

MISTIEK IN DIE AFRIKAANSE POËSIE

deur

STEPHANUS PETRUS OLIVIER

Proefskrif goedgekeur vir die graad
DOCTOR LITTERARUM

aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT VIR C.H.O.

Mei 1985

Studieleier: Prof. T.T. Cloete

Dankbetuiging

Ek wil graag die Raad vir
Geesteswetenskaplike
Navorsing bedank vir die
ruim finansiële steun wat
hierdie navorsing moontlik
gemaak het, en vir die begrip
en tegemoetkoming ten opsigte
van die afhandeling daarvan.

INHOUDSOPGAWE

1.	<u>Inleiding en probleemstelling</u>	1
2.	<u>Die mistiek : 'n kort oorsig van die vroeë geskiedenis en die aard van die mistiek</u>	15
2.1	Inleidende opmerkings	15
2.2	Die vroeë geskiedenis	23
2.2.1	Algemeen	23
2.2.2	Plato en die Neo-Platoniste	29
2.2.2.1	Philo	31
2.2.2.2	Origines	32
2.2.2.3	Plotinus	34
2.2.3	Verdere ontwikkeling	36
2.2.4	Dionysius	37
2.2.5	Bernardus van Clairvaux	40
2.2.6	Jan van Ruusbroec	43
2.2.7	Die vroeë Protestantisme	46
2.2.8	Jacob Boehme	49
2.2.9	Juan de la Cruz	52
2.2.9.1	Die poësie van Juan de la Cruz	58
2.3	Die aard van die mistiek	63
2.3.1	Inleidende opmerkings	63
2.3.2	Die kenmerke van die mistieke ervaring	75
2.3.3	Die nowe-tradisies binne die Christelik-westerse mistiek	83
2.3.3.1	Liefdesmistiek	83
2.3.3.2	Natuurmistiek	86
2.3.3.3	Ligmistiek	88
2.3.3.4	Hartmistiek	90
2.3.3.5	Passie- of kruismistiek	91
2.3.3.6	Drievuldigheidsmistiek	94

3.	<u>Die taal van die mistiek</u>	96
4.	<u>Poësie en mistiek : die Afrikaanse tekste</u>	121
4.1	Inleiding	121
4.2.1	"Nagwandeling" - Jan F.E. Celliers	129
4.2.2	"Nag op die see" - Totius	139
4.2.3	"Veldeensaamheid" - Totius	143
4.2.4	"Om Mane Padne Hum!" - C. Louis Leipoldt	146
4.2.5	"Wie eenmaal blind" - C.M. van den Heever	156
4.2.6	"Die nag is eensaam" - C.M. van den Heever	161
4.2.7	"By die riete" - C.M. van den Heever	168
4.2.8	"Die Aangesig Gods" - W.E.G. Louw	175
4.2.9	"Ek het die aarde nie gesien" - N.P. van Wyk Louw	178
4.2.10	"In waansin het ek gevra" - N.P. van Wyk Louw	190
4.2.11	"Ekstase" - N.P. van Wyk Louw	196
4.2.12	"Miskruier" - D.J. Opperman	201
4.2.13	"Leeu" - D.J. Opperman	203
4.2.14	"Ou Non" - D.J. Opperman	205
4.2.15	"Rooi Oog" - D.J. Opperman	210
4.2.16	"Kroniek van Christien" - D.J. Opperman	213
4.2.17	"Die Vlam van God" - Ernst van Heerden	218
4.2.18	"Droom ek" - Pirow Bekker	223
4.2.19	"5.2" - Jan Blom (Breyten Breytenbach)	228
4.2.20	"9.3 (die tekenaar)" - Jan Blom (Breyten Breytenbach)	237
4.2.21	"Gebed" - Sheila Cussons	245
4.2.22	"Bedekte naak" - Sheila Cussons	251
4.2.23	"Laat Karmeliet" - Sheila Cussons	257
4.2.24	"Karmeliet in haar sel" - Sheila Cussons	260

4.2.25	"Die koekie seep" - Sheila Cussons	264
4.2.26	"Die ab praat" - Sheila Cussons	268
4.3	Afsluiting	273
5.	<u>Die kode van die mistiek</u>	274
5.1	Inleiding	274
5.2.1	Die sentrale organisasiebeginsel	278
5.2.2	Die vertelstandpunt en rol van die verteller	287
5.2.3	Die mate van veralgemening en pre- sisering	291
5.2.4	Die tematiese materiaal	293
5.2.5	Die rol van die ruimte	296
5.2.6	Die funksie van hantering van tyd	298
5.2.7	Verhouding tussen teks en buite- literêre werklikheid	301
5.2.8	Die taalgebruik	303
5.3	Samevatting	310
	<u>Aantekeninge</u>	313
	Hoofstuk 2	313
	Hoofstuk 3	324
	Hoofstuk 4	327
	<u>Bibliografie</u>	332
	<u>English Summary</u>	356

HOOFSTUK 1

Inleiding en probleemstelling

Hierdie studie is daarop gemik om die verwoording van die mistieke gedagte in die Afrikaanse poësie te bekyk en om vas te stel of daar inderdaad so 'n tradisie bestaan in ons letterkunde.

Dit is egter nie 'n tematiese studie nie, maar veel eerder die ondersoek na die uitdrukking van 'n idee, 'n "drang van die ziel in haar diepten naar God in Zijn diepten en verborgenheid." (Baur, 1940: 135)

N.P. van Wyk Louw (Louw, 1967: 87-89) maak myns insiens foutiewelik beswaar teen die studie van wat hy noem 'n "idee-geskiedenis" in sy beskouings oor die literatuur in 'n Wêreld deur glas. Vir hom hou dit 'n studie na die oorsaak van die kunswerk in en is dit geen literêre ondersoek nie.

Ek beoog inderdaad om in die Afrikaanse poësie 'n "gedagte-inhoud" te isoleer, maar met die oog daarop om vas te stel hoe hierdie idee in die poësie gestalte gekry het, hoe dit 'n spesiale strukturering kry wat 'n mens kan aantoon en oor kan praat op 'n kontroleerbare wyse. Dit het in hierdie studie inderdaad, soos Van der Kerken (Van der Kerken, 1973: 182) ook sê, "minder te doen om de ervaring zelf dan om de taal waarin de religieuze mens ze verwoordt."

Die waarde-oordeel oor en die analise van hierdie gedigte word dus nie gemaak op grond van die godsdienstige waarde van die stof nie, die heiligheid of die kettersheid van die idees wat verwoord word nie, maar op grond van die wyse waarop dit as poësie bestaan.

Miskien is daar net oor die poësie meer definisies gegee as oor die mistiek en die mistieke ervaring. Probeer 'n mens 'n maklike definisie vind wat die ingewikkelde wese van die

mistiek omvat, word die "onvatbaarheid" van die mistiek duidelik, soos uit die oorsig van die mistieke tradisie in die tweede hoofstuk sal blyk.

Voorlopig gaan ek egter dus volstaan met 'n paar omskrywings waaruit 'n redelike algemene, maar tog nog onderskeidende beeld gevorm kan word van wat die mistiek nou eintlik is.

T.F. Merrill praat daarvan in sy Christian Criticism (Merrill, 1976: 19) as "a trend of experience leading towards a union with God"; Marsman sê dit is 'n houding "gerig op een vorm van vereniging tussen de menselijke ziel en God". (Marsman, 1960: 829) In sy Nederduitse Digkuns vind J.C. Kannemeyer dat die mistiek omskryf kan word as "gemeenskap met God waardeur hy die aardse dinge sien as simbole in 'n bo-wêreldse glans". (Kannemeyer, 1973: 166) Hierby sluit ook Inge (Inge, 1921: 237) aan in sy standaardwerk oor die Engelse mistici: "Mysticism is the habit of the mind which discerns the spiritual in common things".

Omskrywings van hierdie aard is uiteraard gebrekkig, maar dien hier alleen as 'n aanduiding van die idee of gedagte "mistiek". Groter duidelikheid of 'n vollediger begrip daarvan sal hopelik uit die oorsig van die mistieke tradisie na vore kom.

Of die leser nou aanvaar dat daar werklik mistieke ervarings is wat in die poësie weergegee word of nie, is nie ter sake nie. Wanneer dit in die poësie uitgedruk word, kry dit 'n selfstandige bestaan, word dit 'n feit waarmee ons rekening moet hou.

Alhoewel 'n mens nie saamstem met baie van die argumente oor die wese van die poësie in The Main of Light van Justus Buchler nie, is 'n opmerking soos die volgende wel besonder

relevant: "We cannot say, of what prevails, that it is unreal. We cannot say, of what is, that it does not prevail in any order. The task of the query, of course, is to ascertain (...) in what way it prevails, in what order, in what kind of order". (Buchler, 1974: 131)

Ek is terselfdertyd daarvan oortuig dat die ondersoek van die mistiek binne die letterkunde 'n vrugbare studieveld bied vir die vergelykende literatuurwetenskap. Die mistieke neerslag in die poësie strek oor baie geslagte en kulture, en die mistiek het 'n breë basis wat godsdiensverskille oorbrug.

Oor die mistieke ervaring merk William James (James, 1977: 404) op dat daar iets is soos "the everlasting and triumphant mystical tradition, hardly altered by differences of clime and creed". Daar is binne die mistiek 'n eenselwigheid, "an eternal unanimity which brings it about that the mystical classics have (...) neither birthday nor native land".

Ook C.A. Bennett in sy bekende werk oor A Philosophical Study of Mysticism (Bennett, 1923: 89) wys op hierdie ooreenkomste en herlei dit spesifiek na die taalgebruik van die mistici: "The constant recurrence of the same metaphors and the same images shows that we are dealing with theory and tradition".

Nogtans beteken dit nie dat "de mystiek een onderscheidenloze massa is" nie, waarsku Aalders in sy groot studie oor Mystiek, Haar Vormen, Wezen, Waarde. Dit is te ingewikkeld om sommer net simplisties te sê: "Mystiek = mystiek". (Aalders, 1928: 303)

Daar is verskille, daar is onderskeidings wat 'n mens kan aantref in sowel die mistieke ervaring as die verwoording

daarvan, en elke mistieke skrywer gee 'n eie gestalte aan die tradisie: "ieder van hen (geeft) door persoonlijke elementen als herinnering, verstand, verbeelding, milieu, ideeën en taal aan de inspiratie een persoonlijk cachet". (Beuken, 1946: 30)

Die Afrikaanse mistieke poësie kan dus enersyds binne 'n breë tradisie tuisgebring word, maar behoort terselfdertyd andersyds ook sy eie aard, sy eienaardighede te openbaar.

Studies oor die mistiek en die poësie is binne ander tradisies redelik bekend. Oor die mistiek as verskynsel kan 'n mens 'n biblioteek vul; van dié uitgebreide boekery word slegs 'n klein, maar hopelik verteenwoordigende groep in die bronnelys aangetref.

Daar is eweneens 'n groot aantal sekondêre tekste waarin die verhouding tussen die mistiek en die poësie sentraal geplaas word. Hierdie tekste sal in hoofstuk drie, waar dit gaan oor mistiek en taalgebruik, ter sprake gebring word.

Oor spesifieke mistieke digters bestaan daar ook heelwat werke, waarvan binne ons Dietse tradisie veral die studies oor Hadewijch van N. de Paepe en T.M. Guest bekend is. 'n Insiggewende werk is ook die studie van G. Visser oor die digter Hendrik Mande.

Daar is verskeie studies gemaak oor die Engelse mistieke digters, stewige bydraes het verskyn oor die mistieke poësie van die Islam en Judaïsme, terwyl daar ook besonder baie geskryf is oor die verskuns van die groot Spaanse mistikus Juan de la Cruz.

In Afrikaans is daar egter betreklik min geskryf oor die mistiek, ten spyte van die feit dat ons mistieke tradisie reeds in 1804 begin. In daardie jaar verskyn daar van

Catherina van Lier 'n werk: Dagboek, Gemeenzame Brieven en Eenzame Overdenkingen van L.C. Tussen die reekse dagboekgemeenplasinge vind 'n mens nou en dan verrassende formuleringe oor die aard van haar verhouding met "mijns Hemelschen Bruidegoms". (Van Lier, 1804: 2, 6, 122, 127, 182, 187)

Daar is in Afrikaans 'n aantal studies wat handel oor die godsdienstige gedig en wat aspekte van die verhouding mens-God ondersoek, maar daar word geen toegespitste aandag aan die mistiek gegee nie. (Sien bv. Van der Colf, 1978; en Du Buisson, 1959.)

Die redes waarom daar betreklik min aandag aan die mistiek geskenk is, kan miskien juis toegeskryf word aan die vaagheid en die ontoereikendheid van omskrywings van die mistiek. As kriterium was dit nie van besondere waarde vir die kritici nie.

'n Ander verklaring kan gevind word in die gebrek aan kennis van en belangstelling in die mistiek, 'n gebrek wat moontlik ook terug te herlei is tot die streng Calvinistiese inslag en tradisie van die Afrikaner.

Binne die Christelike tradisie word die mistiek en die mistieke belewenis veral as 'n stroming binne die Rooms-Katolieke kerk gesien, en die kontemplatiewe lewe, die kern van die mistiek, word as vreemd beskou vir die Calvinis met sy gerigtheid op die geregverdigde lewe deur God se genade. Die kollektiewe sondelas van die gemeenskap is kollektief opgehef deur die dood van Christus, en hoewel dit beteken dat elke individu in die geloof vrygemaak is van die sonde, het die Calvinisme in sy wese nog altyd die gemeenskaplike voorgehou.

Op hierdie opvatting wys D.J. Opperman dan ook in 'n vroeë opstel oor die invloed van die Calvinisme op die kuns en hy

sê dat "ter wille van die 'gemeentelike' en 'gemeenskaplike' is die persoonlike vroeg reeds uit die Protestantse lied geweer". (Opperman, 1959: 22)

Binne die Lutheraanse tradisie is daar (altans aanvanklik) nog die ruimte gelaat vir die mistiek (sien bv. Hoffman, 1976), maar die Calvinistiese dogma van die volslae korruptheid van die mens het die ontvanklikheid vir die mistiek uitgesluit. (Spencer, 1966: 268 en 288)

Direkte persoonlike kennis en ervaring van God buite die tussenkoms van Christus om was onmoontlik, en "Calvinists, en masse, thought that even if there were mystics, there shouldn't be any"! (Fremantle, 1964: VII)

Die Afrikaanse digkuns, gewortel in die Protestantisme en veral die Calvinisme, laat aanvanklik nie baie ruimte vir die gewaagde ontginning van die verhouding tussen mens en God en die intieme kennismaking met God nie. As gevolg hiervan is ons vroeë godsdienstige poësie sonder die spanning en intensiteit wat die mistieke poësie kenmerk; Kannemeyer (Kannemeyer, 1978: 117) wys bv. daarop dat Totius se poësie yl is omdat hy op 'n "beperkte en ontoereikende literêre tradisie steun". Ek hoop om in hierdie ondersoek aan te toon dat daar tog reeds vroeg mistieke kenmerke in ons poësie aan te toon is.

Dit is egter veral D.J. Opperman wat met sy belangstelling in die Middelnederlandse wêreld en die geesteshervorming in ons stamlande gedurende die Renaissance die ryk mistiek van daardie eeue in ons letterkunde invoer.

Die totale onbekendheid met hierdie mistieke tradisie bring natuurlik sekere probleme mee vir die leser en die kritikus, en dit is opvallend dat daar eers geruime tyd na die verskyning van die Opperman-bundels oor die mistieke skakels verslag gedoen word.

In die inleiding tot Christina en Kristien (Nienaber en Grové, 1962: 58) word hierdie probleem verwoord, hoewel daar nie direk na die mistiek verwys word nie: "Die Afrikaanse Protestant word daarmee voor begrip van geloof, belydenis en kerkinrigting gestel waarmee hy (...) in mindere of meerdere mate nie vertrouwd is nie".

Ek is daarvan oortuig dat hierdie situasie inderdaad nog nie ingrypend verander het nie en dat die breë ontvangs van die mistieke poësie binne die Rooms-Katolieke tradisie (soos bv. dié van Sheila Cussons) nog steeds gebrekkig bly. Dan het 'n mens nog nie eers rekening probeer hou met die probleme wat daar ontstaan by die resepsie van tekste wat op die Oosterse tradisie, soos die verse van Breyten Breytenbach, teruggryp nie.

Ook ten opsigte hiervan hoop ek dat hierdie studie 'n bydrae sal kan maak, veral omdat daar in die huidige tydsgewrig 'n toenemende belangstelling in en 'n herontdekking van die kontemplatiewe lewe en die eenvoud en wonder van die belewing van God te sien is: "Zoals uit de nood van toen de mystiek zoal niet geboren dan toch tot rijker bloei kwam, eveneens constateren wij vooral bij de ontwortelde jeugd naast alle sociale en politieke bewogenheid en actie een sterke neiging naar dieper inwendig leven". (Benoit, 1975: 8. Sien ook die Inleiding van Merton, 1967, asook 189 daar.)

Daar kan met reg gevra word waarom daar in hierdie studie spesifiek (of net) na die poësie gekyk word. Dit is natuurlik geldig om binne enige studieveld jou materiaal af te baken, op voorwaarde dat die ondersoeker hierdie afbakening vanuit sy werkwyse kan motiveer.

'n Sinvolle wetenskaplike benadering voorveronderstel dat die ondersoek gerig is op daardie dele van die studieveld wat 'n hoë mate van inligting oor die onderwerp bevat.

Binne die mistieke tradisie bestaan daar, soos wat ook later aangetoon sal word, 'n besondere verwantskap tussen die poësie en die mistiek. In hierdie opsig lyk dit dan ook regverdigbaar dat 'n mens die poësie, wat 'n hoë entropie-gehalte het, as uitgangspunt vir die ondersoek neem.

'n Groot aantal van die ondersoekers van die mistiek wys op die voorliefde van die mistici vir die poësie: "Song and poetry are forms which infinitely repeatable truth must take: they become the mystic's speciality" (Bennett, 1923: 80) en weer: "Het is daarom niet toevallig, dat mystieken vaak dichters zijn, dat mystiek en esthetica samengaan, dat de mystiek zo dikwijls beelden gebruikt, hetzij dat aan de sfeer der natuur of der kunst ontleend, om haar stemmingen en voorstellingen uit te drukken". (Aalders, 1928: 318)

Aalders vervolg - en dit is belangrik vir die poging om die literêre eienskappe van die mistieke poësie vas te stel: "Zij vindt deze niet slechts uit. Ze vindt ze en vormt ze. Beeld en zaak zijn één".

Die ooreenkomste en verskille tussen die taalgebruik in die poësie en in die mistiek word in die derde hoofstuk ondersoek, wanneer ek ook na die kommunikasieprobleem van die mistiek kyk, maar ek verwys intussen vlugtig na enkele ooreenkomste.

Sentraal staan, na my mening, die gewaagde taalgebruik: gewaagd in dié opsig dat dit sterk afwyk van die normale taalgebruik. Scholes sê bv. dat poësie "has almost always been defined by its special use of language - usually in terms of its 'difference' from 'ordinary language'" (Scholes, 1974: 22) terwyl Rudolf Otto in sy groot werk oor The Idea of the Holy (Otto, 1973: 30), wanneer hy oor die mistiek praat, verwys na die "esoteric language and ideograms of mysticism".

Ander ooreenkomste tussen die poësie en die mistiek waarna ons sal verwys, is die verwantskap wat daar bestaan in die uitstyg van die intuïsie of aanvoeling bo die rede, die groter insig in die verband of samehang tussen die dinge (vgl. bv. Totius se bekende rede oor "Die digter as siener" in Totius, 1977: 1 e.v.), die uitreik na tydloosheid en die losmaak van plekgebondenheid in 'n soort onttrekkingsimp-toom. Verder is daar die siening van die digter as 'n be-geesterde, 'n siener of profeet, 'n besonder begaafde per-soon, 'n siening wat berus op 'n "romantiese teorie van die digterlike inspirasie (wat aanvoer dat) die digter, wanneer hy skeep, onder invloed van iets van buite hom, grootser dinge sê as waartoe hy bloot as mens in staat is". (Louw, 1967 (a): 39) Die digter staan volgens Shelley (Shelley, 1962: 228) los van gewone menslike beperkings: "the poet (...) beholds the future in the present and participates in the eternal, the infinite and the one; as far as relates to his conception, time and place and number are not".

Uit sowel sekondêre as primêre bronne van die mistiek word dit duidelik dat 'n mistieke ervaring 'n spesiale soort ervaring is wat in alle mistieke tradisies sekere ooreen-komste of ooreenstemmende kenmerke vertoon.

Mistieke poësie kan as gevolg van hierdie kenmerke onder-skei word van ander poësie wat oor die godsdiens wil praat, hoewel hierdie onderskeiding dan gemaak word bloot op grond van sekere kultuurtradisionele kenmerke.

Thompson wys in sy artikel oor die "Mystical element in English Poetry" (Thompson, 1922: 105) op hierdie kenmerke en sê dat mistieke verse 'n eie toonaard het: "mystical poetry is entirely divorced from the type of verse which is merely a medium for dogmatic statement."

Ervaring en nie dogma nie, vorm die wese van die mistieke

lewe, en dit is die verslag van hierdie ervaring in die poësie waarin hierdie studie belangstel.

In die tweede hoofstuk sal daar probeer word om, naas 'n oorsig van die mistieke tradisie binne Westerse verband, ook 'n reeks van die onderskeidende kenmerke waaraan die mistieke ervaring geken word, te isoleer en te bespreek. Voorlopig is die kategorieë van James 'n nuttige aanduiding van wat 'n mens kan verwag: onoordraagbaarheid of onseëbaarheid; 'n noëtiese kwaliteit; 'n vlugtigheid of vervlietendheid en 'n passiwiteit of ontvanklikheid. (James, 1977: 367-368)

Ook Henri Bremond in sy boeiende studie oor Prayer and Poetry vind kenmerke wat nou met dié van James saamhang. Die kontaksituasie in die mistieke ervaring is volgens hom kort en onvoorsienbaar; dit is pynlik én aangenaam; dit is onsegbaar, maar die mistikus probeer nogtans sê en word gedwing "to the most striking expressions". (Bremond, 1927: 136)

Oor die verwoording van hierdie onverwoordbare ervaring gaan hierdie studie van die mistieke poësie.

Die reeks ooreenstemmende kenmerke in die verskillende mistieke ervarings en binne die verskillende tradisies vind volgens die meeste skrywers gestalte in 'n reeks ooreenstemmende formulerings. (Sien bv. Bremond, 1927: 135.) Nou is dit interessant dat ander skrywers, ten spyte van die talle ooreenkomste in beeldspraak en ander stylmiddele wat ons by die mistieke skrywers aantref, die moontlikheid verwerp dat daar van 'n sisteem of 'n kode binne die mistieke poësie gepraat kan word.

Jerzy Peterkiewicz ondersteun so 'n houding in sy werk oor die digter by die grens, "the Limits of Language", The

Other Side of Silence. Hy sê: "Whatever is done to and with objects in the descriptive transference, there cannot be, we feel, a fixed system in mystical writing". (Peterkiewicz, 1970: 113).

Vanuit die standpunt van die tekenleer lyk hierdie laaste stelling egter verdag, want die groot mate van ooreenkomste in die kenmerke van die mistieke ervaring en die terugkeer van bepaalde stylmiddele en spesifieke beeldspraak, behoort immers die moontlikheid van "a fixed system" te verhoog.

In sy standaardwerk oor die semiotiek betoog Umberto Eco dat 'n kode ontstaan of ingestel word wanneer die skrywer in staat is "to correlate the elements of one system to the elements of the others". (Eco, 1976: 45)

Die sisteme wat Eco onderskei, is 'n sintaktiese sisteem ('n reeks tekens wat deur interne wette gereël word), 'n semantiese sisteem ('n reeks "notions"), 'n stel gedragsreaksies (wat as die houding van die ontvanger of leser beskou kan word), en 'n reël waardeur die sintaktiese sisteem met die ander geskakel kan word.

In die beskouing tot dusver het ek aandag gegee aan 'n semantiese sisteem, die reeks "notions" oor die mistieke ervaring. Wanneer hierdie "notions" egter met 'n sintaktiese sisteem geskakel word, wanneer dit dus in ons geval verwoord word in die poësie, geskied dit in terme van 'n "reël". En dit is hierdie reël wat hier die kode genoem word.

Fokkema (Fokkema, 1974: 56) omskryf dit soos volg: "The assimilation and organization of the formal and semantic raw material (including that of preceding literary texts) is guided by a system of selective principles which belongs to the code of the receiving texts".

Die ondersoeker kan dus deur tekste te vergelyk 'n kode, byvoorbeeld 'n kode wat aan die mistieke versy spesifieke gestalte of struktuur gee, ontdek en daardeur vasstel hoe die taaltekens in daardie spesifieke verband optree, want "codes provide the rules which generate signs as concrete occurrences in communicative intercourse". (Eco, 1976: 49)

In die literatuurwetenskap is daar tot dusver veral aandag gegee aan wat genoem word die periode-kode. Wat geldig is vir so 'n kode, behoort waarskynlik ook geldig te wees vir 'n kode van die mistiek. Ook hier soek ons na die "regulative idea, an ideal type which may not be completely fulfilled by any single work and will certainly in every individual work be combined with different traits, survivals from the past, anticipations of the future and quite individual peculiarities". (Wellek, 1963: 252-253)

Watter taaltekens gekies en hoe hulle gekombineer en georganiseer word, sal vir die ondersoeker daarom 'n aanduiding gee van wat hierdie "regulative idea" is, wat die "selective and organizing principles" is wat die tekste struktureer. (Fokkema, 1974: 60)

Binne 'n sterk "kulturele" tradisie soos die mistiek, het sekere woorde deur hulle herhaalde gebruik 'n hoë mate van ikonisiteit bereik, sodat daardie woord of taalteken 'n besondere tekenfunksie kry. Die fontein, die see, die lamp, die nag (om maar net enkele van die steeds terugkerende woorde in die verwoording van die mistieke ervaring te noem) funksioneer daarom ook doelbewus binne 'n kulturele konvensie.

