Performatiwiteit van taalgebruik en verstegniek in die mistieke digkuns van Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, asook in die werk van geselekteerde Afrikaanse digters: ’n vergelykende studie

EJ van der Berg

orcid.org/0000-0002-3648-9931

Proefskrif voorgelê ter nakoming vir die graad *Philosophiae Doctor in Algemene Taal- en Literatuurwetenskap* aan die Noordwes-Universiteit

Promotor: Prof PL van Schalkwyk

Eksaminering: November 2019

Studentenommer: 28401549

Geldelike bystand gelewer deur die NSS (NRF), die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, NWU asook die NWU Navorsingseenheid Tale en Literatuur in die Suid-Afrikaanse Konteks vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan enige van die genoemde instellings toegeskryf word nie.

The financial assistance of the National Research Foundation (NRF), the South African Academy for Science and Art, NWU and the NWU Research Unit Languages and Literature in the South African Context, towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed in this thesis and conclusions arrived at, are those of the author and are not necessarily to be attributed to any of the institutions mentioned.

VOORWOORD

> *The jewels of mystical literature glow with this intimate and impassioned love of the Absolute; which transcends the dogmatic language in which it is clothed and becomes applicable to mystics of every race and creed. There is little difference in this between the extremes of Eastern and Western thought: between A Kempis the Christian and Jalal al-Dīn Rūmi the Moslem saint.*
>
> Evelyn Underhill

In hierdie proefskrif het my passies en belangstellings (geloof in God, mistiek, spiritualiteit, poësie, filosofie, die imaginêre, Rumi, Derrida, die improvisatoriese en terapeutiese dimensies van Midde-Oosterse dans) op wonderbaarlike maniere ineengeloop en neerslag gevind.

Aan my promotor, prof. Phil van Schalkwyk, wil ek my opregte dank en waardering uitspreek, in die eerste plek vir sy aanvanklike insig in die potensiaal wat bogenoemde aspekte vir ’n navorsingsprojek gebied het, asook vir sy entoesiasme, geduld en die besondere manier waarop hy my gelei en gerig het, en dat hy my op die smal akademiese paadjie gehou het toe ek op allerlei aanloklike weë wou afdwaal. Ek wil ook my dankbaarheid uitspreek vir die finansiële ondersteuning van die Noordwes-Universiteit.

Vir my man Dietloff wil ek uit my hart uit bedank vir ál die opofferings, opregte belangstelling, morele onderskraging, praktiese hulp, verrykende gesprekke, en laaste maar nie die minste nie, vir die eindelose koppies koffie. Ek voel opreg dankbaar en bevoorreg. ’n Spesiale dankie ook aan my dogter Astrid wat my aan Rumi bekendgestel het, aan my broer Andrew wat die Engelse vertaling van die opsomming behartig het, asook aan my kinders en skoonkinders vir hul belangstelling en ondersteuning.

My wens is dat ek met hierdie navorsing daartoe kan bydra om die misterieuse mistieke domein in ’n mate te ontsluier, die verstaan van en waardering vir Afrikaanse mistieke poësie te verdiep en verryk, en ook om die wêreld van Rumi en sy ekstatiese poësie meer toeganklik te maak.

Persoonlik was hierdie afgelope studiejare vir my in so ’n mate geestelik verrykend dat ek dit as ’n lewensveranderende belewenis beskou.

Ek wil hierdie proefskrif opdra aan Dietloff; my kinders Ziegfried, Johan en Astrid; my skoonkinders Sorilda, Lindsay en Justin; en my kleinkinders Emma, Ally, Isabelle, Josephine, Aden en Lykke.

OPSOMMING

Sedert 1985, 34 jaar gelede, toe Fanie Olivier se doktorale proefskrif oor Afrikaanse mistieke poësie verskyn het, het nog geen uitvoerige, toegespitste studie oor hierdie onderwerp die lig gesien nie, en ’n navorsingsleemte het gevolglik ontstaan. Oor die gewilde 13de-eeuse Persiese Soefi-mistikus, Jalāl al-Dīn Rūmī, wat dikwels in die Weste buite sy kulturele en mistieke Soefistiese konteks aangehaal word en gevolglik misverstaan en verkeerd vertolk word, is daar nog geen uitgebreide akademiese studie in Suid-Afrika uitgevoer nie. Dit het ’n verdere navorsingsgeleentheid gebied.

Daar is dus besluit om vergelykenderwys ondersoek in te stel na die vergestalting van die mistieke in geselekteerde gedigte van Rumi en eietydse Afrikaanse digters. Die doel van die navorsing is tweërlei van aard: eerstens, om te bepaal op watter manier die mistieke, wat allerweë as onuitspreeklik beskou word, neerslag vind en, tweedens, wat die vergelykende komponent betref, om na te gaan watter ooreenkomste en verskille tussen die werk van Rumi en die Afrikaanse mistieke poësie bestaan.

Die wese, oorsprong en kenmerke van die mistieke, wat as ontologies gekompliseerd beskou word, kom eerste aan bod. Op grond van navorsing oor bestaande wetenskaplike studies oor die mistieke in vakgebiede soos die teologie, filosofie, psigologie en literatuurteorie, is die slotsom bereik dat ’n hermeneuties-performatiewe uitgangspunt, wat Martin Heidegger se fenomenologiese beskouing en waarheidsbegrip insluit, ’n gepaste benadering vir die ondersoek sal bied. Daarna word die Christelike mistieke tradisie vanaf die vroegste tye, Rumi as mistikusdigter en die Soefi-leerstellings bespreek.

Op grond van die merkwaardige ooreenkomste tussen die wese van die mistieke en die poststrukturalisme, word beskouings van veral Jacques Derrida en Jacques Lacan bespreek en onderskeidelik vergelyk met dié van Rumi en Augustinus met die oog daarop om ’n gepaste literatuurteoretiese raamwerk en ontledingsmetode vir mistieke digkuns daar te stel. Ook word die relevansie vir hierdie studie van konsepte soos die Soefi-siening van die imaginêre en spieëlsimboliek, asook Henri Corbin se *mundus imaginalis* onder die loep geneem.

Uit ’n ondersoek na die aard van mistieke poësie en die soort taal wat die mistikusdigter benut om uitdrukking te gee aan dit wat as onuitspreeklik beskou word, blyk dit duidelik dat mistieke poësie inherent ’n performatiewe kwaliteit besit. Daar word aangetoon dat die gedig deur die benutting van verskeie strategieë en literêre tegnieke, byvoorbeeld apofatiese diskoers, paradokse en metafore, self ’n performatiewe dimensie verkry. Die performatiewe rol van die leser by betekenisgewing, in die sin van sy aktiewe beliggaamde deelname aan die teks, word ook verken. Performatiwiteitsteorieë, in besonder met betrekking tot mistieke diskoers, word

dus bestudeer. Ook word Rumi se insiggewende taalbeskouing uiteengesit. Om die teoretiese gedeelte af te sluit, word ’n voorgestelde ontledingsmetode en -benadering om die gedigte te ontleed en te interpreteer, daargestel.

Deur middel van die metodologie soos uiteengesit, word die gedigte van onderskeidelik Rumi en Afrikaanse digters ontleed, geïnterpreteer en getoets aan wat geïdentifiseer is as die aard, essensie en kenmerke van die mistieke. Die bevindinge word uiteengesit en daarna met mekaar vergelyk.

Die gevolgtrekking is dat ’n indringende ondersoek na albei mistieke tradisies deur middel van ’n poststrukturalistiese benadering die verstaanshorisonne verbreed en lesersbegrip van al die gedigte verruim en verdiep. Soos gepostuleer en te wagte was, word bevind dat daar geen wesenlike verskil bestaan tussen die mistieke soos dit in die poësie van Rumi en die Afrikaanse digters neerslag vind nie. Wat egter veral verras, is die verrykende waarde wat die hoogs ontwikkelde Soefi-leerstellings asook Rumi se opvattings en poësie het vir ’n diepergaande insig in die mistieke óók van die Afrikaanse gedigte.

SLEUTELWOORDE:

mistiek; spiritualiteit; teologie; psigologie; filosofie; literatuurteorie; poësie; Christelike godsdiens; soefisme; dekonstruksie; semantiek; performatiwiteit; metaforiek; paradoks; Jalāl al-Dīn Rūmī; Ibn al-’Arabī; Jacques Derrida; Jacques Lacan; Martin Heidegger; Henri Corbin; Sheila Cussons; T.T. Cloete; Breyten Breytenbach; Antjie Krog; Marlene van Niekerk; Joan Hambidge; I.L. de Villiers; M.M. Walters; Cas Vos; Tom Gouws; C.A. Anthonissen; Johann de Lange; Jacobus van der Riet.

ABSTRACT

Since Fanie Olivier's doctoral thesis on Afrikaans mystical poetry was completed in 1985, no subsequent detailed studies with this subject as focus have been recorded, thereby creating an opportunity for further research. Moreover, no comprehensive academic study has been undertaken in South Africa regarding the popular 13th century Persian Sufi mystic, Jalāl al-Dīn Rūmī, who is often quoted in the West outside the context of his Sufi culture and mysticism, and consequently both misunderstood and misinterpreted. This created another research opportunity.

Accordingly, this thesis seeks to investigate the embodiment of mysticism in selected poems of Rumi and contemporary Afrikaans poets comparatively. The aim of the research is twofold: firstly, to establish how mysticism, universally regarded as ineffable, finds expression and, secondly, as a comparative component, to review the correspondences and differences that exist between the work of Rumi and the Afrikaans mystical poetry.

The essence, origin and attributes of mysticism, regarded as being ontologically complex, are considered. Based on research of existing scientific studies on mysticism that include disciplines such as theology, philosophy, psychology and literary theory, it is concluded that a hermeneutic-performative premise, which incorporates Martin Heidegger's phenomenological view and concept of truth, provides a suitable approach for the study. Ensuing discussions explore the Christian mystical tradition from earliest times, Rumi as mystical poet and Sufi doctrine.

The remarkable parallels between the essence of mysticism and poststructuralism provide a basis for considering the thinking of principally Jacques Derrida and Jacques Lacan. A comparison is drawn with the views of Rumi and Augustine, respectively, in order to establish an appropriate framework in terms of literary theory and analysis. Additionally, the relevance of concepts such as the Sufi view of the imaginary and mirror symbolism, as well as Henri Corbin's *mundus imaginalis*, is elucidated.

An investigation into the nature of mystical poetry and the language employed by mystical poets to convey the divine domain, that which is beyond the bounds of language, revealed the inherently performative quality of mystical poetry. It is demonstrated that by various strategies and literary techniques such as apophatic discourse, paradox and metaphor, the text itself acquires a performative dimension. The performative role of the reader in providing substance in the sense of his active embodied participation in the text, is also explored. The focus consequently turns to performativity theories especially as applies to mystical discourse. This

is followed by a consideration of Rumi's insightful view of language. The chapter closes with a proposed methodology and approach to analysing and interpreting the poetry.

By applying the methodology described, the poems of Rumi and Afrikaans poets are analysed, interpreted and evaluated against what has been identified as the nature, essence and characteristics of mysticism. Findings are presented and then compared.

The conclusion reached is that an incisive investigation into both mystical traditions broadens hermeneutic horizons, extending and deepening the understanding of all the poems considered. As was postulated and anticipated, it was found that there is no essential distinction between mysticism as captured in the poetry of Rumi and the Afrikaans poets. However, an unanticipated outcome of the study is the enriching contribution that derives from the highly developed Sufi doctrine, as well as Rumi's conceptions and poetry, effecting a profound insight into the mysticism also of the selected Afrikaans poems.

KEY WORDS

mysticism; spirituality; theology; psychology; philosophy; literary theory; poetry; Christianity; Sufism; deconstruction; semantics; performativity; metaphor; paradox; Jalāl al-Dīn Rūmī; Ibn al-'Arabī; Jacques Derrida; Jacques Lacan; Martin Heidegger; Henri Corbin; Sheila Cussons; T.T. Cloete; Breyten Breytenbach; Antjie Krog; Marlene van Niekerk; Joan Hambidge; I.L. de Villiers; M.M. Walters; Cas Vos; Tom Gouws; C.A. Anthonissen; Johann de Lange; Jacobus van der Riet.

All men, at one time or another, have fallen in love with the veiled Isis whom they call Truth [...] It is the lover, the poet, the mourner, the convert, who shares for a moment the mystic's privilege of lifting that Veil of Isis which science handles so helplessly, leaving only her dirty fingermarks behind.

Evelyn Underhill

Le poème, échoit, bénédiction, venue de l'autre.

Jacques Derrida

In your light I learn to love.
in your beauty, how to make poems.
You dance inside my chest where no-one sees you,
but sometimes I do, and that sight becomes
this art.

Rumi

[...] en die heilige, nooit-gehoorde
dinge sê, waaroor die mense
huiwer, en wat om die grense
flikker van my duister woorde.

N.P. van Wyk Louw

Many in our age have forgotten how to use their imaginations to transcend the limits of rational and empirical knowledge, […] there is a pressing need to reactivate the imaginative faculties once more.

Sue Yore

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD i
OPSOMMING ii
ABSTRACT iv
HOOFSTUK 1: Inleiding 1
1.1 Kontekstualisering 1
1.2 Probleemstelling 9
1.3 Navorsingsvrae 10
1.4 Navorsingsdoelstellings 11
1.5 Sentraal-teoretiese argument 11
1.6 Metodologie 13
HOOFSTUK 2: Mistiek 15
2.1 Inleiding 15
2.2 Platoniese en Neoplatoniese beskouings 16
2.2.1 Inleidende opmerkings 16
2.2.2 Plato (c. 428–348 v.C.) 17
2.2.3 Neoplatoniste 17
2.2.3.1 Philo van Aleksandrië (25 v.C.–50 n.C.) 18
2.2.3.2 Origen van Aleksandrië (185–254 n.C.) 19
2.2.3.3 Plotinus (204–270 n.C.) 20
2.3 Wat is die mistiek? 22
2.3.1 Inleidende opmerkings 22
2.3.2 Simboliek van die sluier 22
2.3.3 Twee empiriese wêrelde 24
2.3.4 Definisies van die mistiek 26
2.3.5 Die traumatiese, sublieme en numineuse 28
2.3.5.1 Die traumatiese 29
2.3.5.2 Die sublieme 31
2.3.5.3 Die numineuse 33
2.3.6 Kenmerke van die mistieke ervaring 37
2.3.6.1 Onuitspreeklikheid 38
2.3.6.2 Die noëtiese eienskap 40
2.3.6.3 Vlugtigheid / Tydloosheid / Ruimteloosheid 41
2.3.6.4 Passiwiteit 42
2.4.6.5 Die ervaring van eenwording, volkomenheid en volledigheid 42
2.3.6.6 Die gevoel van jou “ware self” teëkom 43
2.3.6.7 Gevoelsaspekte 44

2.3.6.8 Liefde 45
2.3.6.9 Erotiek 46
2.4 ’n Oorsig oor wetenskaplike studies oor die mistiek 48
2.5 Literatuurwetenskaplike en filosofiese benadering 52
2.6 Christelike mistiek 57
2.6.1 Inleiding 57
2.6.2 Christelike godsdiens 57
2.6.3 Westerse Christelike Mistiek 60
2.6.3.1 Inleiding 60
2.6.3.2 Bybelfigure 60
2.6.3.3 Augustinus van Hippo (354–430 n.C.) 62
2.6.3.4 Pseudo-Dionisius (c. 550–610 n.C.) 64
2.6.3.5 Kloosterwese 66
2.6.3.6 Bernardus van Clairvaux (1090–1153 n.C.) 67
2.6.3.7 Jan van Ruusbroec (1293–1381 n.C.) 68
2.6.3.8 Juan de la Cruz (1542–1591 n.C.) 69
2.6.3.8.1 Juan de la Cruz se Sanjuanisti 72
2.6.3.9 Protestantisme 75
2.6.3.9.1 Martin Luther (1483–1546 n.C.) 76
2.6.3.9.2 Johannes Calvyn (1509–1566 n.C.) 77
2.6.3.9.3 Jakob Böhme (1575–1624 n.C.) 77
2.6.3.9.4 Andrew Murray (1828–1917 n.C.) 78
2.6.3.9.5 Albert Geyser (1918–1985 n.C.) 79
2.6.3.10 Verskille tussen die Rooms-Katolisisme en Protestantisme 80
2.7 Soefisme 81
2.7.1 Inleiding 81
2.7.2 Jalāl al-Dīn Rūmī (1207–1272 n.C.) 84
2.7.3 Soefi-konsepte 88
2.7.4 Die aard van die siel 94
2.7.5 Die skepping 98
2.7.6 Kosmologiese uiteensetting van God se selfmanifestering 102
2.7.6.1 Vyf Goddelike Teenwoordighede 102
2.7.6.2 Ibn al-’Arabī se leerstellings 105
2.7.7 Die val van Adam 108
2.7.8 *Tarīqah* (die Soefi-Weg) 110
2.7.9 Soefistiese spirituele metodes 124
2.7.9.1 *Dhikr* 124

2.7.9.2 *Samā'* 126
2.7.9.2.1 Die *samā'*-seremonie 133
2.8 Slot 135

HOOFSTUK 3: Poststrukturalistiese begronding vir die ontleding van mistieke poësie 138
3.1 Inleiding 138
3.2 Poststrukturalistiese beskouings 139
3.2.1 Inleidende opmerkings 139
3.2.2 Ludwig Wittgenstein (1889–1951 n.C.) 141
3.2.3 Ooreenkomste tussen Derrida en Rumi se opvattings 143
3.2.4 Ooreenstemmende opvattings van Lacan en Augustinus 152
3.2.5 Samevatting 159
3.3 *Aporia,* die imaginêre, en die spieëlsimboliek 160
3.3.1 *Aporia* 160
3.3.2 Spieëlsimboliek 164
3.3.3 Die imaginêre 165
3.3.4 Samevattende opmerkings 170
3.4 Performatiwiteit 171
3.4.1 Kort oorsig oor performatiwiteitsteorieë 171
3.4.2 Die performatiewe aspek in mistieke poësie 173
3.5 Slot 177
HOOFSTUK 4: Die aard van mistieke poësie en taal 179
4.1 Inleiding 179
4.2 Die aard van mistieke poësie 179
4.2.1 Die mistieke teks as onvolledig 181
4.2.2 Die imaginêre 183
4.2.3 Beliggaming 189
4.2.4 Temporaliteit 191
4.2.5 Rumi se taalopvatting 192
4.3 Die taal van die mistieke 194
4.3.1 Apofatiese of negatiewe teologie 196
4.3.2 Paradokse 201
4.3.3 Metafore 203
4.3.3.1 Liefde en erotiek 207
4.3.3.2 Rumi se metaforiek 213
4.3.3.2.1 Poëtiese liefde en erotiek 215
4.3.3.2.2 Wynmetafore 217

4.3.3.2.3 Musiek- en dansmetafore 219
4.4 Ontledingsproses van mistieke poësie 223
4.5 Slot 225
HOOFSTUK 5: Ontledings van geselekteerde gedigte van Rumi 227
5.1 Inleiding 227
5.2 “The Reed Flute’s Song” 228
5.3 Poësie wat die onuitspreeklikheid van die mistieke uitdruk 239
5.4 Poësie wat sekere Soefi-konsepte toelig 242
5.5 Liefdespoësie 249
5.6 Erotiese poësie 256
5.7 Poësie wat geestelike vervoering uitdruk 261
5.8 Poësie oor die *samā’* 266
5.8.1 Poësie met musikale verwysings 266
5.8.2 Poësie met verwysings na dans 271
5.9 Slot 275
Hoofstuk 6: Ontleding van geselekteerde Afrikaanse gedigte met 'n mistieke karakter 278
6.1 Inleiding 278
6.2 Sheila Cussons (1922–2004) 282
6.2.1 “Christ of the burnt men” 282
6.2.2 “Bedekte naak” 289
6.2.3 “Bergpaadjie” 294
6.2.4 “Daad en beskouing” 299
6.2.5 “Immaculata” 307
6.3 T.T. Cloete (1924–2015) 311
6.3.1 “Gen. 32:22-31” 312
6.3.2 “Ek durf vra” 314
6.3.3 “Syrinx” 316
6.4 M.M. Walters (1930–) 320
6.4.1 “Die groot stilte” 321
6.5 I.L. de Villiers (1936–2009) 323
6.5.1 “Een” 324
6.5.2 “Wolk van getuies” 326
6.5.3 “Heilige reuk” 328
6.5.4 “Jesus-afdruk” 330
6.6 Breyten Breytenbach (1939–) 332
6.6.1 “4.17” 333

6.6.2 “2.1.1” 338
6.7 Cas Vos (1945–) 341
6.7.1 “Die here is nie my herder nie” 341
6.8 C.A. Anthonissen (1948–) 344
6.8.1 Labirint 345
6.9 Antjie Krog (1952–) 347
6.9.1 “Dogter van Jefta” 348
6.9.2 “n eland staan by ‘n kuil” 350
6.10 Marlene van Niekerk (1954–) 354
6.10.1 “Woordverklaring” 355
6.11 Joan Hambidge (1956–) 359
6.11.1 “Derwiese dansers” 359
6.11.2 “Karmawiel” 360
6.12 Johann de Lange (1959–) 363
6.12.1 “Die diensbaarheid van bome” 364
6.13 Jacobus van der Riet (1959–) 366
6.13.1 “Die Heilige Eufrosynos die Kok” 366
6.14 Tom Gouws (1961–2018) 368
6.14.1 “Hadewijch in die moerbeiboom” 369
6.15 Slot 372
HOOFSTUK 7: Slot 378
7.1 Inleiding 378
7.2 Mistiek 378
7.3 Poststrukturalistiese begronding vir die ontleding van mistieke poësie 383
7.4 Die aard van mistieke poësie en taal 386
7.5 Vergelyking tussen Rumi se mistieke poësie en dié van Afrikaanse digters 389
7.6 Samevattende gevolgtrekkings 400
BIBLIOGRAFIE 404
ADDENDUM 451

Hoofstuk 1: Inleiding

1.1 Kontekstualisering

Die oorwegende motivering vir hierdie studie is my belangstelling in die postmoderne literatuurteorie wat ek in my M.A.-tesis betrek het (Van der Berg, 2005), asook die Afrikaanse poësie, Jalāl al-Dīn Rūmī, spiritualiteit, mistiek, Midde-Oosterse dans en derwisj-musiek en -dans wat deel vorm van die Soefistiese mistieke belewenis.

Vanweë die "ingewikkelde wese" van mistiek, soos Olivier (1985:2) daarna verwys, is dit nie maklik om 'n bevredigende definisie daarvan te formuleer nie, maar ter algemene oriëntering volstaan ek eers met die volgende: "strewe na 'n innige vereniging tussen mens en God" (HAT, 2015). Letterkundige perspektiewe hierop volg verderaan.

Verskillende soorte/godsdienstige mistieke tradisies en ervarings het oor die eeue in sowel Westerse as Oosterse poësie tot uitdrukking gekom en een van die bekendste manifestasies hiervan is die poësie van Rumi.

Jalāl al-Dīn Rūmī, 'n 13de-eeuse Persiese digter, Soefi-meester, mistikus en derwisj (Soefi-gebedsdanser), bekend vir die inkorporering van mistiek, musiek en dans in godsdienstige beoefening, het die afgelope jare wêreldwyd groot aanhang gekry. Volgens Wines (2004:1) is Rumi die letterkunde se grootste mistieke digter; Barks (2011:1) noem hom die gewildste digter tans in Amerika; en volgens Ciabattari (2014:1) is hy die digter wat die beste in Amerika verkoop.

Sy werke is in baie tale vertaal en spreek veel meer lesers as slegs Soefi-aanhangers aan. Volgens Shiva (s.a.: 1) is "[t]he world of Rumi ... neither exclusively the world of a Sufi, nor the world of a Hindu, nor a Jew, nor a Christian; it is a state of an evolved human and can be heard in churches, synagogues, Zen monasteries, as well as in the downtown New York art / performance / music scene". Wat Rumi dus in sy gedigte oordra, oorskry nie net kulturele en godsdienstige grense nie, maar vind ook in die sekulêre wêreld aanklank. Krüger (2013:668) wys daarop dat Rumi verstaan het "dat die verskillende religieë na dieselfde onuitspreeklikheid verlang". Vir hom was goddelike transendensie die basis van sy toleransie. In sy *Mathnawí* I:3086 skryf hy:

> Every prophet, every saint has his path
> But as they return to God, all are one.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2013:10)

Afgesien van die unieke aard van Rumi se werk, besit dit dus ook grensoorskrydende en oorbruggingskwaliteite.

Rumi se gewildheid strek dan ook tot in Suid-Afrika – sy boeke is in talle boekwinkels te sien en aanhalings uit sy poësie verskyn in oorvloed in die sosiale media. Dít vorm deel van die internasionale oplewing van belangstelling in sy werk en binne hierdie konteks noem Lewis (2012:1) hom "social media crack cocaine". Suid-Afrikaanse skrywers neem ook kennis van Rumi. Vergelyk byvoorbeeld Marlene van Niekerk wat Rumi in haar *Die sneeuslaper* betrek by haar verkenning van die aardse ekstase en erotiek van die mistieke belewenis (Van der Merwe, 2014). Harry Kalmer (2008:1) spreek hom positief uit oor die invloed van Rumi op sy eie skrywerskap en in sy *'n Duisend stories oor Johannesburg* word Rumi intertekstueel betrek. In Ingrid Winterbach se werk figureer die Soefi-mistiek onder meer in haar roman *Die boek van toeval en toeverlaat.* Joan Hambidge (2013:1) het byvoorbeeld in haar blog 'n gedig oor derwisj-dansers geskryf, en Breyten Breytenbach tree in gesprek met Rumi in sy pasverskene digbundel *Op weg na kû* (2019). By 'n fees op die Spier-landgoed in 2013 waar digters, musici en dansers byeengekom het, het Breytenbach die sangeres Cesaria Evora en Rumi vereer as inspirasie daarvoor (Kamaldien, 2013).

