melk. 90
- Damoetas: Julle kêrels wat blomme en aarbeie laag op die grond pluk, gaan hier weg; 'n koue slang skuil in die gras.
- Menalcas: Pasop om nie te ver te dwaal nie. Ek vertrou nie die oewer nie. Selfs die ram maak nou sy wol droog. 95
- Damoetas: Tityrus, keer die bokke weg wat so na-aan die stroom wei. Op die regte tyd sal ek hulle almal self in die fontein was.
- Menalcas: Kry die skape, kêrels; as die hitte hulle melk soos nou die dag opdroog, sal ons vingers verniet die spene trek.
- Damoetas: Helaas, helaas! Hoe maer is my bul tussen die welige pronkertjies. 100
Dieselfde liefde verwoes die eienaar en sy trop!
- Menalcas: Ten minste met myne- en die liefde dra nie die skuld nie-

kleef hulle vel aan hulle bene. Een of ander bese oog toor my weerlose
lammers.

Damoetas: Sê my in watter land (en jy sal magtige Apollo in my oë wees) blyk
die hemel se omvang nie meer as drie treë te wees nie. 105

Menalcas: Sê my in watter land groei blomme met koninklike name op hul blare
gegraveer - en vat Phyllis vir jouself.

Palaemon: Ek kan nie hierdie groot stryd tussen julle twee beslis nie. Jy en hy
verdien albei die verskalf en so ook hy wat nog die liefde se soetheid
sal vrees of haar bitterheid op die proef sal stel. Maak nou die sluis toe, 110
kêrels, die velde het genoeg gedrink.

*Ecloga 4*³⁵: “laat ons van ietwat ernstiger dinge sing”

Sisiliese Muses, laat ons van ietwat ernstiger dinge sing. Almal verbly hul nie in boorde en nederige tamariske nie. As ons oor die woude sing, laat die woude waardig aan ’n konsul wees.

Nou begin daardie laaste era van die Cumae-lied: ’n waardige reeks eeue word opnuut gebore. Nou keer die maagd van Geregtigheid terug, die heerskappy van Saturnus keer terug; nou daal ’n nuwe generasie uit die hoë hemele neer. Kyk mooi na hom, kuise Lucina, die kind wat kom en deur wie die ystergeslag tot ’n einde sal kom en ’n goue geslag oor die hele aarde sal verskyn: jou Apollo regeer nou. 5 10

En in jou termyn Polio, ja, joune, sal hierdie roemryke era begin, en die magtige maande hulle aanstales maak; onder jou leiding, as daar nog enige oorblyfsels van ons ongeregtheid is, sal dié, nou nietig, die aarde van sy aanhoudende vrees verlos. Hý sal ’n goddelike lewe ontvang, helde met die gode sien skouerskuur, en self deur hulle gesien word, en hy sal ’n vreedsame wêreld met die deugde van sy vader, regeer. 15

Maar vir jou, kind, sal die onbewerkte aarde haar oorspronklike geskenkies uitstort: slingerende klimop en vingerhoedjies orals, en die swartbekboontjies ineengevleg met die laggende swartoognooi. Vanself sal die bokke hul uiers, dik geswel met melk, huis toe bring en die kooie sal nie reuseleus vrees nie. Jou wiegie self sal lieflike blomme uitstort. Die slang self sal sneuwel en so ook sal die plant wat sy gif wegsteek, vergaan; kardamom sal in elke tipe grond groei. 20 25

Maar sodra jy van die lof van helde en jou vader se dae kan lees, en kan verstaan wat deug is, sal die velde stadig geel raak van wiegende koring, en op doringbosse sal die pers druif hang; die hardkoppige eik sal heuning sweet soos dou. 30

Tog, ’n paar oorblyfsels van destyds se verraad sal oorleef, wat mense dryf om die see in skepe uit te daag, dorpe met mure in te gordel, en die aarde met ploë oop te kloof. ’n Tweede Tiphys sal dan ontwaak, sowel as ’n tweede Argo, om gekose helde te dra; nog oorloë sal geveg word, en grote Achilles sal weer Troje toe gaan. 35

³⁵ Hierdie gesig is te eie aan Vergilius se tyden te uniek om werklik te domestikeer. Die tematiek van die gedig sal so ook verlore gaan, baie van die “vreemde” elemente bly dus onveranderd.