Hierdie woorde en semantiese kategorieë is 'n goeie voorbeeld van die ikoniese teken wat die "perceptual conditions" van die voorwerp verteenwoordig "but not the object itself;

these perceptual conditions are determined by cultural convention." (Fokkema en Kunne-Ibsch, 1977:169) In Fokkema (Fokkema, 1974: 60) word oor die leksikon soos volg geformuleer: "the lexicon of a literary code cannot be equated with the lexicon of a linguistic code."

Dit is duidelik dat diegene wat nie vertrou is met hierdie "cultural convention" nie, moeilik die "perceptual conditions" van die tekens gaan ondervang, en hulle sal daarom gevolglik probleme hê by die dekodering of interpretasie van die teks.

Hieruit sou dit volg dat dit vir die ondersoeker van die mistieke poësie miskien besonder belangrik is dat hy hom met die kulturele konvensies en semiotiek van die mistiek probeer vertrou maak. Die tradisie van die mistiek is egter eeue oud en wyd verspreid, en enige persoon wat wil onderneem om hom volledig te laat onderrig in hierdie tradisie, doen dit in die besef dat hy eintlik die baie moeilike wil verrig.

Alhoewel daar in hierdie studie wel aandag gegee word aan die kenmerke van die mistiek (in hoofstuk 2), geskied dit in die eerste plek aan die hand van sekondêre literatuur oor die Westerse mistiek, met enkele verwysings na primêre tekste in hierdie tradisie.

Soos vroeër gestel, wil hierdie studie se uitgangspunt eerder wees hoe 'n spesifieke mistieke ervaring in die Afrikaanse poësie gestalte kry en nie hoe die "mistieke gedigte" aansluit by 'n Wes-Europese, Christelike (Rooms-Katolieke) tradisie nie. Hierdie verband sal uiteraard ter sprake kom, veral waar die teks self daarom vra, maar dit vorm nie die basis vir die ondersoek nie.

Die werkwyse wat ek beoog, is om daardie verse in Afrikaans uit te lig waarin die mistieke ervaring gestalte kry: die

herkenning van en die ontmoeting en vereniging met die goddelike.

Uit hierdie tekste wil ek dan 'n sisteem van konvensies, 'n kode aflei, na aanleiding van die seleksiebeginsels wat ek aan die teks self ontleen en wat as die kode van die Afrikaanse mistieke poësie (met die beperking van my uitgangspunt vir die seleksie van die tekste steeds in ag geneem) beskou kan word.

Indien die talle skrywers oor die mistiek korrek is in hulle oortuiging dat die mistiek 'n gemeenskaplike wêreld is wat nie deur godsdienstige, nasionale of taalgrense geskei word nie, behoort hierdie kode ook bruikbaar te wees in die ondersoek van ander mistieke poësie buite Afrikaans. Hierdie studie is egter nie op sodanige ondersoek gerig nie.

Die vasstelling van 'n kode vir die mistieke poësie sal hopelik daartoe bydra om die verstaanbaarheid van hierdie soort verse te vergemaklik vir diegene wat probleme ondervind by die lees van hierdie gedigte, 'n probleem wat in hoofstuk 3 ter sprake sal kom.

Die studie gaan dan uit van die hipotese dat daar in Afrikaans 'n groep verse bestaan wat die mistieke ervaring verwoord, en wat so gestruktureer is dat 'n mens vanuit hierdie tekste 'n kode kan rekonstrueer wat die kode van die mistieke poësie (in Afrikaans) genoem kan word.

HOOFSTUK 2

Die mistiek: 'n kort oorsig van die vroeë geskiedenis en die aard van die mistiek

2.1. Inleidende opmerkings

Aan die bestaan van die mistieke ervaring wil hierdie hoofstuk en hierdie studie nie twyfel nie, hoewel dit vas staan dat nie alle denkers (en selfs nie eers alle gelowiges nie!) die moontlikheid van so 'n ervaring erken nie. Von Hügel, in sy monumentale werk oor die mistieke element in die godsdiens binne die Rooms-Katolieke verband (Von Hügel, 1961: 260) haal bv. Kant aan waar hy beweer dat die "delusion that we can effect something by attempts at a supposed intercourse with God, is religious fanaticism. Such a feeling of the immediate presence of the Supreme Being (...) would imply a capacity for an intuition, which is without any corresponding organ in human nature."

Uit die uitgebreide sekondêre literatuur en uit die mistieke tekste self blyk dit egter dat daar vir die mistikus inderdaad wel so 'n "organ" is en dat dit geleë is in die feit dat God reeds in die mens aanwesig is: "The centre of the soul is God", begin Juan de la Cruz sy kommentaar op sy bekende vers oor die lewende vlam van die liefde (Happold, 1977: 362). Die eerste strofe van die gedig lui: "O lewende vlam van die liefde, hoe sag wond jy en skroei jy my siel se innerlikste middelpunt." (1) Hierop kom ek later in die hoofstuk terug.

Ten grondslag van hierdie studie lê dan die aanvaarding van die feit dat daar iets soos 'n mistieke verskynsel is. Die probleem van die "geldigheid" of die "houdbaarheid" van hierdie ervaring hoef m.i. nie verder beredeneer te word nie. (2)

Die ondersoek gaan uit van die voorveronderstelling dat die tekste, deur hulle publikasie, toetsmateriaal geword het, waarin ek slegs geïnteresseerd is ten opsigte van die wyse waarop hulle verslag doen van 'n spesifieke soort ervaring of bewuswording. Die digter van so 'n vers word daardeur nie sonder meer mistikus nie - sy vers(e) getuig alleen van 'n mistieke ervaring sover dit verwoord is. (3)

Soos Siegel hoop ek "to examine the way in which the generic experience finds expression in a specific context and the way in which these traditions are exemplified in an individual text". (Siegel, 1978: XI) Die spesifieke konteks is hier die Afrikaanse poësie, en om my voorneme uit te voer, moet ek iets weet van die "generic experience", die mistieke ervaring, en die tradisie. Daarom is die voorwerk rondom die mistiek tog noodsaaklik.

Verder sal die mistieke ervaring hier, soos reeds uit die omskrywing in die inleiding moes blyk, verstaan word as 'n religieuse ervaring en nie in die wye sin van die woord, soos wat Colin Wilson dit byvoorbeeld gebruik in sy Poetry and Mysticism (Wilson, 1970) om eenvoudig die transendering van die alledaagse te benoem nie.

Die boeiende is natuurlik om te sien hoe die basiese kenmerke van die mistieke ervaring in die religieuse sin van die woord ook terug te vind is in die "sekulêre" mistiek.

Dit moet ook duidelik wees dat ek die term mistiek nie wil gebruik soos dit soms in die omgang gebruik word vir dinge wat vreemd en geheimsinnig is nie, hoewel juis hierdie vae gebruik van die woord dikwels voorkom in 'n gesprek wat oor die verhouding tussen mistiek en kuns, die poësie veral, gevoer word. Op hierdie aspek kom ons later vlugtig terug. (Sien ook wat Van de Watering, 1979: 83 hieroor sê.)

Selfs binne so 'n afbakening bly dit nog steeds 'n vraag of

'n mens oor die mistiek op so 'n veralgemenende wyse kan praat sonder om die tekste te toets aan die dogmas van die kerk of aan te neem dat daar wel voldoende raakvlakke bestaan om van *die* mistieke ervaring te praat.

Baruzi, een van die kenners van die groot Spaanse mistikus Juan de la Cruz, meen dat veralgemenings ons nêrens gaan bring nie: "the mystical experience would seem homogeneous only in so far as it is commonplace and in so far as we failed to apprehend its nature". (De Rougemont, 1956: 154)

Jerzy Peterkiewicz voel in sy werk *The Other Side of Silence* (Peterkiewicz, 1970: 113) eweneens dat die haalbaarheid van 'n sisteem in mistieke geskrifte nie moontlik is nie: "Whatever is done to and with objects in the descriptive transference, there cannot be (...) a fixed system of mystical writing."

Dit blyk myns insiens egter dat al drie hierdie besware - dogmatiese voorbehoude, die afwesigheid van gemeenskaplike fasette in die ervaring en die gebrek aan 'n sisteem in die formulering - verval deur die oorwegende getuienis in die teenoorgestelde sin in die sekondêre literatuur, waarna hierdie hoofstuk vlugtig sal verwys.

Edsman, in sy inleiding "Mysticism, Historical and Contemporary" (Edsman, 1970: 9-10) is ook hiervan oortuig, en sê dat die "special religious experience of mysticism, its epistemology and its ascetic ethics or technique occur with startling likeness in widely different times and types of religion". Dit sou onnosel wees "to ignore the general theories and classifications applied to mysticism".

Die agterdog teen die mistiek kan verstaan word as 'n mens jou byvoorbeeld sou moes verlaat op die uiteenlopende aard van die definisies van die mistiek. Inge gee in sy

Christian Mysticism (Inge, 1921) altesame 26, almal op 'n manier bevredigend én onbevredigend.

In plaas daarvan om my op 'n definisie te verlaat, wil ek eerder later in die hoofstuk 'n reeks kenmerke van die mistieke ervaring uitlig wat in die sekondêre literatuur genoem word en wat reeds aan die primêre tekste getoets is. (4)

Natuurlik is dit moontlik om hierdie studie op grond van die gekose omskrywing deur te voer en om hierdie hoofstuk volledig weg te laat. Daardeur glo ek egter sou die geleentheid verlore gegaan het om ten minste 'n oorsigtelike inleiding in Afrikaans tot die geskiedenis van die Wes-Europese mistiek, waarin die Afrikaanse poësie ook sy wortels het, en tot die uitgebreide wêreld van die mistieke belewenis, te gee. (5)

Kennis van die mistieke tradisie is verder onontbeerlik vir die uitken en analise van daardie verse wat tot die mistieke poësie behoort. Van de Watering (Van de Watering, 1979: 84) verklaar daar is 'n "verbazingwekkende grote overeenkomst in woordenschat, beeldarsenaal (...) voorstellingen en 'procedures'" in die verskillende tekste en hy gaan selfs so ver om te sê dat 'n mens kan praat van 'n "vaste repertoire van mystieke teksten."

Dit word dus duidelik hoe belangrik dit vir die onderzoeker is om kennis te dra van die tradisie waarna hy wil kyk. Die konatiewe betekenis van die woorde in tekste lê immers opgesluit in die tradisie self, en vir die ontsluiting daarvan moet 'n mens jou op hierdie tradisie kan beroep.

R. Coanda meen die mistieke poësie is "poetry which is so rich, so intense, God-centred and beyond the realms of ordinary human experience" (Andreach, 1964: 4), dat dit moeilik is om daaroor te skryf. Dit mag miskien gedeeltelik waar wees, maar terselfdertyd is daar ook 'n beperkt-

heid in segging wat die leser mag mislei, sodat hy dit wat eintlik daar staan, nie raaklees nie.

Van de Watering merk tereg op dat die teenwoordigheid van sekere woorde die verskil tussen 'n gewone liefdesvers en 'n mistieke gedig kan uitwys, iets wat belangrik is wanneer 'n ondersoeker 'n keuse moet maak uit 'n hele literatuur, soos in die geval van hierdie studie. (Van de Watering, 1979: 84). Hy wys verder daarop dat "(een) mystiek idioom zou temidden van veel ongrijpbaarheid en ongedefinieerdheid een zeer concreet, materieel houvast bieden."

Die skeidslyn tussen gewone liefdespoësie en mistiek is inderdaad soms baie vaag, en De Rougemont (De Rougemont, 1956: 92) meen dan ook dat ons dikwels mistieke verse slegs raaklees as gevolg van 'n gevoeligheid by die leser en omdat daar "added elements of vocabulary and syntax (are) which are unmistakably of liturgical origin." (6)

Dit is dus moontlik dat die leser òf toespelings in 'n vers mag mis òf selfs die vers heeltemaal "mislees" as gevolg van onkunde oor die "sleutels". Kennis van die tradisie sal kennelik help om die probleem uit te skakel van die "artificial treatment of messages without their super-imposed context", 'n waarskuwing van Jakobson (Lerner, 1963: 159) om ons daaraan te herinner hoe belangrik die "dependence of the message on the simultaneous environmental situation is." Wellek en Warren (Wellek en Warren, 1966: 196) formuleer dit soos volg: "One has to know intimately both language and literary convention to be able to feel and measure the metaphoric intention of a specific poet."

Die taal van die mistieke teks gaan inderdaad gebuk onder "overcoding, the process by which, as a result of the

convergence of various codes in a particular element (lees: woord of beeld), additional meanings are produced." (Fokkema en Kunne-Ibsch, 1977: 158) Van de Watering sluit ook hierby aan: "Elk van de woorden en voorstellingen afzonderlijk kan in een andere context een betekenis hebben die niets te maken heeft of hoeft te hebben met mystiek, maar bij deze samenstelling is mystiek de enige optiek, het enige interpretatiekader waarin ze convergeren." (Van de Watering, 1979: 84)

Wat Fokkema hier in terme van die informasie-teorie stel, word deur iemand soos Siegel ook op 'n ander wyse raakgevat. Hy wys daarop (Siegel, 1978: 188) dat binne die tradisie van die Indiese mistiek geskryf word in "a code language, the 'twilight language' or 'intentional language', sandhyā - bhāsa."

Siegel waarsku ons verder (Siegel, 1978: 184) om op ons hoede te wees vir die besondere kwaliteit van hierdie soort vers se taal, want dit het "a kind of transparency, a poly-dimensional, multi-referential vitality."

Tog moet ons nie daardeur om die bos gelei word nie: die gebruik van 'n spesifieke woord, beeld of beeldspraak beteken nog geensins dat die betrokke vers mistiek van aard sou wees nie; die konteks sal die presiese waarde van die betrokke woord bepaal: "within or beyond such universal associations the specific context in which an image occurs limits or extends its significance - the context defines the symbolic value of an image". (Siegel, 1978: 199)

Robert Andreach vind hierdie waarskuwing dan ook besonder nuttig by sy studie van die vroeë werk van die digter Gerald Manley Hopkins, sodat hy besluit (Andreach, 1964: 8) "that while the language and imagery can be considered as typical of the language and imagery traditionally associated with mystical writing, his poetry at this time is neither mystical

nor genuinely ascetical."

Ook ons sal baat daarby vind om Siegel se waarskuwing te onthou wanneer ons later 'n mistieke leksikon gaan probeer isoleer.

Terwyl ek hier nadruk lê op die eienaardighede en die eien-domlike van 'n spesifieke tradisie, is dit duidelik dat die mistiek spesifiek 'n oorkoepelende religieuse fenomeen is. Nêrens in die wêreld van die teologie vind Christus se ver-sekering dat die huis van Sy vader baie wonings het, kon-kreter gestalte as juis in die mistiek nie. Op geen ander terrein beweeg die verskillende godsdienste van die wêreld so na aan mekaar nie, en ondersoekers van die uiteenlopende mistieke tradisies wys graag op die groot ooreenkomste wat daar bestaan.

Happold beweer (Happold, 1977: 20) die mistiek is 'n mani-festasië van iets wat alle godsdienste ten grondslag lê: "Not only have myths been found in all ages, in all parts of the religious world and in all religious systems, but also mysticism has manifested itself in similar or identical forms wherever the mystical consciousness has been present."

Bremond se bekende woorde (Bremond, 1927: 135) sluit hierby aan: "Certain knots always form themselves in the same way, concentrating at the same points the subtle dust of psycho-logical observation; certain phrases are always spon-taneously repeated to characterise the stages of spiritual ascension."

Die mistieke "program", die askese, die verskillende "stasies" op die "reis", die ontnugtering van die "donker nag van die siel", die ekstase en die verstomming van die ontmoeting of vereniging, vind almal 'n plek in die verskillende tradisies, hoewel die benaming daarvan mag verskil. Juis hierdie oor-eenkomste maak die vergelykende studie sinvol, soos die groot

aantal werke in hierdie verband ook getuig. (7)

In hierdie kort voorstudie gaan ek my aandag egter uitsluitlik bepaal by die vroeë figure van die Westerse Christelike tradisie, wat sy skolastiese basis vind by Plato se dualisme en ontwikkel oor die verfynde mistieke teologie van die Middeleeue tot by die mistieke ervaring in Noord-Europa en Spanje. Die oorsig sluit af by die groot Spaanse mistieke digter Juan de la Cruz.

Uit wat vroeër gesê is, is dit duidelik dat daar geen eksklusiwiteit binne hierdie tradisie is nie, en ek onderskryf graag die vyfde stelling van Pieter Peters se proefskrif oor geloof en mistiek in die werk van Juan de la Cruz (Peters, 1957): "Theologisch gezien heeft het stellen van een Godsmystiek tegenover een Christus-mystiek geen zin."

Aalders, wie se omvangryke studie oor die mistiek binne die Dietse tradisie seker op sy gebied 'n standaardwerk is, motiveer die keuse van watter tradisie hy as uitgangspunt gaan gebruik, egter anders. Vir hom is die Christelike mistiek die "normale en normatiewe" (Aalders, 1928: 54), want hy vind dat dit in sy wese verwant is aan en bepaalde trekke gemeen het met ander vorme van die mistiek en dus daarmee vergelyk of daarteenoor gestel kan word. (Sien in hierdie verband ook die nuttige opmerkings van Van de Watering, 1979: 81-82). (8)

'n Alternatiewe benadering tot hierdie probleem van die keuse van 'n tradisie, is om die rol van die leser hier primêr te plaas. Die Afrikaanse leser sal, vanuit sy agtergrond, met 'n bepaalde Christelike oog lees en sal daarom in die tekste vind wat hy daar wil vind. Hy sal, heeltemal on-

bewus daarvan, verby die dogmatiese hindernisse lees en 'n vers uit 'n ander tradisie kan verstaan as gevolg van, en in terme van, sy eie tradisie. Edsman suggereer in sy inleidende opstel so iets waar hy sê (Edsman, 1970: 28): "What has been variously called cosmic consciousness, nature mysticism, or the 'mysticism of the infinite', is for the Christian an intense perception of God's wonderful creation."
(9)

Na die kort historiese oorsig, wil ek probeer om 'n beknopte samevatting te gee van die kenmerke van die mistieke belewenis of van die "fundamental tendencies" van die mistiek, soos Spencer (Spencer, 1966: 326), sonder om op enige wyse op volledigheid aanspraak te maak.

Bowendien wil ek probeer om later die verse sover moontlik self te laat praat, sonder om hulle te uitdruklik as "verteenwoordigend" van die tradisie te lees.

2.2. Die vroeë geskiedenis

2.2.1. Algemeen

Die woord "mistiek" vind sy oorsprong in die misterie-godsdienste van ou Griekeland en kan herlei word na twee werkwoorde met dieselfde stam: Die eerste beteken om die oë of mond toe te maak; die tweede om ingelyf te word in die misteries. (Sien bv. Aalders, 1928: 41.)

Die "mystes" (of "mustes") was die ingewyde in die geheimenisse wat die ritueel omring het en moes 'n eed sweer om hierdie geheime nie oor te dra nie.

Teen die tyd van die Neo-Platoniste, 'n belangrike

brugperiode in die tradisie, beteken die woord reeds meer. Nou is die "mustes" iemand wat sy oë sluit vir die eksterne dinge, "one excluded the world in order to rise up to the One and to be 'alone with the alone'". (Johnston, 1978: 16) Aalders (Aalders, 1928: 41) formuleer soos volg: "Het is dus de man, die de ogen of de ooren sluit om het uitwendige, zinnelijke, beweeglijke, niet te zien en te hooren, opdat hij het inwendige, geestelijke, ééne, stilte, uitsluitend schouwenen, vernemen."

Die woord "mistiek", in 'n adjektief-funksie, word die eerste keer, sover ons kan vasstel, deur die sleutelskrywer Dionysius (ook die Pseudo-Dionysius genoem) gebruik wanneer hy sy werk die *Mystica Theologia* noem. Tog verval die woord weer in onbruik en word nie in die omgang gebruik voor die latere gedeelte van die Middeleeue nie, dan nog steeds as adjektief saam met teologie.

Die mystica theologia was 'n *dieper* teologie wat 'n dieper kennis van die wese van God veronderstel, sonder dat ons daarmee spesifiek verstaan watter kennis. (Otto, 1932: 141 en Aalders, 1928: 41) "Mystical theology is experimental knowledge of God through the embrace of unitive love," is Johnston (Johnston, 1978: 19) se slotsom.

Die naamwoord "mistiek" of "mysticism" is inderdaad 'n moderne woord. Hieruit moet 'n mens nie aflei dat die verskynsel wat ons vandag die mistiek noem, nie bestaan het nie. Veel eerder was dit 'n geval dat die term "contemplatio" die begrip was (volgens Happold, 1977: 37) waarmee die "rare form of spiritual experience" benoem is.

Selfs so laat as die hoogbloei van Juan de la Cruz

word die begrip "mistiek" nie gebruik nie - hy praat van daardie geheime kennis van God wat geestelike mense "contemplatio" noem.

Die geskiedenis van wat ons vandag die mistiek noem, begin binne ons Christelike tradisie met die skepping van die mens in wie God sy asem geblaas en hom so beseel het. Daardeur het 'n spesiale verwantskap, 'n deelagtigheid-aan-God, vir die mens ontstaan, 'n verwantskap wat deur die mens se wegkeer van God in die sonde vernietig is. Van toe af het die mens bly verlang na 'n hereniging met God en 'n herstel van die verbroke verhouding. En in hierdie verlange na die volmaakte toestand van vroeër lê die grondslag van die mistiek.

Ook Rahner vind (Rahner, 1975: 7) die basis van die verhouding reeds by die skepping van die eerste mens, "who is described as 'Adam' at his origin, taking him not as an individual but with his uniqueness, his special quality, as exemplar, his closeness to God and his awareness of it and his likeness to God."

Die Joodse mistieke tradisie, of altans: die bewuste tradisie, ontwikkel eers redelik laat, sodat daar van aansluiting by hierdie skolastiese tradisie deur 'n man soos Augustinus weinig sprake kan wees.

Alhoewel daar in die Ou Testament verskeie ervarings is wat ons mistiek kan noem, was daar aanvanklik geen bewuste ontginning hiervan in 'n vroeë skolastiek binne die Joodse gemeenskap nie. Tog sou dit verkeerd wees om te dink dat die groei van die Westerse Christelike mistiek sonder sy Ou Testamentiese wortels kon plaasvind, want met die verfyning van die spekulatiewe of besinningsmistiek word die Bybel opnuut gelees om daardeur die oorsprong en die aard van die verhouding

mens-God te probeer vind.

In die meeste studies vind ons dan ook dat die Christelike denkers in die Ou Testament 'n reeks mistieke ervarings of formulerings isoleer, waardeur dit 'n voorloper word binne die mistieke tradisie. Die belangrikste mistieke momente word uitgewys rondom die profete: die roeping van Jesaja en Esegïel (Jes. 6 en Eseg. 1-3) is twee van die sentrale gebeurtenisse. Aalders (Aalders, 1928: 162) besluit oor hierdie dele: "hier verskijnt het numinosum, het geheel andere, ten volle in zijn mysterieus karakter. Het stoot af, als het tremendum. Maar tegelijk trekt het aan, als een fascinosum." Ook hier word die paradoksale, wat so 'n integrale deel vorm van die mistieke wêreld, ingevoer. Maar ook elders vind ons die ontmoeting met God: in die vuur wat brand maar die braambos nie verteer nie, en in die gebeurtenisse in die afsondering in die berge, 'n afsondering wat 'n geykte beeld word vir die ontmoeting van die mistikus met die godheid. (Sien bv. Peters, 1957: 144.) (10)

Die huwelik tussen mens en God, waardeur die gebroke verhouding herstel kan word, word die aanvaarde lesing van die Hooglied en vorm die basis van die liefdemistiek of bruidsmistiek wat so 'n sentrale rol speel in ons mistieke tradisie, veral na Bernardus van Clairvaux se reeks kommentare daarop.

Die Nuwe Testament bring op verskillende wyses die ontmoeting met God tot 'n nuwe intensiteit, en deur die gestalte van Christus word ander, meer spekulatiewe aspekte van die mistiek ter sprake gebring.

Die konsep van God die Vader en God die Seun as 'n eenheid, bring die gelowige voor die wonderbaarlike van die eenheid van twee sfere wat oënskynlik nie verbind

kan word nie.

Deurdat God hom aan ons "gesteur" het, word die verkenning van die godheid moontlik en ontstaan daar die intellektuele besinning oor die wese van God, 'n besinning wat mettertyd die basis vorm vir die spekulatiewe mistiek.

Maar nog belangriker is die manifestasie van die Liefde wat die koms van Christus omring, want daardeur word die kloof tussen die mens en die godheid oorbrug. Net soos die godheid sigself in die skepping aan die mens verwant gemaak het, doen hy dit nou weer. Met hierdie daad word die basis vir alle verdere mistieke denke binne die Christelike tradisie gelê en word die Liefde, die opofferende en self-negerende Liefde, die agapê, die weg waardeur God geken en beken kan word.

In die verlange om soos Christus te word en so deel te hê aan die Godheid, sal die intense her-ervaring van sy lyding in die gelowige lewe lei tot 'n volkome identifisering en vereenselwiging, 'n strewe wat mettertyd ontwikkel tot die passie-mistiek. Hiervan getuig Jordaens (Jordaens, 1967: 24) as hy praat van die "dierbaar licchaam van Jezus' mensheid". Deur Christus se omhelsing van die mensheid word die siel op sy beurt weer waardig om die godheid te omhels.

Die liefdesband tussen die godheid en die mens sal in 'n ander verband lei na die verlange na die vereniging van mens en God soos in 'n huwelik en waarvoor die genoemde Hooglied-interpretasie die ideale aanknopingspunt bied. Maar die mistiek glo nog radikaler, glo dat die staat waar God in die mens en die mens in God bestaan, herstel kan word. Dat daar dus nie net sprake van 'n vereniging is nie, maar van volkome éénwording.