Daar is in die breër Suid-Afrikaanse konteks ook die digbundel *Book of Songs* van die digter Shabbir Banoobhai, waarin Rumi geaktiveer word en waaroor Marlies Taljaard (2004: 169-171) 'n positiewe resensie geskryf het. Wat die Suid-Afrikaanse wêreld van musiek en liriek betref, word Rumi vertolk deur Mavis Vermaak – 'n digter, musikant en visuele kunstenaar. Sy het van Rumi se gedigte in Afrikaans vertaal en getoonset en met Bibi Slippers (2016:1) gesels oor haar eerste vollengte-album, *Rumi*.

Wat reeds uit hierdie voorbeelde afgelees kan word, is dat dit gaan oor 'n gesprek tussen meer as net spesifiek Rumi en bepaalde digters: dit is ook 'n ontmoeting van skrywerskappe en van die groter mistieke tradisies waarvan die onderskeie skrywers deel vorm.

Ofskoon die mistiek nie 'n sterk aar in die Suid-Afrikaanse letterkunde is nie, bestaan daar tog 'n erkende korpus. Onder andere is Sheila Cussons, T.T. Cloete en Breyten Breytenbach bekend vir hul mistieke poësie (elkeen met 'n ander perspektief op die mistieke).

Verder is daar binne die breër konteks van Suid-Afrikaanse letterkunde byvoorbeeld Roy Campbell wat die Spaanse mistikus, Juan de la Cruz (John of the Cross), se mistieke gedigte vertaal het. In die inheemse Afrika-kulture manifesteer die mistieke of mistiek-verwante in die orale tradisies en in die ritualistiese en sjamanistiese (vgl. Turner 1985; 1990). Dit word ook in die Afrikaanse letterkunde opgevang – vergelyk bv. Lombard (2004) oor die mistieke waterslangsimboliek in die werk van André P. Brink, en die werke van Thomas Deacon, Antjie Krog, Elias P. Nel, Wilma Stockenström, Piet van Rooyen en George Weideman.

Dat daar raakpunte tussen die verskillende soorte mistiek is, blyk duidelik as daar byvoorbeeld na T.T. Cloete se poësie en poëtikale besinnings gekyk word, veral met betrekking tot juis die talig-performatiewe en liggaamlik-performatiewe (wat verderaan in die studie aan bod kom). Soos Phil van Schalkwyk (2014) in sy resensie van Cloete se bundel *Karnaval en Lent* aandui, met verwysing na laasgenoemde se poëtikaal-beskoulike werk *Die ander een is ek*:

> die digkuns [maak] dit vir die individu moontlik ... om sigself te transendeer, om op te gaan in ander dinge en mense en in die abstrakte en die onsigbare. Dit maak ons "transliggaamlik en transpersoonlik"... In hierdie verband het Cloete die woord "oorlywing" gemunt, waarin "lyf" en "oorlewing" oor mekaar skuif. Dis volgens Cloete deur die digkuns en die liefde dat mens 'n ander een kan word; vandaar die titel van die boek.

Die oorstyging van dit wat anders en die Ander is, is dan ook, soos hierbo geblyk het, 'n kenmerk van Rumi se mistiek.

In Suid-Afrika is daar nog geen uitvoerige studie oor Rumi se mistieke poësie uitgevoer nie en alhoewel daar heelwat akademiese ondersoeke oor die meeste van die bogenoemde Suid-Afrikaanse skrywers bestaan, is die oes skraler wat betref die vergestalting van die mistiek in die (Suid-)Afrikaanse letterkunde *per se*. Daar is byvoorbeeld Chris van der Merwe (2014) se boek *Die Houtbeen van St. Sergius: opstelle oor Afrikaanse romans* waarin veral die afdeling "Literatuur en spiritualiteit" relevant is ten opsigte van die mistieke, spesifiek die hoofstukke in die afdeling "Op soek na lig". Uitbeelding van die mistiek kom voor in *Die reise van Isobelle* deur Elsa Joubert" en "Om te skryf oor die onbeskryflike: verlies en mistieke verlange" in *Die sneeuslaper* van Marlene van Niekerk, waarin spesifiek ook die artistieke gesprek met Rumi in *Die sneeuslaper* ter sake is. Jean Lombard (2004) se navorsingsartikel "Mistisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie, met verwysing na waterslangsimboliek" is waardevol nie net omdat dit insae verleen in "mistieke onderwater-ervarings" (Lombard, 2004:94) binne die Afrika-konteks nie, maar veral ook vanweë die rigtende perspektiewe wat dit bied op vergelykende ondersoek oor onderwerpe soos die mistiek. Ook relevant is Kobus Krüger (2013:651-677) se artikel "Oneindigheid as religie-relativerende en -insluitende horison" waarin hy aandag gee aan Rumi en Ibn al-'Arabī.

Wat nagraadse studies betref, is die jongste voorbeeld Aucamp (2015) se Meestersverhandeling getitel *Die verband tussen trauma, die sublieme en die heilige in geselekteerde poësietekste van Totius, Sheila Cussons en T.T. Cloete*. Aucamp (2015) se hantering van "die sublieme" skakel met die mistieke. Verder terug lê Olivier se 1985-proefskrif *Mistiek in die Afrikaanse poësie* (D.Litt. PU vir CHO, Potchefstroom) en G.J. Labuscagne se

tesis van 1947, *’n Ondersoek na en ’n ontleding van die kenmerke van mistieke poësie in die algemeen en in die Afrikaanse letterkunde*.

Een van die redes vir die betreklik klein korpus ondersoeke oor die mistiek, is volgens Olivier (1985: 5) “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”, asook “die vaagheid en die ontoereikendheid van omskrywings van die mistiek. As kriterium was dit nie van besondere waarde vir die kritici nie”. Hy is oortuig daarvan “dat die ondersoek van die mistiek binne die letterkunde ’n vrugbare studieveld bied vir die vergelykende literatuurwetenskap. Die mistiek se neerslag in die poësie strek oor baie geslagte en kulture, en die mistiek het ’n breë basis wat godsdiensverskille oorbrug.” (Olivier 1985:3)

In die lig van Olivier se stellings en die feit dat sy omvangryke studie reeds 34 jaar gelede verskyn het, blyk dit dat 'n nuwe studie wat ingaan op die manier waarop mistiek vergestalt word in die werk van die wêrelddigter Rumi en vergelyk word met die mistiek in geselekteerde Afrikaanse gedigte, nodig geword het.

Die literatuurteoretiese benadering wat ingespan gaan word vir hierdie studie sluit by die werk aan van ’n groep jonger navorsers.

Almond (2005), Caputo (2001), Shayegh (2008) en Willis (2014) het onafhanklik van mekaar ooreenkomste tussen die denkbenaderings van die Soefi-skrywers Rumi en die mistikus Ibn al-’Arabī (1165-1240), en Jacques Derrida, vader van die filosofiese dekonstruksiebeweging, raakgesien. Almond (2005:6) verduidelik dat Ibn al-’Arabī, soos die mistikus Meister Eckhart (1260-1328), verder uitgewy het oor temas wat ook Derrida besiggehou het: "mistrust of metaphysics and rationality, insistence on openness, the idea of 'God' as construct, a hidden divinity in the soul, a radically generous hermeneutics" (Almond, 2005:6). Terwyl Ibn al-’Arabī se belangstelling gerig was op die "unthinkability of God" (die spirituele), is Derrida ingestel op die "ungovernable text" (semantiek). Vir Rumi was dit “The Beloved”, vir Derrida “The Other”, wat weer Cloete se *Die ander een is ek* oproep.

Rumi se *Dīwān* XXXI lui: “I am neither Christian, nor Jew, nor Zoroastrian, nor Moslem. I am not of the East, nor of the West, nor of the land, nor of the sea [...]. My place is the Placeless.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:125) Derrida praat van ’n “belonging without belonging” (Jarvis, 2000:2). Sowel Rumi as Derrida het die stelsels en gesistematiseerde wêrelde van godsdiens en Westerse metafisika onderskeidelik probeer ontrafel, dekonstrueer of transendeer. Vir beide is daar, in Samuel Willis (2014:2) se woorde, “a passion and longing, one which ceases to resolve or be rationally attainable or formulaic”. Amin Banani (1994:36) wys daarop dat Rumi se verklaarde minagting vir lineêre rasionaliteit “fuels the fire of his *ghazals*, allowing

him to perfect the form to a greater degree than other poets celebrated for their formal perfection".

Vir sowel Rumi as Derrida is die manier waarop die onuitspreekbare / onbeskryfbare uitgespreek / bespreek behoort te word, 'n wesenlike probleem.

John D. Caputo (2001) sien 'n parallel tussen die "unspeakable transcendence of God" en "the difficulty in which deconstruction finds itself – how to name *différance,* that word or concept that is neither word nor concept". Vir beide Rumi en Derrida is daar met ander woorde dit wat nooit ten volle geken kan word nie, altyd oorskry word en verborge bly.

Jeffrey Ringer (2003) identifiseer en vergelyk raakpunte tussen die mistikus Augustinus van Hippo (397-426n.C.) se definisie van God in sy *De Doctrina Christiana* en die poststrukturalis/psigo-analis, Jacques Lacan se beskouing van die reële. Augustinus se God kan nooit in essensie, ten volle, bevat word nie, maar slegs deur Sy Seun, Jesus Christus, wat deur "mens" te word Lacan se simboliese orde binnegekom het. Dit dui daarop dat daar slegs indirek oor die onuitspreeklike gepraat kan word. Ooreenkomstig Lacan se reële wat sigself slegs in die uitwerking daarvan manifesteer, is Rumi se goddelike, wat ook slegs deur Sy uitwerking, Sy Name en Hoedanighede, gemanifesteer word.

In sy tesis oor die mistiek in die Afrikaanse poësie, wys Olivier (1985:1) op die "ingewikkelde wese" en die "onvatbaarheid" van mistiek. Lombaard (2012:943) deel hierdie opvatting en sê:

> Hoe werklik so 'n ervaring ook al is, dit bly egter 'n menslike rand-belewenis, en dus 'n onmoontlike moontlikheid om vas te pen. Die probleem is naamlik dat taal 'n mens in die steek laat om sulke nabye ervaringe raak te verwoord. As taal nie eers die smaak van 'n proesel wyn kan opvang nie, of die elegante draai van 'n ballerina se arm kan herhaal nie, of die ligskakering van 'n skildery vir die oorvertel kan herskets nie, hoe dan nog iets heiligs wat ons sintuie oorweldig, ondermyn, omseil?

Die problematiek lê dus in die uitdruk van die mistieke ervaring.

Negatiewe of apofatiese teologie word beskou as een van die oudste vorme wat mistici benut om aan die mistieke ervaring uitdrukking te gee, en word in verskeie wêreldgodsdienste aangetref. As gevolg van die persepsie dat die goddelike nie toereikend talig geformuleer kan word nie, volg mistici die *via negativa* en beskryf God deur negering met uitsprake oor wat God *nie* is nie, eerder as wat Hy is. Daar word in hierdie verband verwys na die 14de-eeuse anonieme skrywer se *The Cloud of the Unknowing,* Moses se bergervaring, asook Dionisius se beskrywing van die mistieke ervaring: "[...] the mystic plunges into [...] the truly mysterious darkness of unknowing. Here, renouncing all that the mind can conceive, wrapped entirely in

the intangible and the invisible [...] he knows beyond the mind by knowing nothing." (Kourie, 2015)

Kourie (2008a:71) beskou die apofatiese mistieke, of "a way of unknowing", as bevrydend in dié opsig dat dit 'n vryheid bied van die invloed van idees, konsepte, woorde, filosofieë en godsdienstige tradisies en van formulering. Volgens haar is "failure of words […] itself a powerful 'linguistic' tool". Dit lei tot die stilte van "nothingness" wat die wortel van klank is en eerder outentieke kommunikasie intensifiseer as verminder en sy voer aan dat ware dialoog gevolglik deur diverse godsdienstige tradisies kan plaasvind, en dogmatiese onbuigsaamheid vervang kan word met 'n diep nederigheid in die aangesig van die oneindige misterie en "unknowingness" van die Almagtige. Apofatiese diskoers is 'n afstroopproses of 'n askese van houdings en konsepte en beelde, wat gevolglik die gebruik van paradokse, dekonstruksie en ontkenning van name tot gevolg het ten einde tot die leemte van "the blinding brilliance of the divine darkness" te lei (Kourie, 2008a:62). Dit is die apofatiese plek van Rumi se woestyn. Dit gaan daaroor dat daar weggedoen word met die eie ek, met die metafisiese raamwerk van God waaroor Meister Eckhardt gebid het, en dat alle hindernisse verwyder en deaktiveer moet word (Almond, 2003a:459).

Mistieke diskoers is oor die algemeen hoogs metafories. Mohamed Ghilan (2014:1), 'n Islam-geleerde, merk op: "As many Sufi poets and saints have warned, their poetry begins at the metaphoric level to indicate literal meanings other than what first comes to mind, all of which revolve around the Divine." Ook Bennett (1923:84) verwys na die gebruik van metafore in die mistiek: "the constant recurrence of the same metaphors and the same images [...]". Olivier (1985:109) wys daarop dat vergelykings en metafore in mistieke tekste nie 'n poging is "om beeldryke taal te gebruik as versiering nie". Volgens Peterkiewicz (1970:43) is metaforiek "a device which keeps words close to the intense moment of experience", en "metaphor is not just the best words in the best order, but rather experience in the most dynamic syntax".

Olivier (1985:107-110) wys ook op die paradoksale wat so 'n integrale deel uitmaak van mistieke taal. Hy voer aan "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." Die paradoks is volgens hom die mees tipiese stylverskynsel in die mistiek wêreldwyd. Amin Banani (1994:36) verduidelik hoe amorfe passie paradoksaal vorm verleen aan die digter se lirieke, wat hy noem: "an immediate emanation of the aspiring and rapt soul, rather than a mediate structure of a discursive theme".

Die volgende reël uit Rumi se poësie, waar sy Geliefde (God) sê, "I was a hidden treasure, and I desired to be known", illustreer Derrida se konsep *aporia* – 'n knoop, inherente teenstelling, onoplosbare paradoks – waarvan geheimhouding ("hidden treasure") 'n

voorbeeld is (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2000c:4). “Volgens Derrida is daar ’n affiniteit tussen geheimhouding en die heilige of geestelike waar laasgenoemde volgens hom beskou kan word as ’n ervaring van die onmoontlike wat ons buite onsself uitneem en wat nie in woorde omgesit kan word, of binne die bewustelike geplaas kan word nie.” (Van der Berg, 2005:104-105)

Derwisj-dans, geïnspireer deur mistieke poësie en musiek, speel ’n allerbelangrike rol in die Soefi-mistiek en word dikwels in Rumi se gedigte uitgedruk. Erzen (2008:1) verduidelik:

> The Mevlevi Order founded by the son Walad and the disciples of Rumi, in the onetime Seldjukid capital of Konya after his death in 1274, has institutionalized an ecstatic dance as part of the education of the disciples to forget the present and become united with the lover in infinity in a trance that is engendered by a constant spiralling movement to chants and to the music of the ney. This dance, which is called the *samā*’, also means ‘hearing’. In the words of one of the most well-known scholars of mystical Islam, Annemarie Schimmel, ‘The samā is no doubt, the most widely known expression of mystical life in Islam.’

Johnson (2010: 2-4) wys daarop dat Rumi geglo het dat ons aan die sterk gevoelens van ekstatiese liefde wat binne ons elkeen lewe, moet toegee: “It’s okay to feel these energies and, even more, to surrender to them and be transformed by them – even if (especially if) they start making us feel as though we’re getting spinny drunk and are losing our minds. In this state of intoxicated reverie, love takes over and shows us the way beyond our self.” Rumi wil hê ons moet ten volle lewe en toegee aan die heilige energieë wat in ons is.

Ons het dus hier te make met transendensie, energie, passie en ekstase wat wil “handel”. Die mistieke werk van Rumi, as derwisj-danser, moet ons dalk beskou as iets wat, eerder as om beskryf te word, al skrywenderwys “opgevoer” of “gedans” behoort te word.

Margaret Mills (1994:136) “explores how Rumi introduces engaging twists into his use of various folk genres, as a way of illuminating performative aspects of Rumi’s didactic epic poem”. Soos geblyk het, is daar ’n verband tussen Rumi en Derrida se siening van die onsêbare. Die dekonstruksie van Derrida word sterk met die postmodernisme geassosieer, en gegewe die feit dat Rumi se werk veral in die postmoderne tydsgewrig groot byval vind, is Ihab Hassan (1986:507) se uitspraak oor die postmoderne teks hier relevant:

> [it] invites performance: it wants to be written, revised, answered, acted out. … As performance, art (or theory for that matter) declares its vulnerability to time, to death, to audience, to the Other. … At its best, as Richard Poirier contends, the performing self-expresses ‘an energy in motion, an energy with its own shape’.

Dit is in hierdie geestesklimaat waar Rumi se werk opnuut ŉ tuiste gevind het. Dit gaan dus nie net oor liggaamlike performatiwiteit nie, maar ook en heg daarmee verweef, oor die tekstueel-performatiewe.

Judith Butler (2016:1) ondersoek die maniere waarop

> linguistic constructions create our reality *in general* through the speech acts we participate in every day. By endlessly citing the conventions and ideologies of the social world around us, we enact that reality; in the performative act of speaking, we 'incorporate' that reality by enacting it with our bodies, but that 'reality' nonetheless remains a social construction (at one step removed from what Lacan distinguishes from reality by the term, 'the Real'). In the act of performing the conventions of reality, by embodying those fictions in our actions, we make those artificial conventions appear to be natural and necessary. By enacting conventions, we do make them 'real' to some extent (after all, our ideologies have 'real' consequences for people) but that does not make them any less artificial.

Miller (2007:232) voeg hieraan toe: "To say 'je t'aime,' said Derrida, is not a constative statement of fact. It is a performative that creates my condition of being in love and thereby makes me into a new person, the one who is in love with someone."

Derrida beskou ŉ gedig as "'n uiters spesifieke soort taalhandeling (speech act) in die sin dat gedigte nie bloot konstaterend of beskrywend is nie, maar ook performatief is" (Van der Berg, 2005:102).

Die performatiewe blyk dus ŉ belangrike aspek te wees waaraan, binne die konteks van hierdie studie, aandag gegee sal moet word. Performatiwiteit is verwant aan die taalhandelingsteorie, aan die pragmatiek van taal, en aan die werk van J.L. Austin, en volgens Miller (2007:221) "accounts for situations where a proposition may constitute or instaurate the object to which it is meant to refer, as in so-called 'performative utterances'".

Om saam te vat, lyk dit asof die tekste van Rumi met vrug aan die hand van die postmoderne literatuurteorie ontleed kan word met ŉ fokus op performatiwiteit, metafoor en paradoks. Vanweë die boeiende verband tussen die denke van Rumi en Derrida behoort die dekonstruksie-konsepte *différance, aporia* en *l'autre* waarna hierbo verwys is, ook betrek te word (vgl. ook Armstrong, 2009). In ŉ onderhoud met Caputo (1997a:31) het Derrida immers gesê dat "the experience of the impossible … is just what deconstruction is all about". Dit sluit aan by die aard van die mistieke belewenis. Soos Derrida (1989:123) dit stel: "There is always already deconstruction, at work *in* works, especially in *literary* works." Barbara Johnson (1980:5) wys verder op die volgende: "Deconstruction is not synonymous with 'destruction'. It

is in fact much closer to the original meaning of the word 'analysis', which etymologically means 'to undo'."

Derrida se beskouings oor poësie sluit nóú aan by die aard van die mistieke gedig. In sy artikel "*Che cos'è la poesia*", wat opgeneem is in Peggy Kamuf (1991) se *A Derrida reader: between the blinds*, beskryf Derrida die gedig soos volg: "*Le poème, échoit, bénédiction, venue de l'autre*." Hy sê hier dat 'n gedig soos 'n seënwens oor die persoon wat dit ontvang, daal. Hierdie seën roep op sowel dit wat van die "Ander" afkomstig is, as dit wat die koms van die "Ander" is. Die "*autre*", oftewel "Ander", waarna verwys word, is vir Derrida (1995:82-119) "*tout autre est tout autre*", wat beteken dat elke "ander", geheel en al anders is (Van der Berg, 2005:70).

Dit is dan ook teen hierdie agtergrond dat daar in hierdie ondersoek opnuut na die mistiek gekyk gaan word. Die klem sal val op die mistieke tradisie van Rumi – wat binne die Suid-Afrikaanse konteks tegelyk vreemd/anders en herkenbaar is – juis deur dit te kaats met/in ander mistieke tradisies wat reeds in die Afrikaanse poësie leef en wat ten opsigte van Rumi die "Ander" is, maar tegelyk ook gegewe die aard van die mistiek, soos gesien is, aan mekaar verwant is. Rumi word dus tegemoet gekom met "dit wat van die 'ander' afkomstig is" (Van der Berg, 2005:105-106).

1.2 Probleemstelling

Uit die konteks soos hierbo uiteengesit, kan 'n aantal probleme geïdentifiseer word wat nagevors sal moet word. In die eerste plek word daar vasgestel wat die aard en kenmerke van mistiek in die algemeen is. Daarna kom die Westerse Christelike mistiek, die ontstaan en verloop daarvan aan die beurt. Vervolgens word Soefisme ondersoek met 'n fokus op Rumi en die Soefi-konsepte wat sy poësie onderlê.

Daar moet ook bepaal word watter literatuurwetenskaplike benadering die toepaslikste is om as raamwerk te benut vir die bestudering van die geselekteerde gedigte. Hoe is spesifiek die postmoderne literatuurteoretiese benadering tot die mistiek – die performatiewe aspek, metafore en paradokse asook Derridiaanse konsepte soos *différance, aporia* en *l'autre* – in hierdie opsig relevant? Op hoedanige wyse speel Soefi-konsepte 'n rol?

Nog 'n vraagstuk is wat die aard van mistieke poësie is, en in watter opsigte dit van 'gewone' poësie verskil. In aansluiting hierby, moet mistieke taal self ondersoek word en bepaal word wat eiesoortig daaraan is.

Watter ontledingsmetode kan op grond van bogenoemde navorsing ingespan word vir die ontleding en interpretasie van die gedigte? Die gedigte moet uiteindelik ontleed word en daar

moet vasgestel word op watter maniere die digters daarin slaag om dit wat as onuitspreeklik beskou word, tog te verwoord. Hoe vind Rumi en die groter mistieke tradisie waarvan hy deel is, in die Afrikaanse letterkunde gestalte en hoe vergelyk die verskillende soorte mistiek, soos uitgedruk in die werk van geselekteerde Afrikaanse skrywers, met dié van Rumi?

Waarom die vergelykende komponent? Afgesien daarvan dat hierdie studie suiwer in terme van die teoretiese invalshoek ('n kombinasie van poststrukturalistiese denke, 'n mistieke performatiewe opvatting asook 'n Derridiaanse benadering tot die performatiewe) 'n unieke bydrae tot internasionale Rumi-navorsing kan lewer, bied Rumi se grensoorskrydende soort mistiek ook die geleentheid om vergelykende verbande te lê in die rigting van wat, gegewe die gesitueerdheid van die navorser in Suid-Afrika, reeds in die Suid-Afrikaanse letterkunde bestaan en om Rumi se plek in hierdie meer lokale konteks te verken.

Daar word in hierdie ondersoek ingegaan op die manier waarop skrywers performatief, deur die kreatiewe woord, tog daarin slaag om die onuitspreekbare, die onvatbaarheid en die ingewikkelde wese van mistiek uit te druk. Die ooreenkomste en verskille wat die skrywers in hierdie verband vertoon, word aangedui. Gegewe die fokus op performatiwiteit, volg dit dat die rol wat dans en musiek in die mistieke belewenis van die skrywers speel, ook verken sal word. Dit gaan hier oor die saambestaan van die liggaamlik- en die tekstueel-performatiewe en die manier waarop hierdie "dans", om Butler (2016) weer by te haal, as 't ware realiteite konstrueer.

1.3 Navorsingsvrae

Meer spesifieke navorsingsvrae wat hierby aansluit of hieruit voorspruit, is die volgende:

- Wat is mistiek en watter mistieke tradisies is onderliggend aan die werke van Rumi en die geselekteerde Afrikaanse digters? Wat is die wese van elk en hoe verskil hulle van / kom hulle ooreen met mekaar?
- Hoe word mistiek en die mistieke belewenis, wat inherent moeilik verwoordbaar is, in die werk van Rumi en die geselekteerde Afrikaanse digters se werk tot stand gebring?
- Watter literatuurteoretiese benadering is toepaslik by die ontleding van mistieke poësie? Hoe is spesifiek die postmoderne literatuurteoretiese benadering tot die mistiek – die performatiewe aspek, metafore en paradokse asook Derridiaanse konsepte soos *différance, aporia* en *l'autre* – in hierdie opsig relevant?
- Watter metode behoort gevolg te word ten einde vas te stel wat die ooreenkomste en verskille tussen die mistieke gedigte van Rumi en dié van die Afrikaanse digters is en op watter maniere hulle die mistieke vergestalt?