Dan, wanneer die krag van jare jou 'n man gemaak het, sal selfs die handelaar die see verlaat, die dennehoutskip sal nie ware uitruil nie en elke land sal alle vrugte self dra. Die grond sal nie die skoffel verduur nie, nóg die wingerd die snoeiskêr; die stewige ploëer sal ook sy osse van die juk verlos. Geen wol sal meer geleer word om menigte kleure te bedrieg nie, maar op sy eie sal die ram in die weivelde sy wol verander, nou na 'n soet, blosende pers, nou na 'n saffraangeel en waar hulle wei, sal skarlaken die lammers vanself bedek. 40 45

“Laat sulke geseënde eeue kom” het die Parcae , in oorstemming met die vaste wil van die Noodlot, aan hulle spinspille geroep.

O eis jou hoë ere- die uur sal gou hier wees- liewe kind van die gode, magtige nasaat van Jupiter. Kyk hoe die wêreld met massiewe koepel knik - die lande en die grenslose see en die hoë hemele! Sien hoe alle dinge hul verheug in die era wat aan die kom is! 50

Ek vra dat die skemer van 'n lang lewe dan vir my gegun word, en genoeg inspirasie om van jou dade te dig! Dan sal nóg Thraciese Orpheus nóg Linus my in sang klop , alhoewel 'n ma die een, 'n pa die ander help; Calliope vir Orpheus, vir Linus, skone Apollo. Selfs al sou Pan met my meeding en Arkadië beoordelaar wees, selfs Pan, met Arkadië as beoordelaar, sal sê dat hy geklop is. 55

Begin, kleine seun, om jou ma met 'n glimlag te herken; tien maande het vir jou ma lang lyding besorg. Begin, kleine seun! Die kind wat nie vir sy ouer glimlag nie, het geen god al ooit met sy tafel beloon, of godin met haar bed nie. 60

Ecloga 5: “watter geskenke kan ek in ruil vir ’n lied soos joune gee?”

Menalcas: Terwyl ons nou hier bymekaar is, Mopsus, albei van ons talentvol -
jy met die blaas van die dun fluit, ek met die sing van verse - hoekom sit ons
nie saam nie?

Hier, waar die braambos en die witstinkhout saamstaan.

Mopsus: Dis in die haak Menalcas, ek luister na jou, jy is immers ouer as ek,
of ons nou in die skadu’s loop (wat skuif soos die Westewind roer), 5
of eerder in ’n grot ingaan. Kyk hoe die wilde wingerd
met sy trosse oraloor die grot bedek.

Menalcas: Hier in ons geweste is Amyntas jou enigste kompetisie!.

Mopsus: O so? En wat as hy ook sou probeer om Apollo in sang
te klop?

Menalcas: Begin eerste, Mopsus, as jy enige lof vir jou vlam Phyllis of vir Alcon het, 10
of ’n rusie met Codrus. Begin. Tityrus sal na
die wei-lammers kyk.

Mopsus: Nee, ek sal hierdie verse poog, wat ek nou-die-dag op njala-bas
gekerf en getoonset het, musiek en woorde apart gemerk. 15
Vra jy dan vir Amyntas om met my mee te ding.

Menalcas: Soveel as wat die soepel wilger vir die bleek olyf moet terugstaan,
soveel as wat die nederige dakriet onderdanig aan die
purper-rooi roosboom is, soveel, volgens my, is Amyntas onderdanig
aan jou. Nee, moet niks meer sê nie, seun. Ons is nou in die grot.

Mopsus: Vir Daphnis, weggeruk deur ’n wrede dood, het die Nimfe geweens- 20
brame en riviere, wees julle die Nimfe se getuies- toe sy ma,
haar arms om haar seun se jammerlike lyk, oor die wreedheid van
gode en die sterre uitgeroep het. Op sulke dae, Daphnis, 25
het geeneen die weiende beeste na die koue stroompies gelei nie,

geen viervoetige dier het die rivier geproe of 'n grashalm aangeraak nie.
Daphnis,
selfs die leeus van Afrika het oor jou dood gebrul, so sê die wilde berge en
woude.

Daphnis het gewys hoe om tiere uit die ooste voor die kar in te span,
hoe om Bacchus se dans te lei en hoe om 30
soepel spiese met sagte blare te verweef. Soos die wingerd eer vir die
bome bring, soos die druif weer vir die wingerd, die bulle vir die kudde,
die koring vir die ryk velde, so bring jy vir jou mense alleen die eer.
Sedert die Noodlot jou weggedra het, het selfs Pales, en selfs Apollo, 35
ons velde verlaat. Dikwels in die vore, waaraan ons die groot garskorrels
toevertrou het, verskyn vervloekte onkruid en dorre hawer
Pleks van sagte viooltjies en kleurvolle affodille, kom
die distel en die doringrige noem-noem op. Bestrooi die grond met blare,
herders, trek die fonteine met skadu's toe - Daphnis vereis dat dié 40
vir hom gebeur. En bou 'n graf, en plaas hierdie vers daarop:
“Ek was Daphnis van die woud, van hier tot by die sterre bekend.
Lieflik was my trop, maar nog liefliker was ek, hulle herder.”