Die tasbare bewys van die nabysyn van God en van die Liefde word vir die gelowige die sakrament: die brood en die wyn van die Nagmaal is geen simbool nie, maar is die Liggaam self.

Hierdie transsubstansiëring word nog later die basis waarop die herkenning berus van die godheid in alles wat die mens omring, en wat dit moontlik maak dat die nietigste skeppingsding die godheid in hom bevat en kenbaar maak.

Christus se koms het inderdaad 'n onuitputbare reeks simboliese moontlikhede geskep, want alles aards kan nou met ander betekenis gelaai word: alles "point to those transcendent realities which have come within the range of man's vision and experience because the Son of God took into his own grasp the common things of earth and directed them to their true end within the saving purpose of God". (Dillistone, 1973: 27)

Dit is duidelik dat die kennis van die godheid waarmee hier gewerk word, nie intellektuele kennis is nie, maar kennis van 'n ander, intuïtiewe aard, wat spruit uit of berus op 'n intieme verwantskap tussen die godheid en die mens. Nêrens word hierdie omsetting van die intellektuele seek na God en na die diepere, "blinde" kennis van die godheid beter toegelig nie as in die mistieke ervaring van Paulus onderweg na Damaskus. Deur hierdie ervaring word die ek opgehef sodat Paulus later getuig: "en nou is dit nie meer ek wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe" (Gal. 2:20).

Die intuïtiewe kennis van die godheid, die oortuiging dat daar inderdaad 'n ander soort aangebore kennis is, sou die basis wees waarop Plato en sy navolgers se denke gebruik kon word om die verhouding tussen mens

en die godheid uit te druk. Dillistone se formulering (Dillistone, 1973: 32) wys duidelik hoe die Platoniese opvatting kon inskakel by die Christelike denke:

"External observable objects and structures are symbols pointing to and sharing in external realities. Through contemplation of these symbols (...) man can not only penetrate to inward significance, but can also enjoy communion with the divine."

2.2.2. Plato en die Neo-Platoniste

Plato se opvatting van die wêreld as tweeledig of tweevlakkig het 'n nuttige aanknopingspunt gebied vir die behoefte by die mistiek aan 'n gradeerbare beskouing van die werklikheid. Dit word dan ook vandag aanvaar dat sy filosofiese opvatting oor die wese van die waarheid die hoofbron was vir die ontwikkeling van die spekulatiewe denke oor die mistiek in die Christelik-Westerse beskawing.

Plato sien (volgens Capps en Wright, 1978: 13) die siel as "having once had a home in the realm of the fixed stars", vanwaar dit aarde toe geval het om met die liggaam en met die aardse verenig te raak. 'n Mens sou kon sê dat die Platoniese opvatting, dat dit noodsaaklik is vir die volledige mens om die aardse, sintuiglike wêreld te transendeer om die ewige te bereik, die fondament vorm waarop alle mistieke denke berus. Hierdie dualisme sou ook die grondslag vorm vir die vestiging van die asketiese kloosterordes en die strewe om jou volkome te ontheg van die aardse: "matter is evil; only the spiritual and immaterial is good", verklaar Ferguson. (Ferguson, 1976: 18)

Die opdrag wat die goeie mens moet uitvoer, is om die eienskappe wat hy deur sy "afdaling" verkry het, weer af te sweer en terug te keer na die heilige oorsprong. Plato praat nie van God of die godheid nie, maar benoem

die toestand van die oorspronklike volmaaktheid as die Waarheid of die Goeie, iets waarvan ons net 'n afskynsel ken. Tog dra ons die idee daarvan in ons saam en strewe ons daarna om dit weer te bekom - hierdeur sou die siel immers die kennis kan kry wat dit vroeër besit het en waarvan dit vervreemd geraak het.

Dit is hierdie basiese gegewe waarmee die Neo-Platoniese skool verder sou werk: dat die siel iets van sy Oorsprong in hom saamdra, dat hy daarna verlang en begeer om daarmee verenig te word. Lees 'n mens dit so, besef jy hoe klein die werklike groei van die spekulatiewe mistiek eintlik was. (11)

Die groep denkers na wie ons as die Neo-Platoniste verwys, sluit 'n uiteenlopende versameling figure in, waarvan veral drie 'n belangrike bydrae lewer in die spekulatiewe denke oor die verhouding mens-godheid, nl. Philo, Origines en Plotinus. In 'n mindere of meerdere mate sou 'n mens na hulle as die vroegste mistici in ons tradisie kan verwys. (12)

Verskeie aspekte van die Neo-Platoniese begrippe-leer beïnvloed die Christelike denke, en 'n mens sou na hulle bydrae as dié van 'n brugperiode kan verwys.

Die belangrikste ontwikkeling is dat Plato se abstrakte "Goeie" of "Waarheid" vervang word met die "Een", wat geleidelik al hoe meer persoonlike kwaliteite kry en so 'n aanknopingspunt bied met die opkomende godsbeskouing. By die latere verteenwoordigers word die leer omgewerk tot 'n Christelike wêreldbeskouing en word die persoonlike hoedanighede van die Een steeds duideliker.

Dit is nou nie meer 'n vae versameling eienskappe of 'n oorsaak wat alleen op sigself ingestel is nie, maar

dit word 'n Mag wat in 'n verhouding met die mens se siel verkeer.

Alhoewel die mens deel het aan die Een, word daar nogtans 'n skerp onderskeid getref tussen hulle. Die godheid is die ongekenende almagtigheid, die wese van Exodus 3:14 ("Ek is wat ek is") en is so ver van die mens verwyder dat toenadering onmoontlik is. Of skyn te wees. Want vir die gelowige en die skolastikus word hierdie afstand, hierdie kloof, die grootste uitdaging: hoe kan die siel weer die Een bereik?

'n Program van onthefting word uitgewys totdat die siel in 'n toestand van verrukking kom wanneer dit met die Een verenig word. Dit is 'n spekulatiewe proses: alleen deur die stille beskouing word die Een onthul en herwin die siel sy oorspronklike staat. (13)

'n Ander verfyning van Plato se opvatting is dat daar sprake is van die aanwesigheid van die Een of die Wêreldsiel in alle lewende dinge. Dié vergeesteliking van die werklikheid sou die ruimte bied waarbinne die natuurmistiek en die panenteïsme sou floreer.

Die bydrae van die drie genoemde figure binne hierdie skool is uiteenlopend, maar ewe belangrik.

2.2.2.1. Philo

Philo (25vC - 50nC), 'n Joodse filosoof, probeer versoening bring tussen die persoonlike taal van die Ou Testament en die onpersoonlike en abstrakte terminologie van die Platoniëse skool. Die God van Moses is dieselfde Een wat bo aan die Griekse denksisteem staan en is "immanent in man and the universe, all penetrating and all-filling".(Smith, 1930: 22)

Die kloof tussen mens en God kan volgens Philo slegs deur en in die Liefde oorbrug word, maar daar is uiteraard geen sprake van volkome vereenselwiging nie.

Die siel strewe na 'n visie van die Een, 'n proses wat 'n gawe van die godheid is en wat Philo omskryf as "seeing and being seen", as "drawing near to God who has drawn the mind to himself. (Armstrong, 1967: 148)

Omdat die Een egter transendent is, is sy aangesig verblindend vir die siel. Met hierdie opvatting lê Philo nog 'n belangrike baken in die mistieke geskiedenis en word die basis vir die lig-mistiek en die paradoksale spel tussen lig en donker gelê.

Nog 'n ander bydrae van Philo is op die gebied van die benoeming van die kwaliteite van die Een. Hy voer aan dat ons van die godheid niks positiefs kan sê nie, want alle positiewe opmerkings sou sy totaalheid beperk. Ons weet dat Hy is, maar nie wat Hy is nie. Hiermee word Philo 'n vroeë voorloper van die via negativa-tradisie. (Armstrong, 1967: 148)

Hiermee saam bely Philo die onadekwaatheid van die taal om die wese van die Een te beskryf en dui hy nog een van die sentrale opvattinge van die mistiek daarmee aan. (14)

2.2.2.2. Origines

Origines (184? - 254) se bydrae in sy belangrikste geskrifte sluit aan by dié van Philo, maar hy strewe daarna om lg. se uitgangspunte so om te werk dat hulle die

Christelike geloofstradisie kan omvat.

Soos Philo, glo ook Origenes dat die siel "an intuitive longing for God" het (Armstrong, 1967: 187) en dat die gelowige lewe die opgang is van die individuele siel na 'n toestand van volmaaktheid en 'n vereniging met God.

Verder dra alles in die natuur die teken van God en word God daardeur kenbaar: "all that is the work of God bears his impress, and thereby the soul (...) is taught and raised to the contemplation of the invisible and eternal". (Smith, 1930: 48)

Origenes se belangrikste bydrae kom deur die wyse waarop hy die Hooglied gemistifiseer het om daarin die liefdesverhouding tussen die godheid en sy volk te vind. Die uitgangspunt vir hierdie interpretasie vind Origenes in die woorde van Jes. 62:5: "en soos die bruidegom bly is oor die bruid, so sal jou God oor jou bly wees." Wat Origenes met sy Hooglied-interpretasie uitvoer, is om konkrete gestalte te gee aan Philo se Liefde. Daarmee vestig hy die basiese metafoor waarmee die verlange na die vereniging uitgedruk word in die Westerse mistiek. Parrinder (Parrinder, 1976: 114) verklaar hieroor: "The Song of Songs is the locus classicus of mystical imagery for Judaism and Christianity, and whatever its original purpose it became both to Israel and the Church, by admission into their canon, the source of statements about the love of God and his union with his people".

2.2.2.3. Plotinus

Plotinus (204 - 270) is die laaste belangrike Neo-Platonikus wat 'n rol speel in die vorming van die Christelike mistieke denke. Sy lesings word versamel in 54 opstelle in die Enneade en hierin stel hy sy oortuiging duidelik "that the human being possesses a capacity for union with the highest principle. The union, he stated, was to occur through interior experience." (Capps en Wright, 1978: 15)

The "capacity for union" vind Plotinus, soos sy voorgangers, in die wyse waarop die siel deel het aan die wêreldsiel. Lg. is vir hom een van die drie fasette van die godheid en hang saam met sy belangrike skolastiese bydrae, waardeur hy die Christelike konsep van die drie-eenheid intellektueel verwerk. Soos gemeld, dui Plotinus drie fasette van die godheid of die "Divine" aan: die Absolute, die Intellek of die "nous", en die Siel of die wêreldsiel.

Die kennis van die godheid veronderstel vir hom 'n hiërargiese proses, 'n opklim wat kulmineer in die vereniging met die Absolute. Hierdie kennis kom deur 'n proses van kontemplatiewe kennismaking; dit is egter nie 'n bewuste proses nie, maar word gekenmerk deur passiwiteit: "We have to wait for the One to 'appear' to make us aware of his eternal presence to our soul." (Armstrong, 1967: 261) God is dus gemoeid met ons en is in 'n wisselwerking met die mens se siel betrokke.

En hierdie wisselwerking geskied deur die Liefde: enersyds deur die Liefde van die godheid vir die mens en andersyds die liefde, die eros van die mens, wat die krag het om die sielsdenke oor die beperkings van die verstand heen te lig.

Plotinus is ook 'n teoloog in die ontken-nende tradisie. God is anderkant persoon-likheid en daarom slegs negatief kenbaar: "The One is, in truth, beyond all statement; whatever you say would limit It. We can state what It is not while we are silent as to what It is." (Plotinus, 1976: 162 - En. V: III, 13 en 14) Net deur die blinde Liefde kan die godheid uiteindelik geken word.

Tog stel Plotinus dit duidelik dat die godheid hom nie aan kennismaking onttrek nie. Hy is juis oral aanwesig, as die mens maar net wil weet: "this Principle does not lie away in some one place leaving the rest void; to those of power to reach, It is present; to the unapt, absent. God is outside of none, present unperceived to all". (Plotinus, 1976: 217 - En. VI: ix, 7)

Die proses van eenwording word by Plotinus met "reserve and in highly figurative and symbolic language (Armstrong, 1967: 261) beskryf. Hy isoleer verskillende trappe in hierdie proses van eenwording: die reiniging of onthechting; die kontemplasie of "pos-session" waardeur die siel bo die sinnelike verlangens uitstyg na die Nous om daarmee verenig te word.

Die uiteinde is 'n vereniging met die Een of Absolute, 'n proses wat die herstel is van 'n liefdesband wat deur die mens se toedoen verbreek is. Interessant is dat die liefde by Plotinus nooit in terme van die huwelik of die verhouding man-vrou gesien word nie: "The soul by nature loves God and longs to be at one with Him in the noble love of a daughter for a noble father." (Plotinus, 1976: 219 - En. VI: ix 9) (15)

2.2.3. Verdere ontwikkeling

Met Plotinus se bydrae kom daar 'n einde aan die direkte rol van die Neo-Platoniste, maar daar is reeds 'n basis gelê waarop die teologie oor die wese van die goddelike en die kennis van die godheid sou ontwikkel.

Dit sou geen doel dien om hier 'n uitvoerige verslag te gee van die ontwikkeling in die mistieke denke nie en daarom gaan ek slegs wys op die rol van enkele figure. Hulle is Dionysius, wie se geskrifte 'n sentrale rol gespeel het by die opbloei van die mistiek in die Middeleeue; Bernardus van Clairvaux, wat die grondslag gelê het in die Middeleeuse Christelike denke vir die rol van die ervaring; Jan van Ruusbroec, vader van die Dietse mistiek en 'n skrywer wie se opvattinge grootskaalse navolging geniet het; en Juan de la Cruz (Jan van die Kruis), wat seker een van die bekendste mistici is en wat deur sy poësie 'n skakel bied vir die res van die studie.

In aansluiting by 'n opmerking in die inleiding sal ons ook vlugtig kyk na die posisie van die mistiek binne die Protestantse denke gedurende die hoogbloei van die Europese mistiek in die sewentiende eeu. (16)

Teen die middel van die 17de eeu is die duidelike

mistieke stemming besig om te verminder, juis omdat die klem meer en meer begin val op die alledaagse karakter van die religieuse lewe en die kloosters begin verbrokkel en die ordes hulle invloed verloor.

2.2.4. Dionysius

Hierdie Syriese monnik wat in die laat 5de en vroeg 6de eeu geleef het, is deur die kerkvaders verwar met Dionysius die Areopagiet, oor wie Paulus vertel, en hierdie verwarring is bestendig om 'n bepaalde geloofwaardigheid te verleen aan sy enkele geskrifte wat 'n ingrypende rol in die ontwikkeling van die Christelike mistieke denke gespeel het. Later het dit duidelik geblyk in watter tydvak die skrywer van Oor die goddelike name en Mistieke Teologie tuishoort, en daarna word daar na hom verwys as die Pseudo-Dionysius.

In sy tekste bring hy finaal 'n versoening tussen die Neo-Platoniste se leer en die Christelike opvattinge, en hy is die skrywer aan wie tradisioneel die eerste gebruik van die woord "mistieke" toegereken word.

Voordat 'n uiteensetting van die beskouings van Dionysius oor die mistiek gegee word, is dit miskien nuttig om 'n kort passasie uit die eerste hoofstuk van Mistieke Teologie uit te lig waarin dit toegelig word.

"I counsel that, in the earnest of mystic contemplation, you leave the senses and the activities of the intellect and all things the senses or the intellect can perceive and all things in this world of nothingness or in that world of being and that (...) you strain (as far as you may) towards a union with Him whom neither being nor understanding can contain. For, by the unceasing and absolute renunciation of yourself and all things, you shall in pureness cast all things aside and be released from all, and so you shall be

led upward to the Ray of that Divine Darkness which exceeds existence." (Capps en Wright, 1978: 36 - Mistieke Teologie 1:1) (17)

Uit hierdie stuk word dit duidelik dat Dionysius baie waarde heg aan die proses van onthechting, 'n proses wat in feitlik alle tradisies die aanvangstadium van die mistieke ervaring moet kenmerk. Hierdie suiwering is natuurlik net ten dele moontlik, want die volkome reiniging wat die opgang van die siel moontlik maak, lê buite die mens: na sy aanvanklike poging is aan die mens 'n passiewe rol toegesê.

Verder blyk dit ook uit die aangehaalde stuk dat Dionysius die beskrywing van die godheid in menslike terminologie ontken. Hy bring in sy traktaat egter niemin die belangrike onderskeiding tussen 'n teologie van bevestiging (die sg. kataphatiese beskouing) en 'n teologie van ontkenning (die apophatiese) na vore, 'n onderskeid waarmee ons reeds vertrou is. Laasgenoemde oorheers ook by Dionysius en vorm 'n belangrike skakel in die via negativa-tradisie binne die mistiek.

Hy ontken dat ons konsepte aan die godheid kan toeskryf, gebruik selfs die woord "godheid" nie, maar verkies eerder die "pre-eminent" of die "universal cause". Rondom dié oorsaak is daar 'n "secret Silence", want wat daar ervaar word, is "enwrapped in that which is wholly intangible" en is "a knowledge that exceeds his understanding."

Hiermee word een van die sentrale probleme van die mistieke ervaring toegelig, 'n probleem wat deur die eeue die mistici se pogings om te kommunikeer, bemoeilik het en wat by die beoordeling van die mistieke poësie 'n belangrike rol speel; iets waarna daar reeds vroeër verwys is. Die mistiek laat hom nie sommer sê nie,

is "non-discursive". (Johnston, 1978: 18) Denke, argumente en logika het daar geen bestaansruimte nie.

Dionysius maak in sy beskrywings baie gebruik van die paradoks om hierdie verwoordingsprobleem te probeer oorkom. Die sentrale metafoor wat hy gebruik, is dié van donkerte en lig, en hy praat dan ook dikwels van die "divine Darkness" of die "divine Gloom". Hierdie donkerte oorweldig egter in intensiteit en in helderheid die mens se siel, sodat hy afstort in die "Darkness of Unknowing".

Vir die ontkennde houding van Dionysius is enige beeld in die beskrywing onaanvaarbaar omdat dit, by implikasie, eienskappe aan die godheid toeskryf. Van liefdesmistiek en van bruidsmistiek is daar by hom geen sprake nie.

Dionysius se ervaring is nooit die resultaat van nadenke of van 'n uitgewerkte program nie. Dit is, soos Beuken (Beuken, 1946: 16) tereg opmerk, "de intuïtieve en experimentele kennis van God, bekroond door het staren in het goddelijke licht."

Sy eenvoud en sy heftigheid bring 'n konseptuele raamwerk tot stand wat telkens weer 'n neerslag sou vind in die latere mistiek. Buiten die verhouding donkertelig, word ander begrippe ingevoer om die handeling van die godheid mee uit te druk: dinge soos die ketting, son en vuur. Ook die uitwerking daarvan op die mens word in 'n reeks geykte beelde verwoord, terwyl die onverwagsheid en die teerheid van die inwerking van die godheid telkens vooropgestel word. (Von Hügel, 1961: II, 45)

Sy klem op die via negativa, waardeur die afstand tussen mens en die godheid beklemtoon word, en die wyse

waarop die rol van die intellek afgemaak word, lei later (onder andere in die Duitse mistiek) tot groot waardering vir die visioene tydens 'n persoonlike belewenis. Sy onderskeid tussen die godheid en die intellektuele begrip "God" word ook dankbaar aangegryp, onder andere deur 'n figuur soos Eckhardt. (18)

Reeds in die vierde eeu van ons jaartelling vind ons die verskyning van die eerste kluisenaarsgemeenskappe wat mettertyd sou ontwikkel tot die kloosterordes, wat daarvoor verantwoordelik sou wees dat die mistieke tradisie bly voortleef deur die sogenaamde Donker Eeue.

Die monnikke of kloosterbroers het in hulle asketiese bestaan toestande geskep wat die geestelike bewussyn sou stimuleer en waarin die herhaalde ontvangs van die sakrament van die Nagmaal, waarin die mens deelagtig word aan God, die mistieke belewenis moes bevorder. Terselfdertyd het in die teologie self 'n oordenkings- of besinningselement oorheers wat vrugbaar moes inwerk op die spekulatiewe mistieke denke.

Binne hierdie milieu en hierdie atmosfeer is dit dan ook nie vreemd nie dat oorfloedige getuienis gelever word van die visioene van die monnikke en waarin hulle beweer het dat hulle die nabysyn van God geproe het. (19)

Ten spyte van die bydraes van Dionysius en die kloosterordes, kan daar aangevoer word dat die mistiek eintlik eers tot sy reg kom met die geskifte van Bernardus van Clairvaux, self nog opgevoed in die spekulatiewe kloostertradisie.

2.2.5. Bernardus van Clairvaux

Bernardus (1090 - 1153) bring nuwe lewe in die gefor-

muleerde mistieke denke, deurdat hy die belewing in die geloof sentraal stel. Die geloofslawe by hom word nou gekenmerk deur 'n affektiewe benadering eerder as 'n spekulatiewe en intellektuele besinning oor die wese van God. Hy verwerp die finale betekenis van die empiriese waarneming: "Significant and profound truths" is volgens hom "accessible only through personal experience" (Capps en Wright, 1978: 47), 'n ervaring wat niks anders is as 'n intense belewing van die liefde van God nie.

Vir Bernardus is God Liefde, en uitgaande van die bekende gedeelte in 1 Johannes 4, verse 7-21, word dit vir hom duidelik dat die vereniging tussen mens en God uitgedruk en beskryf kan word in terme van hierdie liefde of caritas. Dit is 'n liefde, glo Bernardus, wat die heelal beheers, en dit is "this emphasis on Love as the guide that leads him to develop the imagery of the Spiritual Marriage (...) which is based on a mystical interpretation of the Song of Solomon". (Smith, 1930: 71)

Bernardus onderskei in die gelowige lewe drie fases. Die mens se lewe word eers gevorm deur die besef van Jesus se mensheid en die geheim van sy sterflike lewe. Hierdie ervaring stel hy gelyk aan die soen van die voete van die godheid. Deur die suiwering wat hieruit spruit, tree daar 'n verdieping in deur die geloof, wat gelykgestel word aan die mistieke handkus. In die laaste fase word God self die voorwerp van liefde, en in hierdie geestelike vereniging, die excessus, is die ervaring so intens dat daar daarvoor "eigenlijk geen termen bestaan in de menselijke taal of categorieën in het bewustzijn". (Aalders, 1928: 211. Die skrywer gee hier 'n breë omskrywing van die "ascensus" of mistieke opgang.)

Dit is die oomblik wat gelykgestel word aan die mondkus, waarmee die soetste en die volmaakste beleef word. Met hierdie kus kom daar dan 'n openbaring in 'n "verstandelijk zien, waarbij de verbeelding geheel buiten werkzaamheid is gesteld." (Beuken, 1946: 23) (20)

Bernardus verfyn in sy werk die uitgangspunte van Origines en stel 'n hele mistieke leer op in sy kommentare op die Hooglied. Hy verwoord die "ecstatic ascent of the purified mind to God and the loving descent of God into the soul" (soos hy dit self beskryf) in die taal van die romantiese liefde en van hofmakery, met die bruidegom wat "delights in transforming himself from one charming guise to another in the beloved's presence". (Capps en Wright, 1978: 50 en 51)

Vir Bernardus is die geloofslewe dié van opwinding en ekstase, en uit die wese van die Liefde wat alles oorheers, is daar vir hom geen sprake van ontnugtering of blindheid nie. Natuurlik is die geliefde teleurgesteld: "my soul is necessarily sad and depressed until He shall return and my heart grow warm within me" (Capp en Wright, 1978: 51), maar die siel weet dat dit in God se liefde bly en dat die Bruidegom weer sal kom.

Want, verklaar die apostel Johannes in sy brief, "God is liefde en hy wat in die liefde bly, bly in God, en God in hom. Daar is geen vrees in die liefde nie; maar die volmaakte liefde dryf die vrees buite."

Bernardus, vervul met hierdie liefde, sien geen noodsaak daarin om 'n program uit te werk vir die mistieke lewe of om verslag te probeer doen van die mistieke belewenis nie. Die Liefde van God is eenvoudig en volledig - die siel wat hom hiervoor oopstel, sal die

vreugde wat daarin geleë is, in dieselfde mate ervaar.

Deur sowel sy allegoriese interpretasie van die Hooglied as die eenvoud en die entoesiasme waarmee die ervaring besing word, oorheers die geskrifte van Bernardus die geloofslewe van die Middeleeue en word die bruidsmistiek die sentrale metafoor waarmee die gelowige sy geestelike ervarings gaan verwoord.

2.2.6. Jan van Ruusbroec

Om die rykgeskakeerde mistieke wêreld van die Middeleeue tot net een figuur soos Ruusbroec te beperk, is om daaraan 'n groot onreg te bewys. Om praktiese redes kan dit nie anders nie.

Die keuse van Ruusbroec (1293 - 1381) word bepaal deur die feit dat hy die belangrikste sistematikus was onder die groot aantal Noord-Europese mistieke skrywers en dat sy werke groot invloed uitgeoefen het.

Ruusbroec lê, soos Bernardus van Clairvaux, die nadruk op die ervaringslewe self, maar in ander opsigte verskil sy bydrae. Hy is byvoorbeeld een van die groot groep mistieke skrywers uit die noorde wat in hulle geskrifte die landstaal gebruik, hoewel hy van sy mede-skrywers verskil as gevolg van die groter burgerlike karakter wat sy werk dra.

In die beeldspraak in sy geskrifte beroep Ruusbroec hom op die natuur in 'n poging om die verhouding tussen mens en God te probeer omskryf. Tog berus hy hom nie by die gemaklike uitvlug van die beeld nie, maar strewende daarna om 'n sistematiese skema van die mens se uitreiking na God op te stel. (Knuvelder, 1964: I, 162)

Ruusbroec praat in sy werk nie van 'n "mistieke belewenis" nie, maar gebruik eerder 'n term soos "innic

scouwen". Die moontlikheid tot hierdie insig spruit uit die feit dat die mens se siel nog teken dra van daardie beeld van God waarna dit geskape is. Daar is, voer hy aan, nog daardie deel waarin ons "inhang" met God en waardeur die belewing, die "scouwen" van die Godheid moontlik word. (21)

Die vereniging met God kan alleen kom wanneer die mens die moontlikheid laat vir God om vanuit hierdie "tuis-te" sy regmatige besit van die siel uit te oefen. Die mens moet hom dus eers van alles los- en leegmaak en moet in die duisternis van God sterwe in die sg. mistieke dood.