- Watter uiteindelike gevolgtrekking oor ooreenkomste en verskille tussen die werk van Rumi en van die geselekteerde Afrikaanse mistieke digters en veral die maniere waarop die mistiek verwoord word, kan gemaak word?

1.4 Navorsingsdoelstellings

- Om ondersoek in te stel na die mistiek in die algemeen, die oorsprong daarvan en die bestaande definisies en kenmerke daarvan te identifiseer.
- Om die oorsprong, geskiedenis en aard van die Christelike asook die Soefistiese mistieke tradisies te bestudeer.
- Om op grond van sekere raakpunte tussen beskouings van die mistici Rumi en Augustinus, aan die een kant, en dié van Derrida en Lacan, aan die ander, die nut van ’n poststrukturalistiese literatuurteoretiese benadering vir die ontleding van die mistieke poësie te ondersoek en in besonder te fokus op Derridiaanse konsepte soos *différance, aporia* en *l’autre* en Lacan se imaginêre-simboliese-reële-triade.
- Om vas te stel wat die aard en eienskappe van mistieke taal en poësie is en watter stylmiddele die digters aanwend ten einde die mistieke te vergestalt.
- Om ander relevante aspekte wat by die ontledingsstrategie betrek word, soos die performatiewe aspek en die Soefi-konsep van die imaginêre, onder die loep te neem.
- Om deur middel van die ondersoekmetode, soos uiteengesit sal word, na te vors op watter maniere mistiek en die mistieke belewenis, wat inherent moeilik verwoordbaar is, in die werk van Rumi en die geselekteerde Afrikaanse skrywers uitgedruk word.
- Om tot ’n gevolgtrekking te kom oor ooreenkomste en verskille tussen die werk van Rumi en dié van die geselekteerde Afrikaanse digters.

1.5 Sentraal-teoretiese argument

Na Olivier se 1985-proefskrif oor mistieke poësie het daar ’n leemte ontstaan wat navorsing oor Afrikaanse mistieke poësie betref. Sommige gedigte wat in die laaste paar dekades die lig gesien het en as misties beskou kan word, toon tekens daarvan dat dit in ’n tydsfeer geskryf is wat gekenmerk word deur ’n nuwe vryheid van streng kerkbande en dogma. Dit het gelei tot ’n persoonlike benadering tot eenwording met God wat op verfrissende maniere vergestalt is. Hier het dus ’n geleentheid ontstaan om navorsing oor die Afrikaanse mistieke tradisie verder te voer.

Die gewilde Rumi wat in wese ’n mistikus was en wie se duisende gedigte van deurdrenkte liefde getuig, se poësie word dikwels in die Weste misverstaan en vir die New Age beweging toegeëien (Cihan-Artun, 2016; Ghilan, 2014). Sover vasgestel kon word, is sy digkuns nog nie uitvoerig in ’n Suid-Afrikaanse konteks ontleed en bestudeer nie. Ek beoog dus om hierdie navorsingsgaping te benut om ’n studie van Soefisme en Rumi se opvattings uit te voer. Hierdeur hoop ek om Rumi binne sy kulturele en godsdienstige konteks te plaas sodat waninterpretasies wat oor sy poësie heers, teengewerk kan word en sy poësie met insig gelees kan word.

Waarom die vergelykende komponent? Deur ’n indringende ondersoek na die onderskeie basiese beginsels en konsepte onderliggend aan die Christelike en Soefistiese mistieke tradisies, is my verwagting dat met so ’n breër kennis al die relevante gedigte met groter insig ondersoek sal kan word in terme van mistieke elemente. Dit kan die verstaan van die mistieke poësie uit albei tradisies verruim en verdiep.

Vanweë die onvatbaarheid van mistiek en die mistieke belewenis wat in wese transendent is en problematies om te verwoord, word mistieke skrywers genoop om gebruik te maak van stylmiddels soos apofatiese, metaforiese taalgebruik en paradokse om dit wat onsêbaar is tog uit te druk. Ten einde hierdie soort diskoers te begryp, word ’n besondere leesstrategie benodig.

Op grond van merkwaardige ooreenkomste wat tussen opvattings van poststrukturaliste soos Derrida en Lacan en dié van Rumi geïdentifiseer is, asook insiggewende konsepte vanuit die Soefisme, word hierdie konsepte gekombineer om ’n ontledingsmetode vir die bestudering van mistieke poësie daar te stel. Hierby speel ’n performatiewe benadering ’n deurslaggewende rol, want soos daar aangetoon sal word, verkry nie net die teks self ’n performatiewe dimensie nie, maar ook die leser se aktief-deelnemende handeling word vereis. Suiwer in terme van hierdie teoretiese invalshoek kan hierdie studie ’n unieke bydrae ook tot internasionale Rumi-navorsing lewer.

Die rol van die imaginêre geestesvermoë wat nóú verwant is aan die mistieke waar die rasionele ’n minder belangrike rol as noëtiese kennis speel, word binne die teoretiese raamwerk van Soefi-konsepte en Corbin se opvatting van die *mundus imaginalis* ondersoek.

Daar word dus beoog om aan die hand van teksontledings van geselekteerde gedigte van Jalāl al-Dīn Rūmī en geselekteerde Afrikaanse digters relevante stylmiddels te identifiseer ten einde aan te toon hoe hulle die mistieke ervaring “laat lewe”. Ek wil verder aandui dat en hoe die vergestalting daarvan in die geselekteerde werke verskil of ooreenkom. Die vermoede is egter dat daar ’n soort “kode-taal” is wat mistieke skrywers, ongeag die verskille in

godsdienstige agtergrond, kultuur, taal, ruimte of tydsfeer, benut om die mistieke belewing uit te beeld.

Vanweë die feit dat Afrikaanse digters oor die algemeen nie vanuit ‘n godsdienstige agtergrond met ’n sterk mistieke tradisie skryf nie, is dit ook my doel om te bepaal of die uitbeelding van die mistieke wel aan een of ander godsdienstige tradisie gekoppel kan word en watter tradisie dit is.

Laastens word daar vasgestel watter bydrae navorsing oor Soefisme en Rumi se poësie wel lewer, en of ’n bestudering daarvan enige lig werp op die mistieke soos dit in Afrikaanse poësie vergestalt word.

1.6 Metodologie

In hierdie studie word ter aanvang ondersoek ingestel na die mistiek, die mistieke belewenis en die aard en eienskappe daarvan. Daarna word daar gefokus op die Christelike en Soefistiese mistieke tradisies wat teruggevoer word tot by Plato en die Neoplatoniste.

Die kerneienskap van die mistieke is onuitspreeklikheid – die ontoereikendheid van taal om die mistieke belewenis “korrek” uit te druk. Dit noop die digter om gebruik te maak van mistieke diskoers wat apofatiese taal, paradokse en metafore insluit, om tog uitdrukking aan die belewenis te kan gee. Hierdie soort taal hou die moontlikheid in om misverstaan te word, en ’n gepaste leesstrategie moes gevind word vir die ondersoek van die mistiek by Rumi en enkele Afrikaanse digters.

Op grond van sekere ooreenkomste wat geïdentifiseer is tussen die poststrukturalisme en mistieke konsepte, word daar ingegaan op spesifieke poststrukturalistiese beskouings en gemotiveer waarom dit met vrug benut kan word vir ontleding van mistieke gedigte. Performatiwiteitsteorieë en die belangrike rol van die imaginêre geestesvermoë kom ook aan bod. Op grond van al hierdie bevindinge word die literatuurteorie wat as toepaslik beskou word om toe te pas, bespreek en gemotiveer.

Daarna ondersoek ek die mistieke “kode-taal” wat skrywers van mistieke letterkunde benut om dit wat onsêbaar is, te verwoord. Die aard en eienskappe van mistieke poësie en diskoers, asook Rumi se taalopvatting word bestudeer. ’n Ontledingsmetode wat gebaseer is op poststrukturalistiese en Soefistiese konsepte, asook performatiwiteitsteorieë, word as die ideale ontledingsmetode voorgestel.

Die geselekteerde gedigte word daarvolgens ontleed, geïnterpreteer en vergelyk. Daar word vasgestel watter mistieke elemente daarin neerslag gevind het, op watter manier dit

uitgebeeld is, en in watter mate daar wat die mistieke betref, wel ooreenkomste bestaan tussen die mistieke tradisies soos dit in die poësie gemanifesteer word.

Op hierdie wyse word daar gehoop om antwoorde op die gestelde vrae te verkry en die navorsingsdoelstellings te verwesenlik.

Hoofstuk 2: Mistiek

2.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk, waarin ondersoek ingestel word na die wese van die mistiek in die breë, asook oor die Christelike godsdiens en Soefisme, is noodsaaklik ten einde die mistieke ervarings wat verwoord word, te deurgrond en diepgaande insig daarin te verkry.

Soos in hoofstuk 1 gemeld is, is die mistiek ontologies gekompliseerd en reeds in 1896 is hierdie saak in ’n naamlose artikel in die *Edinburgh Review* soos volg uitgedruk: “There are certain terms of general classification that seem predestined to breed confusion in criticism and thought; and among these the term Mysticism might be almost considered one of the most pre-eminently bewildering.” (Schmidt, 2003:27)

’n Wetenskaplike ondersoek na die mistieke verskynsel word bemoeilik vanweë die feit dat dit as *ervaring* van die gemeenskap met God / die Ander, buite die materiële heelal lê soos deur die sintuie ervaar, en kan dus nie eerstehands ondersoek word nie. Wat wel beskikbaar is, is die uitdrukking daarvan, maar dit is ook problematies, soos hieronder verduidelik. Die Neoplatonistiese leerstellings wat onderliggend aan sowel die Christelike as Soefistiese mistiek is, word eerstens uiteengesit, gevolg deur ’n bespreking oor die aard en kenmerke van die mistieke ervaring. ’n Oorsig oor bestaande wetenskaplike studies oor die mistiek word daarna gegee.

Op grond van bostaande studies asook werke uit die korpus literatuur oor die mistiek wat binne die vakgebiede van onder meer die filosofie, teologie en die psigologie val, en waarvan sommige skrywers self as mistici uit persoonlike ervaring skryf, word die literatuurwetenskaplike studiemetode en filosofiese benadering vir hierdie studie gemotiveer en uiteengesit.

'n Bespreking van die Christelike leerstellings, die Christelike mistiek, die Protestantse mistiek asook die Soefi-mistiek met veral ’n fokus op Rumi volg, aangesien dit grondliggend is aan die ontleding en interpretasie van die geselekteerde gedigte.

2.2 Platoniese en Neoplatoniese beskouings

2.2.1 Inleidende opmerkings

Daar word algemeen aanvaar dat eenwording met die Absolute en bewustheid van die eenwording, gemeenskaplik aan alle mistieke toestande is.

Underhill (1930:10) voer aan dat mistici se doelwitte en metodes, ongeag die plek of tydperk of tradisie, in essensie soortgelyk is, en dat mistiek spesifiek 'n oorkoepelende religieuse verskynsel is. Ook die aanhalings hieronder staaf hierdie opvatting.

William James (2014:411), 'n 20ste eeuse sielkundige wat baanbrekerswerk oor die mistiek gedoen het, stel dit soos volg:

> This is the everlasting and triumphant mystical tradition, hardly altered by differences of clime or creed. In Hinduism, in Neoplatonism, in Sufism, in Christian mysticism, in Whitmanism, we find the same recurring note, so that there is about mystical utterances an eternal unanimity which ought to make a critic stop and think, and which bring it about that the mystical classics have, as has been said, neither birthday nor native land.

Happold (1970:20) voer aan dat die mistiek ’n manifestasie van iets is 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.

Olivier (1985:21) verwys na 'n bekende Bybelgedeelte om hierdie punt te staaf:

> Nêrens in die wêreld van die teologie vind Christus se versekering dat die huis van Sy vader baie wonings het, konkreter 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.

Ook Rudolf Otto soos aangehaal deur Van der Merwe (2014:265) meen dat die suprarasionele aard van die mistieke ervaring gemeenskaplik aan alle mistieke ervarings is.

Op grond van hierdie beskouing word daar aanvaar dat die aard en kenmerke van die mistieke belewenis soos dit deur Christene en Soefi’s ervaar word, soortgelyk is, en dat mistiek soos hieronder bespreek, op albei tradisies van toepassing is.

Sowel die Christelike as Soefistiese mistieke tradisies is in ’n groot mate deur die leerstellings van Plato en die Neoplatoniste beïnvloed. Vergelyk in hierdie verband James se aanhaling hierbo oor die gemeenskaplike aard van hierdie drie tradisies. Voor daar op die konsep mistiek self gefokus word, is dit dus van belang om die leerstellings van hierdie filosowe uit die vroeë geskiedenis te bekyk.

Teïstiese mistieke denke berus op die beskouings van die groot filosoof, Plato en dié van die Neoplatoniste wat Plato se idees verder ontwikkel het. Uebersax (2008) beklemtoon die belangrikheid van die klassieke Platonistiese en Neoplatonistiese literatuur en meen dat dit 'n raamwerk kan bied vir die mens se soeke na antwoorde waarvoor die rede en wetenskap nie voorsiening maak nie. Hy wys ook op die diepte en gesofistikeerdheid van die Neoplatonistiese hantering van kwessies soos die aard van God, die siel en die verhouding tussen geloof, die rede, en persoonlike godsdienstige ervaring. Die Christelike asook die Soefistiese mistiek het Neoplatoniese beskouings assimileer. Neoplatonisme was 'n dominante intellektuele krag in die tyd van die vroeë Christene wat met hul Joodse nalatenskap binne 'n Hellenistiese kultuur gelewe het, en die ontwikkeling van die Christelike teologie en mistiek is diepgaande deur Griekse denkpatrone beïnvloed. Wat die Soefi-filosofie betref, skryf Godelek (2016) dat Neoplatonisme in terme van geloofstelsel die naaste denkleerstelling daaraan is en dat daar geen aspek van die Soefi-filosofie is wat nie deur Neoplatonisme beïnvloed is nie.

2.2.2 Plato (c. 428–348 v.C.)

Plato het 'n dualistiese opvatting gehad dat die siel en liggaam afsonderlik van mekaar bestaan, dat die onsterflike siel in ’n sterflike liggaam vasgekeer is – *soma sema* – en dat die ware identiteit van die persoon by die siel lê. Capps en Wright (1978:13) wys daarop dat volgens Plato die siel, "having once had a home in the realm of the fixed stars", aarde toe geval het om met die liggaam en met die aardse, verenig te raak. Vir Plato is realiteit abstrak en sy opvatting was dat ons die fisiese wêreld kan transendeer en bevry kan word van hierdie wêreld deur bewus te raak van die hoër realiteit van vorme. Hy het in die idee van ’n Goeie geglo wat die hoogste in die hiërargiese ryk van norme is, en nie gedefinieer kan word nie, m.a.w. onuitspreeklik is. In sowel die Christelike as die Soefi-godsdienste word Plato se idee van die Goeie dan God.

2.2.3 Neoplatoniste

Die Neoplatoniese skool sou verder werk met die basiese dualistiese gegewe dat die siel iets van sy Oorsprong in hom saamdra en dat hy daarna verlang en begeer om daarmee verenig

te word. Veral drie Neoplatoniste, naamlik Philo, Origen en Plotinus het ’n belangrike bydrae tot die mistiek gelewer en hulle beskouings word vervolgens bespreek.

2.2.3.1 Philo van Aleksandrië (25 v.C.–50 n.C.)

Volgens Philo, die Joodse filosoof, is die mens deur sy intellek aan God verwant. Deur die kontemplatiewe lewe kan hy in beginsel 'n toestand bereik waarin hy die essensie van God kan sien. In sy geskrifte het Philo dan ook van sy eie mistieke ervarings getuienis gelewer (Minnaar, 2000:26). Die mistieke weg in die Judaïsme behels volgens Philo drie stadiums: eerstens askese waarvan die doel was om die laer hartstogte te oorwin; tweedens, kennis wat ’n kennis van hemelse wysheid insluit; en derdens, eenwording, wanneer die God-gegewe natuur deel het aan die geskenke van God (Kourie, 2016).

In ooreenstemming met Platoniese en mistieke idees is Philo ’n vroeë voorloper van die tradisie van die *via negativa*: God ontsnap aan die positiewe uitsprake wat ons aangaande hom probeer maak. Hy gebruik die Ou Testamentiese beeld van Moses wat God in die “wolk” teëkom om aan te dui dat “duisternis” die primêre metafoor van die goddelike is. Ook verwys hy na die stelling in Johannes 1:18, “Niemand het God ooit gesien nie”, om ’n negatiewe mistiek te bevestig (Kourie, 2008a:64). 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”. Omdat die Een egter transendent is, is sy aangesig verblindend vir die siel. Met hierdie opvatting stel 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 (Olivier,1985:32). Ook sluit Philo se beskouing aan by die apofatiese teologie wat reeds bespreek is.

Philo het onderskei tussen twee soorte interpretasies: die letterlike en die allegoriese, wat hy aan die Platoniese konsep van ’n dualistiese wêreld koppel. Een wêreld is spiritueel soos God, en die ander wêreld is sigbaar en liggaamlik. Zarrinkoob (1970:147) wys daarop dat sekere kenmerke van die Islamitiese gebruik van allegoriese interpretasie teruggevoer kan word na die invloed van Philo wat die eerste denker was wat die Ou Testament allegories geïnterpreteer het. Allegorisme was goed gevestig in Aleksandrië, en Philo het daarvan gebruik gemaak om die kloof tussen die Griekse Platoniese filosofie en Joodse filosofie te oorbrug. Allegoriese interpretasie van die Koran is eie aan Soefisme, en Rumi het nie minder nie as sewe betekenisse aan elke gedeelte van die Koran toegeskryf (Whinfield, 2001:247).

Volgens Minnaar (2000:141) het die beeld van goddelike dronkenskap wat dikwels in die taal van illuminasie voorkom, sy oorsprong by Philo. Philo het ’n teorie ontwikkel oor hoe die Hebreeuse profete geprofeteer het, en aan die hand gedoen dat hulle goddelike insig tydens

’n toestand van geestelike dronkenskap ontvang het. Hy noem dit ’n “sober dronkenskap”, ’n insig in lewensvrae wat dieper gaan as die plek wat bereik word deur nugter en praktiese oorweging van die feite en verder gaan vanwaar laasgenoemde opgehou het. Die moontlikhede wat volwaardige denke bied, word dus baie vergroot deur ’n toestand wat met dronkenskap ooreenkom – wanneer die gees nie meer op sigself aangewese is nie, maar vervoer en verruk is deur ’n hemelse passie en ekstase. Zarrinkoob (1970:169) wys op die ooreenstemming daarvan met die Soefi’s se bacchiese liedere en poësie. Rumi benut dikwels beeldspraak wat dronkenskap of bedwelming uitdruk ten einde verrukking van eenwording met die goddelike uit te beeld.

Philo interpreteer die Bybelse opdrag om die Sabbatdag heilig te hou as ’n opdrag om ’n lewe na te streef van aktief asook kontemplatief wees. “When one’s life is truly marked by both the practical and contemplative the mind enters a continual process of immortalization.” (Putthoff, 2016:91)

2.2.3.2 Origen van Aleksandrië (185–254 n.C.)

Origen was volgens Moore (s.a.(a)) die eerste sistematiese teoloog en filosoof van die Christelike Kerk. Hy het van paganistiese filosofie gebruik gemaak in ’n poging om die Christelike geloof op so ’n manier toe te lig dat dit vir intellektueles aanvaarbaar sou wees. Minnaar (2000:34) wys daarop dat hy onderskei het tussen die “populêre, irrasionele geloof” wat tot fisiese “somatiese Christelikheid” lei, en kennis – *gnosis* – wat volgens Origen tot ’n ”geestelike Christelikheid” lei wat na ewige waarhede soek en nie gebind is aan die blote besonderhede van die Evangelieverhale wat die massas so beïndruk het nie.

Soos Philo het ook hy die Bybel op die Aleksandrynse allegoriese manier geïnterpreteer, en nie minder nie as drie betekenisse aan die Skrif toegeskryf.

Origen 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 taal was vir hom die mees toereikende om die diepgaande verhouding tussen die Christensiel en God uit te druk. Parrinder 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. (Olivier, 1985:33)

Astell merk op:

> Unlike Origen, whose belief in two loves – carnal and spiritual, demonic and divine – led him to disassociate the literal and allegorical meanings of the Song, twelfth

> century exegetes upheld a unitary concept of love. They therefore approached the erotic images of the Song in a way that rendered them transparent to their divine tenor, sacramentalizing them, making them vehicles for an organic transference of the affectus to Christ the Bridegroom. (Moore, 2000:333)

In hoofstuk 4 word daar verder ingegaan op die verskillende wyses waarop Hooglied oor die eeue heen gelees en geïnterpreteer is, asook wat die rol van die erotika in mistieke gedigte is.

2.2.3.3 Plotinus (204–270 n.C.)

Plotinus, Vader van die Westerse en Neoplatoniese teologie, word volgens Umen (1988:128) as een van die diepsinnigste en invloedrykste mistici van alle tye beskou. Hy het meer as enige ander filosoof ná Plato die leer dat die basiese aard van die heelal geestelik is, laat posvat. Sy verduideliking van hoe ’n materiële wêreld uit ’n geestelike wese voortvloei, en sy ontwikkeling van die basiese dualistiese idee van die siel wat die sintuiglike wêreld transendeer om die ewige te bereik, het die Christelike asook Soefi-mistiek beïnvloed.

Hy was die klassieke eksponent van die emanasie-teorie en het die Christelike Drie-eenheid intellektueel verwerk in ’n komplekse metafisiese struktuur met drie fasette van die godheid: die Een, die *voũς* (Intellek) en die Siel of die Wêreldsiel waaraan die siel van die mens deel het (Olivier, 1985:34). Hierdie beskouing van hom sou onder meer ’n invloed op die denke van Dionisius en Ruusbroec hê.

Plotinus se emanasieproses word so deur Minnaar (2000:31) verduidelik:

> Soos die lig van die son moeiteloos en sonder om iets van die substansie van die son weg te neem, onophoudelik uitstroom, met verminderende krag soos dit verder en verder weggaan en tot niet raak in die duisternis, so kom uit die Een die Intelligensie *(voũς),* hieruit die Wêreldsiel, en hieruit op sy beurt weer die oerstof en stoflike heelal voort […]. Hierdie voortkoms is nie in tyd en ruimte nie, want tyd en ruimte verskyn eers in die laaste stadium. Dus is alles van God, en God is in alles, maar tog op so ’n wyse dat sy absolute transendensie nie aangetas word nie.

Wat Plotinus se emanasieproses betref, wys Gerson (2014) daarop: “It is not intended to indicate either a temporal process or the unpacking or separating of a potentially complex unity. Rather, the derivation was understood in terms of atemporal ontological dependence”.

Sedgwick (2016:67) noem dat Neoplatoniese emanasie deel vorm van Soefisme, en dat die konsep vir die eerste keer te voorskyn gekom het in ’n gebed van Bayazid-al Bistami en in die werke van Sahl al-Tustari wat die eerste was om die praktyk van *dhikr* (die gebed) te beskryf.

Die Neoplatonistiese filosoof Plotinus stem saam: “In seeing God, what sees is not our reason, but something prior to and superior to our reason.” (Guilford, s.a.:90) In sy *Enneades* beskryf Plotinus sy mistieke gewaarwordings soos volg:

> Many times it has happened: Lifted out of the body into myself; becoming external to all other things and self-encentered; beholding a marvellous beauty; then, more than ever, assured of community with the loftiest order; enacting the noblest life, acquiring identity with the divine; stationing within It by having attained that activity; poised above whatsoever within the Intellectual is less than the Supreme: yet, there comes the moment of descent from intellection to reasoning, and after that sojourn in the divine, I ask myself how it happens that I can now be descending, and how did the soul ever enter into my body, the soul which, even within the body, is the high thing it has shown itself to be. (McKenna en Page, 2016)

Hierdie toestand noem Plotinus ekstase (Stearns, 1920:360) en soos die Soefi’s het ook hy dit as simbool van spirituele kontemplasie in dronkenskap beskou – “sober dronkenskap” of *sobria ebrietas* (Zarrinkoob, 1970:169).

Schuon (1975:7) sit Plotinus se ervaring soos volg uiteen: “Hier gaan ’n mens van die liggaam wat op hartstog ingestel is na die deugsame siel en van die siel na die kennende Gees, dan vanaf en deur die Gees na die bo-rasionele en verenigende visioen van die onuitspreeklike Een, wat die bron is van alles wat bestaan; in die Een val die denkende subjek en die denkobjek saam.”

Hierdie wisselwerking geskied volgens Olivier (1985:35) deur die liefde: enersyds deur die liefde van die godheid vir die mens en andersyds die liefde van dié mens wat die krag het om die sielsdenke oor die beperkings van die verstand heen te lig. Plotinus se uitlig van die Een, wat terselfdertyd die voorwerp van liefde, liefde self en selfliefde is, het die idee geïnisieer van ’n driefasige baan van mistieke teologie: die suiwerende, die illuminatiewe en die kontemplatiewe weë (Minnaar, 2000:241). Volgens Moore (s.a.(b)) beskou Plotinus liefde meer “kosmies” as wat ons gewoonlik met die term assosieer. Vir Plotinus is liefde (eros) ’n ontologiese toestand wat deur die siel ervaar word wat sy ware status as goddelike regeerder van die materiële ryk vergeet het en nou na sy ware toestand verlang.