Menalcas: Hemelse digter, jou lied is vir my soos slaap op sagte
gras vir die uitgemergeldes, 45
soos dors les in 'n dansende stroom se soet water as die somerhitte heers.
Nie net met jou fluit nie, maar ook met jou stem is jy jou meester
se gelyke. Gelukkige seun! Nou sal jy op hom volg. Nogtans sal ek op
my beurt my verse vir jou sing – soos wat ek kan - en jou Daphnis tot die
sterre ophemel. Daphnis sal ek tot by die sterre dra, 50
ook vir my was Daphnis lief.

Mopsus: Kan enige geskenk vir my groter as dié wees? Nie net was die
seun self waardig om oor gesing te word nie, maar reeds lank
gelede het Stimichon jou liedere teenoor my geprys. 55

Menalcas: Stralende Daphnis staar in bewondering na die Hemel se onbekende

drumpel, en onder sy voete sien hy die wolke en die sterre. Daarom pak vrolike vreugde die woude en die hele platteland beet, én Pan, én die herders, én die boomnimfe.

Die jakkals beplan geen aanval op die kraal nie, 60
 en geen wip word vir die springbok gestel nie; gawe Daphnis is lief vir vrede. Die einste ongerepte berge laat hulle stemme uit vreugde na die sterre opklink; die einste klippe, die einste bos weerklink met dié woorde: “hy is ’n god. ’n god, Menalcas!” Wees gaaf en goed teenoor jou eie mense; Kyk, hier is vier altare- twee, sien, vir jou, Daphnis, en twee vir Apollo! 65

Ek sal elke jaar twee skuimende koppies vars melk vir jou hier plaas, en twee bakke vol ryk olyfolie, en verreweg die belangrikste: wyn, met dié sal ek die fees vrolik maak, in die winter, voor die kaggel, in die oestyd, in die skadu. Ek sal kraffies vars nektar, Stellenbosse wyn, skink. 70

Damoetas en Aegon van Kreta sal vir my sing en Aphisiboeus die dans van die Saters naboots. Hierdie rites sal vir ewig joune wees, wanneer ons ons plegtige beloftes aan die Nimfe nakom, en wanneer ons 75 die velde reinig. So lank as wat die vlakvark vir die bergtoppe sal lief wees, en die visse vir die strome, so lank as wat die bye die tiemie sal geniet en die sonbesies die dou- sal jou eer, naam en lof altyd bly. Soos vir Bacchus en Ceres, so ook vir jou sal die boere, jaar na jaar, hulle beloftes nakom: jy sal sorg dat hulle hul beloftes gestand doen. 80

Mopsus: Watter geskenke kan ek jou in ruil vir ’n lied soos joune gee? Nie die sugting van die suidewind wanneer hy opkom, of die branders wat op die strand breek, of waterstroompies wat deur rotsagtige valleie kabbel kan my soveel vreugde verskaf nie.

Menalcas: Laat ek jou eers hierdie fyn fluit gee. Hierdie een het my 85
 “Corydon was aan die brand vir skone Alexis” en “Wie se trop is dit dié? Meliboeius s’n?” geleer.

Mopsus: Maar vat jy dan hierdie staf, Menalcas, wat Antigenes nie weggedra het nie,

Al het hy dit dikwels by my gebedel- en in daardie dae was hy my
liefde waardig- dis 'n mooi een met reëlmatige knoetse en 'n brons ring. 90

Ecloga 6: “Want hoe het hy deur die groot leemte gesing!”

My Muse was eers gewillig om Sisiliese maatreëls te speel, en het nie oor in die bos woon gebloos nie. Toe ek oor konings en oorloë gesing het, het Apollo my aan die oor gepluk en my berispe: “’n herder, Tityrus, moet vet skape voer, maar ’n vietse liedjie sing.” Nou (want daar sal menigte digters tot jou beskikking wees wat graag jou lof wil sing, Varus, en grimme oorlog in woorde vaslê). Sal ek die plattelandse Muse op ’n dun riet bedink. Ek sing nie sonder versoeke nie; tog as iemand hierdie woorde ook lees, iemand wat deur die liefde gevange gehou word, sal my Karoobossies ook jou, sal die hele woud oor jou, Varus, sing; geen geskrewe bladsy verskaf vir Apollo meer plesier as een wat die naam Varus bo-aan het nie. 5