Dan eers openbaar God sigself: "In den afgront deser duysternissen, daer de minnende gheeste sijns selfs in ghestorven es, daer beghint die oppenbaringhe gods, ende dat ewige leven. Want in dier duysternissen schijnt ende werdet gheboren een onbegrijpelijk licht, dat es de sone gods, daer men in scouwet ewich leven." (Aangehaal in Beuken, 1946: 68.)

Een van die opmerklikste dinge omtrent Ruusbroec is dat hy, ten spyte van die titel, geen aansluiting vind by die bruidsmistiek nie. Hy probeer die sensasies illustreer deur beeldspraak uit die natuur: afsterwing en geboorte, verlange en ekstase sien hy in die winter en die lente wat daarop volg, of in die wonder van 'n sonopkoms na 'n donker nag.

Ruusbroec is een van die belangrikste sistematiseerders in die ontwikkeling van die Middeleeuse mistiek. Hy onderskei drie stadia van die geestelike lewe en 7 trappe of sporte op die leer na die finale vereniging. Trappe 1-4 is die werkende lewe (waar die mens sy deel moet doen), die vyfde sport is die inwendige lewe, die sesde die eerste oomblik van die "inge-

storte" openbaring of beskouing en met die sewende begin die skouende of verenigde lewe. Die feit dat hy vier afsonderlike stadia in die werkende lewe isoleer, dui vir ons aan hoe belangrik die toewyding en die onthegting by die mens vir hom is.

Sy ander voorstelling van die drie fases sluit aan by die verdeling wat ons in feitlik al die mistieke "programme" aantref: die reinigende fase (die sg. via purgativa), die verliggende fase (via illuminata) en die verenigende fase (via unitiva):

werkende lewe	→	god-begerende of inwendige lewe	→	skouende lewe
opgang		voortgang		ingang
(laagland)		(plato)		(spits)
onthegting		insig en waar- heidskennis		vereniging
(mens is getroue dienaar)		(vertroude vriend)		(verborge seun)

Ruusbroec, in 'n poging om met die mense te kommunikeer oor die wonder van die belewing van die godheid, openbaar hom as 'n kind van sy tyd en probeer telkens die intellektuele verskynsels van sy eeu benut om sy godsbeeld mee te illustreer, dinge soos die alchemie en die astrologie, terwyl hy hom andersyds beroep op die geykte terminologie van die kerklike tradisie. Dit is egter veral sy skakeling met sy tyd en sy ryk en toeganklike beeldspraak wat aan die natuur ontleen is, wat daartoe bygedra het dat sy werk so wyd gelees, en in vertaling so 'n groot invloed uitgeoefen het.

Capps en Wright (Capps en Wright, 1978: 133) sê oor die Cieraet der Gheestelike Brulocht, waaruit die meeste van Ruusbroec se opvattinge gereduseer kan word,

dat "(its) lucid descriptions of the progress of the interior life are some of the most moving in all literature on spirituality." Hierdie werk, veral, benadruk die idee van die *reis* wat die gelowige moet onderneem en wat in Juan de la Cruz se lang spekulatiewe werk oor die bestyging van berg Carmel 'n hoogtepunt sou bereik. (22)

2.2.7. Die vroeë Protestantisme

Ons het reeds gewys watter belangrike rol die klooster gespeel het in die groei en die bloei van die mistieke lewe, hetsy dit suiwer spekulatief was en of dit behoort het tot die praktiese mistiek waarin die ervaring van die vereniging met die godheid sentraal staan, 'n onderskeid waarop ek later weer terugkom.

Die hervormers keer hulle teen die monastiek, en veral Luther is aanvanklik geweldig negatief oor die kloosters en die kloosterordes. (23) Dit was maar net een van die talle fasette van die geloofslawe van die Rooms-Katolieke kerk waarteen die Protestantisme hom gekeer het, 'n optrede wat daartoe sou lei dat 'n skrywer soos Spencer (Spencer, 1966: 268) kan verklaar dat "in the mainstream of Protestant orthodoxy mysticism of any sort holds no necessary place", 'n stelling wat ek nie kan onderskryf nie.

Die konsep van 'n kontemplatiewe lewe waarin die gelowige hom van die wêreld isoleer, is vir die Protestant as vreemd en aanmatigend gesien in vergelyking met die regverdige en dankbare lewe uit God se genade.

Buitendien bely die Calvinis dat daar absolute grense bestaan tussen God en skepsel, dat alles weg sal deins voor God se majesteit en glorie en dat enige toenaadering slegs van God kan kom. (Aalders, 1928: 250)

Die idee van 'n vereniging met die godheid, wat die resultaat is van 'n innerlike ervaring, is vir die vroeë Protestante totaal onaanvaarbaar. Die enigste wyse waarop die mens tot God kan kom, is deur Christus, en volgens Von Hügel (Von Hügel, 1961: 263-264) is teoretici dit eens dat "a Christian is bound to declare the mystical experience of God to be a delusion. (We) have struck in the person of Jesus upon a fact which is incomparably richer in content than the feeling that arises within ourselves."

Deur die geloof in Christus kan die mens versoen word met God, maar dit is 'n versoening wat radikaal verskil van die vereniging wat die mistikus ervaar, want vir die vroeë Protestant is elke "zweem van vereenzelwiging van God en mensch (...) uitgesloten." (Aalders, 1928: 253) Ook Heschel, 1962: 356 sluit by hierdie oortuiging aan: "Such a thirst to become one with God - the supreme aspiration of many mystics - is alien to the biblical man." "In Protestant context", sê Siegel (Siegel, 1978: 5) "the language of human love, of sexual union, cannot represent the relationship between man and God".

So ver strek die bewuste poging om die ruimte van die mistiek te neutraliseer dat 'n herinterpretasie van die Hooglied in die vroeë Protestantisme plaasvind, 'n interpretasie waardeur die aanvaarde allegoriese vertolking verwerp is en waarin die bruid gesien word as die staat en die lied self as Salomo se danksegging vir die burgers se gehoorsaamheid. (Pope, 1977: 126)

Die dogmatiese instelling van die Protestantisme het die bloei van die mistiek binne die gemeenskap kwaai geknou, en die meeste ondersoekers is dit eens dat 'n spesifiek Protestantse tradisie waarskynlik moeilik

uitgewys kan word. Bowendien, voer Spencer tereg aan (Spencer, 1966: 288), sou die teenwoordigheid van die goddelike lig, die "inhang" van die godheid in die siel, strydig wees met 'n dogma waarin die volslae korruptheid en absolute sondigheid van die mens sentraal gestel word.

Of 'n mens dus werklik oortuigend 'n saak kan uitmaak vir 'n Protestantse mistiek teenoor 'n Rooms-Katolieke mistiek, is bevraagtekenbaar, veral wanneer ander skrywers dit laat blyk dat 'n figuur soos Luther in werklikheid tog ruimte gelaat het vir 'n mistieke ervaring en terminologie uit die Rooms-Katolieke tradisie in hierdie verband gebruik.

Die belangrikste bydrae in hierdie verband is van Hoffman in sy werk Luther and the Mystics. (Hoffman, 1976) Hy haal ruim aan om te bewys dat Luther self sulke terme soos die unio mystica, gemitus en raptus gebruik het en sê dat latere Lutherane sekere aspekte van Luther se leer geïgnoreer of verwater het. Ook by Calvyn word deur sekere skrywers ruimte gelaat vir die mistieke belewenis, veral ten opsigte van die nagmaalsleer.

Fremantle probeer in haar werk (Fremantle, 1964) die onderskeid anders raakvat, deur te wys op die verskille wat 'n mens kan uitwys in die taalgebruik van die Katolieke mistikus en die van sy Protestantse eweknie. "The language of the Catholic mystics shows an acquaintance with a whole tradition of mystical literature, that of the protestant is derived almost entirely from the Bible." (Fremantle, 1964: 34)

So 'n stelling mag *miskien* waar wees vir die vroegste jare van die Protestantisme, toe alles wat Rooms-Katoliek geruik het, verwerp is, hoewel dit interessant sou wees om na te gaan watter aspekte van die

Katolieke tradisie nie na die Bybel herlei kan word nie. (24)

Verder twyfel ek of Fremantle die "dogmatiese" verskil sou kon uitwys tussen 'n teks van byvoorbeeld Ruusbroec en een van Jacob Boehme, 'n skrywer wat tradisioneel tot die vroegste verteenwoordigers van die Protestantse mistiek gereken word. Ons weet immers reeds dat die mistikus in ieder geval geneig is om verby die grense van die dogma te breek in 'n poging om iets van sy ekstatiiese ervaring weer te gee.

Hoe dit ook al sy, die skeptisisme teen die kloosterlewe en die geflankeerdery met God in die mistiek het aanvanklik daartoe bygedra dat die mistiek binne die Protestantse kerk min of geen aandag geniet het nie. Die mistici binne die nuwe kerke het hulleself as enkelinge gesien, en dit is eers wanneer die situasie verander en die "Rooms-Katolieke" mistieke tekste weer toeganklik word, dat die mistikus hom deel kon voel van 'n spesifieke tradisie waarby hy hom kon aansluit. Van agterdog en vervolging was daar toe nie meer soveel sprake nie. (25)

2.2.8. Jacob Boehme

Van hierdie houding kon die Duitse mistikus Jacob Boehme (1575 - 1624) egter besonder goed getuig, want die publikasie van sy eerste werk, Die Aurora (of Sonsopkoms) in 1612, het tot 'n skryfverbod gelei, iets wat natuurlik moeilik toegepas kon word. Boehme, 'n skoenmaker, het voortgegaan om sy visioene en sy gedagtes oor die aard van die verhouding tussen mens en God neer te skryf, en ruim tien jaar later verskyn sy Weg tot Christus. Sy ander belangrike werk verskyn pas voor en net na sy dood.

As gevolg van sy familie en sy eie kerkverband word

Boehme beskou as een van die vroegste Protestantse mistieke skrywers, hoewel 'n mens geen suiwer Protestantse dogma daarin kan raak lees nie, en hoewel sy opvatting dat die godheid die saad of kiem van sowel die goeie as die bose bevat, sowel Rooms-Katolieke as Protestantse teoloë sou laat steier het. (26)

Waarskynlik sou 'n mens sy Protestantisme kon terugvind in die opvatting wat hy huldig dat die vereniging met die godheid die *redding* van die individu meebring en dat die mistieke ervaring nie 'n ervaring is wat geen implikasies vir die gelowige se lewe het nie.

Boehme, as Renaissance-mens, se hele lewe was gerig op die versameling van kennis, en sy geloofslewe was alleen daarop gerig om die "hart van Jezus Christus (te vinden) om mij daarin te verbergen tegen de grim-migen toorn van God en de aanvallen van den duivel". (Aalders, 1928: 278 se eie vertaling.)

Die godheid is vir Boehme 'n ondeurdringbare diepte wat steeds 'n tweeslagtigheid openbaar: "The Divine Unity displays two principles, Light and Darkness, Wrath and Love, Good and Evil, the principle of Light and Love and Goodness (...) being perfectly revealed once for all in the Incarnation." (Smith, 1930: 109)

In die siel, sê Boehme, is daar die vermoë om hierop te reageer, op sowel 'n positiewe as 'n negatiewe manier. Wanneer jy met die positiewe eienskappe saamklink, is die siel besig om sy ware potensiaal te verwesenlik en word die mens gered: "To be saved is to be united with the Divine Life and to die the isolated self." (Smith, 1930: 110) In sy bekende aandebed bid Boehme dan ook: "Sla mij toch in mijn aangenomen ik-heid te gronde en dood door uw dood mijne ikheid, opdat ik niet meer in mij zelven leven." (Aalders,

1928: 288)

Wanneer 'n mens die siel oopstel vir die kennis van God, word dit soos 'n intieme liefdesverhouding waar hierdie kennis, Sophia, gereed is "to kiss him with a ray of her sweet Love, by which the heart is joyed." Maar, "before you can be crowned you must be tried. Sophia removes her ray of Love from you again to see whether you will remain true." Ook hier vind ons die oomblikke van wanhoop en verlatenheid. (Capps en Wright, 1978: 158)

Volhard die siel egter, word sy oë oopgemaak, sodat hy die goedheid herken in alles wat hom omring, juis omdat alles die beeld van die godheid bevat. Die ingewyde word aangespreek deur 'n graspol of 'n stuk klip, en in hierdie dinge herontdek hy weer die harmonie van die heelal en weet hy dat dit goed is met God se werk. Op 'n aangrypende wyse verwoord Boehme hierdie ervaring: "is mij de poort geopend geworden, zoodat ik in een kwartier meer gesien en geweten heb dan als ik vele jaren op hooge scholen geweest was. Want ik zag en kende het Wezen aller wezens, den grond en het grondelooze (...) de herkomst en den oorspronkelijken toestand dezer wereld en aller schepselen door de goddelijke wijsheid." (Aalders, 1928: 278-279)

Vir die gelowige en die nuuskierige wetenskaplike is hierdie oomblik die vervolmaking van die soektog na kennis oor die wese van alle dinge.

Terwyl die Protestantse mistiek in hierdie tyd veral in Engeland gemanifesteer sal word deur die bydraes van George Fox, wat in sy eenvoud en alledaagsheid 'n absolute teenpool vorm vir Boehme (en die grondslag lê vir die nugtere wyse waarop die mistieke ervaring verwoord sal word) en die natuurmistiek van Thomas Traherne, is die toneel in Spanje voorberei vir die

figuur wat seker meer as enige ander skrywer die mistiek in die Westerse tradisie verteenwoordig, Juan de la Cruz.

2.2.9. Juan de la Cruz

Die Spanjaard Ignatius van Loyola, bekeer terwyl hy herstel van 'n oorlogswond, rig 'n nuwe orde op, die Jesuïte, en stel 'n reeks Geestelike Oefeninge op wat moet help om die gedagtes van die gelowige te bevry "and to regulate his life so that he will not be influenced in his decisions by any inordinate attachment." (Capps en Wright, 1978: 173)

Die ander persoon wat meehelp in die proses is Teresa de Jesús, ook bekend as Theresia van Ávila. Sy het eers laat in haar lewe 'n mistieke ervaring, wat daartoe aanleiding gee dat sy die res van haar lewe wy aan die herstel van die Karmelietiese orde, terwyl sy haar eie persoonlike belewenisse omskryf in 'n program vir Die Weg na Volmaaktheid. Dit word uitgebeeld soos die bestyging van 'n berg wat moeilik beklim word, omdat die roete vol hindernisse is, maar wat deur 'n nederige gebedslewe en vurige liefde moontlik word.

Haar mooiste werk is die Innerlike Kasteel, oor die reis wat gemaak moet word totdat die siel in sy ware potensiaal verwesenlik en die geestelike huwelik gekonsumeer word in 'n volmaakte liefdesomhelsing: "I began to think of the soul as if it were a castle made of a single diamond or of a very clear crystal, in which there are many rooms, just as in heaven there are many mansions. At the centre and in the midst of them all is the chiefest mansion where the most secret things pass between God and the soul." (Capps en Wright, 1978: 180)

Vroeg in sy lewe kom die jong monnik, Juan de Yepes y

Alvarez, onder haar invloed, en dit sou 'n onreg wees om haar rol en betekenis in sy lewe en sy mistieke denke te ontken. Dit is nie verniet dat hy later as Juan de la Cruz een van sy belangrikste werke Die Bestyging van Berg Karmel noem nie.

Oor geen ander enkele Westerse mistikus is daar soveel geskryf nie as oor dié priester (1542 - 1591) wat die naam Juan de la Cruz (Jan van die Kruis) aangeneem het. Waarskynlik het sy werk, waarin die meeste van die fasette van die Christelike mistieke tradisie gekonsolideer is, die invloedrykste en bekendste geskifte geword. Sy betekenis lê verder daarin dat hy naas sy uitgebreide prosakommentare, onder andere een oor die Hooglied en 'n ander oor die "Donker Nag van die Siel", ook 'n klein aantal verse nagelaat het wat 'n basis gebied het vir die studie van die mistieke belewenis. (27)

Die "program" van die mistieke "reis" kry by Juan de la Cruz sy hoogtepunt, want in sy geskifte beskryf hy nie alleen die "ten steps of the mystic ladder of Divine Love" nie (Capps en Wright, 1978: 190), maar hy illustreer aan sy lesers die probleme waarmee hulle te kampe sal hê wanneer hierdie reis onderneem word.

Hierdie reis spruit uit die feit dat God, wat in die siel aanwesig is, die mens bewus maak van Sy teenwoordigheid. Hierdie bewuswording, die aanraking deur die Liefde, wek 'n geweldige verlange na God in die siel op en begin die reis.

Hierdie liefde van God is 'n verterende liefde: "Love has set the soul on fire and transmuted it into love, has annihilated and destroyed it as to all that is not love". (Smith, 1930: 103)

Sentraal staan sy opvatting van die "Donker Nag" van die siel, 'n benaming wat hy gebruik om 'n bepaalde aspek van die mistieke reis te beskryf en wat daarna op verskillende wyses deur ander skrywers vanuit en oor die mistiek gebruik sal word.

"We may say that there are three reasons for which this journey made by the soul to union with God is called night," verklaar hy in die begin van sy prosawerk oor die mistieke reis, Die Bestyging van Berg Karmel.

"The first has to do with the point from which the soul goes forth: for it has gradually to deprive itself of desire for all the worldly things by denying them to itself; the which denial and deprivation are, as it were, night to all senses of man." (Aangehaal in Happold, 1977: 358-359.)

Gedurende hierdie fase word die siel dus gestroop van sy sintuiglike of wêreldse behoeftes, en die beeldspraak wat die skrywer gebruik "are those that express deprivation: solitude, solence, poverty, emptiness, ignorance, detachment". (Brenan, 1973: 135)

Aanvanklik word hierdie toestand maklik verwerk en is daar geen pyn by betrokke nie. Later volg daar 'n tyd van wroeging en onsekerheid, 'n pyn wat volg uit 'n gevoel dat die liefde onbeantwoord bly en die vrees dat hy deur God verlaat gaan word.

Maar, voer die mistikus aan, dit alles is 'n toets om vas te stel of die gelowige werklik die liefde vir God ervaar.

Hierdie eerste nag is deel van wat in die program van die mistiek bekend geword het as die via purgativa, die suiwerende weg, en het sowel 'n aktiewe as 'n positiewe karakter: die siel word eers deur God aan-

geraak, maar moet dan self die opstyging na God toe deur toewyding verder voer.

En deur geloof. Daardie geloof is die tweede rede waarom Juan de la Cruz die woord nag gebruik. "The second reason has to do with the mean, or the road along which the soul must travel to this union - that is faith, which is likewise as dark as night to the understanding", sê hy. (Happold, 1977: 359) Peters (Peters, 1957: 86) formuleer dit so: "deze nacht trekt de geest uit zijn gewone wijzen van ervaren der dingen, om hem op te heffen tot een goddelijk aanvoelen, het ver afstaat van elke menselijke manier van ervaren."

Die weg na die vereniging met God is 'n weg waarin ook die rede dan moet wyk en waar die siel blind in sy geloof voortreis, gerig alleen op en deur die Liefde van God en die verlange om daarmee verenig te word. Ook hierdie vereniging, die bestemming van die reis, kan volgens Juan de la Cruz met reg "nag" genoem word, want die wese van God is onbegrypbaar vir die rede en vir die begrip; dit is inderdaad "dark night to the soul in this life". (Happold, 1977: 359)

Die mistikus bly dan ook getuig van sy onvermoë om sy eie ervaring te begryp: so volg dan vanselfsprekend ook die onmoontlikheid om dit uit te druk. Die mistikus kan maar alleen stotterend daaroor praat, iets wat in sy eie poësie weerspieël word deur die herhaalde gebruik van die werkwoord "balbucir", om te hinkel of te stotter. Brennan (Brennan, 1973: 110) haal verder ook hierdie gedig aan uit een van Juan de la Cruz se prosageskrifte:

Entreéme donde no supe
y quedéme no sabiendo
todá sciencia
transcendiendo

Ek het binnegegaan, ek weet
nie waar nie
en onwetend gebly
terwyl ek alle wete verby-
gesteek het

Die "nag" van die godheid is natuurlik nie werklik donkerte nie, maar is die paradoksale duisternis waarvan ons reeds by Dionysius gelees het. Dit is die skittering, die glorie van God wat die mens tot blindheid slaan sodat hy, in terme van sy gewone verwysingswêreld, inderdaad in die donker vasgevang sit. De la Cruz gebruik die beeld van die mot of die uil wat deur die skerp daglig verblind word - so ook gebeur dit met die mens, want hy beskik nie oor 'n orgaan om dit te hanteer nie, altans nie totdat die finale vereniging plaasvind nie. Dan het die nag natuurlik ook opgehou en het die dag aangebreek.

Hierdie verdere twee regverdigings van Juan de la Cruz vir die gebruik van die term nag, sluit weer aan by die tradisionele indeling van die fases van die mistieke reis wat op die via purgativa volg.

Die tweede fase is die via illuminativa - dit is wanneer die siel verlig word, 'n mate van insig verkry oor die bestemming van die reis: "the soul runs swiftly to God and touches him again and again; and it runs without fainting by reason of its hope". (Vertaal uit *Donker Nag van die Siel* in Capps en Wright, 1978: 193.)

In terme van die liefdesmistiek waarmee Juan de la Cruz werk in sy vers "El Cántico espiritual" ("Die Geestelike Lied") is hierdie stadium dié van hof-makery, waarin die geliefdes hulle nuutgevonde liefde

kan geniet.

Die derde en laaste fase, die via unitiva, bestaan volgens die leerstellings (Brenan, 1973: 127) uit "the union of the human will with the divine will." Eers gryp die siel God aan en "satisfies her desire, but not continuously", want eers met die volgende stap sal die liefde sorg dat "the soul burns with sweetness. This step is that of the perfect, who now burn sweetly in God." (Vertaal uit Donker Nag van die Siel in Capps en Wright, 1978: 194.)

Nou is die siel volkome bevry en is hy in staat om met die nuutgevonde duistere intuïtiewe kennis die samehang van alle dinge te sien. Die hoogtepunt van die mistieke ervaring kom met hierdie "complete transformation of the soul into God and of God into the soul by means of love." (Brenan, 1973, 127) Pragtig verwoord Juan de la Cruz dit in die vers hierbo genoem:

O noche, que juntaste
amado con amada
amada en el Amado
transformada

O nag, jy wat saamgevoeg het
minnaar en beminde
wat die beminde tot een met
die Minnaar transformeer.

In ander geskrifte beweer hy dat die finale sport van die geheime liefdesleer, wanneer die siel "become wholly assimilated to God, by reason of the clear and immediate vision of God" (vertaal uit Donker Nag van die Siel in Capps en Wright, 1973: 195), slegs kan plaasvind wanneer die siel die liggaam verlaat het. Dan kan die siel, soos Paulus geleer het, van aangesig tot aangesig sien. Of hierdie toestand slegs kan ontstaan na die fisiese dood en of volledige skeiding tussen siel en liggaam reeds vroeër kan plaasvind, word nie heeltemal duidelik nie.

Met die figuur van Juan de la Cruz kom die kort oorsig van die ontwikkeling van die mistiek tot 'n einde. Onderzoekers is dit eens dat daar na die 17de eeu 'n ingrypende afplatting kom in die mistieke lewe of altdans in die mate waarin daar daarvan verslag gedoen word.

2.2.9.1. Die poësie van Juan de la Cruz

Voordat ons probeer om kortliks die belangrikste kenmerke van die mistiek te formuleer, kan ons miskien vlugtig na die poësie van Juan de la Cruz kyk, aangesien die latere gedeelte van hierdie studie hom spesifiek met die mistieke poësie sal wil bemoei.

As digtersfiguur is daar uit die belangrikste bloeitydperk van die mistiek alleen die Noord-Europese figuur Hadewijch wat verse lewer wat op sowel mistieke peil as algemeen literêre vlak met dié van Juan de la Cruz vergelyk kan word. Hadewijch is in hierdie opsig selfs belangriker, omdat haar oeuvre soveel groter is as die minder as 10 verse van die Spanjaard waarna onderzoekers kyk as hulle dit oor sy mistiek het.

Soos by Hadewijch gebeur het (28), is daar besonder baie moeite gedoen om aan te toon hoe Juan de la Cruz in sy versbou aangesluit het by die genre-konvensies van sy tyd.

Hierdeur word dit weer eens duidelik dat die mistieke digter se hele kulturele wêreld - en nie net sy religieuse, dogmatiese agtergrond nie - meepraat in 'n gedig, en op so 'n wyse bydra tot die ryk verskeidenheid

wat daar binne die mistieke poësie bestaan.

Alonso onderskei, volgens Brenan (Brenan, 1973: 104 e.v.) in sy groot werk oor die poësie van Juan de la Cruz, La Poesía de San Juan de la Cruz, twee letterkundige of kulturele invloede op sy werk: die Spaanse eietydse verskuns en die Bybelse Hooglied. Hierdie standpunt word ook deur Tillmans (Tillmans, 1967) ingeneem en toegelig met uitvoerige verwysings na die Hooglied-tekste.

In sy ondersoek isoleer Alonso duidelik die Spaanse invloede: die volksliedere, en die werk van enkele spesifieke digters, van wie Garcilaso de la Vega die belangrikste was.