Plotinus is ook ’n teoloog in die apofatiese tradisie. God is anderkant / buite persoonlikheid 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, 3 en 14)

Sekere kernelemente wat 'n integrerende deel uitmaak van die mistiek – die drie stadiums van die weg na eenwording, die allegoriese, goddelike dronkenskap, die *via negativa* of apofatiese, die emanasieteorie , en die *voῦς* wat nou saamhang met die noëtiese aspek – is onmiskenbaar in die Neoplatoniste se denke aanwesig.

2.3 Wat is die mistiek?

2.3.1 Inleidende opmerkings

Soos vroeër genoem, is die mistiek grotendeels ’n onbevatlike begrip wat rigiede kategorisering en definisies ontglip. Voordat die aard en kenmerke van die mistieke ervaring in besonderhede bespreek word, word die mistieke belewenis in ’n raamwerk geplaas en belangrike elemente uitgelig.

2.3.2 Simboliek van die sluier

In haar standaardwerk oor die mistiek, *Mysticism: a Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness* beweer Evelyn Underhill (1930:10-11): “All men, at one time or another, have fallen in love with the veiled Isis whom they call Truth.”, en “It is the lover, the poet, the mourner, the convert, who shares for a moment the mystic’s privilege of lifting that Veil of Isis which science handles so helplessly, leaving only her dirty fingermarks behind.” (Underhill, 1930:49)

Sy wys daarop dat dié liefde in die meeste gevalle van verbygaande aard was. Dwarsdeur die eeue, in sowel die Ooste as die Weste, was daar egter diegene wie se een passie dit was om ’n weg te vind na die begeerlike toestand waarin hul hunkering na absolute waarheid bevredig kon word. Dit is die mistici, die baanbrekers van die spirituele wêreld wat daarin slaag om, hoewel verstrengel in materiële dinge, onmiddellike kommunikasie tussen die gees van die mens, en daardie gesluierde, enigste Werklikheid, die finale Wese wat sommige filosowe die Absolute en teoloë God noem, te bewerkstellig.

Vir Carmody en Carmody (1996) is die banaliteit van die alledaagse werklikheid ’n stimulus om ’n reis na *elders* te onderneem, op soek na ’n suiwerheid wat in die wêreld ontbreek. ’n Voorbeeld hiervan is die Nederlandse Vyftiger, Lucebert, in wie se digkuns die mistiek opgevlam het in reaksie op die verpletterende werklikhede van die Tweede Wêreldoorlog, soos Jan Oegema (1999) in sy boek *Lucebert, mysticus* betoog. “Verskillende skrywers van mistiek maak melding van ’n afskeid van die alledaagse realiteit as voorvereiste vir die mistieke belewenis.”, sê Van der Merwe (2014:265). Die gesluierde Isis waarna Underhill verwys, is ’n metafoor waarin die natuur, verpersoonlik as die Egiptiese godin, die ontoeganklikheid van die natuur se geheimenisse uitbeeld. Hierdie simbool is gebaseer op ’n

beeld van die sluierbedekte Egiptiese godin, Isis, in die Egiptiese stad Saïs. Hieroor word vir die eerste keer geskryf deur Plutarchus, Griekse skrywer van die laat 1ste en vroeë 2de eeu n.C. in sy *On Isis and Osiris*, 'n filosofiese interpretasie van die antieke Egiptiese godsdiens en in die 5de eeu n.C. ook deur die Neoplatonis, Proclus (Griffiths, 1970:131; Willson, 1963:313). Albei verwys na die volgende merkwaardige en treffende inskripsie by die tempel: "Isis am I, I am all that was, that is, and that shall be and no mortal has ever lifted my veil." (Griffiths, 1970:131; Willson, 1963:313)

Van die vroegste tye af het hierdie beeld as metafoor van wysheid, inisiasie, die misterieë, en later opeenvolgend, simbool van beskerming, verborge geskiedenis, moderne filosofiese en wetenskaplike kennis, die Waarheid en die Ander geword en filosowe, mistici en kunstenaars geïnspireer (Armstrong, 2010:52).

In die laat 17de en vroeë 18de eeue, die era van die Verligting, is illustrasies van Isis se sluier wat gelig word, gebruik om wetenskaplike en filosofiese blootleggings van die natuur se geheime allegories voor te stel. In die 18de eeu het dié beeld die generasie van die Romantiek gefassineer en posgevat in die denke van Kant, Schiller en Novalis. Kant het hierdie motief met sy konsep van die sublieme in verband gebring, en gesê: "Perhaps nothing more sublime has ever been said, or a thought more sublimely expressed, than in that inscription above the temple of Isis (of Mother Nature)." (Ziolkowski, 2008:71) Die sublieme, die rol daarvan in die mistieke belewenis, asook Kant se siening daarvan word later in hierdie hoofstuk bespreek. Vir Schiller en Novalis het die sluier van Isis, 'n voorstelling van die Waarheid, Onsterflikheid en Transendensie geword. Aan die einde van die 18de eeu is dié metafoor deur skrywers soos Helena Blavatsky benut om die Waarheid te onthul. In haar 1877-publikasie*, Isis Unveiled, v*erwys sy metafories daarna as spirituele waarhede wat haar teosofiese geloofstelsel gehoop het om te ontdek (Ziolkowski, 2008: 5-76). Daar word beweer dat hierdie inskripsie ook vir Beethoven van besondere betekenis was en dat hy dit omraam op sy lessenaar gehou het (Brodsky, 2017:49).

Die woord "sluier" wat verwys na dit wat die mistikus van God skei, word herhaaldelik deur Rumi in sy poësie benut, soos in byvoorbeeld die volgende twee gedigte:

> You who have been born when you arrived at death,
> this is a second birth – be born, be born!
> Whether you are born Hindu or Turk a second time will
> become clear on the day when you remove the veil.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2008:109)

En:

The lovers will drink wine night and day.
They will drink until they can
tear away the veils of intellect and
melt away the layers of shame and modesty.
(Jalāl al-Dīn Rūmī, s.a.(b))

In verskillende weergawes van Engelstalige Bybels word daar na die voorhangsel in die tabernakel as “veil” verwys. In Eks. 26:33 staan: "You shall hang up the veil under the clasps, and shall bring in the ark of the testimony there within the veil; and the veil shall serve for you as a partition between the holy place and the holy of holies.” (Bible, 1995) In Afrikaans word die tempelgordyn of voorhangsel as die beliggaamde lewe van Jesus voorgestel, wat met sy kruisdood die skeuring daarvan te weeg gebring het en die weg na God vir die mens geopen het (Heb. 10:19-21; Matt. 27:51).

2.3.3 Twee empiriese wêrelde

Wat agter Isis se sluier verborge is, is dit wat anderkant die fisiese realiteit, die empiriese wêreld soos deur die sintuie ervaar, geleë is. Met verwysing na verskillende filosofiese denkrigtings en die wetenskap wys Underhill (1930:14-22) daarop dat 'n intellektuele ondersoek na Realiteit ons nie buite hierdie empiriese wêreld kan neem nie. Dit kan nie met rasionele denke omvat word nie. Eric Reitan (2009:82-83) skryf in sy boek, *Is God a Delusion? A Reply to Religion’s Cultured Despisers,* 'n repliek op Richard Dawkins se *The God Delusion, “*there is more to reality than what we can discern empirically” en noem dit transendensie.

In aansluiting by Underhill se oortuiging dat ’n rasionele ondersoek ons nie buite hierdie empiriese wêreld kan neem, onderskei Minnaar (2000:305) in sy filosofie-tesis verskillende ontologiese synsgebiede, naamlik die anorganiese, die organiese, die emosionele, die intellektuele, die noëtiese (in die sin van Plotinus se *voũς*) en die Absolute. Die gebied van die noëtiese, die Absolute en die mistieke is buite die diskursiewe intellek geleë en vanuit ’n rasionele perspektief weet ons nie waarmee ons te doen het nie; trouens die Soefi-opvatting is dat die intellek juis ’n struikelblok op die Weg na die Waarheid is, en Rumi praat van die “veils of the intellect” (Jalāl al-Dīn Rūmī, s.a.(b)).

Minnaar (2000:304) onderskei ook twee wêrelde: die uiterlike of stoflike en die innerlike of geestelike, empiriese realiteite. Wat die uiterlike realiteit betref, kan waarnemings en afleidings wetenskaplik nagegaan word om te kyk of dit geldig is. Die innerlike realiteit van stemmings, voorgevoelens, emosies, herinnerings en intuïsies waardeur die mens nader aan die geestelike wêreld kom wat deur die Absolute geskep word, en waar die mistieke ervaar word, is egter nie verifieerbaar nie.

Vir Soefi's is daar geen realiteit buite God, die reële nie. Die eerste van die fundamentele grondstellings van Islam is dat daar geen God behalwe God is nie. Realiteit as sulks is afhanklik van 'n onderliggende realiteit, met ander woorde, die relatiwiteit van hierdie wêreld kan slegs in verhouding tot die Absolute verstaan word. Nicholson (2002:viii) sê: "Sufis, then, come to see through this kind of ontological transparency that everything possessing existence or reality does so only by, or through, the Divine. God is not the world – as a true pantheist would assert – but the world is mysteriously plunged in God." Dit is die sentrale stelling van die grootste Soefi-skrywers soos Ibn al-'Arabī en Rumi (Nicholson, 2002:viii). Daar kan dus afgelei word, dat terwyl daar ook vir die Soefi's twee empiriese wêrelde is, die reële so allesomvattend en belangrik is dat die uiterlike realiteit skaars bestaan.

Ten grondslag van alle mistieke ervarings, verduidelik Underhill (1930:103), is daar 'n noodwendige dualisme: (a) die Transendente / Absolute waarna die begeerte is, en (b) die Immanente, of Meister Eckhart se "spark of the soul" wat Ruusbroec 'n goddelike essensie noem, aanwesig in die mens se siel.

Underhill (1930:93) onderskei ook twee oënskynlik teenoormekaarstaande teorieë waarvolgens mistici die Absolute begryp: (a) die emanasie- / uitstralingsteorie, en (b) die immanensieteorie. Die emanasie- / uitstralingsteorie verklaar God se absolute transendensie, die volkome skeiding van die menslike / of tydelike en die goddelike / of ewige. Die lang pelgrimstog na 'n transendente Absolute geskied deur transendensie – 'n reis opwaarts en uitwaarts deur 'n lang reeks intermediêre toestande, gesimboliseer deur die Tien Hemele van Dante, en die Boom van die Lewe van die Kabbaliste.

Hierdie siening word ook geïmpliseer in die weg van Suiwering, Verligting, en Eenwording van Christelike mistici asook die Soefi-opvatting van die Weg wat uit sekere stadiums bestaan ten einde die finale doel van goddelike illuminasie te bereik.

Volgens die ander uiterste, die immanensieteorie, is die soeke na die Absolute geen lang reis nie, maar 'n realisering van iets wat implisiet in die self en in die heelal is – die ontdekking van daardie Absolute is the grondslag van spirituele beginsels van die self. Plotinus sê: "God is not external to anyone, but is present with all things, though they are ignorant that He is so." (Underhill,1930:95) Die idee van immanensie het Böhme so uitgedruk: "If thou conceivest a small minute circle, as small as a grain of mustard seed, yet the Heart of God is wholly and perfectly therein: and if thou art born in God, then there is in thyself (in the circle of thy life) the whole Heart of God undivided" (Underhill,1930:96).

In sy bespreking van die 14de-eeuse anonieme skrywer se *The Cloud of the Unknowing,* haal Johnston (1978b:222) hierdie skrywer so aan om dualisme te verduidelik: "All things be in him by cause and by being, and he be in all things their cause and their being, yet in himself only

he is his own cause and his own being." Hier is God afsonderlik van skepsels, want Hy "is uncaused for [...] whereas they are caused by Him". Hy verduidelik verder dat "causality [...] while demanding a distinction between cause and effect, [...] also demands an extremely intimate union". God se kousaliteit is skepping, maar ook bewaring, en dit beteken dat "the causality of God is a continuous inflow of existence itself into the being".

Johnston (1978b:222) vergelyk God wat die wese van die skepsel penetreer, met die Neoplatoniese son wat sy strale uitstraal, met dié verskil – in die geval van die son is dit noodwendig, maar in God se geval is dit vrywillig.

Die Soefi's se dualistiese beskouing is dat God ekstern in die onvolmaakte skoonhede van die aarde en intern deur meditasie gekontempleer word. Aangesien Hy Een is, en in alle dinge is, is dit 'n fout om 'n mens as afsonderlik van God te sien; tog kan 'n mens slegs na God toe uitreik as jy jouself as afsonderlik van God sien (Underhill, 1930:103).

Die spirituele en sielkundige reis van eenwording met God wat terselfdertyd immanent en transendent in verhouding tot die Siel is, word op een van hierdie twee oënskynlik teenstrydige maniere beskryf. Dit lyk dus asof albei teorieë 'n sekere waarheid oordra en 'n grondige mistieke filosofie sal vir beide hierdie wyses om die ervaring te interpreteer, ruimte laat en hulle probeer versoen (Underhill,1930:93).

2.3.4 Definisies van die mistiek

Daar word vervolgens na 'n paar definisies van hierdie moeilik bevatlike verskynsel gekyk.

Hayes (1997:574) wys daarop dat die mistiek nie 'n volledig uitgebreide, filosofiese stelsel is nie: "It is, instead, a loosely organized collection of premises, held to be self-evident. The evidence comes from experience; which is to say, the foundation of all categorical concepts is believed to be simple, unsophisticated experience." Sy sê verder dat dit om hierdie rede is dat die mistiek altyd, in sy mees basiese vorm, oor direkte belewing gaan. Die eksistensiële fokus is op *bestaan* en *ervaring* eerder as *essensie* soos uit die volgende definisies duidelik blyk:

In *Literêre terme en teorieë* definieer Olivier (2013) mistiek soos volg:

> Mistiek is 'n begrip in die godsdiens en literatuur wat egter ook algemeen gebruik word in die onnoukeurige sin van die 'geheimsinnige' of 'vreemde'. Tradisioneel is die betekenis daarenteen duidelik godsdienstig en die woord vind sy oorsprong in die Griekse misterie-godsdienste en is afgelei van die Griekse *muein* (om die oë te sluit) en *mustérion* (geheimenis). Die begrip het uiteenlopende definisies, maar kan

wesenlik omskryf word as die herkenning van en die ontmoeting en vereniging met die goddelike.

T.F. Merrill (1976:19) praat daarvan as "a trend of experience leading towards a union with God". Marsman (1960:829) voer aan dit is 'n houding "gericht op een vorm van vereniging tussen de menselijke ziel en God". Kannemeyer (1973:166) omskryf die mistiek as "gemeenskap met God waardeur hy die aardse dinge sien as simbole in 'n bo-wêreldse glans". Inge (soos aangehaal deur Olivier, 1985:2) meen: "Mysticism is the habit of the mind which discerns the spiritual in common things."

Soortgelyk aan die volgende *Merriam-Webster Dictionary* (2017a) inskrywing, "mysticism: the experience of mystical union or direct communion with ultimate reality reported by mystics" is Carmody en Carmody (1996:13) se definisie, naamlik dat dit gaan oor "direct experience of ultimate reality" wat 'n direkte ervaring buite taal of sintuiglike waarnemings behels en só direk en oorweldigend is, dat dit by die mistikus geen twyfel laat oor die werklikheid daarvan nie.

So ook kry die *ervaring* die klem in William Harmless (2008:263) se definisie: "It is a domain of religion that deals with the search for and the attainment of a profound *experiential* knowledge of God or of ultimate reality. It takes its literary form in mystical texts, […] and its practical form in the remarkable experiences and the broader lives of individual mystics."

Schimmel (2017) definieer Soefisme as die geloof en praktyk waarin Moslems deur direkte persoonlike ervaring met God die waarheid van goddelike liefde en kennis soek. Dit bestaan uit 'n verskeidenheid mistieke weë wat ontwerp is om die aard van die mensdom en van God te bepaal en om die ervaring van die teenwoordigheid van goddelike liefde en wysheid in die wêreld te fasiliteer.

In sy twee-volume verhandeling, *De mystica theologia,* lui die laat Middeleeuse teoloog, Jean de Gerson, se klassieke definisie: ''Mystical theology is an experiential knowledge of God that comes through the embrace of unitive love (*theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitive complexum*)" (Harmless, 2008:4-6). Wat vir Gerson belangrik is, is die deurleefde kennis van God waaroor die heiliges ("saints") praat.

William James (1985:370), die toonaangewende laat 19de-eeuse Amerikaanse filosoof, meen dat die term "mistiek" te losweg en vaag gebruik word en wou presisie daaraan gee deur die mistieke ervaring met die volgende terme pragmaties te definieer en af te baken: onuitspreeklikheid, die noëtiese, vlugtigheid en passiwiteit. Hierdie terme word steeds as klassieke kenmerke beskou en word in die volgende subafdeling oor die kenmerke bespreek.

Volgens Underhill behels die proses van spirituele transformasie vyf stadiums soos deur die Neoplatoniste en Middeleeuse Christelike mistici geïdentifiseer:

- Bewuswording of bekering
- Selfkennis of suiwering
- Illuminering
- Oorgawe of die “Donker Nag” waaroor Juan de la Cruz skryf. Na die ervaring van die goddelike aanwesigheid in die vorige stadium, strek die suiweringsproses nou tot by die eie ek, die ego, die wil. Die menslike instink vir persoonlike geluk moet uitgewis word, en dit beskryf die mistici as “spirituele kruisiging”, die groot Godverlatenheid. Volledige oorgawe van die Self, individualiteit, en wil vind plaas. Dit is ’n uiters passiewe toestand wat om niks vra nie.
- Eenwording, of die aktiewe verenigde lewe.

Underhill merk ook op dat die hoofmetode van die mistikus dié van introversie, stilte en kontemplasie is.

Om hierdie gedeelte af te sluit, word daar in die woorde van Underhill (1930:84) gewys op die heel belangrikste element van die mistiek – die liefde – wat as die dryfkrag beskou kan word om die sluier te skeur:

> The jewels of mystical literature glow with this intimate and impassioned love of the Absolute; which transcends the dogmatic language in which it is clothed and becomes applicable to mystics of every race and creed. There is little difference in this between the extremes of Eastern and Western thought: between A Kempis the Christian and Jalal al-Dīn Rūmi the Moslem saint.

Bostaande dien as ‘n aanvanklike oorsig oor die aard van die mistiek. Die besprekings wat volg, sal egter meer lig daarop werp.

2.3.5 Die traumatiese, sublieme en numineuse

Voordat die kenmerke van die mistieke ervaring bespreek word, word drie toestande, die traumatiese, sublieme en numineuse, wat na verwant is aan die mistiek, bekyk, veral met die doel om die aard van die misterie van die ervaring te verhelder. Die traumatiese en sublieme is toestande wat, soos die mistieke, ons uiterlike empiriese realiteit transendeer en soos uit die volgende bespreking blyk, eintlik nie in wese van mekaar verskil nie, en met die mistieke ervaring vervleg kan raak. In albei gevalle vind ’n sekere ontwrigting plaas wat tot gevolg het dat die harmonie versteur word. Underhill (1930:25) verwys na pyn en die estetiese as “strait and narrow ways” tot die Absolute.

2.3.5.1 Die traumatiese

Fodor (2006:10) betrek die traumatiese en voer aan dat wat misties is, nie in niemistieke terme verduidelik kan word nie. Omdat mistiek 'n lewende praktyk is en soos traumatiese “kennis” deur 'n afwesigheid van betekenis gekenmerk word, 'n betekenis is wat steeds in die liggaam aanwesig is, is dit nie maklik teoretiseerbaar nie. Hy meen nóg traumatiese ervaring, nóg mistieke ervaring is 'n empiriese entiteit, maar eerder 'n toestand van subjektivering waar die onderwerp sowel onderhewig word aan en die onderwerp van sy groter samelewing is.

Pyn en lyding, sê Underhill, dui 'n diepgaande disharmonie tussen die sintuiglike wêreld en die menslike self aan, en indien die self nie deur 'n doelbewuste en omsigtige poging by hierdie wêreld kan aanpas nie, kan dit slegs opgelos word deur sig te wend na 'n ander wêreld waarby daar aanklank gevind word.

Die woord “trauma” is afkomstig van die Griekse wood vir “wond”, wat 'n ernstige besering, nie net aan die liggaam nie, maar ook die psige aandui. Bowlby en Bowlby (2014:100) wys daarop dat die Franse woord vir die werkwoord “wond”, “*blesser*” is en koppel dit aan die Engelse werkwoord, “bless”, om m.a.w. geseën te word.

Aucamp (2015:5) verwys na Chignell en Halteman (2012:186) wat die sublieme met die *religieuse* verbind. Hulle verdeel die sublieme moment in drie fases en voer aan dat die religieuse tydens die derde fase te voorskyn kom. Versteeg (2012:64) se betoog sluit in ’n mindere mate by Chignell en Halteman aan wanneer sy verwys na die metafoor van die wond as ’n aspek van ’n traumatiserende belewenis en die religieuse:

> De metafoor van de wond kent immers een lange geschiedenis in zowel seculiere als religieuze context, waarbij ik niet alleen doel op het bekende symbool van de kruisiging van Jezus. Lange tijd werd de openheid van het gewonde lichaam – en bij extensie de geest – in meer algemene zin begrepen als een weg tot spirituele heling of groei, terwijl men zich tegelijkertijd diep bewust was van de risico’s van diezelfde wond.

Sowel Rumi as die liedjieskrywer en mistikus Leonard Cohen skryf oor die “wond” en lê ’n verband daartussen en die “lig”:

> Let a teacher wave away the flies
> and put a plaster on the wound.
>
> Don’t turn your head. Keep looking at
> the bandaged place. That’s where the
> light enters you.

> And don't believe for a moment
> that you're healing yourself.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:142)

En:

> Ring the bells that still can ring
> Forget your perfect offering
> There is a crack, a crack in everything
> That's how the light gets in.
> (Reëls uit Leonard Cohen (1993) se liedjie "Anthem".)

Versteeg, soos aangehaal deur Van der Merwe (2014:212), meen dat die wond 'n sekere aantrekkingskrag het as toegang tot 'n waarheid wat ons andersins nie kan ervaar nie. Ook lê sy 'n verband tussen trauma of lyding en die sublieme, of dit wat heilig is, en meen dat beide aan die grense van ons kognitiewe raak. Die Lacaniaanse begrippe, die denkbeeldige, die simboliese en die reële, sluit aan by die mistieke en die traumatiese. In trauma of lyding word ons uit ons bekende wêreld van die Lacaniaanse denkbeeldige (*imaginary*) en simboliese (*symbolic*) ontwrig. Chandler (2005:195) verduidelik dat 'n tydelike breuk in die kontinuïteit en stabiliteit van gesimboliseerde betekenis ontstaan, asook devaluasie van identiteit en rasionele epistemologiese denke, wat tot die traumatiese konflik lei. Sy wys daarop dat die traumatiese ervaring dus nie sy oorsprong in enige intrinsieke eienskap van die (traumatiese) ervaring het nie. Die ervaarder bevind hom in die sfeer van die Lacaniaanse begrip van die reële – dit wat buite die grense van die simboliese orde lê (Van der Merwe, 2012). Fink (1995:24) wys daarop dat die reële dit is wat nog nie gesimboliseer is nie en wat simbolisering weerstaan en Qazi (2011) voeg by: "It is this resistance to symbolization that lends the Real its traumatic quality." Die individu ondervind gevoelens van dissosiasie, disoriëntasie en bevreemding en soos Sawyer (2014:159) dit stel, voel hy/sy afgesny van *logos.*

Van der Merwe (2012) sê die reële is dus die vreemde, die bevreemdende, of, in die betekenis wat Žižek daaraan heg, ook die traumatiese of traumatiserende – dus daardie Iets wat die gebruiklike, vertroude en bekende verklaringsmodelle van die individu oorstyg en daarom "vreemd" en bevreemdend aandoen, want dít is juis die skrikwekkende vreemdheid van die traumatiserende ervaring wat nie met woorde omvat kan word nie. Die poging om dit desondanks daar te stel, is soos die omsirkeling, vanuit (af)wisselende perspektiewe, van 'n kern wat nie definitief en finaal beskryf kan word nie.

Oorspronklike angs is die ervaring waarop *Dasein* in transendensie onthul word en bring 'n diepgaande skeiding van die gewone synswêreld mee. Heidegger (1949) beskou "the basic

state-of-mind of anxiety as a distinctive way in which Dasein is disclosed", en voer aan: "[A]ll utterance of the 'is' falls silent". Heidegger (1949) beskryf hierdie angsgevoel soos volg:

> In anxiety, we say 'one feels ill at ease [*es ist einem unheimlich*].' What is 'it' that 'makes' 'one' feel ill at ease? We cannot say what it is before which one feels ill at ease. All things and we ourselves sink into indifference. This, however, not in the sense of mere disappearance. Rather in this very receding things turn toward us. The receding of beings as a whole that closes in on us in anxiety oppresses us. We can get no hold on things. In the slipping away of beings only this 'no hold on things' comes over us and remains. [...] In the altogether unsettling experience of this hovering where there is nothing to hold onto, pure Dasein is all that is still there.