Gaan voort Muse! Die seuns Chromis en Mnasylus het Silenus in ’n grot sien lê en slaap, sy are, soos altyd, geswel van gister se wyn; naby het die kranse gelê wat van sy kop geval het, en sy swaar drinkbeker het nog aan sy verweerde handvat sel gehang. Nadat hulle hom oorrumpel het-want die ou oom het hulle dikwels met die hoop op ’n liedjie gekul-het hulle hom met sy eie kranse vas gebind. Aegle sluit toe by hulle aan en help die verskriktes - Aegle, mooiste van die stroomnimfe- en soos sy oë oopgaan, verf sy sy gesig en voorkop met bloedrooi moerbeie. Terwyl hy oor die toertjie lag, roep hy: “Hoekom my vasbind? Maak my los, japsnoete, julle het nou gesien wat julle kan doen. Luister na die liedjies wat julle wil hoor: die liedjies vir julle, vir haar sal daar ’n ander beloning wees.” Só begin hy. Toe, inderdaad, sou jy bosgode en wilde diere in ritme sien dans, en stewige kremetarte hulle koppe sien knik. Die kranse van Parnassus put nie soveel genot uit Apollo nie, Rhodope en Ismarus bewonder nie hulle Orpheus só nie 15 20 25 30

Want hy het gesing hoe deur die groot leemte sade van die aarde en die lug en die see en vloeibare vuur saamgebring is; hoe die begin van alle dinge en die sagte koepel van die aarde selfs eers hieruit gevorm is; toe grond begin hard raak en die Seegod in die diepte afgekamp het - en bietjie-bietjie die vorm van dinge aangeneem het. Toe staan die lande verstom oor die nuwe son se glans en reën val soos die wolke hoër styg; woude begin ontwaak en hier en daar dwaal diere oor die onbekende berge. 35 40

Dan sing hy van die klippe wat Pyrrha gegooi het, van Saturnus se heerskappy,

Koukasiese arende en Prometheus se diefstal. Hierby voeg hy die fontein waar Hylas gelos is na wie die seelui geroep het tot die hele kus “Hylas! Hylas!” ge-eggo het. Nou troos hy Pasiphaë in haar begeerte vir die wit bul - sy sou gelukkig wees as daar nooit beeste was nie 45

O ongelukkige meisie, watter waansin het jou beet! Die dogters van Proetus het die velde met ’n valse geloei gevul, nogtans het nie een so ’n veragtelike verbinding met die beeste nagejaag nie, alhoewel elkeen 50 ’n juk om die nek gevrees het en dikwels haar voorkop vir horings gevoel het.

O ongelukkige meisie, nou dwaal jy in die berge, hy met sy wit sy op ’n kussing van sagte clivias, kou vaal gras onder ’n donker kremetart, of hy jaag agter ’n ander een aan deur die volop kudde. “Sluit, Nimfe, Nimfe van Dicte, sluit nou die woud se ooptes, sodat, die bul se dwalende spore nie miskien my oog kan vang nie; 55 dit kan dalk wees dat ’n paar koeie hom na die Kretense stalle lei, deur ’n groen weiveld verlei, of agter die kudde aan.” 60

Dan sing hy van die nooi wat die Hesperides se appels bewonder het, dan sluit hy Phaëton se susters in ’n mos van bitter bas toe en laat hulle uit die grond uit styg soos hoë witstinkhoutbome. Dan sing hy van Gallus wat langs die waters van Permessus wandel- hoe een van die Muses hom na die Aoniese heuwels gelei het, en hoe 65 Apollo se hele koor vir die man opgestaan het; hoe Linus, die herder van heilige lied, sy lokke met blomme en bitter pietersielie versier, so na hom geroep het: “Toe, neem hierdie riete- die Muses gee hulle vir jou – hulle wat eens ou Hesiodus s’n was, waarmee hy gewoonlik die stewige 70 koorsbome teen die berghange afgelei het. Met hierdie riete laat die geboorte van die Gryneum-woud aan jou vertel word , sodat daar geen bos mag wees waaruit Apollo meer genot put nie.”

Waarom vertel hoe hy oor Scylla gesing het, die dogter van Nisus, oor wie die storie lui dat sy met blaffende monsters om haar wit onderlyf gegord, Odusseus se skip 75 aangeval het, en o, in die diep maalkolk, die vreesbevange matrose met haar see-honde verskeur het?