Die volksverse, met hulle besondere sangerige toon en die vaste herhalings, vind neerslag in die meeste verse van Juan de la Cruz. Die aansluiting by die breë tradisie was tematies ook maklik, omdat die meeste van hierdie liedere oor die liefde gehandel het en dit dus gerieflik aangepas kon word om in 'n religieuse sfeer te funksioneer. Tillmans wys ook in sy studie oor Juan de la Cruz se poësie dat dit 'n gebruik was om die profane liefdesliriek ook religieus te gebruik: "Sinds de 15e eeuw bestond in Spanje en Italië het literaire procédé, 'glosar a lo divino' genaamd, om profane liefdesgedichten te transponeren naar een religieuze betekenis, desnoods met behulp van enige veranderingen in de originele teksten." (Tillmans, 1967: 7) (29)

Juan de la Cruz se belangrikste drie verse

"El Cantico Espiritual" ("Die Geestelike Lied"), "Llama de amore viva" ("Lewende Vlam van Liefde") en "En una noche oscura" ("Die Donker Nag") toon volgens die kenners egter onmiskenbaar die invloed van veral die werk van De la Vega, wat in die Italiaanse "lira" met sy elflettergrypige versreëls 'n nuwe subgenre in Spanje ingevoer het. Hierdie versvorm, wat tradisioneel gebruik is vir die pastorale of herdersgedig, word spoedig deur die formele digters gebruik en, soos die geval was met die volksliedere, gebeur dit dan dat die geestelikes die natuur-idilles omwerk tot religieuse allegorieë.

In die "El Cantico Espiritual" vind ons die vermenging van die Spaanse en die Bybelse tradisies die duidelikste. Dit is die werk waarin die allegoriese vertolking van die Hooglied tot 'n nuwe hoogtepunt in die poësie gevoer word; dit beskryf die geloofs-ontwikkeling as "een groeiende Bruid-Bruidegom verhouding binnen het domein van de ziel." (Tillmans, 1967: 5) (30) Terselfdertyd wys Brenan in sy analise en bespreking van hierdie vers (Brenan, 1973: 104-137; veral 112-115 en 118-123) in welke mate De la Cruz aangesluit het by die volkslied ten opsigte van spesifieke beelde rondom die liefdes-spel, en veral hoe hy pastorale elemente uit die nuwe subgenre benut om die natuurbeelde in sy eie werk te vestig én met 'n nuwe betekenis te laai. "What he extracted from a poetic text was not its power of evocation as poetry, (Brenan wys trouens daarop dat De la Cruz gewoonlik die oorgeneemde poësie verbeter het!) but an image or episode which

had a special significance for him because it accorded with the images he had collected to express his central mystical theme of the road to union." (Brenan, 1973: 125)

Die beeldspraak wat Juan de la Cruz gebruik, is oorwegend tradisioneel en is ontleen aan tradisies wat bekend was, waardeur die betekenis in baie opsigte geyk was. Op hierdie geykte beeldspraak kom ons later in hierdie hoofstuk weer terug, maar voorlopig kan ons daarvoor 'n verklaring by die digter self soek. In sy prosakommentare op sy verse verklaar hy dat sy mistieke ervarings "were devoid or almost devoid of sensory or imaginary impressions." (Brenan, 1973: 110) Brenan wys ook daarop hoe selektief die digter met sowel naamwoorde as byvoeglike naamwoorde omgaan om daardeur besliste effekte te bereik.

'n Mens sou verwag dat Juan de la Cruz, in sy eis om onthechting van die aardse, kon verwag dat die mens die sintuiglike liefde vir die natuur moes uitwis, sodat die siel vrygemaak kan word vir die ontmoeting met God. Tog blyk dit uit sy poësie anders.

Die verlange na die vereniging met God, sê Peters (Peters, 1957: 220) word gewek deur die skoonheid van die beminde, Christus. "Het is de natuurlijke schoonheid die allerwege ligt uitgespreid over de schepping. Dit geeft de ziel een vermoeden van de eigenlijke schoonheid die door haar hartstogtelijk wordt begeerd."

Pragtig word hierdie band gelê in die tweede fase (die via illuminativa) van die "El Cantico Espiritual":

Mi Amado,	My Beminde, die berge
las montañas,	die eensame en afge-
los valles solitarios	slote valleie,
nemorosos,	die vreemdgeleë
las ínsulas extrañas,	eilande
los ríos sonorosos,	die ruisende riviere
el silbo de los	die fluistering van
aires amarosos.	die liefderyke
	briesies.

Hierdie skoonheid word dan na die vereniging met addisionele betekenis gelaai. Nou is dit nie alleen die skoonheid van die natuur wat die siel aanspreek nie, maar die mistikus begryp die wonderbaarlike van God in 'n alles omvattende nuwe insig: "the soul is then able to see how all the creatures have their life and strength in God." (Brenan, 1973: 132)

"El Cantico Espiritual" is 'n voortreflike voorbeeld van die verskillende tradisies wat die mistieke digter benut in die skepping van sy eie vers en kan verder gebruik word om aspekte van die liefdes- of bruidsmistiek en die natuurmistiek toe te lig. Dan is dit ook een van die mees "programmatiese" mistieke verse, vir sover die digter hier die mistieke reis uitbeeld met die drie fases: die via purgativa (strofes 1-12), die via illuminativa (13-26) en die via unitiva. Die laaste twee strofes kan inderdaad beskou word as 'n verwoording van die klimaks van

die mistieke ervaring wanneer alles anders
opgehef word:

El aspirar del aire,	Die asemhaling van
el canto de la luce	die lug,
Philomena,	die lied van die soet
el soto y su donaire	Nagtegaal,
en la noche serena,	die wonder en sy
con llama que	glorie
consume y no	in die serene nag
da pena.	met die vlam wat ver-
	teer en tog nie
	pynig nie.

Que nadie lo miraba,	En niemand het gesien
Aminadab tampoco	nie
parecía:	en Aminadab het nie
y el cerco sosegaba,	gekom nie
y la caballería	en die beleg het ten
a vista de las aguas	einde geloop
descendía.	en die ruiters
	het afgery by die sien
	van die waters.

2.3. Die aard van die mistiek

2.3.1. Inleidende opmerkings

Uit die vlugtige en oorsigtelike beskouing van die ontwikkeling van die mistiek, moet dit duidelik wees dat ons basies twee soorte mistiek kan onderskei:

- (i) die spekulatiewe mistiek, die "natural mystical experience (...) a purely intellectual concentration which produces a void in which the Self is ineffably touched", en
- (ii) die praktiese of affektiewe mistiek, "the supernatural mystical experience, from charity, which connaturalizes the soul to God and transcends every emotion". (Maritain, 1955: 71)

Die een tradisie of beskouing is gerig op kennis oor die godheid, terwyl die ander dit het oor 'n kennis-making met die godheid (of die belewing van 'n toestand wat daaraan identiek sou wees binne 'n ander kulturele milieu.) So 'n bewuste onderskeiding is egter nooit deur die mistici self gemaak nie, en in die bloeityd van die mistiek in Wes-Europa word albei met die woord "contemplatio" aangedui.

Happold (Happold, 1977: 40-41) onderskei tussen hierdie twee as die mistiek van kennis en begrip aan die een kant en die mistiek van liefde en vereniging aan die ander kant. Eersgenoemde is daarop gerig "to find the secret of the universe, to grasp it not in parts but in its wholeness (...) to grasp the Divine Essence or the ultimate reality of things". Die mistiek van liefde en vereniging daarenteen wil 'n "closer participation and reunion with Nature or God."

In enige mistieke tradisie kom daar fasette van beide aspekte voor, soms in 'n goed gebalanseerde ewewig, waar die denkers deur hulle bydrae 'n kenteoretiese basis probeer vind vir die ekstase waarvan die ervarers probeer vertel en op daardie manier vir die praktiese mistiek 'n onderbou verskaf, soms op 'n wyse waarin die slim intellektuele geskarrel nie eintlik 'n plek vind nie.

So byvoorbeeld lyk dit asof die Soefisme, die mistiek van die Islam, nie primêr ingestel is op die kennis van en spekulasie oor God nie: "In de soefische mystiek valt niet op kenne, maar op het beminnen van Allah het nadruk." (Benoit, 1973:39)

Ook binne die Christelike tradisie het ons reeds gemerk dat die twee strominge aanwesig is, hoewel ek met die oog op die poësie (wat selde ingewikkelde intel-

lektuele programme opbou) nie veel aandag aan die spekulatiewe tradisie gegee het nie. Daarom is 'n figuur soos Thomas van Aquinas glad nie eers bygetrek nie, hoewel hy onteenseglik 'n sleutelrol gespeel het in die verfyning van die denke oor God. (31)

Wat verder opval, is dat die verhouding teenoor die werklikheid wat hulle omring, by albei groepe dieselfde is. In die vroegste fase, veral onder invloed van die asketiese tradisie, was daar 'n onttrekking aan die werklikheid. Geleidelik begin die besef egter posvat dat die mens hom nie volledig kan losmaak van sy medemens en sy omgewing nie - dat die intieme kennis van en liefde vir God neerslag moet kry in die lewe, sodat die mistikus se optrede getuig van "the overflow of mysticism: sharing the fruits of contemplation with others". (Johnston, 1978: 25)

Die wêreld wat hom omring, word ook nie meer iets wat skeiding maak tussen die mistikus en die godheid nie, maar word 'n manifestasie van die vermoë en liefde van die godheid en 'n bevestiging van sy alomteenwoordigheid, iets wat van die mistieke ervaring self 'n belangrike deel uitmaak.

Omdat hy die essensiële eenheid en wonderlike harmonie van die wêreld gesien het, strewe die mistikus daarna om hierdie selfde soort harmonie en eenheid in sy wisselwerking met ander mense en met die natuur te werkstellig. Die mistieke ervaring, ten spyte van die vervreemdende aard daarvan, het uiteindelik tog implikasies vir die lewe van die mistikus.

Die mistieke ervaring, sê Edsman (Edsman, 1970: 10 en 11), "is ineffable, filled with a particular feeling of happiness and love for all things. The whole world is experienced as coherent and meaningful (...) and

the experience thus implies new knowledge. In the brief experience of the depths of existence the sense of time and space is suspended or rather expanded."

Met hierdie opmerking word die meeste van die kenmerke van die mistieke ervaring, waarna daar in hierdie laaste deel van die hoofstuk gekyk gaan word, reeds saamgevat.

Ook ten opsigte van hierdie aspek gaan ek my verlaat op die omvattende studies wat reeds hieroor gemaak is, wetende dat daar natuurlik voortdurend na die primêre tekste self teruggekeer moet word as 'n mens werklik volledig hieroor sou wou gesels. "It is usually also necessary", waarsku Edsman (Edsman, 1970: 12) "to distinguish between the descriptions of scholars and the terminology of the mystics themselves." Soos reeds vroeër gesê, wil hierdie deel van die studie egter weinig meer bied as net 'n inleiding tot die mistiek.

In die mistieke tradisie waarmee ons ons besig hou in hierdie inleiding, staan sekere idees voorop: dat die mens iets van die godheid in hom saamdra; dat hy daardeur bewus raak van die liefde en die alomvattendheid van die godheid, en van die besef dat hy homself moet afsterf om die vereniging met die godheid waarna hy verlang, te bereik; en dat die vereniging die openbaarmaking van die ware of volledige werklikheid sal beteken. (Baumgardt, 1961: 18-39) In The Idea of the Holy reduseer Otto (Otto, 1973: 21) dit tot twee idees: "the ideas, first of the annihilation of self, and then, as its complement, of the transcendent as the sole and entire reality."

Om tot hierdie besef te kom of om die vereniging te beleef, kan op twee maniere geskied. Die een is waar die mens "oorweldig" word deur die godheid en in 'n

oomblik van helder "waansin" die wese van die werklikheid insien. Dit is 'n sensasie wat baie mense beleef sonder dat hulle noodwendig daarvan bewus is dat hulle 'n mistieke ervaring ondergaan. "There may come to many," sê Happold (Happold, 1977: 39), "the sudden moments of intuitive perception, elusive, fading quickly, but of deep significance, illuminations which they feel reveal to them facets of reality." Colin Wilson in Poetry and Mysticism (Wilson, 1970: 13) gaan sover om te sê dat die mistieke ervaring "is a normal potentiality of everyday consciousness".

Hierdie soort sensasie vorm dikwels die basis van die natuurmistiek waarin die mistikus deur die natuur tot so 'n besef gebring word. Dit is ook te vinde in die skielike aangryping tydens 'n religieuse samekoms of by die gebruik van die nagmaal.

Van die grootste mistici praat van belewenisse van hierdie aard. Dit was byvoorbeeld die aanvaarde patroon by Eckhardt, terwyl Von Hügel (Von Hügel, 1961: I, 105) vertel van die eerste mistieke belewenis van Catherina van Genoa, "achieving in her soul all the usually lengthy and successive effects of the purgative, illuminative, and unitive progression, and as, in that one instant, bringing her soul to that highest state of transformation in which the will is wholly united to God."

Die ander manier om die vereniging te bereik, is die een wat tradisioneel die skering en inslag van die mistiek vorm. Die gelowige word gesien as 'n reisiger op aarde, onderweg na 'n bestemming in die hemel. Wat in die mistieke ervaring gebeur, is iets wat die reisiger 'n indruk gee van die bestemming van sy reis en dit word 'n metode "waarby de mystikus een op het einddoel hemel gericht afstandsverkeer met God vervangt

door een mystieke eenwording met de eeuwigse zijnsbron, die als existentiële determinant ervaren wordt."

(Mesland, 1978: 678)

Om dit te bereik, moet die gelowige 'n bepaalde "pad" of "roete" volg wat ook as sodanig aangedui word: die via mystica. Hierdie pad wat die mistieke lewe volg, word gekenmerk deur verskillende fases, stappe of sporte, en om hierdie fases deur te loop, verg 'n mate van toewyding en opoffering. "The roads themselves are difficult to follow; they are frequently described as deep, dark, and narrow, in phrases whose vividness impresses on us the weariness of the mud-stained traveller." (Guest, 1975: 192)

Ons het reeds hierbo in die verwysing van Von Hügel na Catherina van Genoa, en vroeër by Ruusbroec en Juan de la Cruz, gelees van hierdie mistieke reis of weg of opgang, 'n reis wat binne hierdie tradisie oor die algemeen in drie fases verdeel word: die via purgativa, die via illuminativa en die via unitiva: die reiniging, die verligting en die vereniging.

Thompson (1922: 91) herlei dit na alle mistieke tradisies: "The desire of the finite for the infinite, and the stages by which the soul frees itself from the trammels of the world, are essential elements in all forms of religion." Ook Margaret Smith wys in haar werk (Smith, 1930) dat so 'n opvatting van 'n reis voorkom in die meeste mistieke tradisies.

Die spesifieke driedeling is natuurlik nie so algemeen nie, hoewel 'n mens meestal die drie fases kan herken. Andreach noem in Studies in Structure (Andreach, 1964) vyf fases: die bewuswording, die reiniging, die verligting, die donker nag van die siel en die vereniging. In sekere tradisies en by

sekere skrywers is daar sprake van sewe of tien fases.

Hierdie fasette word goed geïdentifiseer en beskryf in Silent Fire (Capps en Wright, 1978: 26 en 27): die eerste as "a process of self-emptying that prepares the soul by stripping away all protective barriers"; die tweede as "flashes of insight and disclosures of the divine reality" en die derde, die vereniging, as "a state of identification and communication between God and the soul." (32)

Die aanvang van die mistieke reis geskied op "uitnodiging", want dit is eers wanneer die mens deur God aangespreek word dat hy hom op sy tog begewe. Johnston praat daarvan in sy nugtere The Inner Eye of Love (Johnston, 1978: 89) as "the call": "Mystical experience begins with an invitation. It is a call from beyond oneself. Sometimes this call is dramatic, (at) other times it is a secret and quiet call, a still small voice (...) that may have been alive in the heart since early childhood."

Feitlik deur die bank verklaar die mistici en die teoretici dat die uitnodiging en die uiteindelijke eenwording slegs moontlik is omdat God reeds in die mens aanwesig is. Daar is "a substance in man which is of God" en "at the centre of the soul there is a pure spark of the Divine Life which (...) remains in union with the central fire of Divine light and life."

(Hoffman, 1976: 145 en Inge, 1921: 70) Nygren sê in Agape and Eros (Nygren, 1953): "The mystic seeks the point within himself where he can make contact with God. This is the divine and uncreated element in the soul, it is the peak of the soul to which man must climb if he is to come into contact with God."

Margaret Smith (Smith, 1930: 103) sê oor die leer van

Juan de la Cruz in hierdie verband die volgende: "He holds that God is present in the inmost being of the soul, that there is an awakening of God in the soul, and in the soul a consciousness of the divine life, stirring within it. Then is felt the touch of God and the will 'burns with the fire of love, longs for God and prays to Him in the sweetness of love'".

Nadat die siel deur God geroer is, hetsy deur 'n eksterne prikkel, hetsy deur 'n innerlike gewaarwording, ontstaan daar 'n geweldige verlange by die mens om by God te wees. Hierdie verlange of behoefte word 'n alles-oorheersende drang en bring die konflik tussen die menslike en die buite-menslike of goddelike tot stand.

Die mens besef gou dat die sintuiglike en die sinnelike 'n hindernis gaan wees in sy poging om by God te kom, en so begin daar dus die eerste fase van die reis - die aflegging van dit wat skeiding maak tussen die mistikus en sy godheid, die via purgativa, wat Johnston (Johnston, 1978: 97) tipeer as "going forth into the desert and into the void".

Die eerste taak in hierdie ontheftingsproses om die beperkings van die vlees te oorkom, is om die sintuie af te sluit, omdat die mens daardeur steeds teruggetrek word na die wêreld, en ons weet immers dat "the physical body and the world of the senses (are) at least a proximate cause of evil." (Spencer, 1966: 333) In *Vormen van Imitatie* (Bronswaer, 1969: 178) verklaar Bronswaer dan ook: "juist door het besef dat de bevrediging die de aardse werkelijkheid biedt ons niet tot God voert, worden pijn, wanhoop, en verdriet, kortom het tekortschieten van de werkelijkheid, tot schreden op de weg naar God."

Hierdie suiwering kan plaasvind deur afsondering en fisiese onttrekking en verklaar ook hoekom die mistiek tradisioneel so nou saamhang met die askese. In die alleenheid van die kloostersel of die berggrot, of in 'n skuiling in die woestyn, is daar min dinge wat die aandag aftrek en die siel steur in sy proses om by sy oorsprong uit te kom.

Die afsluiting van die sintuiglike is egter nie genoeg nie: ook die rede en die eie wil moet losgemaak en weggeskuif word. Hierdie soort lêëgmaak is moeiliker en vereis 'n hoë mate van self-dissipline en toewyding. Daar is verskillende maniere hoe die mistikus dié toestand kan bereik: deur meditasie of deur die onophoudelike staar na een voorwerp, soms 'n gewone artikel of voorwerp of verskynsel, soms 'n fiksasiepunt, soos 'n kersvlam of die lig deur 'n sleutelgat (soos byvoorbeeld met Boehme die geval was), soms weer, soos by die kluissusters, na die hostie, die altaar of die beeld van Christus aan die kruis.

'n Ander metode was deur die herhaalde preweling van 'n klank of 'n naam, of van 'n spesifieke gebed, 'n inkantasie dus, òf deur die mistikus alleen òf as deel van 'n groep. Soms sou hierdie afsluiting selfs geskied deur fisiese pyniging. (33)

So word die gelowige bevry van sy aardse bande: "the senses, imagination, understanding and will must be all torn up and uprooted (and) since night is a deprivation of light, so the deprivation of its ordinary faculties can be called night to the soul." (Brenan, 1973: 133)

Hierdie proses is egter geensins maklik nie: die mens verlang steeds terug na die sintuiglike wêreld, en sy rede dwing hom amper om die "ontvlugtingsproses" af te

sweer. Die vrywillige binnetrede van 'n sfeer van onwete en blindheid word soms te veel. Wat van die gelowige vereis word, is niks minder as 'n volledige afsterwe van dit wat vroeër sin gemaak en betekenis gegee het nie. Dit is inderdaad of hy 'n sprong in die duister maak, met slegs die versekering dat die Liefde hom hierin onderskraag.

Happold (Happold, 1977, 52) som hierdie fase se eindpunt op as "when there has been a complete death of selfhood, when all images and intermediaries have been abandoned, and when man has entered that Dark Silence, that Nothingness, the Wayless Way, where the hidden sons of God lose and, at the same time, find themselves." Dit is die stadium van die "mors mystica" waaroor onder andere Beuken (1946: 94) en Widengren (1961: 183) skryf.

Die eerste fase, 'n fase wat soms baie lank kan duur, eindig dan in 'n leegheid en 'n donkerte wat die siel laat wanhoop. Juis wanneer hierdie wanhoop dreig om te oorweldig, begin die verligting en die tweede fase, wat gerig is op die uiteindelijke vereniging. Die nag, gereduseer tot sy basiese betekenis, is per slot van sake niks anders as die voorstadium vir die dagbreek nie. Johnston bestee 'n hele hoofstuk aan hierdie "Nothingness" in sy werk (Johnston, 1978), en toon aan hoe dit binne die Joods-Christelike tradisie 'n onontbeerlike voorstadium was vir die uiteindelijke verligting of hergeboorte.

Die via illuminativa is inderdaad 'n fase waarin die mistikus die totaliteit van dinge vir 'n eerste keer of met eerste oë sien. Dit is asof hy 'n ander perspektief kry, "listening to deeper voices, (the) inner eye which formerly was asleep is beginning to awaken". (Johnston, 1978: 128)

Hierdie fase, wat geleidelik kan ontvou of wat die mistikus kan oorval "like a sudden shock" (Johnston, 1978: 145), is dié een waaroor die mistikus voel hy die meeste kan sê, omdat hy hierdie insig in die waarheid, die lig wat in sy duisternis skyn, aan almal wil oordra. Kenmerkend van hierdie fase is 'n groot mate van simpatie met en liefde vir die mensdom en 'n nuwe sensitiwiteit teenoor alles wat deel uitmaak van God se skepping. Nou word die sintuie weer oopgemaak en word die wêreld as 'n harmonieuse eenheid raakgesien.

Hierdie oomblikke gaan egter verby, en die sien word in sy ander verhouding, teenoor die godheid, vasgevang in 'n nuwe donkerte. Want in hierdie fase van die mistieke belewenis kry die mens sy eerste gewaardwordings van die wese van die godheid. So oorstelp is hy deur dit wat hy ervaar, dat hy in die meeste gevalle daarvan slegs op 'n ontkennde wyse verslag kan doen.

Oor God kan nie gesê word nie, en die besef van die onbenulligheid van die siel word van hom die meester. 'n Paniekreaksie kan intree: "Divorced from the totality, divorced from God I am nothing. This is the night of faith (...) but this faith is dark and I feel totally and existentially alone." (Johnston, 1978: 133. Hy sê vroeër dat die toppunt van hierdie donker nag te vinde is in die uitroep aan die kruis: "My God, my God waarom het U my verlaat.")

Wat die oomblik van intense vreugde is, is paradoksaal ook die oomblik van die grootste angs. Juis wanneer alles sin begin maak en die siel daaroor wil uitskree, word 'n verdere onbekende werklikheid ervaar: "It is the fathomless abyss, the Desert of the Godhead ... A Dark Silence". (Happold, 1977: 86)

Maar as die geloof sterk genoeg is, word die angs deur die tussenkoms van die godheid self besweer en tree die derde fase, die fase van vereniging, in. Nou word alles wat nog skeiding kan maak, opgehef as die siel wegraak, wegsink, opgaan in of verteer word deur die godheid. "In the highest state of the mystical life," sê Happold (Happold, 1977: 97), "the death of selfhood is complete."

Hierdie "death" bring vir die mistiek sekere probleme mee. Alhoewel almal dit eens is dat hierdie vereniging niks meer is as die herstel van die oorspronklike verhouding tussen die siel en sy oorsprong nie, word die moontlikheid om hierdie toestand te ervaar terwyl die liggaam nog lewe, deur sommige skrywers ontken. Holmes is een van die skrywers wat die opvatting verwerp (Holmes, 1928: 11) dat 'n mens in die lewe die "Ultimate Reality", soos hy dit noem, kan bereik: "The Infinite, if we could ever reach it, would prove to be finite." Hierdie oortuiging is onderliggend in die vers van Juan de la Cruz, opgebou rondom die slotreël "que muero porque no muero" / "Ek sterf omdat ek nie sterf nie".

Daarenteen meen iemand soos Spencer (Spencer, 1966: 327 en 328) dat die vereniging wel kan plaasvind, juis omdat daar in die gelowige se wese ander kategorieë funksioneer as dit wat normaalweg die grens tussen eindig en oneindig bepaal: "our being is transformed; it loses its limitations, so that it is no longer a separate self; (...) there all things exist eternally in interpenetration and mutual identity."

Dit is veral op hierdie punt waaroor daar skerp meningsverskil ontstaan tussen die skeptici en die voorbrandmakers, maar as ons die mistici self moet glo, bestaan daar inderdaad die moontlikheid om hierdie

vereniging te bereik, want hoe sou hulle anders kan verwys na die volmaakte selfverwesenliking wat hier bestaan? Natuurlik is ook hierdie oomblik niks anders as 'n volmaakte paradoks nie: "juist dit uiterste aan zelfontlediging schijnt hem tegelijk het maximum van zelfvervulling te zijn". (Marsman, 1960: 830)

Wat egter vas staan, is dat hierdie oomblik van die onmiddellike kontak met die godheid, 'n oomblik is "speechless above speech" (Widengren, 1961: 197), en dit is veral oor die sensasies wat met hierdie oomblik saamhang wat die skrywers dit het wanneer hulle verslag doen van die kenmerke van die mistieke ervaring.

2.3.2. Die kenmerke van die mistieke ervaring

In die oorsig wat tot dusver gegee is, het sekere kenmerke van die mistieke ervaring reeds duidelik na vore gekom. In 'n poging om hierdie kenmerke te isoleer, wys Bremond in 'n reeds genoemde passasie (Bremond, 1927: 135) daarop dat daar 'n groot mate van ooreenstemming bestaan tussen die verskillende mistieke skrywers: "Certain knots always form themselves in the same way, concentrating at the same points the subtle dust of psychological observation; certain phrases are always spontaneously repeated to characterize the stages of their spiritual ascension."