2.3.5.2 Die sublieme

De Villiers (2016a) wys daarop hoe die hedendaagse filosofie afstand gedoen het van sy oorspronklik Sokratiese ideaal van die holistiese soeke na wysheid met die gevolg dat die filosofie 'n intellektualistiese onderneming geword het met die klem op die rasionele en serebrale. So ook is die teologie meer dikwels rasioneel ingestel op 'n intellektuele en akademiese ondersoek na waarhede oor God, en minder dikwels op 'n verwantskap met die transendente waar ervaring en die affektiewe 'n rol speel. Heidegger se waarheidsbegrip (wat later behandel word) wat daarop neerkom dat ons in ons Westerse filosofie afgesny geraak het van die totale verstaan, sluit hierby aan.

De Villiers verbind dit met die belangrike rol wat die estetika speel en beskou kuns as die kreatiewe uitdrukking van die soeke na uiterste transendensie en uiterste integrasie. Die totale mens is betrokke by die verstaanproses, en konkrete ervarings en emosies asook unieke, kreatiewe magte en verbeelding speel 'n rol in hoe mense hul ontmoeting met die goddelike verstaan. Krüger (2006:206-207) merk tereg op: "[w]ithout the feeling of soul, even the most encompassing and brilliant knowledge is mere cleverness." Soos Paulus (1 Kor. 13:2) oor die beslissende rol van die affektiewe, die ervaring en die relasionele in begripsvorming gesê het, is kennis sonder liefde leeg en niks.

Underhill (1930:24) skryf oor die gevoelens van ontsag, piëteit, vervoering en ekstase wat die estetiese, in watter vorm ook al – kuns, musiek, poësie, dans, die natuur – in die mens wakker maak, en wys daarop dat daar nie altyd verklaar kan word waarom 'n sekere natuurtoneel asemrowend mooi is, of waarom 'n sekere gedig of stuk musiek of dans 'n mens in vervoering bring nie.

Hegel het beweer: "Beauty is merely the Spiritual making itself known sensuously." Récéjac ontwikkel hierdie idee verder wanneer hy sê:

> If the mind penetrates deeply into the facts of aesthetics, it will find more and more, that these facts are based upon an ideal identity between the mind itself and things. At a certain point, the harmony becomes so complete, and the finality so close that it gives us actual emotion. The Beautiful then becomes the sublime; brief apparition, by which the soul is caught up into the true mystic state, and touches the Absolute. It is scarcely possible to persist in this Esthetic perception without feeling lifted up by it above things and above ourselves, in an ontological vision which closely resembles the Absolute of the Mystics. (Underhill, 1930:25-26)

Récéjac se gebruik van die term *ontologie* in hierdie konteks dui myns insiens nie op ontologie as essensie nie, maar eerder ’n nie-epistemiese betekenis van die woord, ’n aktiwiteit – in die sin van performatiewe ontologie. Dewsbury (2000:477) skryf: “The performative is announced out of the diffuseness of the ineffably unexpected, out of subtle suggestions emerging out of an encounter itself.”

Gan (2015:219) stem nie saam met Récéjac nie en meen dat in Kantiaanse betekenis die sublieme ervaring nie geïnisieer word ten tye van die perfekte harmonie tussen die objektiewe en geestesvermoë nie, maar dat die hart van die sublieme eerder geleë is in die ontwrigting van die kognitiewe vermoëns weens ’n ontmoeting met die oneindige. Subliem is die oomblik wanneer die sintuie ophou sin maak van die wêreld en in hierdie oomblik staan die geestesvermoëns van die verbeelding en begrip in disharmonie met mekaar.

Chandler (2005:186) beskou godsdienstige en mistieke ervarings as ervarings van die sublieme, wat volgens haar nie wesenlik in aard van trauma verskil nie. Die sublieme dui ook op ’n ervaring wat te geweldig is om te begryp of onder woorde te bring en hoort in die sfeer van die onverwoordbare reële. Saliers, soos aangehaal deur De Villiers (2016a:6) het tereg daarop gewys dat die “stunned silence before an object that attracts powerfully, as well as the silence in the presence of the traumatic may be related in ways we do not ordinarily consider. The unspeakable can refer to the searingly traumatic terror, and also to stunning revelatory beauty”.

Die verskil tussen die traumatiese en die sublieme is geleë in die evaluering van die ervaring as positief en negatief: Positiewe ervarings van die sublieme, insluitend sekere vorme van meditasie en die mistieke vereniging, verbrokkel ook die kategorieë, terme en uitdrukkings van gesimboliseerde rede, tog mag hulle hoogs gewenste en gesogte ervarings wees. Soos die traumatiese ervaring bring dit ook ’n verbrokkeling van taal en subjektiewe identiteit mee. Dis nie intrinsieke eienskappe van die ervaring nie, maar eerder die evaluering van die ervaring as gewens of ongewens wat die twee ervarings van mekaar onderskei as subliem of traumaties (Chandler, 2005:186-187).

Die Kruis as metafoor in die Christendom is ’n voorbeeld van dit wat die heilige / mistieke, die sublieme asook die traumatiese, selfs die abjekte, versinnebeeld.

’n Voorbeeld van ’n mistikus se ervaring waarin hierdie aspekte asook die erotiese vervleg is, is dié van Teresa van Ávila. Die erotiese aspek word in die volgende afdeling in meer besonderhede bespreek.

2.3.5.3 Die numineuse

Verwant aan die sublieme, is die numineuse. Rudolf Otto, ’n Duitse teoloog was een van die invloedrykste denkers oor religie in die eerste helfte van die twintigste eeu en het die ervaring ontleed wat volgens hom onderliggend aan alle religie is. In sy werk, *Das Heilige* het hy die term “numineuse”, afgelei van die Latynse woord, *numen (*‘goddelike mag’*),* geskep (Otto, 1958:xvi). Otto verwys na die numineuse

> as a ‘category of value’ and a ‘state of mind’ that is *sui generis*, literally ‘of its own kind’, irreducible to other states of mind or other phenomena, a type of ‘primary and elementary datum’ of religion which ‘cannot be strictly defined’ (Sarbacker, 2016).

Sarbacker (2016) verduidelik dat die numineuse volgens Otto drie komponente bevat: *mysterium, tremendum* en *fascinans*. As *mysterium*, is die numineuse “volkome anders” van enige iets wat ons in die gewone lewe ervaar, en ontlok ’n reaksie van stilte. *Tremendum* wek verskrikking / ontsetting op omdat dit sigself as oorweldigende mag presenteer. Laastens verwys *fascinans* na goedgunstigheid, genade, fassinering. Die persepsie van die numineuse is dié van ontsag-inboesemende, transendente misterie.

Grondliggend aan sy teorie is die idee van ‘skepselgevoel’ (‘*creature feeling*’) wat as ’n gevoel van oorweldigende niksheid en profaniteit begryp moet word in die aangesig van wat oppermagtig is. Otto (1958:50) verwys na Luk. 5:8 toe Petrus vir Jesus sê: “Gaan weg van my af, Here, want ek is ’n sondige mens”, of toe Jesaja in Jes. 6:5 sê: “Elke woord op my lippe is onrein, en ek woon onder ’n volk van wie elke woord onrein is.” Ook het die offisier in Kapernaum hierdie gevoel verstaan toe hy in Matt. 8:8 vir Jesus gesê het: “Here, ek is nie werd dat U onder my dak inkom nie.”

Die numineuse is ’n weerkaatsing van die teenwoordigheid van ’n *numen*, en word direk en niekonseptueel ervaar, eerder as wat dit konseptueel en sekondêr van ’n ander, meer primêre ervaring afgelei word. Alle emosies wat met die numineuse geassosieer word, word op unieke wyse deur die ervaring van die objektiewe realiteit ontlok eerder as wat religieuse emosies tot die persepsie of gevolgtrekking van ’n ekstern bestaande voorwerp lei (Sarbacker, 2016).

Otto het numinositeit as nierasioneel beskryf, maar Pruyser, soos aangehaal deur Merkur (2006:206), het aandag op die kognitiewe dimensie van numineuse ervarings gevestig. Hy het aangevoer dat “numinous experiences always involve a ‘limit situation’, a topic that has finality, beyond which it is not possible to think”. “Perksituasies” word numineus wanneer pogings om hul perke te oorskry, ervarings ontketen van transendensie en misterie wat met kognitiewe, ontologiese, epistemologiese, en emosionele implikasies gelaai is en dit buite die mens se begrip of beheer lê. Voorbeelde van hierdie soort situasies sluit in lewe, die dood, morele besluite, en ander beslissende oomblikke van onveranderbare waarheid. Dit mag ook die sonsopgang en sononder, die sterrehemel en ander wonders van die omgewing insluit.

Merkur (1999:73) wys daarop dat numinositeit nie ’n abstrakte is nie, maar ’n kenmerk of aspek is wat verskynsels het. Daar kan beweer word dat dit óf deur numineuse verskynsels vergestalt word, óf daardeur gemanifesteer word. Numinositeit kan egter nooit afsonderlik van verskynsels wat numineus is, ervaar word nie. Dit is in die oë van die waarnemer. Nie almal ervaar numineuse verskynsels nie en onder diegene wat dit ervaar, is sommige meer sensitief en reaktief as ander. Enige iets en alles kan numineus wees. Maar niks is noodwendig numineus nie. Ook is dit moontlik dat sommige verskynsels deur sommige mense as numineus ervaar word, maar nie deur ander nie. ’n Verskynsel kan ook by ’n sekere geleentheid as numineus ervaar word, maar by ’n ander geleentheid nie. Die psige het dus skynbaar die vermoë om aan sekere van sy ervarings ’n numineuse waardekategorie toe te ken.

Van Schalkwyk (2003:137-138) wys daarop dat Van Rensburg numinositeit met verwysing na Carl Jung beskryf. Hierdie term slaan op ’n emosie, met religieuse ondertone, waaroor mense geen beheer het nie en wat uit die kollektiewe onbewuste opstoot. Die kollektiewe onbewuste is vergelykbaar met instink by diere, so basies dat dit deel van die psigologiese én fisiologiese is en deur alle lede van die spesie mens, dwarsoor die wêreld, gedeel word. Vanweë die verbondenheid met die kollektiewe onbewuste kan die numineuse ’n intens persoonlike én ’n massabelewenis wees. Die “*numinosum*” is iets aangrypend, dit het ’n magnetiese aantrekkingskrag en word beleef as ’n beslissende betekenis wat byna voorhande is, iets wat net-net nie volledig openbaar word nie, wat nie benoem kan word nie, maar aarsel op die punt van die tong.

Jung meen dat georganiseerde godsdienste met hul rituele en dogmas, ’n “verdediging” teen die numineuse ervaring verskaf, en hy betreur die verlies aan numinositeit in die moderne wêreld en sê dat die Westerse kultuur sy ‘*raison d’être*’ wat op numinositeit staatmaak, verloor het. Hy meen dat die meeste mense in die Westerse wêreld teensinnig is om betrokke te raak by die misterieuse of numineuse of dit wat irrasioneel is. Hulle is gedisoriënteerd en omdat

hulle hul morele en spirituele tradisies verloor het, is hulle dus nie in staat is om die mistieke te begryp nie (Jungian Center for Spiritual Sciences, s.a.).

Vir sommige navorsers is die numineuse dimensie van mite die belangrikste. Campbell, soos aangehaal deur Van Schalkwyk (2003:138), sê in hierdie verband die volgende:

> de eerste en meest wezenlijke functie van de mythologie is deze: het openen van de geest en het hart voor het opperste wonder van het zijn; en de tweede functie is een kosmologische: het weergeven van het universum en het hele schouwspel van de natuur, niet alleen zoals de geest die kent en het oog die ziet maar ook als een zodanige openbaring dat men de uitroep 'Ah' slaakt wanneer de bliksem flitst of de ondergaande zon de hemel in vuur en vlam zet of men een hert op zijn hoede doodstil ziet staan, omdat men het goddelijke erkent.

Hoe skakel numinositeit met die mistieke?

Smart (1967:420) wys daarop dat die mistieke ervaring onderskei moet word van die numineuse wat 'n ervaring van 'n dinamiese, eksterne teenwoordigheid is, terwyl die mistieke ervaring gekenmerk word deur onmiddellike kontak met die transendente.

Hoewel Otto dit onder die kategorie van numineuse ervaring geklassifiseer het, het hy wel aangevoer dat daar twee tipes mistieke ervaring is wat hy baseer het op mistieke skrywes in die breë – die mistiek van introspeksie ("*inward way*") en die mistiek van verenigende visie ("*outward way*"). Die mistiek van introspeksie behels 'n wegdraai van die wêreld ekstern aan die self. In teenstelling behels die mistiek van verenigende visie, 'n uitkyk na die wêreld van eindigheid en veelvoud, en binne die eindigheid word die oneindigheid gewaar, binne die tydelike, die ewigheid, en binne die veelvoud word 'n eenheid ervaar. Die waarnemer self herken dat hy deel is van die eenheid (Almond, 1982:94).

Oor die mistiek beweer Otto (1958:29) dat die nierasionele elemente, wat reeds inherent in alle religieë is, die sterkste beklemtoon en oorbeklemtoon word. In die mistieke ervaring word die numineuse voorwerp as die "*wholly other*" tot die uiterste toe met die gewone ervaring gekontrasteer. Die numineuse ervaring word nie slegs met alles wat van die natuur of hierdie wêreld is, gekontrasteer nie, maar met die Syn self en alles wat "is", wat uiteindelik is "dit wat niks is nie". Met hierdie "niks" word nie net bedoel dit waaruit niks vasgestel kan word nie, maar dit wat absoluut en intrinsiek anders is en teenoor alles is wat is en wat bedink kan word. Maar terwyl hierdie negering en kontras tot op die punt van paradoks oordryf word – die enigste middel beskikbaar vir konseptuele denke om die *mysterium* te benader – behou die mistiek terselfdertyd die positiewe gehalte van die "*wholly other*" as 'n baie lewende faktor in sy oorvloeiende emosie.

W.T. Stace (1960:61,110) het die terme introvertiewe en ekstrovertiewe mistiek vir Otto se twee kategorieë gepostuleer. Hy voer aan die introvertiewe "looks inward into the mind [...] from which all the multiplicity of sensuous or conceptual or other empirical content has been excluded while the extrovertive looks outward through the senses". Kourie (1992:85) beskryf ekstrovertiewe mistiek as natuurmistiek waarin die natuur met ongewone intensheid en helderheid gesien word, en 'n rapport met die wêreld of panenheniese gevoel ervaar word. Tyson (2013:83) voer aan dat beide die introvertiewe en ekstrovertiewe 'n ervaring van die Een is.

Ninian Smart het Otto se teorie aangepas en sy eie tweepoolteorie van religieuse ervaring daargestel. Hy het Otto se begrip van die numineuse binne sy eie paradigma inbegryp. Volgens Smart se teorie bestaan religieuse ervaring op 'n skaal wat aan die een punt gekenmerk word deur 'n hoë-intensiteit, ontsagwekkende ontmoeting met 'n radikaal ander agent (numineuse ervaring) en aan die ander deur 'n serene en binnewaartse ervaring van 'n geestelik-innerlike self (mistieke ervaring) (Sarbacker, 2016).

Hoe skakel die numineuse met die sublieme?

Otto (1958:41-42) wys op die dualistiese karakter van die numineuse – die *tremendum* aan die een kant, en die *fascinans* aan die ander – wat terselfdertyd die voorwerp van grenslose ontsag en grenslose verwondering is, en terselfdertyd oorweldigend is, maar die siel tog in vervoering bring, en wat die eintlike positiewe inhoud van die *mysterium* bewerkstellig terwyl dit sigself in bewuste gevoel manifesteer. Die harmonie daarvan is moeilik beskryfbaar, maar Otto vind in die sublieme 'n analogie. In Kantiaanse taal is sowel die sublieme as die numineuse, konsepte wat nie aan die lig gebring of verklaar kan word nie. Hoewel daar rasioneel gesê kan word dat die sublieme dreig om grense van ons begrip te oorskry deur een of ander dinamiese of wiskundige grootsheid of manifestasie van krag of grootsheid in ruimtelike omvang, is dit slegs die gesteldheid, nie die essensie nie van die indruk van die sublieme. Die konsep self is onverklaarbaar; dis misterieus en in dié opsig soos die numineuse. Tweedens, soos die numineuse, is daar by die sublieme 'n dualistiese karakter: ontsagwekkend tog lokkend vir die individu. Die gevoel is verootmoedigend, maar terselfdertyd verheerlikend; dit begrens ons en laat ons buite die grense uitstyg. Aan die een kant stel dit 'n gevoel analogies aan vrees vry, en aan die ander kant verheug dit ons. Otto (1958:43) verduidelik dat die idee van die sublieme dus soortgelyk is aan dié van die numineuse en is "well adapted to excite and be excited by it, while each tends to pass over into the other".

Hoe word die numineuse uitgedruk?

Otto (1958:60-70) voer aan dat die numineuse op direkte, indirekte en artistieke wyses uitgedruk kan word. Oor die direkte wyse sê hy numineuse bewustheid kan nie geleer word nie, maar moet uit die gees gewek word. Indien ’n persoon nie voel wat die numineuse is wanneer dit teëgekom word nie, sal geen hoeveelheid onderrig dit kan kommunikeer nie. Oor die indirekte, sê hy geesverwante gevoelens mag sigself in die natuurlike sfeer voordoen en so numineuse gevoelens ontlok. Wat die artistieke betref, noem Otto die statige en indrukwekkende grootsheid van ’n magtige argitektoniese struktuur waardeur die numineuse uitgedruk word. Voorbeelde is die Egiptiese sfinks, tempels, moskees, Gotiese katedrale in die Westerse wêreld, kunswerke van Sjina, veral uit die T’ang- en Soengdinastieë, en dié van Japan en Tibet wat deur Taoïsme en Boeddhisme beïnvloed is en wat volgens hom alle ander werke in ongewone rykheid en diepte oortref.

Dit kan ook negatief deur duisternis en stilte uitgedruk word. Hy beklemtoon dat die duisternis met ’n flikkerende of kwynende lig moet kontrasteer sodat die semiduisternis ’n mistieke effek skep. Die semiduisternis wat in gewelfboë glim of onder takke van ’n hoë bome in ’n woud, en op vreemde wyse in beweging gebring word deur die misterieuse spel van halfligte het nog altyd die siel aangespreek. Die Gotiese roman is ryk aan hierdie besondere soort verskynsels.

Stilte is ’n spontane reaksie voor die *numens praesens*. Selfs nie die mees sublieme musiek het ’n positiewe manier om die heilige uit te druk nie. Hy meen dat musiek slegs die heiligste numineuse oomblik van die mis – die transsubstansiasie – kan uitdruk wanneer die musiek in stilte eindig. Die stilte moet gehoor word en die mens moet stil word voor die Here. Otto (1958:72) sonder Bach se Mis in B mineur uit en meen dat die *incarnatus* in die *credo* die mees mistieke gedeelte is wat bewerkstellig word deur die dowwe, talmende, fluisterende gedeelte in die fuga-struktuur wat pianissimo wegsterf.

Nog ’n manier waarop die numineuse uitgedruk word, is d.m.v. leegheid en leë ruimtes, soos woestynvlaktes. Otto noem dit die sublieme op horisontale vlak. Voorbeelde is die Sjinese argitektuur – die stille wydtes van geslote ruimtes, binnehowe en voorhowe. Ook wys hy op Sjinese skilderye waar byna niks geskilder word nie en die leegte (“void”) die onderwerp van die skildery word. Soos donkerte en stilte, is leegte ’n negering, maar waar weggedoen word met “every ‘this’ and ‘here’ so that the wholly other may become actual” (Otto, 1958:70).

2.3.6 Kenmerke van die mistieke ervaring

McGinn (1993:51) beskryf paradoks as “the essence of Mysticism”. Die paradoksale maak so ’n integrale deel uit van die mistieke belewenis, asook van die taal in die formulering daarvan, dat eerder as om dit as een van die kenmerke te bespreek, dit in ’n latere hoofstuk oor die

taal van die mistiek behandel word. Daar word wel kortliks na Merton en Andreach se menings oor die paradoksale verwys:

Harmless (2008:35) wys daarop dat Thomas Merton, 'n Katolieke priester, die paradoksale soos volg verwoord het: “The God whom the contemplative seeks is both experienced and beyond experience, is both knowable and unknowable”. Merton (1998:167) verklaar: ‘‘The heart of the Christian mystical experience is that it experiences the ineffable reality of what is beyond experience. It ‘knows’ the presence of God, not in clear vision but ‘as unknown’.”

En Andreach (1964:16) stel: “paradoxicality [...] is one of the universal common characteristics of mysticism in all cultures, ages, religions, and civilizations of the world".

Wat die volgende klompie kenmerke van die mistieke ervaring betref, moet daar in gedagte gehou word dat vanweë die komplekse aard van die mistiek, sekere aspekte van die verskeie kenmerke in mekaar invloei en oorvleuel en dit nie as rigiede, afsonderlike komponente beskou moet word nie.

2.3.6.1 Onuitspreeklikheid

Soos reeds bespreek is, bevind die mistikus hom in sy eie innerlike empiriese realiteit, Heidegger se reële, die sfeer waarin die mens van sy eie logos afgesny is. Die onvermoë om die mistieke belewenis “korrek” uit te druk, is dié kernprobleem vir die mistikus. Olivier (1985:80) sien dit so: “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.” Edward Carpenter gebruik ook die sintuie wanneer hy van sy eie ervaring van die mistieke bewussyn vertel: “The perception seems to be one in which all the senses unite into one sense.” (Underhill, 1910:13)

Mistici vind taal ontoereikend, ontologies – in wese – verarm om hul persoonlike ervaring te formuleer. Die onuitspreeklikheid van die ervaring kom volgens Happold (1970:45) eerder ooreen met 'n gevoels- as ’n intellektuele toestand wat uiteraard moeilik is om aan iemand wat dit nie ervaar het nie, te verduidelik. Minnaar (2000:148) voer aan dat “daardie unieke gevoelstoon eerder nader aan 'n stemming – byna soos die 'gevoelstoon' van 'n *deja vu* lê en oorskry die grens van die veld waarbinne die emosies aangetref word”.

Die paradoksale is daarin geleë dat mistici graag hul ervarings met andere wil deel, en genoop voel om dit te doen, en al sê hulle baie oor hul ervarings, bely hulle gereeld dat wat hulle sê, te kort skiet. In weerwil van die gebreke van die linguistiese middele is daar ’n magdom maniere waarop skrywers hierdie probleem van die onvermoë om die ervaring te verwoord,

uitdruk. James (2014:370) sê dit ‘‘defies expression, [...] no adequate report of its content can be given in words’’. Carmody en Carmody (1996:13) verklaar dat die gebeurtenis veel werkliker en ryker is as enige woorde wat beskikbaar is om dit voor te stel. En die mistikus Balthasar praat van ’n “'wordless' language that cannot be transposed into concepts. Words cannot exhaust beauty or encapsulate it in language”. Colin Wilson (1970:213) besluit selfs: “Silence can be the essence of the mystical experience."

Dieselfde probleem van onuitspreeklikheid word deur diegene ondervind wat pynlike, traumatiserende en ekstatiese ervarings beleef. Van den Berg beweer volgens Van der Merwe (2014:212) dat dit juis die skrikwekkende vreemdheid van die traumatiserende ervaring is, wat nie met woorde omvat kan word nie en die poging om dit desondanks daar te stel, wat soos die omsirkeling, vanuit (af)wisselende perspektiewe, van 'n kern is wat nie definitief en finaal beskryf kan word nie. Die verband tussen die mistieke en die traumatiese is weer eens duidelik wanneer Versteeg daarop wys dat die mens in sy soeke na taal, na soortgelyke uitdrukkings gryp om sowel die traumatiese en moeilike as die goddelike en transendente ervarings uit te druk (Van der Merwe, 2014:212).

Hierdie kenmerk van die mistieke ervaring – onuitspreeklikheid – is dan per slot van rekening die kern van dié ondersoek; om te kyk hoe dit wat “onverwoordbaar” is, wel uitdrukking kry in die mistikus se beskrywings. Sowel Van der Merwe (2014:212) as Aucamp (2015:158) wys daarop dat literatuur in hierdie situasie van woordeloosheid ’n instrument is waarmee die onuitspreeklike wél gerepresenteer kan word. Reitan (2009:148) stem saam, maar meen dat dit slegs ontoereikend met metafore en analogieë uitgedruk kan word.

Een strategie waarvan mistici gebruik maak om hul belewenisse uit te druk, berus op apofatiese teologie, of die term “*unknowing*” wat dikwels met die mistiek in verband gebring word. Apofatiese of negatiewe teologie is die argument dat God beter geken word deur “*unknowing*” omdat al ons kennis gebaseer is op kategorieë wat van aardse skepsels geneem word. Alhoewel Merton (1978:xiii) daarop wys dat God dikwels in die Bybel as byna menslik met menslike emosies uitgebeeld word, doen die apofatiese beroep op die misterie van God wat ook in die Bybel voorkom. Voorbeelde van die apofatiese is die teofanieë van Elia en Moses, waar laasgenoemde op die Sinaiberg in ’n digte wolk omhul word waar hy God nie sien nie, en Sy verborgenheid soos volg uitgedruk word in Jesaja 45:15: “U is die God wat U verborge hou […]”. Tyler (2012:33) wys daarop hoe die apofatiese teorie die uiterse onuitspreeklikheid van die transendente bevestig. Merton (1978:ix) voer aan: “[…] the ‘knowing’ of God in ‘unknowing’, far from being unreal and uncertain, possesses the highest reality and certainty of any experience accessible to man”.