Of hoe hy van Tereus se veranderde vorm vertel het, watter fees, watter geskenke Philomela vir hom voorberei het, met watter pad sy na die wildernis gevlug het, 80

en ,ongelukkige een, met watter vlerke sy eers oor haar huis gevlieg het?
Hy sing alles wat Apollo eens gerepeteer het en gelukkige Eurotas het gehoor
en sy louriere beveel het om dit uit hul koppe te leer, (die
eggoënde vallei dra hulle weer na die sterre toe), totdat Vesper beveel dat
hulle die skape na die kraal toe jaag en tel
terwyl hy deur 'n ongewillige hemel beweeg.

85

Ecloga 7: "as jy 'n tydjie het, rus hier in die skadu"

Meliboeus: Daphnis het toevallig onder die ritselende blaredak van 'n kremetart gesit, toe Corydon en Thyrsis hulle troppe byeen gejaag het- Thyrsis sy skape, Corydon sy bokke, swaar van die melk- albei in die fleur van hulle lewe, albei Arkadiërs, ewe gereed om te sing en om terug te antwoord. Hierheen, terwyl ek my sagte mirte teen die ryp 5 beskerm, het my bokram, baas van die trop, self gedwaal, en het ek Daphnis gewaar. Toe hy my weer sien, roep hy "Vinnig! Kom hier, Meliboeus, jou bokram en lammers is veilig, en as jy 'n tydjie het, rus hier in die skadu. Jou bulkalwers 10 sal self deur die veld hierheen kom om te drink; hier versier Mincius sy groen walle met sagte riete en neurie die swerm vanuit die heilige kremetart."

Wat moes ek doen? Ek het geen Alcippe of Phyllis gehad om my pas-gespeende lammers by die huis op te pas nie, en die wedstryd- 15 Corydon teen Thyrsis - was 'n taai een. Steeds het ek my ernstige sake laer as hulle spel geag.

So het die twee begin en mekaar om die beurt met verse uitgedaag. (Die Muses wou beurtsang hê.) Corydon het hierdie verse, Thyrsis weer daardie alom die beurt gesing. 20

Corydon: Julle, Nimfe van Libertha, my groot liefde, gun my 'n lied soos julle vir my Codrus gegee het (hy maak verse wat die naaste aan Apollo s'n kom) óf as ons nie almal daartoe in staat is nie, sal my melodiese fluit hier op die heilige denne hang.

Thyrsis: Herders van Arkadië, bekroon julle ontwakende digter met klimop, 25 sodat Codrus van jaloesie mag brand, of as hy my oordrewe prys, omring my voorkop met vingerhoedjies sodat sy kwade tong die digter- wat-sal wees nie kwaad kan aandoen nie.

Corydon: Dame van Delos, die jong Micon bied hierdie borselkop van 'n vlakvark vir jou aan en die takagtige horings van 'n uitgegroeide springbok. 30

As hierdie goeie geluk voortduur, sal jy daar staan gehaal en al uit gladde marmer, jou kuite in rooi jagstewels.

Thyrsis: 'n Koppie melk en hierdie koeke is al wat jy een maal 'n jaar van my kan verwag, Priapus; die tuin wat jy dophou is arm. Ons het jou nou, vir eers, uit marmer gemaak, maar as geboortes die trop aanvul, dán sal jy goud wees. 35

Corydon: Galatea, kind van Nereus, soeter vir my as Bolandse tiemie, witter as die swaan, liefliker as ligte klimop. Sodra die bulle dik gevreet na die stalle terugkom, as jy enigsins vir jou Corydon omgee, kom na my toe! 40

Thyrsis: Nee, laat ek eerder bitterder as terpentyngras vir jou lyk, meer stekelig as brandnetel, meer afstootlik as uitgespoelde seewier, as hierdie dag vir my net nie langer as 'n hele jaar is nie. Gaan huis toe, my dik gevreete bulkalwers, As julle enige skaamte het, gaan huis toe.

Corydon: Mosbegroeide fonteine, grasperke sagter as slaap, en die groen blinkblaar-wag-'n-bietjie wat julle met 'n spikkelskadu bedek, hou julle die somerhitte 45
van my trop weg: nou word dit hoogsomer, nou swel die bloeiselknoppe op die sagte wingerdlote.

Thyrsis: Hier is 'n kaggel en dennefakkels ryk aan gom, hier is altyd 'n groot vuur en deurkosyne swart van baie lae roet. 50
Hier is ons soveel oor die swart-suidoos gepla, soos die jakkals oor die aantal skape of riviere oor hulle oewers is.

Corydon: Hier staan Maroela -bome en harige Kaapsekastaiings; onder elke boom lê sy eie vrugte rondgestrooi. 55
Alles glimlag nou, maar as skone Alexis hierdie heuwels moet verlaat, sal jy hierdie einste riviere sien opdroog.