In sy Lucebert-studie vat Van de Watering (Van de Watering, 1979: 87) hierdie kenmerke saam in die inhoudelike komponent van sy definisie van die mistiek. As bewussyntoestand het dit vir hom die volgende eienskappe:

- (a) die ervaring van eenheid of eenwording;
- (b) 'n kennis-aspek;
- (c) 'n sekere tydloosheid;
- (d) passiwiteit;
- (e) 'n uitreiking bo die gewone; en

(f) 'n onmededeelbaarheid of onsêbaarheid.
Hy erken dat sy onderskeidings veral ontleen is aan William James se vier kenmerke in The Varieties of Religious Experience (James, 1977: 367-368): passiwiteit, onsêbaarheid, vlugtigheid en 'n besondere noëtiese kwaliteit.

'n Ander soort onderskeiding is dié van Scharfstein, wat in sy studie (Scharfstein, 1973) 11 wesenstrekke van die mistiek uitlig: "sameness", "separation of reality", "uniqueness", "inclusion", "familiar strangeness", "depletion", "aggression", "conscience", "mirror-reversal" en "humour".

By hierdie opsomming kan 'n mens miskien nog byvoeg 'n vlugtigheid of vervlietendheid van die ervaring, en die feit dat die ervaring by die ervaaarder "a profound moral transformation expressing itself in the whole nature of our life" teweegbring. Spencer gee ook 'n uitvoerige beskrywing van die kenmerke van die mistieke ervaring (Spencer, 1966: 326-339) en beskou die verandering wat as gevolg van die ervaring intree as besonder belangrik. Natuurlik sou 'n mens ook kon aanneem dat met tydloosheid daar ook 'n opskorting van 'n sintuiglike ruimte-konsep sal wees.

Dit is duidelik dat die mistieke ervaring, ten spyte van enige soort "voorbereiding" van die mistikus, 'n ervaring is waarin die mens self 'n *passiewe rol* speel. Dinge gebeur met hom: "the mystic feels as if his own will were in abeyance, as if he were grasped and held by a power not his own." (Happold, 1977: 156)

Dié passiwiteit en hierdie ontvanklikheid spreek byvoorbeeld duidelik uit die verse van Juan de la Cruz, waar die spreker altyd die ontvanger, die persoon is met wie dinge gebeur. So vind die leser onder andere

in die gedig oor die lewende vlam van die liefde dat daar in geen van die vier strofes ooit sprake is van 'n aktiewe "ek" nie.

Saam met die passiewe rol van die mistikus hang die *onverwagsheid* waarmee die ervaring plaasvind. In hierdie verband word die beeld van die weerligstraal dikwels gebruik, en wanneer die siel in "El Cantico Espiritual" absoluut wanhopig is, omdat die soeke na die bruidegom niks oplewer nie, dan verskyn laasgenoemde vanuit die niet en volg daar by die siel/spreker die insig of die ontdekking. Happold (Happold, 1977: 39) praat van "the sudden moments of perception". Bennett haal die mistieke skryfster Marina de Escobar aan waar sy sê: "Here it was a flash of lightning, or as though a curtain were drawn aside to allow a momentary insight of some wonderful treasures." (Bennett, 1923: 71)

Die oorheersende sensasie tydens hierdie ervaring is natuurlik dié van 'n *onmiddellike kontak* met die godheid, die bereiking van dit waarna die siel so naarstiglik verlang het. Spencer verklaar in *Mysticism in World Religion* (Spencer, 1966: 326 en 329) dat "men are brought into immediate contact with Ultimate Reality", en hy sê dat hierdie bewering van die "immediate revelation" die basis is waarop die mistikus aan sy ervaring self die hoogste gesag toeken. (34)

Dié sensasie veroorsaak by die ervaaarder absolute *vreugde en ekstase*, 'n gevoel van volkome selfgenoegsaamheid en selfvervulling. "Ek was vasgevang en weggevoer en in so 'n onwetendheid versonke", verklaar Juan de la Cruz uitgelate in een van sy gedigte; in 'n ander word die ervaring vergelyk met dronkenskap ("In diepste wynkluis van my beminde het ek gedrink") en in 'n derde praat hy van die vreugde en geluk wat

gevind kan word in die geur van die beminde se asem.
(35)

Saam met hierdie vreugde oorheers 'n gevoel van *tyd- en ruimteloosheid*. Die mistikus "occupies the pure, vivid, timeless moment. In it, he is cut off from the past (...) and from the future (...). He is in a state of ecstatic contemplation, the life of the unattached moment, the dimensionless paradise." (Scharfstein, 1973: 54)

Tyd en ruimte bestaan inderdaad nie meer nie, net soos wat vir geliefdes geen wêreld buite hulle eie saak maak nie. In "El Cantico Espiritual" verklaar die bruid dat sy op die oop vlakte van geen plek of ding geweet het nie (36); die vervanging van aardse konsepte deur ander word in die gedig wat begin "Para que yo alcance diese" so verwoord:

Por una extraña manera	Op 'n vreemde wyse
mil vuelos pasé de un vuelo,	vlieg ek 'n duisend
porque esperanza de cielo	vlugte in een
tanto alcanza cuanto espera	wanneer hoop gerig is
	op die hemel
	is die uitreik so groot
	soos die hoop.

Die onverwagsheid en die intensiteit van die onmiddellike kontak, die sfeer waarin die menslike denkpatrone, wat tyd- en ruimte-gerig is, hulle sin verloor en jy jou gekonfronteer voel met 'n "fathomless abyss" (Happold, 1977, 86), lei daartoe dat die mistieke ervaring 'n *vlugtige, verbygaande karakter* het.

Marsman praat daarvan (Marsman, 1960: 829-830) - en let weer op die beeldspraak - en noem dit "het duizelingwekkende en absolute moment wanneer God als een

bliksem door zich heen laten gaan".

Maar, terselfdertyd is daardie oomblik soos 'n ewigheid, en die kennis of insig wat daaruit spruit, word 'n bestendige faktor in die lewe van die mistikus as hy na die alledaagse werklikheid terugkeer en versker so dat hy sy lewe sinvol en nie in wanhoop inrig nie. (37)

Ek het al by 'n paar geleenthede gewys op die *kennis*-aspek van die mistieke ervaring. Dit is 'n kennis wat as bo-rasioneel bestempel word en waardeur die mens 'n nuwe of 'n omvattende insig in die waarheid verkry. Die ervarings van die mistikus, sê Happold (Happold, 1977: 45) "result in insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect ... Things take on a new pattern and a new, often unsuspected, significance." Hierdie "nuwe" kennis, die "intuitive perception" waarvan Happold (Happold, 1977: 39) praat, die "nuwe granaatwyn wat ons sal proe" ("El Cantico Espiritual"), word met groot oorgawe geprys in die gedig van die Spaanse mistikus wat as refrein het: "toda ciencia trascendiendo" - "wat alle kennis/wete oorskrei", en waarin die paradoksale in sy gedigte tot 'n nuwe uiterste gespan word.

In hierdie toestand beleef die mens insig wat verby die intellektuele kennis strek. Die mistikus word bewus van die intieme verband tussen dinge en van 'n toestand van harmonie en eenheid wat hy nooit vantevore gesien het nie. Die skakels tussen dinge word nou vir hom duidelik. Happold (Happold, 1977: 46) praat daarvan as "a consciousness of the Oneness of everything"; Spencer sê dit is "an awakening to truth and reality (to see) things as they really are". (Spencer, 1966: 331)

Dit is belangrik om daarop te let dat die mistieke skrywers deurgaans daarop wys dat dit nie 'n vreemde wêreld is wat vir hulle oopgemaak word nie, maar dat aspekte wat voorheen nie "gesien" kon word nie, nou verlig en toegelig word. "Mystical states (...) add a supersensuous meaning to the ordinary outward data of consciousness (...) by means of which facts already objectively before us fall into a new expressiveness". (James, 1977: 44) Colin Wilson (Wilson, 1970: 32) sluit hierby aan: "This vision reveals meanings that are ungraspable from the worm's eye of everyday consciousness."

In die gedig van De la Cruz wat hierbo aangehaal is, verklaar die spreker dat die geheim wat aan hom geopenbaar was, so groot is dat hy daar stotterend gelaat is: "que me quedé balbuciendo". Daarmee kom ons by die laaste belangrike kenmerk van die mistieke ervaring, en een wat direk implikasies het vir die poësie: die *onsêbaarheid* van die ervaring en die uiteindelijke onadekwate uitdrukking daarvan. Heschel (1962: 360) sê hieroor: "Ecstasy is an experience which is incommunicable", Bennett (1923: 71) haal Marina de Escobar aan: "No language can describe the secret marvels that are there wrought between God and the soul". Vergelyk ook Puri (Puri, 1964: 46): "Pen cannot write it, tongue cannot utter it, words cannot convey it, language cannot express it". Campenhausen (Campenhausen, 1960: 1238) praat van die "Inadäquatheit irdischer Ausdrucksformen für ein gänzlich ausserirdisches, transzendentes Urerleben".

Die mistieke ervaring oorskry die normale sintuiglike kenprosesse deurdat dit 'n "supersensuous meaning" in die belewenis inbring. En omdat die menslike taal primêr sintuiglik en emosioneel is, misluk pogings om van die mistieke ervaring te praat: "all forms of

thought based on finite being are insufficient to express the nature of that which transcends such meaning." (Spencer, 1966: 326)

Daar is inderdaad by die mistikus 'n gevoel van impotensie wanneer hy sy ervaring probeer beskryf. (Holmes, 1928: 36) Daarom kan hy slegs stamelend vertel: "Zwak, gebrekkig, bij flitsen, in de millioenste graad van verdunning." (Marsman, 1960: 830) Dit volg amper vanselfsprekend dat stilte daarom 'n belangrike aspek van die mistiek sal word, aangesien dit tog uiteindelik lyk of die mistieke ervaring op niks anders kan uitloop as 'n groot stilte nie. "Silence can be the essence of the mystical experience", besluit Colin Wilson. (Wilson, 1970: 213)

En tog kan die mistikus hierdie wonder wat met hom gebeur nie verswyg nie. Sy nuwe kennis, sy insig, sy ervaring van die liefde van die godheid wil hy met almal deel.

In 'n poging om dit te sê, kan hy gedwing word tot 'n taal wat niemand verstaan nie, deurdat hy, soos vroeër gesê, die menslike taal verby die normale kommunikasiegrense wil rek. Of hy word gedwing tot 'n stameling of stottering wat ewe onverstaanbaar is en wat die menslike onvermoë weer eens beklemtoon.

Hoe dit ook al sy: die mistikus móët vertel van sy ervaring, en dit is aan hierdie dwang wat ons die ondersoekmateriaal vir die latere deel van hierdie studie te danke het!

Rondom die mistieke ervaring kan 'n mens ook nog net ten slotte weer opmerk dat die paradoksale voortdurend opgedwing word. Teenoor die ekstase en die vreugde van die ervaring staan daar byvoorbeeld die onvermoë

om dit te sê; teenoor die weet staan die nie-weet; teenoor lewe staan dood ("que muero porque no muero" - "ek sterf omdat ek nie sterf nie", se Juan de la Cruz); teenoor die werklikheid van die alledaagse kom 'n onwerklikheid wat eintlik 'n groter, dieper werklikheid in hom saamdra. Die mistikus weet ten slotte alles, en tog weet hy niks. Die paradoks is vir Bennett (Bennett, 1923: 77) hierin geleë: "If we take the discursive reason as a source of 'light', then, judged by that standard, the mystical knowledge is darkness."

Dit volg dan ook vanselfsprekend dat die dialektiese pole in die mistieke belewenis by die poging tot formulering 'n neerslag sal vind in die gebruik van antiteses en paradokse, sodat Benoit (Benoit, 1973: 66 en 67) moet opmerk: "Soms zijn woorden in totaal tegenovergestelde betekenis gebruikt"; en weer: "Opvallend hierbij is hoe de meeste uiteenlopende dingen erin tot elkander worden gebracht."

So oorheersend word die gebruik van die paradoks, dat Andreach in sy poësiestudie met verwysing na Stace se werk (Andreach, 1964: 16) oor die mistiek die paradoks as die mees tipiese van alle mistieke tradisies beskou: "for paradoxicality (...) is one of the universal common characteristics of mysticism in all cultures, ages, religions, and civilizations of the world."

Of hierdie stelling werklik so betroubaar is, is hier nie ter sake nie. Wat wel van belang is, is dat die paradoks as stylfiguur inderdaad 'n besondere deel uitmaak van die tradisie waarmee ons werk, miskien ook omdat dit so 'n kerndeel uitmaak van die Christelike geloof: "the language of the paradox, the absurd, the contradiction, was already set at the very heart of the Christian faith." (Dillistone, 1973: 46)

Op die paradoks kom ons weer in die volgende hoofstuk oor die taal van die mistiek terug. Nou is dit net belangrik om daarop te wys dat dié verskynsel inderdaad te vinde is binne al die newe-tradisies van die Christelik-Westerse mistiek.

2.3.3. Die newe-tradisies binne die Christelik-Westerse mistiek

2.3.3.1. Liefdesmistiek

Buiten die onderskeiding tussen 'n opgaande en 'n inkerende mistiek of 'n mistiek van verheffing en 'n mistiek van verinnerliking (38), stem alle ondersoekers saam dat 'n mens aan die hand van die gebied van verinnerliking of die soort beeldspraak wat gebruik word, sekere newe-tradisies kan onderskei.

Hierdie newe-tradisies het dit moontlik gemaak dat die mistici oor baie eeue 'n sekere gemeenskaplike patroon kon vind waarin hulle unieke wêreldbeskouing en visioen van die godheid verstaanbaar kon bly.

Die belangrikste van hierdie tradisies is die liefdes- of bruidsmistiek, die natuurmistiek, die ligmistiek, die hartmistiek, die passie- of kruismistiek en die drievuldigheid of drie-eenheidsmistiek. (39)

Hierdie onderskeiding, soos hierbo gesê, word getref op grond van die beeldspraak wat binne 'n teks domineer of op die wyse waarop die mistieke besinning gerig is.

Sonder enige twyfel is die *liefdesmistiek* die oorheersende tradisie binne die Wester-

se mistiek. Daarvan getuig De Paepe se studie oor Hadewijch, en Johnston verklaar in The Inner Eye of Love: "Love is the motivation and driving force behind the mystical journey. The inner eye is now the eye of love." (Johnston, 1978: 19) Op 23 formuleer hy verder: "It is precisely this love which guides and points out the way when one is lost in the dark and groping for light. For there comes a time in the mystical life when love is the only guide. Only love (...) enlightens the darkness of the night." Beatrijs van Nazareth bou 'n hele graderingstelsel op waarmee hierdie liefde aangedui kan word in haar werk De caritate Dei et septem eius gradibus.

Ten grondslag van hierdie tradisie lê die oortuiging dat God liefde is, dat ons bestaan moontlik is alleen op grond van hierdie liefde, en dat God daarom ook die ware voorwerp van die liefdesoeke moet wees.

Maritain haal Bergson aan (Maritain, 1955: 85) wat sê dat in hierdie vooropstelling die ware bydrae van die mistiek geleë is, en oor "this twofold love the Mystic will never have done talking."

'n Belangrike en stimulerende teks oor hierdie liefdesverhouding tussen die godheid en die mens is Nygren se studie oor Agape en Eros. Laasgenoemde is "the human love for the Divine", 'n verlange, "a yearning desire (...) to satisfy his spiritual hunger" (Nygren, 1953: VIII), terwyl Agape God se liefde vir die mens aandui, 'n liefde wat

in die mens kom sit wanneer die siel hom volkome aan die godheid oorgegee het.

In 'n poging om hierdie verhouding uit te beeld, maak die skrywers veral gebruik van die allegoriese vertolking van die Hooglied, iets wat ons in die historiese oorsig reeds telkemale teëgekom het. In sy studie (Visser, 1899) merk Visser op 68 op "de ziel is de bruid en Christus de bruidegom en in de eindelooze variatiën op datzelfde thema komt ons dikwijls een wonderlijke geest van zinnelijkheid tegen". Hierdeur word die mistieke eenwording uiteindelik gelyk gestel aan 'n huwelik, wat daarin bestaan "dat, evenals de bruidegom voor de bruid, het Woord voor de ziel geen geheimen meer heeft." (Axters, 1946: 174)

Dié opvatting het ook sentraal gestaan in die kloosterlewe, waar die nuwe non haarself onvoorwaardelik gee as bruid vir Christus en haar in so 'n verhouding ook volledig toewy aan die eise wat dit aan haar stel. 'n Mens kan dan ook begryp dat die geskrifte uit daardie sfeer feitlik sonder uitsondering tot die tradisie van die bruidsmistiek gereken word.

Om egter te dink dat die liefdesmistiek altyd net in terme van die Hooglied en die kuise huwelik gesien word, sou beperkend inwerk. Siegel wys daarop (Siegel, 1978: 3) dat die middeleeuse religieuse digters "used the language of profane, physical love, the language of the court, to describe the union of the soul and God", en

by die stuk oor Juan de la Cruz het ons gesien dat die sinnelike liefdespoësie inderdaad gebruik is as een van die voedingsbronne van die mistieke poësie.

Die feit van die vleeswording van die godheid in Christus word inderdaad dikwels ten volle benut om op fisiese wyse die intensiteit van die vereniging aan te toon, en dit sal interessant wees om te sien in welke mate die moderner skrywer hom eerder van sensuele lyflike beeldspraak gaan bedien as die tradisionele bruid-bruidegom-allegorie wat in die verlede so oorheersend was.

2.3.3.2. Natuurmistiek

Die tweede, en moeilikste, newe-tradisie is die *natuurmistiek* wat vanaf die vroegste tyd reeds in die tekste aangetref word en waarna ons reeds gekyk het by onder andere die werk van Ruusbroec en Juan de la Cruz. Die funksie van die natuur in hierdie tradisie is meerduidelik: die mens kan deur die natuur van God bewus raak, of hy kan in die natuur dinge aantref wat 'n parallel bied vir die ervaring wat hy gehad het en die insig wat hy verkry het.

Die natuurmistiek is 'n voorbeeld waar die aanraking van die siel deur die godheid, die "roep" waarna daar vroeër in hierdie hoofstuk verwys is, maklik aangedui kan word. Die mens, geroer deur die natuur, ervaar die skoonheid van dit wat hom omring as 'n teken van die godheid. Hy identifiseer homself met hierdie natuur, en so word die vervreemding wat deur die mens se sonde ingetree

het, opgehef. Gebeur dit, "man can (...) reclaim the beauty of nature, the divine in the natural" (Andreach, 1964: 29), en die mens word opgevoer na 'n staat van eenwording met die godheid.

Die immanensie van God in die natuur ("the divine in the natural" (40), het dikwels daartoe aanleiding gegee dat die natuurmistiek gelyk gestel word aan die panteïsme, iets wat veral vanuit ortodokse kringe plaasgevind het. Daarteenoor probeer ander skrywers dié aanklag afmaak deur die onderskeiding te maak tussen panteïsme ("everything is God") en panenteïsme ("God is really in everything"). (Inge, 1921: 178)

In sy The Wild Prayer of Longing lewer Scott 'n nuttige bydrae in hierdie verband. Hy sê dat 'n mens tereg kan aanvoer dat die mistikus besef dat daar niks "buite" die godheid is nie, omdat die godheid andersins beperk sou wees. Maar, gaan hy verder, "to maintain that the Divine is in everything and that everything is in the Divine, is by no means to assert, as pantheism does, that the world and God are coterminous and that the multiplicity of finite existence is wholly absorbed in some impersonal Absolute." (Scott, 1971: 58) Ruusbroec het reeds al hierdie onderskeiding gemaak: "Ende al levet God in alle creaturen ende alle creaturen in Gode, nochtan en zijn die creaturen niet God, noch God die creaturen". (Aangehaal deur Beuken, 1946: 96)

Hierdie onderskeid in gedigte waar daar met

die natuur gewerk word, is belangrik wanneer 'n mens later 'n keuse moet maak oor watter tekste tot die mistieke poësie gereken kan word.

Eenvoudiger en toegankliker, ten slotte, is daardie aspek van die natuurmistiek waarin die mens 'n illustrasie vind van sy eie besef in die natuur en 'n beeld daaruit gebruik om die aard van die verhouding tussen mens en godheid aan te dui. (41)

Miskien kan 'n mens die twee benaderings binne die natuurmistiek soos volg onderskei: in een word die natuur die prikkel wat aanleiding gee tot die ervaring; in die ander vind die mistikus in die natuur dit wat hom sy ervaring laat verstaanbaar word.

2.3.3.3. Ligmistiek

Die *ligmistiek* waarin die godheid gesien word as 'n bron van lig en hitte het ons ook reeds teëgekom in ons historiese oorsig. Die rede vir die gebruik van lig probeer Dillistone in sy bespreking van sekere simbole soos volg motiveer: "Light is the least material of all experienced phenomena. Light dispels confusion. Light radiates from some primary source of radiance and glory (...) the mystical reality of which all natural light was a sacrament and an analogy." (Dillistone, 1973: 46) Dit volg byna vanselfsprekend dat die son 'n sentrale rol in die taal van hierdie tradisie sal speel en so weer 'n band tussen dié "skool" en die natuurmistiek lê: die son maak warm en verskaf energie; dit sorg daarvoor dat

die aarde lewe en veroorsaak ten slotte die lig waardeur die mens sy weg kan vind.

'n Bekende stuk van Ruusbroec wys hoe hierdie denke verfyn kan word: die éénwording of vereniging van mens en godheid word beskryf met die beeld van die lug wat deur die son *lig* word, maar tog nooit identiek met die son self, die oorspronklike lig, kan wees nie. (Beuken, 1946: 96) Ruusbroec kan inderdaad as een van die belangrikste verteenwoordigers van die tradisie van die ligmistiek beskou word.

Daar is min twyfel daaroor dat die ligmistiek ook sy oorsprong in die Ou Testament het. God se eerste openbaring van Homself is deur lig, en dikwels tree Hy op as ligkolom of as vuur. Hierdie tradisie word in die Nuwe Testament voortgesit, en vind in terme van die persoonlike mens-Godverhouding veral sy voedingsbron in die wyse waarop Christus met lig verbind word en deur die feit dat hy self, in Johannes 12, die verhouding duisternis-lig aan die orde stel. Die gebeure op die pad na Damaskus en die visioene van Johannes het die lig-opvatting verder gestimuleer. Die voorliefde vir die lig-beeld hang natuurlik ook saam met die donkerte, die "nagte", wat so dikwels in die mistieke ervaring verwoord word. Ruusbroec verduidelik soos volg: "wat in dier duisternissen schijnt en werdet gheboren een onberispelic licht, dat es de sone gods, daer men in scouwet eewich leven" (Beuken, 1946: 61); George Fox formuleer dit so (Spencer, 1966: 287): "I saw there was an ocean of

darkness and death; but an infinite Ocean of light and love, which flowed over the ocean of darkness".

2.3.3.4. Hartmistiek

Die *hartmistiek* is 'n uitbouing van die opvatting dat die godheid 'n tuiste in die mens se siel het, 'n oortuiging waarna ons reeds vroeër in hierdie hoofstuk gekyk het. Hier word daar, in aansluiting by die tradisionele geloof, na die hart gekyk as die setel van die godheid in die mens. (42)

Die verhouding van die mens tot die godheid word veral uitgebeeld in terme van die versoeking van Christus wat wag om in die hart /huis binnegelaat te word, soos dit afgelei word uit Openbaring 3:20: "Kyk, Ek staan by die deur en Ek klop. As iemand my stem hoor en die deur oopmaak, sal Ek ingaan na hom toe en saam met hom maaltyd hou, en hy met My."

Ook hier word daar nog steeds aan die algemene patroon vasgehou. Niks kan gebeur voor Christus by die siel aanklop nie, en as ons eers eenmaal oopgemaak het, word ons lewens radikaal verander: gesuiwer, verlig en opgevoer na 'n vereniging.

Een van die heel mooiste beskrywings in hierdie tradisie is dié van Meeuwesse in sy opstel "Uren met Luyken": "Jezus begint met het mensenhart te beskermen teen die duivel, wereld en vlees, klopt vervolgens aan de deur van de hartewoning om dan binnegekomen met zijn lantarentje het huis in alle hoeken

en gaten te doorzoeken. Hij reinigt het met een grote bezem van alle kwaad, zuivert het met een wijwaterskwast, wast en verkwikt het met de stralen van zijn heilig bloed die ontspringen aan de wanden in zijn handen en voeten. Zetelend midden in het hart doceert hij de wijsheid des hemels, hij beschildert de wanden van het hartehuis met de voorstellingen van de vier uitersten, draagt kruis, geselsroeden, speer en spons naar binnen. Wij zien hem als een koning op zijn troon met kroon en septer, wij zien hem daarna slapend in zalige rust verzonken. Uit zijn slaapt ontwaakt, vervult Jezus dan het hart met zijn hemels gezang, speelt hij op de harp en verziert het hart met rozen. Als een hemelse Cupido doorschiet hij de wanden met zijn pijlen om vervolgens in het hart het vuur van liefde te ontsteken en boven de aorta een kroon te plaatsen." (Meeuwesse, 1968: 85)

2.3.3.5. Passie- of kruismistiek

Met die hartmistiek, en veral as 'n mens die beskrywing hierbo in ag neem, is die klem verskuif na daardie newe-tradisies, waarin die mistikus sy geloofsbelewenis in terme van die ervaring self en sy eie kerktradisie probeer verwoord. In plaas daarvan dat hy uitgryp na dinge wat buite die geloof lê, keer hy in homself in om te besin oor die wese van die liefde van die godheid.

In die aanhaling hierbo het ons gesien hoe die persoon van Christus bygeroep word en hoe sy lyding in die hart ingedra word, sodat die gelowige steeds daarvan bewus moet

bly. En nie lyding in sy abstrakte vorm nie, maar konkreet in kruis, gësel, spies en spons.