Die apofatiese of negatiewe weg beklemtoon God se absolute transendensie en onkenbaarheid op so ’n wyse dat ons niks oor die goddelike essensie kan sê nie omdat God so totaal anderkant syn is (Carabine in ’n onderhoud met McFarlane, 2009).

Finlayson (2012:3) wys daarop dat apofase so ’n kardinale deel van die mistieke uitmaak dat Habermas aangevoer het:

> [...] apophaticism is *eo ipso* mysticism since it posits a divine, wholly transcendent being that is consequently ineffable and unknowable; [...] apophaticism is mysticism since it holds out the prospect of an extra-conceptual experience of the divine presence, won through the dialectical self-subversion of discursive reason.

Teenoor die apofatiese staan die katafatiese of bevestigende weg na die goddelike wat Dionisius beskryf as “way of speech", en waardeur ons in ’n mate tot begrip van die Transendente kan kom deur al die volmaakthede van die geskepte orde aan God as die bron toe te skryf. In hierdie sin kan ons sê: “God is Liefde”, “God is Skoonheid”, “God is Goed”.

Apofatiese diskoers speel ’n belangrike rol in die formulering van mistieke tekste, en in hoofstuk 4 word die benutting daarvan, asook die katafatiese uitdrukking toegelig.

2.3.6.2 Die noëtiese eienskap

Die term “noëties” is afgelei van die Griekse woord *voῦς* wat reeds in hierdie hoofstuk in die bespreking oor Plotinus behandel is. Dit is ’n filosofiese term vir dié gedeelte van die menslike verstand wat in die klassieke filosofie beskryf word as nodig om wat “waar” of “werklik” is, te begryp. Hoewel die noëtiese kenmerk die intellek behels, is dit kennis wat as bo-rasioneel bestempel word en waardeur die mens 'n nuwe of 'n omvattende insig in die waarheid verkry. 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 ingesien het nie en die skakels tussen dinge word nou vir hom duidelik. Die wêreld word volgens Edsman (1968:11) as koherent en sinvol gesien en die ervaring impliseer dus nuwe kennis. ’n Mens sou dit as ’n nuwe soort openbaring kon beskou en dit is ook verwant aan die intuïtiewe aspek wat vir Minnaar (2000:148) belangrik is in die mistieke ervaring.

Happold (1970:46) praat daarvan as "a consciousness of the Oneness of everything", en Spencer sê dit is "an awakening to truth and reality (to see) things as they really are" (soos aangehaal deur Olivier, 1985:79). Jinarajadasa (1948) meen dat al is die mistieke toestand soortgelyk aan gevoel, dit ook ’n toestand van kennis en insig in diepgaande waarhede is wat die diskursiewe intellek nie kan peil nie.

Die bespreking oor hierdie kenmerk word afgesluit met Meister Eckhart se beskouing. Shrader (2008:13) sê dat Meister Eckhart drie tipes kennis onderskei het: die waarneembare, die rasionele en ’n derde soort wat hy beskryf het as “an exalted power of the soul, a power so high and noble it is able to see God face to face in his own self”. Die weg na transendensie “goes beyond the intellect; […] the soul’s spark, or synteresis, that inner transcendent faculty, perceives the divine within one in a way that can best be termed ‘unknowing’ [...] there is more in this unknowing knowledge than in any ordinary understanding, for this unknowing lures you away from all understood things and from yourself”.

2.3.6.3 Vlugtigheid / Tydloosheid / Ruimteloosheid

Die skrywers en teoretici stem saam dat vir die ervaarder self wat ’n ander dimensie betree waar tyd as ’n wêreldse dimensie opgeskort word, die ervaring as “tydloos” beleef word. Meister Eckhart meen dat die ervaring “in die oomblik” beleef word, want in die ewigheidstoestand waarin hy hom bevind, is daar geen gister of môre nie en Scharfstein, soos aangehaal deur Olivier (1985:78), sê 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".

James (2014:370) noem dat mistieke ervarings gewoonlik kortstondig is, en nie langer as 'n uur duur nie, gewoonlik korter. Hoewel dit van verbygaande aard is, duur die effek daarvan voort en word 'n bestendigende faktor in die lewe van die mistikus as hy na die alledaagse werklikheid terugkeer.

Simone Weil het haar ervaring, toe sy in die wingerde gewerk het en die “Onse Vader” in Grieks gebid het, so beskryf:

> At times the very first words tear my thoughts from my body and transport it to a place outside space where there is neither perspective nor point of view. The infinity of the ordinary expanses of perception is replaced by an infinity to the second or sometimes the third degree. At the same time, filling every part of this infinity of infinity, there is a silence, a silence which is not an absence of sound but which is the object of a positive sensation, more positive than that of sound. (Shrader, 2008:14)

Tesame met die sensasie van “tydloosheid” voel dit vir die ervaarder ook “ruimteloos”. In 'n ghasel sê Rumi:

> My place is in the Placeless, my trace in the Traceless;
> I'm neither body nor soul, as I belong to the soul of the Beloved.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:125)

2.3.6.4 Passiwiteit

James (2014:303) het beklemtoon dat mistici nie as aktiewe soekers nie, maar as passiewe ontvangers, sulke mistieke oomblikke ervaar en dat die mistikus ‘‘feels as if his own will were in abeyance, and indeed sometimes as if he were grasped and held by a superior power not his own". Happold praat van "the sudden moments of perception", en Marina de Escobar 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." (Aangehaal deur Olivier, 1985:77)

Die paradoksale asook die performatiewe kom weer hier te voorskyn met die idee dat die konsep “oorgawe” as ’n “daad” nogtans ook as passief beskou kan word. Underhill (1930:81) druk dit so uit:

> True mystical achievement […] is at once an act of love, an act of surrender, and an act of supreme perception; a trinity of experiences which meets and satisfies the three activities of the self. Religion might give us the first and metaphysics the third of these processes. Only Mysticism can offer the middle term of the series; the essential link which binds the three in one.

Underhill (1930:51-52) wys egter op die paradoksale daarvan dat die passiwiteit eintlik ’n toestand van intense aktiwiteit is en wanneer die aktiwiteit nie daar is nie, geen groot kreatiwiteit kan plaasvind nie. Sy sê: “In it, the superficial self compels itself to be still, in order that it may liberate another more deep-seated power which is, in the ecstasy of the contemplative genius, raised to the highest pitch of efficiency.” Sy meen dat die oorgang van 'n lewe van die sintuiglike na dié van die geestelike, daadkragtig is en dat die paradoksale “rustigheid” van die kontemplatiewe slegs die uiterlike stilwees is wat noodsaaklik is vir innerlike werk. Vir haar is dit 'n organiese lewensproses wat die hele self behels (Underhill, 1930:78).

2.4.6.5 Die ervaring van eenwording, volkomenheid en volledigheid

In die mistieke toestand word ons met die Absolute verenig en word bewus van daardie eenwording. Happold druk dit so uit:

> A common characteristic of many mystical states is the presence of a consciousness of the Oneness of everything. […] In mystical experience, the dilemma of duality is resolved. For to the mystic is given that unifying vision of the One in the All and the All in the One (Shrader, 2008).

William Blake (1757-1827), Britse digter en mistikus, het hierdie konsep van “the One in the All and the All in the One” in sy beroemde reëls uit “Auguries of Innocence” vasgevang:

To see the world in a grain of sand
And heaven in a wild flower,
Hold infinity in the palm of your hand
And eternity in an hour.
(Blake, 1988:490)

En Rumi (Star, 1992:148) beeld hierdie konsep van verenigdheid soos volg uit:

Let the drop of water that is you
become a hundred mighty seas.

But do not think that the drop alone
becomes the Ocean – the Ocean, too, becomes the drop!

2.3.6.6 Die gevoel van jou "ware self" teëkom

Hierdie kenmerk skakel met die idee dat God reeds in die mens aanwesig is. Meister Eckhart praat van die *scintilla animae,* die vonk wat soos lig met lig, met God verenig (Minnaar, 2000:40). Jan van Ruusbroec beskryf dit so: "[...] the spark of the soul [...] is the inward and natural tendency of the soul towards its source. And here we receive the Holy Spirit, the Charity of God. By this inward tendency we are like the Holy Spirit; but in the act of receiving we become one spirit and one love with God" (Aangehaal deur Shrader, 2008:15).

Underhill (1930:91) wys daarop dat hierdie vonk by gewone mense onder die oppervlak bly, maar dat dit vir die mistikus geleidelik die dominante faktor in sy lewe word en dat die magte van liefde en die wil wat aan die hart eerder as rede en persepsie toegeskryf kan word, versterk word. As 'n mens m.a.w. bereid is, of jouself instel, om die goddelike vonk te "sien", is die Waarheid daar vir jou om te sien. Hierdie gedagte sluit aan by dié van Armstrong (2010:56): "The mysteries the veil conceals are hidden in plain sight, open to all those who have eyes to see and ears to hear her message through the ages, as true today as in ancient Sais." Ook die volgende Bybeltekste (Bybel, 1983) hou hiermee verband:

Die oor wat hoor, die oog wat sien, die Here het al twee gemaak. (Spr. 20:12)

Toe sê Jesus: Ek het na hierdie wêreld toe gekom om die mense voor 'n beslissing te stel sodat dié wat nie sien nie, kan sien, en dié wat sien, kan blind word. (Joh. 9:39)

Julle wat oë het, sien julle dan nie? Julle wat ore het, hoor julle dan nie? (Mark. 8:18)

Rumi skryf: "Your self is a copy made in the image of God. Seek in yourself all that you desire to know"; en Blake: "To mount to God is to enter into one's self. For he who inwardly entereth

and intimately penetratreth into himself gets above and beyond himself and truly mounts up to God." (Shrader, 2008:17-20)

In Luk.17:20-21, waar die Fariseërs vir Jesus ondervra oor die koms van die koninkryk van God, antwoord Hy: "The kingdom of God is not coming with signs to be observed, nor will they say 'Look, here *it is*!' or, 'There *it is!*' For behold, the kingdom of God is within you." (Bible. 1995)

2.3.6.7 Gevoelsaspekte

Die positiewe sensasies wat die mistieke ervaring teweeg bring, strek oor die hele spektrum, van salige gevoelens van rustigheid en selfgenoegsaamheid tot dié van absolute vreugde en ekstase. Daar is gevolglik 'n groot verskeidenheid wyses waarop die mistici hul belewenis probeer uitdruk. 'n Paar voorbeelde volg:

Gerson soos aangehaal deur Harmless (2008:5) noem die volgende terme en frases wat die heiliges gebruik het:

> They speak of contemplation, ecstasy, rapture, liquefaction, transformation, union, exultation, a jubilation beyond the spirit, of being taken into a divine darkness, of tasting God, of embracing the bridegroom, of kissing him, of being born of God, of obeying his word, of being brought into the divine cellars, of being drunk in a torrent of delight, of running into an odor of his perfumes, of hearing his voice, and entering into the bedroom, and of finding sleep and rest in peace in him.

Shrader (2008:11) beskryf sy eie mistieke belewenis: "I surrendered to a warm, loving presence which so totally engulfed me that the 'me' that it engulfed was no longer separate from the experience."

Olivier (1985:77-78) haal Juan de la Cruz aan wat in een van sy gedigte uitgelate verklaar: "Ek was vasgevang en weggevoer en in so 'n onwetendheid versonke", en in 'n ander waar die ervaring met dronkenskap vergelyk word, skryf hy: "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.

Rumi skryf:

> I am drunk from the cup of love,
> the two worlds have escaped me.
> I have no concern but carouse and rapture.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2001c:39)

Merton (s.a.) beskryf sy mistieke ervaring in Louisville se strate so:

> I was suddenly overwhelmed with the realization that I loved all those people, that they were mine and I theirs, that we could not be alien to one another even though we were total strangers. It was like waking from a dream of separateness, of spurious self-isolation in a special world, the world of renunciation and supposed holiness […] This sense of liberation from an illusory difference was such a relief and such a joy to me that I almost laughed out loud […] I have the immense joy of being man, a member of a race in which God Himself became incarnate.

Underhill (1930:329) sê dat die mistieke belewenis die volgende tot gevolg het:

> [T]he attainment of a transitory but exalted consciousness of oneness with the Absolute. Nearly all the great contemplatives [...] describe as a distinct, and regard as a more advanced phase of the spiritual consciousness, the group of definitely ecstatic states in which the concentration of interest on the Transcendent is so complete, the gathering up and pouring out of life on this one point so intense, that the subject is more or less entranced, and becomes, for the time of the ecstasy, unconscious of the external world. In ordinary contemplation, he refused to attend to that external world: it was there, a blurred image, at the fringe of his conscious field, but he deliberately left it on one side. In ecstasy, he *cannot* attend to it.

Wat die performatiewe benadering teenoor die uitdrukking van die mistieke belewenis en die oormatigheid van die affektiewe betref, sê Dewsbury (1999:474-475) dat “performativity is excessive in that it expends unaccountable energies and is affective rather than purely effective”.

Underhill (1930:89) herinner daaraan dat die ware mistiek nie selfsugtig is nie. Dit is nie die najaag van bonatuurlike vreugdes of die geluk wat ervaar word deur 'n saligmakende visie, die ekstatiese eenwording met die Absolute of enige persoonlike beloning nie. Sy sê: “That noblest of all passions, the passion for perfection for Love’s sake, far outweighs the desire for transcendental satisfaction.” Catherina van Genua het gesê : “O Love, I do not wish to follow thee for sake of these delights, but solely from the motive of true love.” (Underhill 1930:89)

2.3.6.8 Liefde

Terwyl dit die onuitspreeklikheid van die mistieke ervaring is wat mistici na die tyd ondervind, is dit liefde wat hulle dryf tot eenwording met die Absolute en daar blyk min verskil hieroor te wees tussen Oosterse en Westerse denke ten spyte van tydruimtelike uiterstes en religieuse tradisies. Underhill (1930:82-83) sê mistieke liefde is 'n totale toewyding van die wil, 'n

diepgewortelde begeerte van die siel na die Bron, 'n toestand van nederige toegang, 'n lewensbeweging van die self, sterker as die intellektuele visie van die grootste filosofiese denker.

Heidegger en sy uiteensetting van die waarheid wat in ons Westerse filosofie afgesny geraak het van die *totale* verstaan, wat uiteraard ook die affektiewe insluit, is weer eens ook hier van belang. In sy ontleding van *Sein und Zeit*, wys Östman (2014) daarop dat Heidegger hierin na die konsep "liefde" verwys wat wesenlik is vir *Dasein* se faktisiteit vir kennis en: "Love designates *Dasein* as the form of life inhabiting the possibility of hearing the voice of the *philos*.*"* Ook kom Maritain, Gerson en Happold se onderskeid wat hulle tussen die mistiek van kennis en begrip aan die een kant en die mistiek van liefde en vereniging aan die ander kant, getref het, en hierbo genoem is, hier ter sprake.

Liefde word in die volgende uitsprake van Christelike mistici soos volg uitgedruk: Gerson se definisie van die mistiek was ervaarbare kennis van God deur die omhelsing van verenigende liefde (Harmless, 2008:5); Meister Eckhart het liefde as 'n integrale deel van mistieke eenwording met God beskou en het keer op keer gesê "In love I am God more than I am in myself" (Radler, 2010:171). Vir Paulus in 1 Kor.13:2 is kennis sonder liefde ook leeg en niks nie. Paulus druk in 1 Kor. 13:2 uit hoe belangrik die liefde is:

> Al het ek die gawe om God se boodskap te verkondig en ken ek al die geheimenisse en besit ek al die kennis, en al het ek al die geloof om berge te versit, maar ek het geen liefde nie, dan is ek niks.

Rumi word wydverspreid in Soefi-geskrifte beskryf as die baanbreker van die ekstatiese liefdesbeweging, 'n ekstatiese minnaar van God, en sy godsdiens was dié van die liefde. Hy spoor ons aan "not just to remain sober scholars of God, but to become rowdy lovers of God [...] surrender to the powerful feelings of ecstatic love, which live in the middle of every body, just waiting for permission to be expressed" (Johnson, 2010:2-4).

In ag genome die onuitspreeklikheid van die mistieke ervaring, maak die taal van die poësie dit inderdaad moontlik om die gewone te transendeer en liefde uit te druk.

2.3.6.9 Erotiek

McGinn (1993:47) skryf oor die rol van die erotiese in beskrywings van sowel Soefistiese as Christelike mistieke ervarings. Volgens Perintfalvi (2014:229) streef sowel mistiek as erotiek na die transendentale belewenis van eenwording. Dit kan egter slegs in 'n toestand van ekstase bereik word waar die Ego buite homself is en die grens wat een van die ander skei, oorskry word. Dit het 'n onverwagte en onvergelykbare ervaring tot gevolg waar geen grense

tussen “Jou” en “My” waarneembaar is nie. Erotiek is dus ’n soort heilige realiteit wat tot die belewenis van die transendentale en goddelike lei en daardeur na die eksistensiële transsubstansiasie van die persoon.

Sentraal in die geskiedenis van die Christelike mistiek is die erotiese Hooglied van Salomo wat volgens McGinn (1993:46) van die 3de eeu af geïnterpreteer word in die lig van Ef. 5:23-32 waar Paulus die huwelik met die misterie van Christus en die Kerk verbind. Die verwantskap tussen mistiek en seksualiteit in die Christendom is egter so kompleks, o.a. vanweë die geskiedenis van Christelike houdings teenoor seks en die skeiding van liefde in eros en agape*,* dat hier volstaan sal word met slegs 'n paar opmerkings.

Dorothee Sölle kritiseer hierdie sterk onderskeid tussen eros en agape wat sy sê ons blind gemaak het vir die ekstensiewe realiteit van liefde, en sy verwys na die Hooglied van Salomo as “a paean of praise to the fulfillment of Creation right in the form of human sexuality” (soos aangehaal deur Perintfalvi, 2014:239).

Simone Well meen: “To reproach mystics with loving God by means of the faculty of sexual love is as though one were to reproach a painter with making pictures by means of colours composed of material substances. We haven't anything else with which to love.” (McGinn, 1993:47)

Die 5de-eeuse Dionisius het God eroties in 'n transendentale sin beskou; anders gestel, die krag van eros moes benut word om God te bereik. Vir Christene was dit egter problematies en hulle het van die standpunt uitgegaan dat eros ’n transformasie moes ondergaan, en dat die energie van smagtende verlange en begeerte herrig moes word, primêr deur die behoorlike interpretasie van die Hooglied van Salomo (McGinn, 1993:49).

Die beeld van die sluier van Isis kan gekoppel word aan dié van die voorhangsel van die tempel wat geskeur het toe Christus gesterf het en daardeur simbolies die weg vir die mens geopen het na die Allerheiligste – na God. Dit hang op sy beurt saam met die erotiese element in die eenwording tussen man en vrou en die skeur van die himen.

Teresa van Ávila, die Spaanse 16de-eeuse Karmeliet-non beskryf self haar mistieke ervaring waarin die erotiese duidelik betrokke is:

> [...] I saw an angel near me, on the left side, in bodily form. [...] He was not tall, but short, marvellously beautiful, with a face which shone as though he were one of the highest of the angels, who seem to be all of fire: they must be those whom we call Seraphim. [...] I saw in his hands a long golden spear, and at the point of the iron there seemed to be a little fire. This I thought that he thrust several times into my heart, and that it penetrated to my entrails. When he drew out the spear he seemed

> to be drawing them with it, leaving me all on fire with a wondrous love for God. The pain was so great that it caused me to utter several moans; and yet so exceeding sweet is this greatest of pains that it is impossible to desire to be rid of it, or for the soul to be content with less than God. (Peers, 1927:197)

Hierdeur geïnspireer, het Gian Lorenzo Bernini sy roerende beeldhougroep, die Ekstase van Teresa gemaak wat in die Cornaro-Kapel van die Santa Maria della Vittorio in Rome staan. Teresa word kaalvoet uitgebeeld in ’n los gedrapeerde kleed. Haar oë is toe, haar mond oop asof in ’n ekstatiese beswyming. Voor haar is die figuur van ’n jong man met vlerke, sy arms en deel van sy bolyf is naak en in sy regterhand hou hy ’n pyl vas gerig op Teresa se hart.

Die erotiese as een van die wyses en strategieë wat benut word om die onuitspreeklike uit te druk, word in hoofstuk 4 in meer besonderhede bespreek.

2.4 ’n Oorsig oor wetenskaplike studies oor die mistiek

Kourie (1992:83) wys daarop dat hoewel die skryf oor die mistieke ervaring waarskynlik so oud is soos ons skrifstelsels, die geskiedenis van wetenskaplike studies oor die mistiek eintlik eers aan die begin van die 20ste eeu ’n aanvang geneem het. Drie fases van literatuur oor die mistiek kan in hierdie tydperk onderskei word.

Die eerste, die sogenoemde klassieke fase gedurende die eerste dekade van die 20ste eeu, word onder meer deur William James, gevolg deur Evelyn Underhill, verteenwoordig. Hierdie skrywers het die onderwerp hoofsaaklik beskrywend benader, en bied ’n algemene, maar nietemin 'n diepgaande blik op hierdie moeilik bevatbare verskynsel.

Die tweede fase wat vanaf ongeveer 1950 tot 1970 gestrek het, word gekenmerk deur pogings om ’n tipologie van verskillende soorte mistiek te ontwikkel en die verhouding tussen mistieke ervaring en sy interpretasie toe te lig. Verteenwoordigers van hierdie fase is W. Stace en R.C. Zaehner.

Die derde fase het in die 1970’s begin en word gekenmerk deur ’n filosofies-analities-kritiese benadering en ’n indringende evaluering van vroeëre beskrywings en wetenskaplike werke oor die mistiek (Kourie, 1992:84).

Epistemologies stel hierdie fases die twee ideologiese beskouings oor die mistiek voor waaroor daar in die moderne tyd gedebatteer word: die perennialisme en die konstruktivisme. Dié twee standpunte word kortliks bekyk.

Die perenniale of intuïtiewe filosofiese benadering wat tot in die 1970’s dominant was, word onder meer deur William James, Evelyn Underhill, en later W.T. Stace verteenwoordig. Die

perennialiste meen dat die mistieke ervaring direkte kontak met 'n absolute beginsel behels. Die leidende filosofiese uitgangspunt is dié van Plotinus se *voῦς,* die eerste uitstraling vanuit sy Absolute of "Een". Volgens Smith (1931:1) handhaaf mistiek die siening dat die siel God kan ken omdat dit self deel het aan die goddelike natuur.

Volgens die perenniale beskouing is 'n soortgelyke filosofie grondliggend aan die onderskeie mistieke tradisies wat oor die eeue heen nie verander nie – dit is dus perenniaal. Die mistieke ervaring is 'n kernbewussynsgebeurtenis, en eers wanneer dit eksplisiet gemaak word, is dit oënskynlik uiteenlopend vanweë die interpretasie daarvan volgens die taal en geloofsoortuiging van die onderskeie mistieke tradisies.

Volgens die konstruktivistiese paradigma, waarvan onder meer Steven Katz verteenwoordigend is, word alle ervarings, soos ook die mistieke, gevorm en bemiddel deur die terme, kategorieë, geloofsoortuigings en taal van die onderskeie mistieke tradisies. Hierdie beskouing is sterk beïnvloed deur Immanuel Kant volgens wie daar geen direkte onbemiddelde kennis van die werklikheid is nie, want alle menslike ervaring word deur menslike kategorieë gevorm. Kant redeneer dat geen mistieke ervaring of metafisiese insig enige regverdiging kan hê nie, aangesien die mens nie oor hoër kennisvermoëns beskik nie. Volgens hom ervaar ons nie *noumena* (dinge-in-hulself) nie, maar slegs *phenomena* (verskynsels), gekonstrueer uit 'n "synthesis of manifold of appearances that are organized and rendered intelligible via the conditions provided by the a priori categories of our intellect". Kennis van *noumena* bly vir Kant buite die mens se begripsvermoë (King, 1999:173).

Katz onderskryf die epistemologiese beginsel dat daar geen suiwer onbemiddelde ervarings is nie. Hy beweer dit is nie net die interpretasie van die ervaring nie, maar die ervaring self wat gekondisioneer word deur godsdienstige, kulturele, konseptuele en linguistiese raamwerke. Daar kan dus geen suiwer toestand van bewussyn wees nie (Tyson, 2012:90). Die konstruktivisme dring daarop aan dat alle beweerde mistieke vorme van bewussyn binne diskursiewe beredenering gevestig is. Enige verskille in die taal wat gebruik word om die ervaring te formuleer, moet volgens Katz bewys van verskille in die ervaring wees. Dit is vir hom nie moontlik dat twee mistici dieselfde suiwer bewustheidservaring kan beleef en dit op verskillende maniere uitdruk nie (Evans, 1989:54).

Evans kritiseer hierdie beskouing en vra retories wie is Katz om te beweer dat iemand 'n ervaring van suiwer bewustheid (*Pure Consciousness Event*) gehad het, al dan nie. Ook Forman betwis Katz se posisie en beskryf 'n ervaring wat hy self gehad het. Die feit dat die debat subjektief en outobiografies raak, is 'n aanduiding daarvan dat ons hier te make het met 'n verskynsel wat in 'n domein anderkant die diskursiewe en wetenskaplik-ondersoekbare

geleë is. Evans wys op die misplaastheid van akademici wat 'n oordeel vel oor kwessies waaroor hulle nie gekwalifiseerd is om te praat nie (King, 1999:175-176).