Thyrsis: Die veld is dor, die gras dors, sterwend in die vuil lug; Bacchus beny die heuwels hulle wingerdryke skadu's; maar wanneer my Phyllis kom, sal die hele bos groen wees, en Jupiter sal met mag en mening in vreugdevolle reën neerdaal. 60

Corydon: Vir Hercules is die wildepopulier die kosbaarste, vir Bacchus die wingerd, vir lieflike Venus die mirteboom en sy eie lourier vir Apollo. Phyllis is lief vir brame; solank as wat Phyllis hulle lief het, sal nóg mirte nóg Apollo se lourier brame uitstof.

Thyrsis: Die essenhout is die mooiste in die woude, die denneboom in die tuine, 65 die wildepopulier langs die rivieroewers, die sipresse op die bergtoppe; maar as jy, lieflike Lycidas, meer dikwels na my toe kom, sou die essenhout in die woude en die denne in die tuine aan jou onderdanig wees.

Meliboeus: Hierdie goed onthou ek, en hoe Thyrsis, verniet, teen die nederlaag baklei het. Van daardie dag is Corydon, Corydon, die een vir ons. 70

Ecloga 8: "My fluit begin saam met my..."

Die Muse van die herders Damon en Alphisiboeus, na wie se mededinging die verskalf so gestaar het dat sy vergeet het om te wei, oor wie se lied rooikatte verstom gestaan het en vloeiende riviere hul water tot stilstand gebring het: die Muse van Damon en Alphisiboeus, van dié sal ek sing. 5

Maar sê vir my , óf jy nou alreeds verby die rotse van grote Timavus is, óf teen die kus van die Illiriese see seil, sal daardie dag, wanneer ek van jou daade mag praat, ooit aanbreek? Sal ek ooit jou liedere, wat slegs Sophocles se treurspel is, deur die wêreld mag versprei? In jou lê my oorsprong, in jou eer sal ek ondergaan. Aanvaar hierdie liedere, op jou aanvraag geskryf, en laat hierdie klimop, tussen die oorwinnarslouriere deur, om jou voorkop vleg. 10

Die nag se koel skadu het skaars die lug verlaat, die dou op die sagte gras nou die soetste vir die trop, toe Damon, terwyl hy op sy olyfstaf leun, só begin. 15

Damon: Ontwaak o môrester, lei die gemoedelike dag in, terwyl ek oor my belofde Nysa ween, verkul deur 'n onverdienstelike liefde, en, alhoewel ek met hulle as getuies niks bereik het nie, roep ek tog ter elfder ure na die gode. 20

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus!

Maenalus het altyd melodiese bosse en geselserige denne; hy luister altyd na herders se liefdes en na Pan, wat eerste nie wou toelaat dat die riete ledig bly nie.

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus! 25

Nysa word vir Mopsus gegee! Waarvoor sou ons minnaars nie hoop nie? Griffioene sal met perde meng, en in die dae wat kom, sal die skugter rooibokke saam met die wildehonde kom drink. Mopsus, sny nuwe fakkels! Vir jou bring hulle die bruid! Strooi die neute, bruidegom!
Vir jou verlaat die Aandster sy berg. 30

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus

O verbind aan 'n waardige heer! Terwyl jy almal andersins verag,
terwyl jy my fluit haat én my bokkies, my ruie wenkbroue en onnet baard,
en terwyl jy glo die gode gee niks vir iets mensliks om nie. 35

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus

Ek het jou as 'n klein kindjie saam met jou ma in ons boord gesien, besig om
dou-nat appels te pluk (ek was julle gids). Die jaar na
my elfde een het pas aangebreek en ek kon nou die fyn takke van die 40
grond af bykom. Hoe het ek nie gekyk, hoe het ek nie daar en dan
vergaan nie. Hoe het 'n vreeslike fout my nie meegesleur nie!

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus !

Nou weet ek wat die Liefde is; op 'n kaal klip het die Tmarusberg aan
hom geboorte geskenk- of Rhodopeberg of die Garamantes-stam in die
verste uithoeke - 'n kind nie van ons soort of ons bloed nie. 45

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus

Genadelose Liefde het 'n ma geleer om haar hande met haar kinders se
bloed te bevlek; wreed was jy ook, Moeder! Was die ma of die
bose seun die wreedste? Daardie seun was boos,
wreed was jy ook, Moeder. 50

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus

Laat nou selfs die jakkals vir die skaap vlug, laat geharde kremetarte
goue appels dra, laat die rooi-els met affodille blom, laat karoobossies
amberolie uit hul bas sweet, laat uile met swane meeding en laat Tityrus
'n Orpheus wees- 'n Orpheus van die bos, 'n Arion tussen die dolfyne. 55

My fluit, begin saam met my, die verse van Maenalus

Of laat alles diepsee wees. Totsiens vir die bos: Ek sal vanaf 'n

hoë krans kop eerste in die branders spring; neem hierdie laaste
geskenk van 'n sterwende man! 60

Staak, my fluit, staak nou die verse van Maenalus!