Die *passie*- of *kruismistiek* kan omskrywe word as die intense meelewe, die medeondergaan en die ervaring van Christus se lewe. Nêrens anders staan die persoon van Christus so sentraal nie. Hierdie newe-tradisie sal uiteraard tot die Christelike mistiek beperk wees, hoewel die idee van die vrywillige prysgawe van die eie lewe vir die behoud van ander in alle kulture bekend is. Maar daar is dit sonder die paradoksale wat die kern van die Christusfiguur uitmaak, en hierdie paradoks is 'n voedingsbron vir die mistiek.

Binne hierdie newe-tradisie probeer die mistikus hom in die eerste plek volledig in die menslike persoon van Christus se plek stel: hy wil die liggaam kruisig en maak dikwels in hierdie proses gebruik van fisiese pyniging, in die oortuiging dat pyn nodig is om die mens van die aardse los te maak en die magte van die duisternis te oorwin.

Op 'n elementêre vlak vind ons hierdie oortuiging agter die flagellasie, wat so 'n integrale deel uitgemaak het van die godsdienstige lewe in die Middeleeue en die tydperk net daarna, en wat vandag nog in sekere tradisies bly voortleef.

In die kruismistiek kan ons twee fases onderskei: die eerste is die genoemde kruisiging van die liggaam (wat herlei kan word na die *via purgativa*), die tweede die "ascension

unto contemplation (which) implies the endurance of the sufferings of Christ."

(Widengren, 1961: 173)

Die lyding en die smart van Christus begin natuurlik lank voor die kruistog en die kruisiging self. Daarom vind 'n mens ook by hierdie mistici dat die gebeure vanaf die maal in die bovertrek aandag geniet. Die sakrament van die nagmaal, die brood en wyn wat Christus se liggaam verteenwoordig, speel uiteraard 'n belangrike rol in hierdie tradisie, en dit is veral die dogma van die transsubstansie wat hiertoe bygedra het. Volgens hierdie leerstelling word die brood en die wyn letterlik die liggaam en bloed van Christus en word die gebruik van die sakrament 'n ingrypende religieuse en emosionele gebeurtenis. Die godheid kom daardeur ontsettend en konkreet naby. "Wherever the bread and wine are transsubstantiated the Divine Presence is realized in a special way." (Dillistone, 1973: 90)

Hierdie dogma was verantwoordelik vir die beheptheid met die hostie by die mistici in die hoogbloei van die mistiek, wat byvoorbeeld daartoe aanleiding gegee het dat die kluissusters daarop aangedring het dat hulle kluike so ingerig word dat hulle onophoudelik hulle oë gevestig kon hou op die altaar, die nagmaalsbord en die kruisbeeld.

Maar dit is tog die kruisiging self wat die meeste aandag kry, omdat dit spesifiek 'n uitwerking op die gelowige self het. "The cross then, I say, is a kind of purifying

and cleansing power which through passion that causes passion brings passion to an end." (Widengren, 1961: 171)

Die besinning oor die lyding van Christus is dus nie alleen 'n intellektuele proses nie, maar word 'n ervarende belewenis wat dit kwalifiseer vir die benaming mistiek.

2.3.3.6. Drievuldigheidsmistiek

Hierdie sintese tussen die teologiese of religieuse besinning en die mistieke ervaring is ook te vinde in die *drievuldigheidsmistiek*, ook soms die *drieeenheidsmistiek* genoem, wat eintlik weinig meer is as 'n diep-emosionele bespiegeling oor die verband tussen Vader, Seun en Heilige Gees en oor die wese van die godheid binne die Christelike tradisie. (Merton, 1967: 140)

Hierdie komplekse verhouding tussen die drie fasette van die godheid word op verskillende maniere uitgebeeld, maar in terme van die drie weë of trappe van die mistieke ervaring word die eerste fase soos volg aangedui: God, die Vader, neem rede en gees in besit deur sy Woord, wat Hy in die siel uitspreek; die Heilige Gees neem daarna die wil in besit en open daardeur die vensters op die nuwe werklikheid. (Knuvelde, 1964: I, 114, waar hy dit het oor die mistikus Gheraert Appel-mans.)

Die kompleksiteit en die wonder van dié ondeurgrondelike verhouding van die drie Persone word die siel egter eenvoudig te magtig en die ervaring, wat oënskynlik 'n intellek-

tuele is, word in baie gevalle 'n mistieke ervaring, wat al die kenmerke vertoon van die ander, meer "emosionele" newe-tradisies.

Soos die ander, bedien hierdie tradisie hom ook van 'n geykte beeldspraak, waarvan die fontein-rivier-see een van die bekendstes is.

Maar op die taalwêreld van die mistiek en die verdere faset van die verhouding tussen mistieke taalgebruik en poëtiese taalgebruik, kom ek in die volgende hoofstuk terug.

HOOFSTUK 3

Die taal van die mistiek

Ons het reeds gesien dat een van die aspekte van die mistieke ervaring wat deur al die skrywers oor die mistiek genoem word, die sogenaamde onsêbaarheid of onoordraagbaarheid van die mistieke ervaring is. Margaret Smith (Smith, 1930: 10) sê na aanleiding van die werk van Hendrik Suso die volgende in hierdie verband: "This highest state of union is an indescribable experience in which all idea of images and forms and differences has vanished."

Ook Happold is daarvan oortuig dat die beste formulering oor die mistiek niks sal sê nie, omdat die mens in 'n mistieke ervaring 'n toestand bereik wat die swye, die "Dark Silence" tot gevolg het: "a complete death of selfhood, when all images and intermediaries have been abandoned." (Happold, 1977: 52. Sien ook die besonder helder toeligting van hierdie probleem in Macquarrie, 1967: 22-28.)

Daar is inderdaad ook 'n tradisie, voer Merton aan (Merton, 1967: 14), waar die mistieke ervaring nooit verwoord word nie en 'n ewigdurende swye die bestaan van die mistici kenmerk: "In order to preserve the purely spiritual quality (they) refuse to rationalize or verbalize the experience".

Maar, en daaraan het ons die bestaan van die mistieke geskifte te danke, die meeste mistici móét praat en móét hulle ervaring oordra aan ander om die volheid daarvan te probeer behou en om ander van die wonder daarvan bewus te maak. Want woorde "are the ultimate symbols of ideas. They translate images and desires (en ervarings) which when articulated acquire consciousness and are rendered operative, enabling man to escape from the loneliness of a closed consciousness, to emerge from the isolation in which he is enveloped and to experience a relationship with one

other single being, with many others, with himself."
(Anshen, 1957: 4)

Die meeste skrywers oor die mistiek voer aan dat "taal" nie geskik is om die mistieke ervaring te verwoord nie.

"Language", voer Inge in sy Studies of English Mystics (Inge, 1921: 19) aan, "which was framed to express daily needs and common ideas, break down when it is called upon to describe the deeper experiences of the soul". James besluit in sy werk (James, 1977: 398) dat die mistieke ervaring "is too subtle and piercing a delight for ordinary words to describe."

Hierdie standpunt oor die skynbare onvermoë van taal word in 'n ander verband deur Stutterheim (Stutterheim, 1963: 158) ondersteun: "De taal is een verstandhoudings- en verkeersmiddel, maar juist daarom is ze als expressiemiddel ongeschikt voor alles wat boven het gemiddelde ligt en dieper is dan een 'mededeling'."

So 'n uitgangspunt sluit natuurlik weer sterk aan by die logies-positiviste se opvatting van taal en vir wie dié opmerking van Bertrand Russell volkome juis sou wees: "But if there were such a world as the mystic postulates, it would have a structure different from that of language, and would therefore be incapable of being verbally described."
(Russell, 1927: 275)

Hierdie verwerping van die moontlikheid van taal om oor metafisiese aspekte en ervarings soos die mistiek te praat, is een van die probleme waarmee die teologie van ons eeu hom veral moes besig hou. Die bydrae wat in hierdie verband deur figure soos John Macquarrie gelewer is, kan ons ook help met ons beoordeling van die taal van die mistiek.
(1)

As ons voorlopig die skeptisisme oor die taal se vermoë

moet aanvaar, los dit nog steeds nie die probleem van die gelowige op nie. Hoe anders as deur die woord kan hy vir homself rekenskap gee van wat hy beleef, en waarmee anders kan hy iets hiervan aan sy medemens oordra? Die gelowige moet, soos die skrywer en die letterkundige, sy ervaring "translate (...) into intellectual terms, assimilate it to a coherent scheme which must be rational if it is to be knowledge" (Wellek en Warren, 1966: 15), en hy het inderdaad geen ander middel as die taal om dit mee te doen nie. Hy sal sy geloofservaring uiteindelik aan die taal ondergeskik moet stel.

Om aan te voer dat die taal *glad nie* die ervaring sou kon verwoord nie, is myns insiens 'n uiters pessimistiese siening oor die sê-moontlikhede van die taal.

Die gesprek oor die oordraagbaarheid van die mistieke ervaring in die taal raak dus inderdaad die probleemveld van die referensiële funksie van die taal en die moontlikheid van kennis wat daaruit spruit. (2)

Voorlopig, dink ek, moet ons maar aanvaar dat taal funksioneer op grond van 'n ooreenkoms tussen die taalgebruikers oor wat die woord beteken of versinnebeeld, 'n uitgangspunt wat reeds sedert die vroeë bydrae van De Saussure geredelik aanvaar word en wat die grondslag vorm vir die teoretiese gesprek oor die kommunikasie-teorie.

Die opvatting dat woorde as simbole optree vir iets anders, dat die woorde dus 'n uitwysing is na iets anders, verleen aan die woord sy referensiële kwaliteit. Jacques Maritain, een van die toeganklikste skrywers oor die gebruik van mistieke taal, gebruik hierdie feit as uitgangspunt in sy betoog oor "Language and the theory of sign" (Maritain, 1957: 87): "We must define a symbol as a sign-image (both Bild and Bedeutung), a sensible thing signifying an object by reason of a presupposed relation of analogy."

Hierdie oortuiging dat die woord aan iets 'n bestaan kan gee, los vir ons die probleem van die "betroubaarheid" of die "korrektheid" van religieuse taal op. Waar die logies-positiviste die houdbaarheid van religieuse taal aangeval het as sou dit ongeldig wees, omdat die verwysing na God nie kontroleerbaar was nie, verkry ons nou die sekerheid dat die noem alleen aan "God" 'n kenbare kwaliteit gee.

Die gelowige (en die mistikus veral) het geen probleem met die vraag oor die referensiële gehalte van sy taalwêreld nie. Waar die skeptici nog worstel met die vraag oor en rondom die kognitiewe kwaliteit van "God", is dit vir die mistikus eenvoudig: vir hom is God 'n toestand of wese wat nie alleen kenbaar is nie, maar ook bereikbaar. So besluit Macquarrie ook (Macquarrie, 1978: 197), met verwysing na die Ek-U-verhouding by Martin Buber: "Whatever else God may be, it is claimed that he is a person in the sense that 'he enters into a direct relation with us men in creative, revealing and redeeming acts and thus makes it possible for us to enter into a direct relation with him'." Dit is nie 'n objektiewe kennis soos wat die wetenskaplike sou verlang nie - die valsifieerbaarheid daarvan is byvoorbeeld bitter moeilik - maar dit is 'n subjektiewe en 'n geopenbaarde kennis: "(not) as an objective knowledge of God as he is in himself, such as speculation seeks to provide, but (as) a genuine theoretical knowledge of God as he has revealed himself to us." (Macquarrie, 1978: 87)

God-taal is dan sinvol sover dit iets van hierdie openbaring en ervaring vertel, en wanneer dit in die taal vasgevang word, kry dit 'n kenbare kwaliteit, ook vir andere: "Thus the thing signified has a kind of presence - the presence of knowability - in the sign." (Maritain, 1957: 87)

Hierdie "presence of knowability" is, volgens Macquarrie (Macquarrie, 1967: 18), altyd beter as die onkennis wat uit

swye voortspruit, en dit is op hierdie gronde dat hy die sogenaamde struikelende sê, die onvolledige oordrag deur "gewone" taal regverdig: "if indeed this language gives us *some* idea of the matters talked about, however obliquely, then its use is surely legitimate and is to be preferred to that silence which Wittgenstein once enjoined by declaring that the question that matter to us most is inexpressible."

As ons dan aanvaar dat dit inderdaad moontlik is dat die religieuse ervaring, dat geloof en God bestaán kry in die taal, beteken dit dat daar 'n ooreenkoms van een of ander aard tussen spreker en leser/hoorder (tussen sender en ontvanger) moet wees oor wat presies die woorde se betekenis is. God-taal is verstaanbaar juis omdat dit 'n taal is, en die "eiesoortige logika, logiese status, gebruik, funksionering en dus betekenis en/of betekenisvolheid daarvan word ooreenkomstig die gebruiksteorie van taalbetekenis verhelder." (Landman, 1973: 20)

In die religieuse gesprek beteken dit dat daar 'n afspraak móét bestaan oor die wyse waarop die taal gebruik word. Hierdie afspraak is nie 'n vreemde of 'n geheime nie, maar een wat deur kulturele en historiese faktore gevestig word. In die kernagtige bydrae oor "The Nature of Language" deur Kurt Goldstein tot die werk van Anshen formuleer hy (Goldstein, 1957: 38) hierdie omstandighede soos volg: "Speaking and understanding a language are ultimately based upon a communion between the speaker and the listener; and this in turn depends upon a *common attitude towards the world*, to which a definite *structure of language* corresponds. The individual word gets its meaning from this frame of reference" (beklemtoning van my). Goldstein gaan dan verder en formuleer op 39 die doel van kommunikasie soos volg: "The goal of communication is that something is transmitted from a sender to a receiver in such a way that the receiver obtains correctly as much as possible of what is transmitted."

Die beklemtoonde dele in die vorige paragraaf belig twee sleutelaspekte van die gesprek oor religieuse taal. Daar moet eerstens 'n aanvoeling of persepsie wees van dit waaroor die sender dit het, en tweedens lyk dit onvermydelik dat die taal wat gebruik word 'n eiesoortige karakter of struktuur sal aanneem, presies wat Landman in die vroeëre aanhaling aangetoon het.

Vir 'n sinvolle religieuse gesprek (en daarom ook vir 'n sinvolle lêes van die mistieke teks) beteken die eerste aspek dat daar by die ontvanger 'n mate van bekendheid moet wees met dit waarna die woord "God" verwys. Binne ons Christelike tradisie beteken hierdie vertroutheid 'n hele reeks dinge, waarvan Paul Buren in sy werk The Edges of Language (Buren, 1972: 75-76) 'n interessante samevatting gee. (3) Die referensiële gehalte van die teologiese taal berus dus in die eerste plek op 'n bepaalde afspraak oor wat sekere woorde beteken.

Hier lê een van die opvallendste kenmerke van religieuse taalgebruik in opgesluit, naamlik dat woorde "ander" of "nuwe" betekenis kry. Puri (Puri, 1964: 116) merk op dat "common words are used in a special sense", en Benoit beweer selfs dat "soms zijn woorden in totaal tegenovergestelde betekenis gebruik". (Benoit, 1973: 66)

Hierdie "nuwe" betekenis geskied deur 'n proses wat oorkodering genoem word. Dit is 'n "process by which, as result of the convergence of various codes in a particular element, additional meanings are produced." (Fokkema en Kunne-Ibsch, 1977: 168) In die religieuse taalgebruik loop verskillende kodes van ons taalomgang inderdaad saam, maar die belangrikste faktor waardeur nuwe betekenis gegenereer word, is die feit dat God binne daardie betrokke taalspel aanwesig is: "the sheer presence of 'God', implicitly or explicitly felt in a linguistic context, radically changes the semantic terrain; it literally tyrannizes the struc-

ture of the discourse into which it is introduced."

Hierdie opmerking van Merrill (Merrill, 1976: 14-15), saam met dié van Goldstein hierbo, stel 'n verdere en boeiende moontlikheid daar, naamlik dat religieuse taalgebruik 'n besondere struktuur het. Ons het reeds by verskeie geleenthede gesien dat die mistikus hom ontevrede uitlaat oor die gebrek wat die taal het om sy ervaring te verwoord, maar nou lyk dit eerder of dit 'n klagte is, omdat aan die gelowige die swaar eis gestel word om die taal te herkonstrueer, om 'n hele nuwe kodesisteen bo-op te transponeer. Holmes se opmerking (Holmes, 1928: 71) dat die gelowige gedwing word om "our common medium of experience-language" te gebruik en daarom "must conform to its laws and limitations" en dat die segging daarom gebrekkig is, lyk nou onjuis.

Dis juis omdat die gelowige *nie* konformeer nie dat religieuse taal so 'n "snaakse" voorkoms en kwaliteit het; dit is juis omdat die gelowige 'n nuwe struktuur vir die ou taalfenomene soek, dat die taal wat hy het vir die "oningewyde" vreemd en moeilik is. Merrill merk op (Merrill, 1976: 7) "there is something odd or unusual about the conduct of language when it is used for religious purposes".

By hierdie probleem van die "ingewyde" kom ek later in hierdie hoofstuk terug - voorlopig moet ons net onthou dat daar geen werklike kommunikasie kan wees as daar nie ooreengekom is oor wat die dinge beteken nie. Wanneer 'n persoon wil hê dat 'n woord meer beteken as wat hy in die omgang beteken, moet die sender met sy ontvanger daarvoor ooreenkom. Hierdie ooreenkoms is soms uitdruklik, maar meestal word die ontvanger deur die gedrag van die woorde ingelig oor hoe die sender hulle gebruik.

Sonder veel omhaal verwoord Buren in sy aangehaalde teks (Buren, 1972: 21) dit eenvoudig soos volg: "the meaning of words is to be found by looking at the tasks which they per-

form." Hierdie klem wat geplaas word op die gedrag van woorde, is belangrik, want hoewel ons gaan sien dat daar inderdaad sprake is van iets soos die mistieke tradisie en 'n soort eienaardige eiesoortige taalgedrag in die mistiek, moet ons versigtig wees om nie sonder meer spesifieke betekenisse as die enigstes te aanvaar nie. Guest waarsku in sy studie oor Hadewijch hieroor (Guest, 1975: 196): "(it) is dangerous to assign one single meaning to any of Hadewijch's images; their exact meanings shift as often as the images themselves".

In sy God-Talk doen John Macquarrie uitvoerig verslag (Macquarrie, 1967: 212-230) van wat na sy mening die kenmerke van religieuse taalgebruik is. Die teoloog, en nog soveel te meer die mistikus, gebruik woorde op 'n analogiese manier: woorde of voorstellings uit die sintuiglike wêreld word gebruik om te praat oor dit wat die sintuiglike wêreld transendeer. Inge weer (Inge, 1921: 19) sê dat die gelowige "struggles to find similes for what cannot be said directly"; Fawcett, op analogiese wyse: "Because these disclosures are of that which transcends the sensual and objective plane of our existence, they cannot be spoken of in the language derived from that plane except in an analogical way." (Fawcett, 1970: 59)

Woorde, wanneer hulle so gebruik word, kry 'n nuwe werklikheidsgehalte en 'n besondere referensiële gehalte. Ons taak as lesers, het ons reeds gesien, is nie om uit te vind of hierdie voorstellings 'n waarheidsgehalte het nie, maar om vas te stel presies wat die verskillende woorde binne daardie taalsituasie beteken.

Hierdie betekenis kan ons enersyds aflei deur na die gedrag van die woorde te kyk, 'n gedrag wat op die oog af redelik vreemd mag voorkom. Soos in enige boodskap is dit egter die verantwoordelikheid van die skrywer om ons te help om die taalgedrag te verstaan, en in die religieuse taal sal die

herhaalde voorkoms van dieselfde metafore en beelde hiervan 'n aanduiding gee: "the constant recurrence of the same metaphors and the same images (...) shows that we are dealing with theory and tradition". (Bennett, 1923: 84)

Binne die religieuse taal is daar dus duidelik sprake daarvan dat die taalteken 'n streng gekodifiseerde denotatum het, sodat ons weet dat woorde soos "vader", "lig", "bruidegom", "herder", ens. na 'n werklikheidsverband buite die normale referensiële wêreld wys. Hierdie woorde het deur hulle taalgedrag reeds geykte betekenis gekry wat die meeste kerk-gangers byvoorbeeld sou kon verstaan, en dit is duidelik dat daar 'n tradisie bestaan waarop sowel die skrywer as die hoorder van religieuse taal hulle kan beroep.

Terselfdertyd is dit belangrik dat ons moet onthou dat die analogiese funksie van die taal nie beteken dat daar 'n direkte ooreenkoms bestaan nie: "The metaphors which God-talk uses do not refer analogically to empirical equivalents but precipitate mergings of otherwise separate contexts to produce an autonomous and significant cognitive yield of their own." (Merrill, 1976: 40. Ook Maritain, 1959: 283, waarsku teen 'n een-tot-een-korrelasie.)

Alhoewel dit oënskynlik so mag lyk, en alhoewel skrywers oor die mistiek dikwels daarvan praat, is religieuse taal nie simbolies nie, maar eerder 'n proses van ontbeelding. Die gewone dinge bly gewone dinge, maar word gelaai met addisionele betekenis; die woorde word gelaai met 'n ander kwaliteit, 'n kwaliteit wat volgens Hoffman (Hoffman, 1976: 132-133) nooit deur die woord se tekenfunksie uitgeput kan word nie: "Consciousness of the numinous lies behind the ideograms, and cannot be exhausted by the ideograms".

Die bekoring van religieuse taal lê inderdaad daarin dat woorde op albei vlakke bly fungeer en dat die oningewyde sonder enige moeite 'n boodskap op die "gewone" vlak in 'n

teks sal raak lees. Eers wanneer hy bewus gemaak word van die eienaardige analogiese gedrag van die woorde, sal hy ook bewus kan word dat daar meer staan as wat daar staan. Van daardie oomblik af gaan sy oë oop: "The commonest things are henceforth perceived at both the old and the new levels: a spade is a spade, water is water, and a bridge a bridge; and yet they are more than they were, for they now are seen through (...) eyes enlarged by cosmic wandering." (Morris, 1957: 187)

Dit bly egter 'n vraag of die analogie altyd as sodanig funksioneer, ten spyte van die opmerkings hierbo. Daar is die moontlikheid, so lyk dit my, dat byvoorbeeld die natuurverskynsels nie analogies gebruik word nie, maar dat dit inderdaad een met God of self God word. God is dus nie te vinde deur die water nie; God is die water. Die "normale" referensiële funksie of betekenis van "water" is dus eintlik 'n "nuwe" betekenis, maar dit is die religieuse taalgebruik wat woorde hulle oorspronklike "funksie" laat vervul. Met hierdie soort taalgebruik word die oorspronklike, die eerste verhouding tussen fenomeen en sy teken herstel, is alles weer deel van hulle oorsprong en kry ons wat Bronzwaer (Bronzwaer, 1969: 180) noem "de sacramentalisering van de binnenwereldlijke werkelijkheid".

In hierdie verband sou 'n mens 'n interessante voorstelling kon maak. Daar word algemeen aanvaar dat woorde in die omgang geyk en verslete raak, gestroop van wat Bloem in Over Poëzie noem hulle werklike waarde. (Bloem, 1942: 8) Die digter probeer die taal *nuut* gebruik, maar die mistikus probeer die woord terugherlei na sy oorspronklike betekenis of na wat Totius noem "die diepgeborge aard in die beeltnis van die woord". (Totius, 1977: 2) Wanneer die mistikus 'n woord gebruik, doen hy dit ter wille van wat agter die woord sit!

Naas die analogie word alle religieuse taal volgens

Macquarrie (Macquarrie, 1967: 320) ook gekenmerk deur die paradoks. In sy samevatting oor die sogenaamde dialektiese teologie sê hy dit "points to the belief that one cannot characterize God in some simple formula, but may have to speak of him paradoxically (...) in order to do justice to a God who so infinitely transcends our finite creaturely being".

Die paradoks spruit voort uit die feit dat ons taal juis analogies gebruik wanneer ons dit religieus gebruik. As daar 'n uitgangspunt bestaan dat woorde onvoldoende is om aan die ervaring gestalte te gee, sal dit beteken dat elke analogie in 'n mate onbevredigend bly, en daarom strewe die spreker daarna om 'n nuwe, ander, suksesvoller analogie te trek. Hierdie gedurige soek na nuwe analogieë, omdat elkeen in sy wese onvoldoende is, moet noodwendig aanleiding gee tot teenstellings en paradokse.

Binne die Christelike geloof is die paradoks in ieder geval aanwesig in die kern van die geloofslewe: Christus wat moet sterf sodat die mens kan lewe. Ook in die uitsprake van Christus self is die paradoksale opvallend, en dit is geen wonder nie dat Hy telkens sy toehoorders moes vermaan om verby die skynbare teenstrydighede te kyk. Ook die leser van religieuse taal moet daarop let: wie 'n oor het, laat hom luister.

Keer ons na hierdie oorsigtelike bespreking van die kenmerke van religieuse taal terug na die probleem van die mistikus, sien ons dat dit juis die taalwêreld is wat die grootste struikelblok bied. Hoe kan hy vertel en hoe kan die hoorder/leser verstaan waarvan hy vertel? Die kompleksiteit van die probleem word by die mistikus verhoog deur die feit dat die "onvatbaarheid" van die godheid by hom iets konkreet, "vleeslik" geword het. Die mistikus voer aan dat hy God ondergaan, dat hy op 'n pynlike, maar heerlike wyse, direk en tasbaar die liefde van die godheid ervaar en belewe.

Dit is vir hom geen hallusionêre of verbeelde ontmoeting nie - daar is binne 'n konkrete situasie sprake van 'n vereniging met God deur die liefde of toegeneentheid. Dit is inderdaad 'n "godsontmoeting-in-een-aardse-situatie".