King (1999:172) postuleer dat daar wel ’n ryk of gebied van menslike ervaring kan wees wat leeg is van konseptualisering, linguistiese vorme en sosiaal gekonstrueerde vorme van bevatting. Hy meen die konstruktivistiese beskouing ondermyn die gesag en waarheidsbewerings van baie mistieke tradisies, soos bv. dié van die Advaita Vedānta, Rāja Yoga, Boeddhisme, Taoïsme, Soefisme en die Christelike godsdiens. Hierdie aanname van die bemiddeling van die menslike voorwerp in die konstruksie van 'n wêreldbeeld en die onmoontlikheid van 'n onbemiddelde kognisie van realiteit het sedert die Verligting ’n blywende invloed op Westerse intellektuele denke gehad wat dikwels eenvoudig as vanselfsprekend aanvaar word.

King (1999:174) meen dat as hierdie debat buite Westerse intellektuele horisonne beweeg en 'n mens universele bewerings oor menslike ervaring probeer maak, jy verplig is om die etnosentriese voorveronderstellings van die neokantiaanse paradigma te heroorweeg. Verder het so 'n afdwing van jou eie posisie oor die debat politiese en koloniale implikasies. King meen dat dit nodig is om die modernistiese en Eurosentriese raamwerk van hierdie debat te problematiseer en stel twee ander rigtings voor om in te slaan.

Eerstens kan die wyse waarop Kant en sy opvolgers epistemologiese debatte omraam as die enigste, of selfs die mees vrugbare manier om menslike ervaring te verstaan, bevraagteken word. So 'n benadering is dié van onder meer Robert Forman en De Certeau wat hieronder bespreek word. Tweedens, sê King (1999:174) behels die modernistiese konstruksie van die mistieke nie 'n vergelykende studie en waardeoordeel van Asiatiese mistiek nie.

Laasgenoemde punt word eerstens kortliks bespreek. Asiatiese tradisies aanvaar die rol wat konsepte en kulturele kondisionering in alledaagse toestande van die bewustheid speel. Hulle aanvaar egter ook dat 'n mens met toewyding jouself kan vrystel van hierdie kondisionerende faktore. Hierdie tradisies verskil van Katz se siening in die opsig dat die moontlikheid om jou eie persoonlike en kulturele sonderlinghede te transendeer en ’n finale toestand van uiteindelike begrip te bereik, aanvaar word. Om Westerse epistemologiese teorieë te aanvaar sonder om hul kulturele en sosiale sonderlinghede toe te lig, is 'n lang en goed gevestigde tradisie van Westerse arrogansie oor die meerderwaardigheid van Westerse maniere om die wêreld te verstaan (King, 1999:181-182).

Vervolgens word Forman en De Certeau se beskouings bekyk.

Teenoor Katz se posisie staan die groep wat in 1990 *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* onder redaksie van Robert Forman gepubliseer het. Forman wat

homself 'n perennialistiese sielkundige noem, ondersteun Ninian Smart se definisie van mistiek: "[m]ysticism describes a set of experiences or more precisely, conscious events, which are not described in terms of sensory experience or mental images" (Forman, 1990:7). Hy bevraagteken die feit dat mistieke ervarings deur ons taal en geloof konstrueer word en stel die volgende vrae:

> Has it been conclusively established that mysticism, indeed, is like most other experiences in the sense that it results from a process of introducing, imposing, or entertaining one's beliefs, expectations, judgments, and categories? Is this broad constructivist picture of things plausibly and convincingly applied to mysticism? (Forman, 1990:6-7)

Forman kritiseer spesifiek Katz se artikel "Language, Epistemology and Mysticism (1978), en meen dat Katz die denkfout van *petitio principii* pleeg, hy maak m.a.w. 'n stelling sonder om bewys te lewer, en voorsien slegs argumente. Ook sê hy Katz se argument is sistematies onvolledig, aangesien dit impliseer dat enige verskil in godsdienstige geloofsoortuigings en aannames tot verskillende ervarings lei. Tog kan dieselfde ervaring, volgens Forman, in verskillende terme beskryf word, bv. die Boeddhistiese konsepte, *samadhi* en *sunyata* (Forman, 1990:15-18).

Fodor (2006:8) bespreek vervolgens Michel de Certeau se beskouing wat saamhang met Michael Goddard se meer heterologiese teorie wat "mysticism […] as an existential practice of subjectivation [that] neither reduc[es] it to its textual forms nor ascrib[es] to it a universal essence" benader.

De Certeau vermy die isolerende uitwerking van Katz asook Forman, deur die mistieke ervaring nie essensieel te definieer nie, maar as 'n sosiale gebeurtenis daar te stel "that 'subjects' the mystic – both giving a unique subjectivity whilst producing a 'language in the body'". Die mistikus se liggaam word toegeëien en geïnkorporeer as 'n punt van betekenis (*significance*) teen sy wil – "the event imposes itself almost like a gift" (De Certeau, 1992:13-18).

Die mistikus self is nou 'n punt van betekenis (*significance*) vir die samelewing in die algemeen, maar nie betekenis wat maklik begrypbaar is nie. Die betekenis wat hy be-teken (*signify*) is buite die ryk of gebied van konseptualisering en presies te midde van die mensheid. Fodor (2006:8) vermoed De Certeau met sy omvattende Lacaniaanse opleiding, "posits the mystic as a signifier of the real".

Hansen (2008:96) wys daarop dat hierdie debat toe (in 2008) reeds twee dekades lank woed, en dit lyk nie asof daar in hierdie stadium konsensus is nie. Wat hierdie studie betref, is die

fokus egter die uitdruk van die mistieke belewenis as poësie en soos dit uitgedruk is, is uiteraard al wat ons tot ons beskikking het. Of die spesifieke godsdienstige of mistieke tradisie wat die skrywer aanhang hom voor, tydens of na die gebeurtenis beïnvloed, is eintlik nie ter sake vir die doeleinde van die studie nie, en kan nie bewys word nie.

Rose (2016:35) wys daarop dat akademiese studies oor die mistiek binnekort in ’n posisie sal wees om te baat by neuro- en kognitief wetenskaplike modelle wat tans bestudeer word en demonstreer dat “opbou”-prosesse wat van die onbewuste afkomstig is, bewustheid vorm tesame met die “afbou”-prosesse van taal en kultuur wat die fokus van die konstruktivistiese benaderings is.

Taves, voormalige president van die American Academy of Religion, het die teoretiese voorbereidingswerk vir so ’n benadering vir religieuse studies begin doen. Die brein en onbewuste word toenemend erken as vormend in die mistieke ervaring, onafhanklik van en voor die “afbou”-prosessering waarop die konstruktiviste klem lê. Vanuit so ’n perspektief kan dit sin maak om weer oor ’n godsdienstige en mistieke *sui generis* te praat, nie net as spesiale sielkundige en spirituele kapasiteit nie, maar ook as ’n fisiese, elektrochemiese en neurobiologiese realiteit wat geneties in die brein gekodeer word (Rose, 2016:35).

Die benadering wat in hierdie verhandeling onderskryf word, is die perenniale beskouing, want soos Minnaar (2000:293) dit stel, ondanks die linguistiese ontoereikendheid daarvan, breek diegene wat mistieke gewaarwordings ondergaan se beskrywings deur as formulerings van die perenniale filosofie.

2.5 Literatuurwetenskaplike en filosofiese benadering

Die literatuurwetenskaplike benadering wat benut sal word vir die ontleding en interpretasie van die geselekteerde poësie, asook die filosofie onderliggend daaraan word vervolgens gemotiveer. Die keuse berus op deurdagte navorsing oor werke uit die korpus literatuur oor die mistiek, van wie sommige skrywers self mistici is, en wat in die vakgebiede van onder meer die filosofie, teologie en die sielkunde val.

Minnaar (2008:306) meen dat terwyl die Absolute bokant ons intellektuele vermoëns geleë is, die intuïtiewe wel ’n belangrike rol by mistieke ervarings speel. Hy sê die “groot mistici laat hulle intuïsie in openbarende uitbarstings van sigself getuig”. Underhill (1930:264) beskou imaginêre visie as die spontane aktiwiteit van ’n mag wat alle kunstenaars en verbeeldingryke mense besit. Vir Soefi’s is kennis van die imaginêre eerder as rasionele ondersoek die belangrikste wyse van ontsluiering, en as deel van hul kosmologiese leerstelling, onderskei hulle ’n domein van die imaginêre, *’alam al-mithāl*, wat ’n intermediêre posisie tussen die spirituele en fisiese wêrelde inneem. Hierdie leerstelling word later in die gedeelte oor

Soefisme bespreek. Vir Henri Corbin, ’n Franse teoloog, filosoof en professor van Islamitiese studies, is dié imaginêre wêreld werklik (Netzer, 2015:130).

Minnaar (2008:306) voer aan dat ons eie intuïsie vir ons sê dat die getuienis van die mistici waar is, baie waarder as die rasionele waarheid. Jinarajadasa (1948) beskryf mistieke ervarings as “illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for aftertime”, en William James (2014:302) wys daarop dat hierdie ‘‘curious sense of authority’’ so dwingend is dat die mistici daarop aandring dat daar geen moontlikheid is dat hulle hulle misgis het nie. Hy skryf: “It is this compelling sense of truth that I refer to as the self-authenticating nature of the mystical experience.”

Ondanks hierdie oortuiging van mistici dat die ontologiese Absolute Waarheid bereik word, blyk dit egter dat ’n essensieel ontologiese studie na die mistiek wat buite ons empiriese realiteit en buite die diskursiewe intellek geleë is, vir die navorser problematies is en dat dit nie moontlik is om die mistiek *sui generis* rasioneel en wetenskaplik te ondersoek en ontleed nie. Trouens, ofskoon ons op die vlak van die metafisika beweeg, waarsku Marshall (2014:2) oor die akademie se voorkeur vir objektiwiteit en afstand en akademici se gevolglike wantroue van metafisika.

Evans (1989:56), een van die teenstanders van die konstruktivistiese beskouing, bevraagteken egter die gesag van akademici om die laaste woord oor die mistiek te hê en suggereer voorts dat die bewering dat daar ’n toestand van suiwer bewussyn bestaan, slegs geverifieer kan word deur self ’n mistikus te word. Hy meen die waarheid moet ook persoonlik, proefondervindelik ervaar word en word ondersteun deur Minnaar (2000:56) wat meen dat sonder die volheid van die subjektiewe, mistieke gewaarwording al die teoretisering net 'n leë, siellose konstruksie is. Ook Frits Staal (1975:154) voer aan dat 'n ernstige student van die mistiek die ervaring self behoort te ervaar. Marshall (2014:2) waarsku egter dat “the pursuit of the metaphysical implications of mystical experience may seem more like ‘doing mysticism’ than studying it, more like insider involvement than outsider observation”.

“*Doing* mysticism” is inderdaad wat die mistieke belewing is. Dit is 'n *ervaring* van eenwording wat deur 'n aanvanklike dualistiese stadium tussen subjek en die Absolute *ontplooi* tot 'n toestand waarin die onderskeiding tussen subjek en objek nie meer bestaan nie. As sulks is die ervaring uiteraard *performatief*, maar so ook is die gedig, die literêre verwoording van die belewenis wat immers kreatief is. Hier word daar verwys na die taalhandelingsteorie en die werk van J.L. Austin en Judith Butler, asook Jacques Derrida wat ’n gedig beskou as ’n uiters spesifieke soort taalhandeling (*speech act*) in die sin dat gedigte nie bloot konstaterend of beskrywend is nie, maar ook performatief is (Van der Berg, 2005:102).

Die buitengewone ervaring word dus in die alledaagse bestaan heringevoer. Die paradoksale is daarin geleë dat hoewel die mistieke ervaring slegs in 'n oomblik plaasvind, dit altyd verwys na 'n “geskiedenis”, wat volgens De Certeau (1992:19) nooit werklik mag plaasgevind het nie. Sy siening is dat die mistieke “geskiedenis” die “movement beyond the [singular] event” is – “a movement already made or yet to be made”. Gevolglik is die mistieke ervaring nie skeibaar van die lewe van die mistikus nie. Dit is altyd ingebed in die spoor van 'n vorige ervaring. De Certeau dring daarop aan dat die enigste manier om die mistieke ervaring te verstaan, deur die teoretisering van die praktyk is, wat 'n verbeeldingryke of “musikale” interpretasie vereis. Hy skryf:

> Such an approach involves an attempt to repeat … [the practice’s] movements ourselves, to follow, though at a distance, in the footsteps of its workings; it means refusing to equate this thing, which transformed graphs into hieroglyphs as it passed, with an object of knowledge (De Certeau, 1986:83).

Belangrik vir hierdie studie is die performatiewe aard van De Certeau se beskouing. Die mistieke lewe moet geléél word ten einde dit te begryp. Sekere tipes kennis, soos geboorte, die dood of talle daaglikse abstrakte ervarings kan net geken word deur die belewing daarvan.

De Certeau se teoretisering van mistiek as dinamies (in terme van werkwoorde, dade, of praktyke) eerder as substantief (in terme van naamwoord-voorwerpe) het tot gevolg dat mistieke ervarings nie as essensieel beskou word nie. Mistieke ervarings word in die spanning tussen die abnormale, retoriek van die vreemde en dit wat nooit besit kan word nie, gelaat (Fodor, 2006:10).

Met hierdie performatiewe uitinge van hul belewenisse voer die mistici as’t ware hul belewenisse op en sodoende word die leser se realiteit geskep, en Lacan se reële word inderdaad realiteit.

Die studiebenadering van die ondersoeker na die mistieke word dus in the woorde van Jorge Ferrer soos aangehaal deur Tyler (2011:75), “participatory or transformative”. Die leser, ondersoeker of interpreteerder kan nie met die mistieke tekste as apatiese, objektiewe waarnemers omgaan nie, want die tekste nooi hulle in die tekswêrelde binne, en eis ernstige betrokkenheid by hul aansprake oor die mees diepgaande kwessies van die lewe.Tyler (2011:75) verklaar dat die mistieke teks dus ‘n onvolledige teks is wat om deelname vra en “by their very nature they draw us in and they ‘read’ us as much as we ‘read’ them”; en “[t]his ‘mystical hermeneutics' collapses past and present into a single textual process”. Die leser van die mistieke teks word dus tot dieselfde mate deel van die mistieke gebeurtenis as die skrywer van die oorspronklike mistieke ervaring wat die inspirasie was.

'n Performatief-hermeneutiese benadering om die wesenlike, die ontologiese (maar in die sin van wording "*becoming*") van die mistiek te ondersoek, blyk dus die sinvolle uitgangspunt vir die studie te wees en in 'n later hoofstuk word hierdie literatuurteoretiese benadering in besonderhede bekyk.

Op die filosofiese vlak, kan met vrug van Heidegger se beskouings oor waarheid en fenomenologie kennis geneem word. Hierdie twee konsepte word vervolgens bespreek.

Guilford (s.a.:92) vergelyk die wyses waarop Heidegger meen 'n ervaring van Syn behaal kan word met die wyses waarop mistici 'n ervaring van die transendente bereik. Hy onderskei die essensiële aspekte van die mistiek as:

> a sudden awakening to the Transcendent in which worldly beings fall away, the acknowledgement that logical thought is incapable of bringing about a full experience of this Transcendent, and the prescription of a non-conceptual type of mental activity, which stresses receptivity, as a means by which the Transcendent can be attained.

Heidegger se denke is sterk analogies met die mistiek ten opsigte van al drie punte: hy praat van oorspronklike angs as die ervaring waarop *Dasein* in transendensie onthul word (vergelyk die verwysing hierna in die gedeelte oor die traumatiese in 2.3.5.1) ; hy veroordeel metafisiese denke wat slegs oor syndes en nooit Syn kan dink nie; en hy stel meditatiewe oopheid en wat hy "*dwelling-with*" noem, as 'n wyse waarop Syn self beleef kan word. Die Heideggeriaanse transendentale ervaring en die mistieke belewenis blyk dus soortgelyk te wees.

Vir Heidegger was fenomenologie (in Grieks = "dit wat sigself onthul") die poging om die ding vir sigself te laat praat, en toegepas op hierdie studie, is dit die uitdrukking van die mistikus se ervaring wat moet "praat". Die Griekse woord *phainomenon* hang saam met die woord *phaos,* "lig", en ook met die woord *apophansis,* "oordeel" of "gesproke woord". Die opeenvolging van die begripsinhoude is dus: openbaring, lig, taal. Die lig is die lig van die openbaring en die taal self is in hierdie lig. Vir die mens van die oudheid, met die ontstaan van die Griekse taal, was hierdie innerlike band tussen lig en oordeel (taal) 'n fundamentele en diep ingrypende feit (Barrett, 1971:222).

Hierdie beeldspraak van lig gee toegang tot Heidegger se leer van die waarheid wat vir hom een van die belangrikste kwessies in die menslike geskiedenis en denke is. Heidegger (1962:263) voer aan: "If we are to give an adequate preparation for the question of Being, the phenomenon of truth must be ontologically clarified", en "Being-true as Being-uncovering, is a way of Being for Dasein". Die etimologie van die Griekse woord vir "waarheid", *a-letheia*, is ook beduidend: die woord beteken letterlik "on-verborgenheid", "onthulling", "ontsluiering". Waarheid word openbaar wanneer dit wat verborge was, nie meer verborge is nie (Barrett,

1971:222). Heidegger (1962:263) voer aan dat dit wat hierdie juiste onthulling moontlik maak, noodwendig in ’n nog meer primordiale sin ‘waar’ genoem moet word: “*The most primordial phenomenon of truth is first shown by the existential-ontological foundations of uncovering*.” (oorspronklike kursivering)

Die lig van die openbaring waarin die taal self geleë is, is m.a.w. die waarheid. Hierdie beskouing het egter volgens Heidegger verander toe die Griekse denkers die dinge as helder en duidelike vorms uit hulle omringende agtergronde losgemaak het om ondubbelsinnig daarmee te kan afreken en wetenskaplik te ondersoek. Heidegger beskou dit as die val van die Syn (Barrett, 1971:238).

Barrett (1971:238) benut die terme wat in die Gestaltpsigologie gebruik word – gestalte en grond – om te verduidelik dat deur die gestalte uit die grond los te maak, 'n mens die objek na vore laat spring en in die lig van die menslike bewussyn plaas; maar hy wys daarop dat die sin van die grond, die omgewende agtergrond, ook verlore kan gaan. Die gestalte kom meer in die brandpunt te staan, maar die grond wyk terug, word onsigbaar, word vergeet. Die objek wat uit die omhullende grond van die Syn losgemaak is, kan gemeet en bereken word, maar die wese van daardie objek – die ding op sigself – raak al verder van die mens verwyder. Die mens beheers die syndes, maar die Syn – die oop gebied waar die subjek sowel as die objek sig bevind en dus nie geskei is nie – word vergeet. Die waarheid word nou as die juistheid van 'n verstandelike oordeel – korrektheid – gedefinieer en die wyer betekenis daarvan bly verborge.

Volgens Heidegger (1962:265):

> Truth (uncoveredness) is something that must always first be wrested from entities. Entities get snatched out of their hiddenness. The factical uncoveredness of anything is always, as it were, a kind of robbery. Is it accidental that when the Greeks express themselves as to the essence of truth, they use a privative expression ἀ–λήθεια?

’n Voorbeeld van die gestalte wat uit die grond losgemaak is, is die Soefi-leerstelling, die innerlike esoteriese Weg en die eksoteriese Islamitiese Wet wat deel was van mekaar, wat geleidelik verdeeld geraak en uiteindelik as twee afsonderlike entiteite beskou is. In die woorde van Schuon (1966:50) het dit verlore geraak deur ’n verlies van ’n primordiale intelligensie by die meerderheid.

Minnaar (2000:71) verduidelik die konsep deur middel van die estetiese. In 'n kunswerk waarin ons waarheid vind, kom soms geen proposisies voor wat in hierdie letterlike sin waar is nie. Die waarheid van die kunswerk Iê in die feit dat dit 'n openbaring is, maar die openbaring bestaan nie in 'n oordeel of 'n reeks oordele wat volgens die verstand juis is nie. In hierdie

verband word daar terugverwys na die bespreking van die sublieme. Dit illustreer die feit dat vir Heidegger waarheid nie primêr in die verstand gesetel is nie, maar die waarheid van die verstand is inteendeel eintlik 'n afgeleide vorm van 'n meer fundamentele betekenis van waarheid. Syn is reeds daar en wat nodig is, is om sekere klasse verskynsels of plekke, soos kunswerke, musiek, tempels, natuurtonele, poësie, ens. met ’n toepaslike ingesteldheid of sensitiwiteit te benader ten einde Syn te onthul.

Hierdie gedagte van die fundamentele waarheid sluit aan by die mistieke ervaring waar die gewaarwording is dat die subjek en objek nie geskeie is nie, maar verenig word. En Heidegger se konsepte verborgenheid, lig en onthulling, toon ooreenkomste met die Isis-metafoor, asook met idee van die Absolute wat ten tye van die mistieke ervaring as “verborge” openbaar word.

Daar word aangevoer dat in die mistieke ervaring, die volledigheid en rykheid van die realiteit herstel word. Die gevolgtrekking is dus dat ’n hermeneuties-performatiewe uitgangspunt waarby die fenomenologiese aspek en Heidegger se waarheidsbegrip betrek word, die onderliggende filosofiese benadering is wat in hierdie studie gevolg behoort te word.

2.6 Christelike mistiek

2.6.1 Inleiding

Na ’n bespreking van die leerstellings van die Christelike godsdiens, word die opvattings van die belangrikste mistici in die ontwikkelingsgang van die Westerse Christelike mistieke tradisie bekyk. Hierdie bespreking dien as noodsaaklike agtergrond ten einde die interpretasie van Christelik-mistieke poësie toe te lig.

2.6.2 Christelike godsdiens

Die Christelike godsdiens is gebaseer op die lewe en leringe van Jesus soos in die Bybel aangeteken met dié kerngedagtes: “Ek en die Vader is een” (Joh. 10:30), God se liefde, en die Drie-eenheid. King (2004:5) meen dat die Christelike godsdiens ’n diep mistieke godsdiens is, hoewel sy toegee dat sommige dit betwis “because they think of it mostly in institutional terms”. Volgens Underhill (1930:100) bied die Christelike godsdiens die beste “*map*” vir die mistiek en sy sê die besondere krag van die Christelike filosofie wat sy superioriteit bo die kouer selfonderhoudende stelsels van Griekeland merk, is die feit dat dit die dualistiese waarhede van die metafisika in terme van ’n derde term, *persoonlikheid* herskryf, ’n “living mediator between the Unknowable God, the unconditioned Absolute, and the conditioned self”. Vir Underhill maak die Christelike godsdiens met sy sentrale leerstelling van die Drie-eenheid en Inkarnasie wat mekaar korreleer en verduidelik, vir sowel die emanasie- as die immanensieteorie plek en komplementeer mekaar om dele van ’n geheel uit te druk.

Eerste is **God**, die Vader, die Onkenbare Een van die Neoplatoniste, Transendente Wese wat Ruusbroec beskryf as die “ground and origin, wherein our life and being is begun”. Augustinus sê van Hom dat hy bokant die intellek is, maar bekend aan die mens wat Hom lief het. Hy word dikwels in terme van die lig-simbool beskryf – die Ongeskape Lig, maar paradoksaal – die “deep yet dazzling darkness” van die Dionisiese skool, “dark from its surpassing brightness [...] as the shining of the sun on his course is as darkness to weak eyes”. Dit is St. Hildegarde se *lux vivens*, en Dante se *somma luce*, waarin hy veelvoud in eenheid gesien het (Underhill, 1930:110).

Tweede is **Christus**, in wie Teresa van Ávila, die Logos, die uitdrukking van die Vader se denke geïsoleer het en in wie God immanent word. Dit is hier, die bemiddelende beginsel wat tussen hemel en aarde is, waar die Godheid vir die siel van die mens begryplik word. Vir die gelowige is hierdie Tweede Persoon van die Drie-eenheid die beeld van die Godheid, maar ook die persoonlike onuitputlike bron van alle lewe en voorwerp van alle liefde. In sy Inkarnasie het hy die brug tussen die beperkte / die mens en die onbeperkte / God geword. “This is why,” sê Ruusbroec, “all that lives in the Father unmanifested in the Unity, is also in the Son actively poured forth in manifestation” (Underhill, 1930:110). Underhill sê verder dat Christus as goddelike Lewe, die mistikus se persoonlike Kameraad is, die volhoudende krag van die heelal en dat Sy aktiewe Gees in die oorvloedige lewe te bespeur is – in die vlug van voëls, die bot van pragtige blomme, die ritmes van die see; “there is somewhat of Bethlehem in all these things, somewhat too of Calvary in their self-giving pains”.

Maar nog belangriker, sê Olivier (1985:27-28), 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 selfnegerende Liefde, die agape, die weg waardeur God geken en herken kan word. Hierdie transsubstansiëring word nog later die basis waarop die herkenning van die Godheid in alles wat die mens omring, berus 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. Volgens Dillistone soos aangehaal deur Olivier (1985:28) dui alles op "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".

Minnaar (2000:38) wys daarop dat deur die inkarnasie van Christus die herstel van die mens tot die ware doel waarvoor hy gemaak is – die kontemplasie van God – bewerkstellig is.