Hierdie woorde het Damon gesing. Muses, vertel julle hoe Alpheisiboeus geantwoord het; ons kan nie almal alles doen nie.

Alpheisiboeus: Bring water en weef sagte wol om hierdie altaar, en brand geurige
kruie en sterk wierook, sodat ek kan poog 65
om my beminde se koue skouer deur hierdie towerspel te verander.
Hier skort niks behalwe liedere nie.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af.

Liedere kan selfs die maan vanuit die hemel na die aarde trek, deur liedere
het Circe Odusseus se kamerade verander, deur sang bars die koue slang 70
in die weiland uitmekaar.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af.

Eers draai ek hierdie drie drade, in drie verskillende kleure, om jou, en
om hierdie altaar dra ek drie maal jou beeld. Uit 'n onewe getal put die 75
gode genot. Bind Amaryllis, die drie kleure met drie knope vas, bind hulle
nou vas, Amaryllis, en sê: "Ek knoop kettings van liefde."

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af.

Soos hierdie klei hard raak en soos hierdie was smelt 80
(in een-en-dieselfde vlam) mag Daphnis só uit liefde vir my smelt!
Strooi die graan en steek die droë lourier met pik aan die brand.
Wrede Daphnis brand my, ek brand hierdie louriere vir Daphnis.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af.

Mag só 'n liefde Daphnis beetpak soos wanneer 'n verskalf, 85
moeg gesoek in die bos en digte ruigtes na haar maat, tussen die

groen riete langs 'n stroom neersak, verlore, en nie dink om voor die late nag terug te keer nie. Mag só 'n liefde hom beetpak, en mag ek nie omgee om hom te genees nie.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af. 90

Hierdie aandenkings het daardie verraaier eens vir my gelos. Kosbare beloftes van hom. Nou, op my einste drumpel, vertrou ek hulle aan jou toe, Aarde. Hierdie beloftes skuld my Daphnis.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af. 95

Hierdie kruie en doepas vanuit die Swartseestreek het Moeris self vir my gegee- hulle groei volop in die Swartseestreek. Onder hulle invloed het ek dikwels Moeris in 'n hiëna sien verander en in die bos wegkruip, hom dikwels hoor geeste oproep vanuit die grafdieptes en gesien hoe hy gesaaide koring na ander velde oorplaas.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af. 100

Bring die kole, Amaryllis, en gooi hulle oor jou kop in die kabbelende stroom, en moenie terugkyk nie. Met hulle sal ek vir Daphnis oorval; hy gee niks om vir gode of liedere nie.

Bring Daphnis huis toe, my lied, bring hom van die dorp af.

Kyk! Die as het self - terwyl ek gedraai het om dit uit te gooi - die altare met bewende vlamme oorrampel. Laat dit 'n goeie teken wees! Dit is sekerlik iets en Wagter blaf daar by die ingang. Glo ons dit? Of skep hulle wat bemin hul eie drome?

Staak! Hy kom vanuit die dorp. Staak nou, my liedere. Daphnis kom uit die dorp terug.

Ecloga 10: “gun my hierdie laaste werk”

Arethusa, fontein-van-pastoraal , gun my hierdie laaste werk: ’n paar verse
 moet vir my Gallus gesing word, maar van so ’n aard dat Lycoris dit tog self kan lees.
 Wie sou Gallus van ’n paar verse ontnem? As jy, terwyl jy onder Sisiliaanse golwe gly,
 nie toelaat dat bitter Doris haar strome met joune mag meng nie, begin: laat ons 5
 oor Gallus se angstige liefdes praat, terwyl die stompneusbokkies die sagte bossies snoei.
 Ons sing nie vir dowe ore nie, die bos eggo elke noot.

Watter digtes, watter ooptes het julle weggehou, jong stroomnimfe terwyl Gallus
 weggekwyn het weens ’n eensydige liefde? Want geen hoogtes van Parnassus of van 10
 die Pindus-berge, geen Aganippe-fontein in Aonië (plekke waar die Muses tuis voel)
 het julle maak bly nie. Vir hom het selfs die lourier, selfs die karoobossies geweene.
 Vir hom - soos hy onder ’n allenige klip lê - het selfs Pan se den-bekroonde
 Maenalusberg geweene en die klippe van die koue Lycaeusberg. Die skape staan 15
 ook rond - hulle dink niks minder van ons nie, laat jy ook niks minder van die trop
 dink nie, hemelse digter: selfs mooie Adonis het skape langs die strome laat wei.