(De Paepe, 1968: 48)

Vir die mistikus is die eerste vraag wat na die ervaring opduik, hoe hy hierdie ervaring kan verwoord sodat 'n hoorder daarvan iets sal begryp. Die verwoording van die ervaring wil nie op homself gerig wees nie, want die mistikus wil van die wonder van sy ervaring vertel. Maar terselfdertyd (dit weet ons reeds) het hy die probleem of die wonder van die ontmoeting, die insig in die goddelike, nie van sy waarde gestroop word as dit gesê word in woorde wat nie voldoende reikwydte het nie, woorde wat deur hulle alledaagse gebruik te veel mên's geword het om hiervan te kan vertel. Die normale taal probeer immers om dinge te laat verstaan; die mistikus wil juis hierdie "intellektualiteit" ophef, want, waarsku Hadewijch in een van haar "Strofische Gedichten", die mistieke ervaring gaan juis verlore as ons dit probeer begryp, by diegene "die minne met sinne wanen bestaen".

Ook Du Buisson sê in sy studie oor Die Mens-Godverhouding in die Afrikaanse poësie (Du Buisson, 1959: 128): "Die mistiek is met sy organiese en sikliese denkwysse teenoorgestel aan die aldeur voorts krydende (diskursiewe) denke van die verstand".

Tog, alhoewel hy bewus is van hierdie gevaar, en al besef hy die gebrekkighede van die alledaagse woord, weet hy dat hy nie kan swyg nie. Augustinus het reeds in 'n beroemde uitspraak verklaar dat woorde nooit kan sê presies wat gevoel of gewêet word nie; terselfdertyd kan daar nie stilgebly word nie: "non ut illud diceretur, sed ne tacere".

Die onsêbaarheid van sy ervaring lei daarom paradoksaal

genoeg daartoe dat die mistikus met hernude ywer daarna strewe om sy ervaring te verwoord. Dit is op hierdie tyd-stip waar hy voor 'n belangrike keuse geplaas word.

In sy poging om die intensiteit, die volheid en die leegheid, van sy ervaring vas te vang, kan hy so verstriek raak in 'n intens-persoonlike formulering wat haas onbegryplik word, omdat die mistikus probeer om woorde se verband met die werklikheid te ontken. In sy poging om woorde iets anders te laat doen as wat hulle gewoonlik doen, om hulle te stroop van hulle waarde, word sy boodskap onverstaanbaar en vervall hy in 'n gebrabbel wat vir niemand buite homself sal sin maak nie. Hy is dus eintlik besig om 'n eie taal te skep, 'n persoonlike soort God-taal, waarmee hy egter nie kan kommunikeer met ander mense nie.

In sy verhouding met ander mense beteken hierdie soort kommunikasie die afsluiting van die ek. 'n Afsluiting van die ek beteken egter weer 'n vooropstelling van die ek, en ons het reeds gesien dat die opskorting of die relativering van die ek 'n wesentlike kenmerk van die mistieke ervaring is. As die mistikus dus volledig mistikus wil wees, moet hy homself nihileer en nie voorop plaas nie. Logies beteken dit natuurlik dat hy niks moet sê nie. Happold (Happold, 1977: 52) stel dit so: "The highest state of the mystic life can only be reached when there has been a complete death of selfhood, when all images and intermediaries have been abandoned."

Maar ons weet tog dat hy wil vertel, en nou ontstaan die paradoksale situasie dat die skrywer probeer om so uitvoerig, so noukeurig moontlik die ervaring vas te vang. "The mystic," beweer Hamilton Thompson (Thompson, 1922: 94), "deals with matters that are beyond ordinary comprehension but, the clearer his understanding of them, the more readily he abandons encumbrances which cloud his meaning."

Hierdeur kom ons dan terug by die analogiese taalgebruik wat in alle religieuse taal oorheers. Die woord, die beeld, is slegs 'n middel om die omgang met die onnoembare te verwoord, en die analogiese taalgebruik beteken dat die vergelyking, die metafoor ook in hierdie verband gesien moet word. Die oormaat vergelykings en die ryk metaforiek wat ondersoekers in die mistiek uitwys, is nie 'n poging om beeldryke taal te gebruik as versiering nie, maar eerder "a device which keeps words close to the intense moment of experience: metaphor is not just the best words in the best order, but rather experience in the most dynamic syntax". (Peterkiewicz, 1970: 43)

Fawcett skenk in sy werk (Fawcett, 1970: 51) ook baie aandag aan die vergelyking: "Mystics have described themselves *as being like* burning logs in the fire, being united to God as a bride is joined to her husband, of passing through a dark night or of being transported as though they were in an alcoholic reverie".

Die mistikus soek inderdaad na 'n ander soort taal, maar dit is 'n taal wat eenvoudig wil wees. Dit is 'n taal wat moet openbaar, maar terselfdertyd nooit genoeg kan sê nie. Dit is 'n taal wat daarna strewe om die onsêbare te sê, en dit is in hierdie paradoks, in hierdie spanning, wat die bekoring van die mistieke taalgebruik opgesluit lê. (4)

Vir die mistikus is daar in al hierdie dinge één troos: dat daar andere is en was wat dieselfde probleem ondervind en ondergaan het. Hy voel hom aan hulle verwant: soos Spencer (Spencer, 1966: 330) dit stel: "union with God finds anticipation or support in union with those who have themselves attained that experience". Hy vind in hulle tekste die wonderlike transformasie van die taal waarna hy self gesoek het en hy besef dat hy, deur binne hulle kode te praat, met hulle kan kommunikeer.

Feitlik alle skrywers oor die mistiek is dit eens dat daar binne die mistiek sprake is van 'n besliste tradisie ten opsigte van die segging van die mistici. Van Watering konstateer (Van de Watering, 1979: 84) dat die mistieke literatuur "een verbazingwekkend grote overeenkomst in woordenschat, beeldarsenaal en - algemener, maar toch ook in bepaalde taal- en tekstvormen tot uitdrukking komend - voorstellingen en 'procedures'" vertoon. Daarom, sê hy, is dit moontlik om van "bepaalde woorden, beelden en voorstellingen, en zelfs van een stijlfiguur, te zeggen dat ze behoren tot het vaste repertoire van mystieke teksten." James verklaar in sy werk (James, 1977) op 419: "There is about mystical utterances an eternal unanimity"; Axters identifiseer ook 'n "gebruikte terminologie" en sê dit "houdt de mystieke geschriften (...) dan ook heel wat nauwer saam dan de meer fundamentele ideeen". (Axters, s.j: 210)

Die analogiese voorstelling en die paradoks, dit weet ons reeds danksy Macquarrie se voortbouing op die Middeleeuse model, hoort duidelik tuis in hierdie kategorie.

Morris herlei in sy netjiese bydrae oor "Mysticism and its Language" die paradoks (en die teenstelling) direk tot die aard van die mistieke ervaring self en voer aan (Morris, 1957: 283) dat "if one desires to evoke an experience involving contradictory interpretants nothing is as effective as the use of contradictory signs." De Paepe (De Paepe, 1968: 52) skryf ook in hierdie verband oor Hadewijch se poësie en sê dat die dialektiese pole in die ervaring neerslag vind in die ryk gebruik van die antitese en die paradoks. Holmes sê iets soortgelyks (Holmes, 1928: 80): "St. Catherine's own experience of love were of such overpowering intensity that she had to resort to the most daring paradoxes in order to find expression for them."

Om hierdie rede, meen Andreach in sy studie oor die poësie en die mistiek, is die paradoks die mees tipiese stylver-

skynsel in die mistiek, wêreldwyd, en hy haal W.T. Stace (Andreach, 1964: 16) aan waar hy oor die paradoks verklaar: dit is een van die "universal common characteristics of mysticism in all cultures, ages, religions and civilizations of the world".

Ons het in die kort gesprek oor religieuse taal gesien dat daar vir die gelowige geen ander alternatief is as om die alledaagse taal so te gebruik dat dit, deur die analogiese werking, vertel oor iets anders as wat die woorde andersins sou wou hê.

Soos Van de Watering meen ook ander skrywers oor die mistiek dat die primêre tekste gekenmerk word deur 'n sterk ooreenkoms ten opsigte van woordeskat en beelde, en dat 'n mens met reg kan praat van 'n spesifieke leksikon wat binne die mistieke tradisie bestaan, wat deur gebruik in analogiese funksie gevestig geraak het.

Hierdie woordwêreld is tradisioneel aan twee sfere ontleen. Die een is die natuur, want vir die mistikus is daar in die wêreld wat hom omring dinge wat analoog is aan die sensasies van sy ervaring. Van der Kerken (Van der Kerken, 1973: 186) praat van "de grote symbolische thema's van licht en duisternis, dag en nacht, water en vuur, oogst en akker, brood en wijn, bergen en afgronden, enz. - een hele religieuze wereld - en natuursymboliek."

Die ander belangrike bron vir die mistieke taalgebruik is natuurlik die intieme liefdesverhouding tussen man en vrou. In sy poging om oor die ervaring verslag te doen of om dit vas te vang, kies die mistikus hierdie "closest form of human union" (Bremond, 1927: 136): "The relation of God and soul is couched in the language of love between a man and woman". (Capps en Wright, 1978: 22)

Die taal van die liefde is natuurlik reeds 'n intense taal,

'n "private" taal wat gerig is op 'n besondere en geslote kommunikasiesituasie, en 'n mens kan verstaan dat die gebruik daarvan vir die mistikus 'n groot aantrekkingskrag moet inhou. Per slot van sake: is die mistieke ervaring nie die grootste liefdesbelewenis wat die gelowige kan hê nie?

"Love is the motivation and driving force behind the mystical journey (...). The inner eye is now the eye of Love" en "Mystical Theology is experimental knowledge of God through the embrace of unitive love". (Johnston, 1978: 19) Geen wonder nie dat so baie tekste oor die mistiek juis vanuit die perspektief van die liefde aangepak is en dat so baie aandag aan die analogiese verhouding van liefde tussen verliefdes en dié tussen mens en God gegee is. Een van die boeiendste studies in hierdie verband, juis omdat dit so uitvoerig met die analogie werk, is die ondersoek van Siegel: *Sacred and Profane*. Siegel se werkswyse is 'n model wat ook hier saampraat: "to examine the way in which the generic experience finds expression in a specific context, the Indian traditions, and the way in which those traditions are exemplified in an individual text". (Siegel, 1978: xi)

Ons het reeds in die vorige hoofstuk opgemerk dat hierdie tradisie van die liefdesmistiek veral vanaf Bernardus bly voortgroei en dat dit binne ons Joods-Christelike tradisie geregverdig word deur die kanonieke status van die Hooglied.

Die ryk sensuele taal van hierdie Bybelboek, wat deeglik binne die poëtiese tradisie van daardie tyd tuisgebring kan word, en die intieme gesprek, die verlange, die verwydering en die vereniging van die geliefdes, was 'n uiters geskikte aanknopingspunt vir die mistieke skrywers. (5)

Ons kan egter in hierdie studie nie uitvoerig hieraan aandag gee nie en, soos ten opsigte van die natuur-analogie, aanvaar ons die gevolgtrekkings van die skrywers oor die

mistiek, dat daar inderdaad sprake is van 'n geykte leksikon. (6)

'n Volledige identifikasie van hierdie woorde het weinig sin, maar aangesien ons ons later op juis die gelaaidheid van sekere woorde gaan beroep, kan 'n kortlys by wyse van voorbeeld geen skade doen nie.

Volgens Otto se werk in The Idea of the Holy (Otto, 1973: 68 en 69) oorheers daar drie dinge: donkerte, stilte en leegheid of afstande of vlaktes. Ons het hierbo reeds gesien watter temas Van der Kerken uitlig.

Naas die woorde wat saamhang met die liefde en die huwelik, is belangrike "mistieke" woorde onder andere ook: son, see, honger, nakend, dors, vonk, vuur, tronk, kasteel, vesting, woestyn, afgrond, lelies, voëls, wind, dou en reën. Verder is daar ook getalle wat met betekenis gelaai is, waarvan 3, 5, 7, 9 en 12 die belangrikstes is. (Oor getalle praat die werk van Spencer (Spencer, 1966).)

Die leksikon wat die mistieke skrywer gebruik, word medebepaal deur die heilige geskrifte van sy geloof - binne ons tradisie die Bybel - sowel as deur die breë kulturele tradisie waarbinne en waaruit hy skryf. Morris (Morris, 1957: 183) beweer myns insiens tereg dat "the words which he utters bear the imprint both of his experience and of the conceptualizations dominant in the culture or the tradition in which he lives."

Die keuse van die skrywer se leksikon word duidelik bepaal deur sy eie vertrouetheid met hierdie twee bronne, en die betekenis wat hy aan woorde heg, word hierdeur verryk. Van hierdie bronne vorm die mistieke tradisie self 'n integrale deel, en kennis van die mistieke tradisie is dus iets wat vir die skrywer nie alleen 'n aanknopingspunt vir sy eie formulering bied nie, maar wat hom sal help om die onvermoë

van die taal te oorkom. In hierdie verband maak die digter W.H. Auden in sy bekende inleiding tot die boek van Anne Fremantle 'n interessante opmerking (Fremantle, 1964: 34) wat waarskynlik konsekwensies gaan inhou vir die Afrikaanse poësie: "the language of the Catholic mystics shows an acquaintance with a whole tradition of mystical literature, that of the protestant is derived almost entirely from the Bible". As ons verder aanvaar dat Pope se opmerkings (Pope, 1977: 126 e.v.) oor die interpretasie van die Hooglied binne Protestantse verband korrek is, sal dit beteken dat die Afrikaanse mistieke poësie - in ieder geval die vroeëre werk - geen of min aansluiting gaan toon by die Rooms-Katolieke tradisie wat in Wes-Europa oorheers het.

'n Laaste opmerking oor die probleem van die mistikus ten opsigte van die taal, het te make met die logiese afleiding dat die gevaar bestaan dat die mistieke poësie sou kon verval in 'n soort eenselwigheid en 'n bleekheid, iets wat natuurlik absoluut teenstrydig sou wees met die aard van die mistieke ervaring.

Wat Opperman sê oor die kunstenaar (Opperman, 1959: 135), is gelukkig ook waar vir die mistiek. Daar is altyd iets persoonliks daarin, en daarom "bly sy persoonlikheid nog aanwesig, bepaal dit sy waarneming, inlewing, sy omskepping van die feitekeuse". Elke skrywer gee deur persoonlike faktore soos sy verbeelding, sy herinnering, sy insig, sy milieu en sy taal aan die verwoording van die ervaring 'n persoonlike klem en karakter.

In elke tydvak behoort nuwe fasette en nuwe analogieë saam te praat, terwyl daar, sover dit die poësie aangaan, telkens die aansluiting sal wees by die literêre tradisie en tyd waartoe die skrywer behoort. (7)

Beskou ons die mistieke teks - en vir hierdie ondersoek spesifiek die mistieke poësie - as 'n kommunikasiepoging,

ontstaan daar die onmiddellike vraag aan wie die boodskap eintlik gerig is. Wie, met ander woorde, is die eerste of die implisiete leser van die mistieke vers? As ons in gedagte hou hoe dominerend byvoorbeeld die liefdesvers is en dat liefdestaal 'n spesiale private taal is, word die moontlik inderdaad sterk dat ons, wanneer ons mistieke poësie lees, inluister op 'n private gesprek tussen die mistikus en God, iemand wat die mistikus immers op 'n persoonlike vlak leer "ken" het. God word vir die mistikus iemand met wie hy in mens-taal kan praat en wat mens-taal lees, maar dit moet duidelik wees dat die referensiële funksie in hierdie gesprek heeltemaal anders lyk as by normale taalgebruik, terwyl die gesprek ook 'n eie private kode voorveronderstel.

Oor hierdie kommunikasie-situasie kan ons egter maar min praat, en daarom bepaal ons ons aandag by die posisie waar die ontvanger 'n mens is.

Ons weet reeds dat die mistieke ervaring 'n intense, persoonlike ervaring is, en dit is 'n vraag of iemand wat geen kennis van so 'n ervaring het nie, iets daarvan sal kan verstaan. Brennan is in sy studie oor die poësie van Juan de la Cruz hieroor skepties: "They were experiences of which we, his readers, can have scarcely the remotest conception", en hy sê "(it) follows, since we cannot form for ourselves any notion of these, that they are obscure". (Brennan, 1973: 110 en 118)

Hierdie obskureteit, wat Inge (Inge, 1921: 20) noem "a blurred and dim picture", verteenwoordig egter nie so 'n ingrypende struikelblok as wat Brennan wil voorgee nie, altans nie vir 'n persoon wat darem 'n opvatting van 'n godheid het nie. Inge self is daarvan oortuig dat die mistieke vers kan spreek tot enigeen "who can understand the mind of the prophet or saint, who can supply what is lacking in his words from their own hearts", en dat "(we) are able by sympathy to fill up for ourselves" die gate wat daar in die begrypbaarheid van

die teks bestaan. (Inge, 1921: 4 en 20). Otto in sy The Idea of the Holy voer ten opsigte van sulke kommunikasie (Otto, 1973: 61) aan dat elke mens die vermoë het; elkeen het 'n "inborn capacity to receive and understand".

Vander Kerken bring 'n ander belangrike korrektief ten opsigte van hierdie probleem, as hy daarop wys (Vander Kerken, 1973: 182) dat dit vir ons minder gaan om die ervaring self as om die taal waarin die ervaring verwoord is. Dit is presies wat Buren ook aanvoer (Buren, 1972: 64): die mistieke ervaring is een van 'n magdom menslike ervarings wat, as dit verwoord is, 'n plek het "within the context of our linguistic apprehension of the world."

Die feit dat dit genoem, gesê is, is reeds 'n stap om te kommunikeer en maak dit moontlik vir ons om uiteindelik tog iets van die ervaring te begryp: "To imagine a language in its actual use is to imagine 'a form of life', to learn a language as it is actually used is to learn to share in a way of life". (Buren, 1972: 47)

In teenstelling dus tot Brennan se pessimisme, kan ons sê dat deur 'n intieme bemoeienis met die taalwêreld van die mistiek ons kan leer om iets van die mistieke ervaringswêreld te verstaan. Verder het ons die troos dat die mistikus juis nie duister wil wees nie, dat sy taalgebruik gekenmerk word deur analogieë met 'n wêreld waarmee ons wel vertrouwd is en dat dit van die leser gaan afhang in watter mate hy die skemertaal van die mistikus gaan begryp, dié taal wat Siegel (Siegel, 1978: 188-189) soos volg karakteriseer: "a kind of transparency, a polydimensional, multi-referential vitality".

Miskien sal dit ons kan help as ons aanvaar dat daar in hierdie kommunikasiesituasie sprake is van twee soorte ontvangers. Enersyds is daar die ingewyde of ingeligte leser wat kennis dra van die "kode" wat die mistikus gebruik en

in 'n sekere mate dus ook kennis dra van dit waarna daar in die taaltekens verwys word.

Andersyds is daar die oningewyde, wat geen kennis dra van hierdie kode nie en dus geneig sal wees om aan die taaltekens, die woorde, hulle normale referensiële funksie toe te ken. Scholes praat (Scholes, 1974: 76) oor die kenmerk van 'n spesiale soort taalgebruik en sê: "(one) of its primary qualities is that it divides its audience into an elite group who 'get' the message and a subordinate group who miss it."

Hoe meer ingewyde die leser is, hoe "korrekter" verstaan hy die mistikus se teks. Deur sy kennis kry die beelde dieper betekenis, word hulle van hulle "normale" referensiële funksie verlos en begryp die leser dus iets van die onsêbare ervarings waarvan die mistikus probeer vertel en wat agter sy woorde lê. Hier het ons dan 'n situasie waarin daar 'n hoë mate van ooreenstemming bestaan en waar ons kan praat van 'n goeie kommunikasiesituasie: "The optimal speaker and listener have at their disposal more or less the same 'filing cabinet of prefabrications'". (Roman Jakobson, 1957: 157)

Die oningewyde, soos reeds gesê, word gekonfronteer met 'n teks waarin die woorde eenvoudig die normale referensiële betekenis sal kry. Hy sal die teks op daardie vlak lees en sal verder die taalwêreld van die teks ondersoek, sonder om te besef dat die woorde eintlik baie meer wil sê as wat selfs die noukeurigste taalondersoek sou laat blyk. Sulke lesers, sê Puri (Puri, 1964: 125), "understand the literal meaning of words, but fail to comprehend the significance of their combinations." En, vervolg hy betekenisvol: "We cannot understand mystic literature without getting a mystic training."

Maar hoe kan ons van hierdie "significance" bewus word en hoe sal die oningewyde weet dat hy die teks eintlik nie

"volledig" lees nie? Met ander woorde, hoe kom hy agter dat die woorde wat daar staan iets anders beteken as wat hy lees, as hy geen kennis van die tradisie self het nie en die kode dus onbekend is?

Skynbaar is die mistiek nie 'n "vreemde" taal nie en het dit geen opvallende eie linguïstiek nie. Tog word die "gewone" taal op 'n ander manier ingespan: dit beweeg op die uiterstes van die taal soos ons dit normaalweg gebruik, omdat dit gaan oor 'n ervaring wat buite die normale grense van ons ervaring lê, grense waarbinne die taal versand geraak het. "In the profoundest expressions of the belief, faith or way of life of any religious tradition, the borders of language are pushed out to the point of paradox, near nonsense, and silence", meen Buren. (Buren, 1972: 117)

Die taal sal vir die leser anders voorkom, alreeds deur die feit dat daar so 'n heftige emosionaliteit daarin opgesluit lê: "the language of the mystic is not that of the poised and rationalistic observer; it is that of the emotionally moved artist". (Baumgardt, 1961: 9)

Hierdie heftigheid en, in baie gevalle die liefdestaal, sal vir die leser tog opvallend word, omdat die taal gemanipuleer word om sy oortuigendste en meevoerendste sê te sê.

Maar daar is terselfdertyd kenmerke van hierdie "andersheid" in die mistieke teks wat die leser sal waarsku dat hy nie met 'n gewone emosionele teks te doen het nie. Hierdie "tekens" word by herhaalde lees meer opvallend, want daar is 'n oormaat vaste vergelykings, gedurige herhalings, vreemde paradokse, oordrywings, 'n soort formaliteit en die gebruik van beelde en uitdrukkings wat by die eerste lees lyk op cliché's. Otto praat in The Idea of the Holy (Otto, 1973: 30) van "the esoteric language and ideograms of mysticism".

Die eienaardige gedagtegang, die vreemdheid van die oorbe-

kende, behoort nie die oningewyde te verskrik nie, want soos in enige nuwe situasie behoort hy bereid te wees om sy verwagtings te laat oorskry en om te probeer vasstel hoekom die teks lyk soos hy lyk en wat die woorde daarbinne wil beteken. Dit word geleidelik vir hom duidelik dat dit gelaaide woorde is, en hy moet hom nou instel om uit te vind wat hulle beteken.

T.F. Merrill gee in sy Christian Criticism, A Study of Literary God-Talk aandag aan hoe die teks self vir ons kan help om 'n idee te vorm waarom dit wil praat. Wat hy sê, is eintlik niks anders as wat die kommunikasieteorie voorhou nie, naamlik dat sleutels tot die dekodering van enige boodskap binne die boodskap self aanwesig sal wees. Woorde kry telkens binne 'n konteks "nuwe" betekenis, en hierdie betekenis word in die teks binne die konteks ontdekbaar. Daar kry hulle hulle "logical impropriety". (Merrill, 1976: 55)

Siegel se opvatting (Siegel, 1978: 199) sluit hierby aan: "Within or beyond such universal associations the specific context in which an image occurs limits or extends its significance - the context defines the symbolic value of an image."

Die konteks van die mistieke gedig word deur twee faktore beïnvloed, wat die leser verder help om die "vreemde" taal te ontsyfer. Volgens De Rougemont kan ons byvoorbeeld onderskei tussen profane liefdespoësie en mistieke poësie, omdat daar twee faktore is wat dit duidelik sal maak (De Rougemont, 1956: 92): 'n fundamentele simboliek wat ons raak lees as gevolg van 'n gevoeligheid vir dogma, en omdat daar "added elements (are) of vocabulary and syntax which are unmistakably of liturgical origin".

Hierdie laasgenoemde faktor noem Merrill (Merrill, 1976: 67) "qualifiers". Hulle is veral naamwoorde (hy noem onder

andere God, lam, kruis, duif), "highly sensitive to religious activation once their context has been theologically charged". Landman praat in sy aangehaalde verhandeling (Landman, 1973) ook hieroor en merk op 23 op dat "predikate wat (met God) saamgaan eienaardig of anders lyk".

Daar is dus iets soos 'n religieuse of geestelike atmosfeer binne 'n sekere soort taalsituasie, waar die taal "(evokes) an awareness of the divine, a 'sense of the numinous', 'hermeneutical potential', and a 'sense of the presence of God'". (Merrill, 1976: 159)

Die persoon wat egter geen kennis van of aanvoeling vir 'n godheid het nie, sal nie bewus word van hierdie atmosfeer nie en sal nog moeiliker as die oningewyde leser wat wel binne 'n godsdienstige tradisie staan, sleutels tot die verstaan van die teks binne die konteks vind. Ten opsigte van hom sal die bydrae van die resensent en die kritikus onontbeerlik wees. Daarsonder sal hy die taalvreemdheid wat hom opgeval het, nooit kan verstaan nie.

Word die leser deur die vreemdheid van die teks geprikkel, sal hy hom wil vertrou maak met die spesiale soort taalgebruik, die kode wat daarin voorkom, sodat hy die boodskap sal kan verstaan. Die soort taal wat ons in die mistiek aantref, noodsaak die instudering daarvan, sodat die meerduidigheid van die teks aan die oningewyde duidelik sal word. "Learning to use a language", sê Paul Buren (Buren, 1972: 51), "is learning to associate with those who already use that language in all their activities; it is also learning to relate to the world as they do."

Dié inleiding en oorsig en die analise van die verse sal hopelik daartoe bydra dat 'n beter kennis van en 'n waardering vir die mistieke tradisie in Afrikaans sal begin posvat, sodat 'n belangrike aspek van ons letterkunde en ons letterkundige en geloofstradisie raakgesien sal word.