Die herders het ook gekom, stadig het die vlakvarktrope gekom, Menalcas het
 gekom, druipnat oor hy die winterakkers geweek het. Almal vra: “Vanwaar hierdie 20
 liefde van jou?” Apollo het gekom, “Gallus” het hy gesê “watter waansin is dit dié? Jou
 liefding Lycoris het ’n ander deur sneeu en ruwe oorlogskampe gevolg.” Silvanus het
 gekom, met die plattelandse blarekrans op sy kop, hy swaai sy vinkelblom en aronskelk. 25
 Pan het gekom, Arkadië se god; ons het hom self gesien, rooi gekleur met vermiljoen en
 vlierbessies se bloedrooi sap. “Sal daar geen einde wees nie?” het hy geroep. “Die liefde
 voel ’n veer vir sulke goed. Wrede Liefde word nie deur tranes versadig nie, nóg die
 grasvelde deur strome, die bye deur klaverblomme en die
 bokkies deur blare.” 30

Maar hartseer het Gallus geantwoord: Arkadiërs, julle sal tog hiervan vir julle
 berge sing, slegs Arkadiërs weet hoe om te sing. O hoe sag sal my beendere dan rus, as
 julle fluite eendag van my liefde sal vertel! En as ek maar een van julle kon wees, 35
 die herder van een van julle troppe, of die snoeier van julle ryp druiwe. Óf Phyllis
 óf Amyntas sou verseker myne wees, of wie ook al my hartsverlange was
 (Wat daarvan as Amyntas blas is? Donkerpers is die viooltjie en die kruisbessie is swart),

sy sou by my lê tussen die wilgerbome, onder die rankende wingerdlote:
 Phyllis sou kranse vir my gepluk het, Amyntas sou gesing het. Hier is 40
 koue fonteine, hier sagte weivelde, Lycoris; hier is die bos, hier saam met jou sou net die
 tyd my laat wegkwyn. Nou hou 'n dolle liefde vir die streng god van die oorlog
 my in die stryd omring deur wapens en vyandige magte, terwyl jy, ver van jou land 45
 (laat ek so iets nie glo nie!) hartelose een, die sneebedekte Alpe
 en die bibberende Ryn aanskou, sonder my, alleen. O, mag die ryp jou nie seermaak nie,
 o, mag die skerp stukke ys nie jou sagte voete sny nie!

Ek sal gaan en die liedere wat ek in die elegiese versmaat gekomponeer het, sal ek 50
 op die fluit van 'n Sisiliese herder speel. Ek kies verseker eerder om in die woud,
 tussen die skuilplekke van wilde diere, te ly
 en my liefde op sagte bome uit te kerf. Hulle sal groei, en jy sal groei, my liefde.
 Intussen sal ek saam met die Nimfe Maenalus deurkruis of woeste 55
 vlakvarkbere jag. Geen koue sal my keer om die ooptes op die Partheniusgebergte
 met my honde te omsingel nie. Ek sien reeds hoe ek kloue en klinkende ruigtes deurkruis;
 dit is vreugde om Kretense pyle met my Parthiese boog te skiet!
 Asof dié medisyne vir my waansin kon wees, of daardie god kon leer 60
 hoe om menslike verdriet te verlig. Nou, weer eens, maak nóg bosnimfe my bly
 nóg liedere: blaas weer eens die aftog, woude. Ons inspanning kan nie daardie god
 verander nie, selfs al drink ons uit die Hebrusrivier in die hartjie van die winter, 65
 en verduur ons die Thraciese sneeu in 'n nat winter; selfs al jaag ons die
 Etiopiese skape onder die Kreefskeerkring aan, wanneer die sterwende bas van 'n
 hoë witstinkhout plooi maak. Die Liefde oorwin alles, laat ons ook oorgee aan die Liefde.

Heilige Muses, dit sal genoeg wees dat julle digter hierdie wroeginge kon sing 70
 terwyl hy sit en 'n mandjie uit soepel wilger weef: julle sal hierdie liedere vir Gallus
 besonders maak. Gallus, vir wie my liefde al om die uur groei, soos die
 jong elsboom in die nuwe lente opskiet. Laat ons opstaan, die skadu is dikwels skadelik
 vir digters, die geelhout se skadu is skadelik; skadu's kwes ook die oes. 75
 Huis toe julle dikgevrete bokkies, huis toe, die Aandster kom!