Christus het, deur die Godheid met die menslike natuur te verenig, daardie natuur tot sy oorspronklike volmaaktheid herstel; en deur deel te hê in sy volmaakte menslikheid, kan mense ook opgehef en gedeïfiseer word. In terme van Dionisiese mistiek vind hierdie deïfikasie plaas deur die illuminasie van die siel; die vergoddeliking daarvan deur die goddelike lig. Hierdie ligbeeldspraak sou mettertyd feitlik deur die hele Oostelike mistiek 'n sentrale rol speel.

Die Inkarnasie moet nie as ’n geskiedkundige gebeurtenis beskou word nie, maar as ’n gebeurtenis wat in die liggaam van elkeen hernu word wat onder weg is om dit waarvoor hy bestem is, te vervul (Underhill, 1930:103). Dit sluit duidelik aan by Plotinus se emanasie-siening.

Derde is die **Heilige Gees** wat as Gees van goddelike Liefde die verhouding tussen die Vader en die Seun verteenwoordig en die bron is van die mens se transendentale bewustheid en sy skakel met die wese van God. Dit is waarvandaan die bron van die dryfkrag om na sy Oorspronklike Bron terug te keer, afkomstig is. “The best masters say,” sê Eckhart, “that the love wherewith we love is the Holy Spirit” (Underhill, 1930:104).

Die Rooms-Katolieke Christelike beskouing is dat die Heilige Gees as agent optree en ’n vurige begeerte vir mistieke eenwording met God in die mens wakker maak, en dat elke mens dus ’n potensiële mistikus is. Die liefdeseenwording tussen die Skepper en geskape mens word gekwalifiseer en gemedieer deur Christus deur die Heilige Gees (Lucero, 2002:162-163).

Die volgende verduideliking van Minnaar (2000:216) roep die Neoplatoniese emanasieproses sterk op: deur Christus se opstanding, wat ook as ’n nuwe skepping gesien kan word, word die verlossende krag van die Gees in die wêreld vrygestel. Die verlossende teenwoordigheid en krag van die Gees is orals, maar dit is, sou ’n mens kon sê, gefokus in Jesus en die gemeenskap wat hy tot stand bring. In en met Sy gemeenskap, is Hy die sentrum van regenerasie van die mensheid. In hierdie proses word die Heilige Gees vrygestel as die aanwakkerende krag wat die wederstrewige magte in die natuur oorkom en menslike wesens herbou tot die beeld van Christus, die argetipiese persoon, en alle wesens verenig in die liefde van die Vader waarvandaan alles kom. In liefde vloei die hele heelal uit en daardie liefde trek alles weer tot sigself terug. Die heelal en die mensheid keer dan terug na die goddelike eenheid en elke element en elke persoon ontdek sy oorspronklike argetipe.

2.6.3 Westerse Christelike Mistiek

2.6.3.1 Inleiding

Die bloeitydperke van die mistiek het volgens Underhill (1930:414) grotendeels met die drie bloeitydperke in die geskiedenis saamgeval – of dit eintlik voltooi: die Klassieke, Middeleeuse en die Renaissance-tydperke met die hoogtepunt gedurende die 14de eeu. Daar moet daarop gewys word dat om reg te laat geskied aan die mistici deur die eeue, ’n omvattende studie sal vereis, en die figure wat hier ingesluit is, moes noodwendig beperk word.

Daar word eerstens na mistieke elemente soos gemanifesteer in Bybelfigure gekyk. Daarna volg ’n bespreking van Augustinus van Hippo wat een van die invloedrykste kerkvaders was en om Underhill (1930:423) se metafoor te gebruik, bygedra het om die raamwerk te bied vir die oprig van die Stad van God. Dionisius met sy diepgaande invloed op die Christelike mistiek kom daarna aan die beurt. Die Kloosterwese wat gedurende dieselfde tydperk as die vorige twee figure bestaan, word ook bekyk. Uit die Middeleeuse tydperk volg ’n bespreking van Bernardus van Clairvaux, die Franse kloostervader wat as die enkele belangrikste figuur van 12de-eeuse Westerse Christendom beskou word en Jan van Ruusbroec, Vlaamse mistikus wat volgens Underhill een van die grootste mistici is wat die wêreld nog geken het en wie se opvattings grootskaalse navolging geniet het. Dan volg Juan de la Cruz, die Spaanse mistikus uit die tydperk van die Teen-Hervorming, ook een van die grootste en bekendste mistici. Daar word afgesluit met ’n bespreking van die Protestantisme en enkele Protestantse mistici.

2.6.3.2 Bybelfigure

Olivier (1985:26) beskou die skepping van die eerste mens, Adam, in wie se liggaam God Sy asem geblaas het en hom sodoende “be-siel” het, as die eerste voorbeeld van ’n mistieke gebeurtenis. Die oorgawe van die mens aan die sonde het egter die verhouding tussen mens en God vernietig. Die grondslag van die mistiek is gevolglik gelê deur die daaropvolgende verlange van die mens om die volmaakte toestand weer te herstel, wat toe moontlik gemaak is deur die inkarnasie van Christus.

Ook die roeping van die profete, Jesaja en Esegiël, word as mistieke momente beskou en Minnaar (2000:33) meen dat dit ooreenkomste met die visioenêre en ouditoriese aspekte van die verhaal van Jesus se doop in die Jordaan toon. Die uitstaande kenmerk van die ervaring van die Hebreeuse profete is die gewaarwording van onmiddellike kontak met God. Ook die profete, Elia, Amos, Hosea, en Jeremia kan as mistici beskou word.

Wat die oorsprong van die mistiek in die Nuwe Testament betref, sou ’n mens daarvan kon uitgaan dat Jesus se bediening wat oor drie jaar gestrek het, die geestelike verligting met ’n

mistieke ervaring begin het toe Hy gedoop is. Die Gees van God het op Hom neergedaal en Hy het die stem van God hoor sê: “Dis is my geliefde Seun. Oor Hom verheug Ek My.” (Matt. 3:17) Die woorde uit 'n ouer manuskrip, “Jy is my Seun; vandag het ek jou gegenereer”, pas volgens Minnaar (2000:32) beter in die mistieke konteks. Hy meen ook dat ’n ervaring van ekstase moontlik die Verheerliking ten grondslag lê. In Matt. 17:2 lees ons: “Sy voorkoms het voor hulle verander; sy gesig het gestraal soos die son, en sy klere het wit geword soos die lig.”

McGinn (2015:51-52) verwys na die diskoers by Jesus se Laaste Avondmaal waar Jesus vir sy dissipels sê: “Ek bid dat hulle almal een mag wees, net soos U, Vader, in My is en Ek in U, dat hulle ook in Ons mag wees, sodat die wêreld kan glo dat U my gestuur het” (Joh. 17:21), en voer aan dat op grond van hierdie teks en ander wat dikwels misties geïnterpreteer word, die Christelike filosofie leer dat die doel van spirituele praktyk is om ’n liefdeseenwording met God te bereik.

Olivier (1985:26) meen dat die mistiek glo dat die toestand waar God ín die mens en die mens ín God bestaan, herstel kan word; en dat daar dus nie net sprake van 'n vereniging is nie, maar van volkome eenwording. 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. In die geval van die Rooms-Katolieke eucharistie, word die brood en wyn in die liggaam en bloed van Christus getranssubstansieer, terwyl in die Protestantse nagmaal die brood en wyn net simbolies na die liggaam en bloed verwys.

Die misterie en mistiek van die kruisiging van Christus, die oorgawe van sy siel aan God, sou as dié hoogtepunt van die mistieke gebeurtenis beskou kon word. Die skeuring van die voorhangsel in die tempel dui simbolies op die moontlikheid dat die mens via die mistieke weg kontak kan maak met die Godheid; en die duisternis wat neergedaal het, resoneer met Juan de la Cruz se “donker nag van die siel” en Philo se beeld van die duisternis as die primêre metafoor van die goddelike.

Hoewel die term “mistiek” nie in die Bybel voorkom nie, was die idee van “in Christus” wees, sentraal vir Paulus. Borchert (1994:147) noem hom ’n ekstatiese mistikus na aanleiding van die gebeurtenis van die derde hemel waarheen hy weggeruk is. Daar was ook minstens twee ander kere wat Jesus Christus aan hom verskyn het: die insident op die pad na Damaskus, asook die transtoestand waarin hy later in Jerusalem verkeer het toe hy weer vir Jesus gesien het. In Grieks is die woord vir “trans” ἐκστάσει {*ecstasei*} of “ekstase”.

Stewart (2002:2) meen elke opregte Christen is in die Pauliniese sin ’n mistikus en lig toe hoe Paulus van sy tydgenoot Philo verskil. Vir Philo was die eenwording met God slegs vir ’n klein minderheid beskore, ook was God nie ’n standhoudende teenwoordigheid nie. Vir Paulus het

die glorie van die mistieke ervaring gewag vir enige een wat homself in geloof aan Christus gegee het. Die woorde, “Toe Hy in sy goedheid besluit het om sy Seun aan my te openbaar [...]” (Gal. 1:15), dui daarop dat God die inisiatief neem en dan reageer die mens. Eenwording met Christus is iets wat ons deur geloof aanvaar.

2.6.3.3 Augustinus van Hippo (354–430 n.C.)

Dupré (1986:252) se beskouing is dat Augustinus van Hippo uittoring as die persoon wat aan die begin van alle Westerse teologie, en veral geestesteologie, staan. Die Neoplatoniste, veral Plotinus, het Augustinus diepgaande beïnvloed en hy is as Platonis tot die Christendom gelei en het toe bekeerd geraak. Hy het die goddelike beeld in ’n mate in psigologiese terme beskryf en geglo dat God as beide oorsprong en hoogste doel deur die siel beskou word. Vir hom, in Neoplatonistiese styl, was daar ’n koherente sintese tussen geloof en verstand: *Crede ut intelligas* (glo ten einde te verstaan) – maar ook, en onskeidbaar, *intellige ut credas* (verstaan sodat jy kan glo). In die Westelike Kerk was dit deur Augustinus dat hoofsaaklik hierdie invloed gegeld het tot die twaalfde eeu, toe die werke van Dionisius in wyer kringe bekend geword het.

Die einddoel van die *via mystica* was vir Augustinus, soos vir baie ander mistici, die mistieke liefdesgemeenskap met God en dit is die hoogste goed waarin ’n mens die geluksaligheid geniet. Vyf eeue nadat Philo asook Plotinus daarna verwys het, het hy die mens se primêre begeerte na die liefde in verband gebring met wat hy “sober dronkenskap” genoem het (Minnaar, 2000:142).

Harmless (2008:94) skryf:

> As Augustine saw it, if God is Love (as it says in 1 John 4:7) and if we human beings are made in God’s ‘image and likeness’ (as it says in Gen. 1:26), then we are, by nature, lovers. Our very psyches are ‘images’ of God and mirror him in some dim way. This is the universal law on which all mysticism is based. It is St. Augustine’s ‘Thou hast made us for Thyself and our hearts can find no rest except in Thee’.

Hiermee staan Augustinus ook in die mistieke tradisie van die belangrikste figure in die vroeë Christelike mistiek voor én na hom, soos Origen en Dionisius. Hansen (2008:48) wys daarop dat hierdie mistici liefde in die sentrum van hulle mistieke teologie geplaas het op ’n manier wat verder gegaan het as enigiets wat in die Platoniese denkstroom te vind is. Hoewel die verband tussen die rol van liefde en kennis in die bereik van God of die Godheid ook ’n plek in heidense filosofieë gehad het, het die Griekse kerkvaders ’n nuwe siening van mistieke liefde geformuleer wat gebaseer is op die liefde van die Verlosser wat in die gemeenskap van sy volgelinge ingeplant is en sigself manifesteer, nie net in ’n kontemplatiewe verlange na

Christus nie, maar ook in ’n aktiewe belang in die welstand van ander. Die gedagte van introvertiewe kontemplasie wat tot die mistieke ervaring lei, is in die kloosterpraktyk behou (Smart, 1972:425).

Augustinus is 'n sprekende voorbeeld van die probleem waarmee die ortodokse Christelike mistikus nog altyd gekonfronteer was, naamlik om die illuminasie wat as mistikus tot hom gekom het met ’n dogmatiese tradisie wat radikaal daarvan verskil, te kombineer (Minnaar, 2000:36). Hy moes leer om die antieke Skrif in ’n ander lig te lees as dié waarin die heidense filosowe, o.a. die Platoniste asook Cicero, hom geleer het. Caranfa (2004:189) vertel dat toe Augustinus op ’n dag na Ambrosius, die biskop van Milaan se interpretasies van die Ou Testament geluister het, hy verstaan het dat filosofie en die Christelike godsdiens wel versoen kon word, en dat die Skrif asook die skepping figuurlik of allegories benader moes word ten einde die spirituele betekenisse uit te haal wat andersins verborge sou bly indien hulle letterlik geïnterpreteer sou word.

Augustinus het geglo dat woorde verganklik en ontoereikend is, dat die Gees van God met ons praat in die stiltetye wat die talige wêreld punktueer. Caranfa (2004:188) sê Augustinus se *Confessiones* “is truly a journey of the human heart that wants to speak to God in words of *silence*”. Op die vraag hoe God alles deur sy Woord gemaak het, kom hy tot die slotsom: “And these words of yours, created in time were reported by the outer ear to the intelligent soul, whose eternal ear listened to your eternal word [...] which is in silence […]. Therefore, nothing in your word can pass away and then be replaced, because your Word is truly immortal and eternal.” Mario Naldini stel dit so: “If God is completely ineffable, then it is impossible to affirm even his ineffability. The only way of escaping this impossible *aporia* is by silence, but a silence that is swiftly overtaken by the need … to speak of God.” (Caranfa, 2004:191) Smith (2000:68-69) voer aan, daar is ’n God-gegewe begeerte in die mens om sy Skepper te prys: “thus the self is confronted by a double bind – impetus to and the impossibility of praising God”. Die stilte van die apofatiek laat dus ook nie reg geskied aan die transendensie van God nie, maar in lofprysing, sê Smith (2000:79), “we stave off both the violence of predication and the silence of apophatics”.

Augustinus vind ’n derde weg en dit is om woorde as ikoniese tekens te beskou wat struktureel onvolledig is en na elemente buite hulself verwys – rigtingaanwysers wat na die Woord van God wys of daarheen rig (Smith, 2000:68-75). Hierdie teorie word in hoofstuk 3 in besonderhede bespreek.

2.6.3.4 Pseudo-Dionisius (c. 550–610 n.C.)

Dionisius, ’n Siriese monnik wat in die laat 5de en vroeg 6de eeu geleef het, is deur die kerkvaders verwar met Dionisius die Areopagiet, oor wie Paulus vertel. Olivier (1985:37) wys daarop dat hierdie verwarring bestendig is om 'n bepaalde geloofwaardigheid te verleen aan sy enkele geskrifte, en dat dit later duidelik geblyk het in watter tydvak die skrywer tuishoort en hy daarna as die Pseudo-Dionisius (hierna net Dionisius genoem) bekend staan.

Hansen (2008:26) meen dat die invloed van Dionisius op die Westerse Christelike mistiek nouliks oordryf kan word. John Scotus Erigena het in omtrent 850 n.C. Dionisius se werke uit Grieks in Latyn vertaal en die vertalings is 3 eeue later eers herontdek en was as fundamentele tekste vir die Christelike Westerse mistiek beskikbaar, is wyd gelees en voortdurend aangehaal. Die Middeleeuse mistiek is dus deurdrenk in Dionisiese opvattings**.** McGinn (1993:49) beskou hom as die skepper van mistieke teologie.

In die werk van Dionisius kry ons ’n sintese tussen die Platoniese filosofie en die Christelike teologie wat ’n groot invloed op Middeleeuse mistiek uitgeoefen het. Hy was die eerste Christelike skrywer wat die mistieke bewustheid en die aard van die ekstatiese ontmoeting met God so openlik en akkuraat beskryf het dat latere mistici hul eie, mees sublieme ervarings in sy beskrywings geïdentifiseer het en sy taal en metafore wat later die klassieke terme van die mistiek geword het, gebruik het (Underhill, 1930:416). Hy was ook die eerste een wat die woord “kontemplasie” wat in die Latynse kerk gebruik is, vervang het met “mistiek” wat aanvanklik in samehang met die Griekse misterieë gebruik is (Butler, 1922:4).

Dionisius praat van God die Vader as die Oerlig, as ’n lig wat van bo af neerskyn en almal verlig en wat, op sy beurt, almal vergader en in ’n deïfiserende eenheid terugtrek.

Dionisius se mistieke metafisika het sy wortels in Plotinus. God is Liefde, Skoonheid, die Goeie, Lig, Onkenbaar. God is “yearning on the move”, en vloei uit Homself uit in alle dinge in en stel hulle in staat om in sy goddelike lewe te deel. Soos die son se alles-omhelsende strale, verduidelik Dionisius, beweeg God se hunkering in ’n eindelose sirkel wat altyd na dieselfde sentrum terugkeer, altyd in dieselfde rigting, altyd aan die gang, altyd blywend, en word altyd tot sigself herstel. Dionisius identifiseer hierdie eindelose sirkel met God as die Enigste en die Volmaakte, as die uiterste simbool van selfgenoegsaamheid en van volmaakte begrip, van dit wat met sigself sowel begin as einde, pluraliteit as eenheid, taal as wetenskap, tyd as ewigheid versoen. Binne hierdie sirkel definieer ons onsself deur ag te slaan op God se liefde wat ons sal ophef en in die verborge duisternis van sy goddelike Stilte sal omvou (Caranfa, 2004:191-193).

Vir Dionisius, sê Beggiani (1996:222), word die eenwording met God, wat lig anderkant / bokant lig, en bowenal uitdrukking is, die beste beskryf as ’n indompeling in duisternis en stilte, ’n toestand van ekstase. Goddelike duisternis is nie ’n afwesigheid van lig nie, maar “ontoeganklike lig”. Hy beskryf die mistieke ervaring soos volg:

> [...] the mystic plunges into [...] the truly mysterious darkness of unknowing. Here, renouncing all that the mind can conceive, wrapped entirely in the intangible and the invisible [...] he knows beyond the mind by knowing nothing. (Kourie, 2015)

In sy *Theologia Mystica* (*The Mystical Theology*) skryf Dionisius dat “the mystery of God's Word lies absolute and unchangeable in the brilliant darkness of a hidden silence, and from this hidden silence, the Word pour[s] overwhelming light on all things”. “Divine Silence” was vir hom die enigste woorde om die onuitdrukbare, die onnoembare, die onuitspreeklike te eer, want dit is volvoering van alle woorde, goddelik of temporeel (Caranfa, 2004:191).

Dionisius verwys na Moses se bestyging van Berg Sinai en vertel dat nadat Moses deur sy kontemplasie van God, opvaar, hy dan die duisternis wat bokant die bergspits geleë is, binnegaan. Dionisius laat die verwantskap tussen Moses en die duisternis hoogs obskuur. Sommige eksegete reduseer dit tot ’n vorm van ken / weet, oftewel ’n buitengewone vorm van ken. Ander reduseer dit tot ’n vorm van affektiewe ervaring, waarin Moses iets voel wat jy nooit kan ken of in woorde verduidelik nie. Dionisius praat slegs van Moses se “eenwording” met die onuitspreeklike, onsigbare, ongekende godheid (Corrigan en Harrington, 2015).

Die teologie van apofatiek oorheers ook by Dionisius en vorm 'n belangrike skakel in die *via negativa*-tradisie binne die mistiek. Hy skryf oor ’n sekere “onwetendheid” of “unknowing” wat beteken dat menslike konseptuele kennis laat vaar moet word en reiniging of suiwering moet plaasvind ten einde goddelike kennis te kan ontvang. Vir Dionisius, sê Johnston (1978b:32-33), kon die goddelike nie met denke en die intellek begryp word nie. Mistieke vereniging met Hom, is nie kennis van God nie, dit is ’n toestand van ervaring (Hansen, 2008:232). Dionisius voer aan “true negations […] offer due homage to the divine things” en “experience of things divine cannot be signified, and therefore one must go beyond the signs themselves to see or know the true thing signified” (Caranfa, 2004:191-192).

Volgens Hansen (2008:65) is daar ’n verdere – eintlik ’n dubbele – negering: nie net alle positiewe taal oor God nie, maar ook alle negatiewe taal word negeer in ’n

> move beyond the language of predication and even beyond the best philosophical and theological thought for naming God to force the thinker, now the worshipper, to enter the language not of predication but of praise and prayer. The journey toward

> the ‘superessential’ mystery of ‘divine darkness’ is beyond assertion and denial. Negation itself must be negated.

Kourie (2008a:65) voer aan die apofatiese mistiek van Dionisius het “an almost Zennist quality: God is all in all things and nothing in none; […] he is known through all things and through none of them.”

Die terme “suiwering”, “illuminasie”, en “eenwording” om die weg na mistieke eenwording voor te stel, word vir die eerste keer in Dionisius se *De Coelesti Hierarchia* (*The Celestial Hierarchy*) aangetref (Kourie, 2016). Hierdie klassieke verdeling word dan verder in die Middeleeuse tydperk ontwikkel deur o.a. Bernardus van Clairvaux (1090-1153) en Juan de la Cruz (1542-1591) en maak ’n integrale deel uit van sowel die Christelike as Soefistiese mistiek.

2.6.3.5 Kloosterwese

Naas die Neoplatoniese mistiek van Augustinus en Dionisius was daar ’n parallelle spiritueel-kulturele ontwikkeling – die kloosterwese van die Egiptiese woestyn. In die stilte van die woestyn, afsondering van die siel en vry van wêreldse verstrikkings kon die mistikus hom toewy aan kontemplasie en kennis van God, en eenwording met Hom. Hierdie gemeenskappe het die basis gevorm van wat later as Christelike monastiek bekend sou staan.

Reeds in die 4de eeu n.C. verskyn die eerste woestyngemeenskappe wat mettertyd sou ontwikkel tot die kloosterordes, en wat daarvoor verantwoordelik sou wees dat die mistieke tradisie bly voortleef deur die sogenaamde Donker Eeue. Die bekendste van hierdie Kloostervaders was **Antonius die Grote** wat in 270-271 n.C. na die Egiptiese woestyn getrek het en as die vader en stigter van die woestynmonastiek bekend staan. Deur Johannes Cassianus (ca. 360-435 n.C.) se *Conlationes* of *Collationes Patrum In Scetica Eremo* waarin hy ’n realistiese beskrywing van die opeenvolgende grade van kontemplatiewe gebed en hul verhouding tot die spirituele lewe gee en een van die belangrikste dokumente vir die geskiedenis van Christelike mistiek is, het die woestynmonastiek die Weste bereik. Teen die tyd dat Antonius in 356 n.C. oorlede is, het duisende monnike en nonne in die woestyn gaan lewe. Antonius se klooster bestaan steeds en word deur Ortodokse Koptiese monnike bedryf.

Die verband tussen die kloosterwese en mistiek is direk en eenvoudig, want die hoofmotief van die kloosterwese was die kweek van 'n geestelike lewe, waardeur 'n voorsmaak van die geluksaligheid van die geseëndes in die hemel verkry kon word. Die uiteindelike bestemming van die mens is in kontemplatiewe terme gesien, en dit is moontlik geag om hierdie bestemming te antisipeer deur 'n afgesonderde lewe wat aan bepaalde reëls onderworpe was.

2.6.3.6 Bernardus van Clairvaux (1090–1153 n.C.)

Bernardus was ’n Franse kloostervader en word as die enkele belangrikste figuur van 12de-eeuse Westerse Christendom beskou, en spesifiek van die kloosterlike hervorming. Volgens Hansen (2008:53) is hy ’n uitstekende voorbeeld in wie die klassieke ideaal van balans tussen aksie en kontemplasie voortgeleef het.

Ofskoon hy volgens Butler (soos aangehaal deur Minnaar, 2000:38) indirek via Pous Gregorius die Grote deur Augustinus beïnvloed is, het hy oor die algemeen nie van metafisiese taal gebruik gemaak nie. Hy het geglo dat in mistieke gewaarwording die siel leeggemaak word en geheel en al wegraak in God, maar hy het dit nie gesien as ’n werklike eenwording met die Godheid nie. Die siel en God bly afsonderlike substansies. Deur die opstyging van die mens se liefde na God en deur die afwaartse beweging van God se genade vind die eenwording plaas.

Bernardus is die vader van die bruidsmistiek en het ’n leerstelling van mistieke liefde ontwikkel, want vir hom moes God liefgehê word eenvoudig omdat hy God is, en liefgehê word sonder maat. King (2004:22) wys op die drie redes wat hy daarvoor gee: Ons behoort God lief te hê oor God se gawe aan ons, oor die gawes van die natuur en laastens, oor die gawe van onsself. Die hele spirituele lewe word dus gesien as ’n reaksie op God se ongegronde liefde. Ook het hy dit beklemtoon dat ons nie God kan vind voor ons nie eers deur God gevind en gelei is en Hom dan nog meer begeer nie. Bernardus onderskei tussen vleeslike en sosiale liefde, liefde van die self en liefde vir ander, en verdeel liefde in vier grade. Eerstens het ons onsself lief om ons eie onthalwe; dan het ons God lief, maar om ons eie onthalwe. Om God lief te hê om Sy onthalwe is weer anders en, in die hoogste mate, is ons liefde vir onsself om God se onthalwe. Die goddelike liefde is opreg, want dit soek nie sy eie voordeel nie. Bernardus skryf: “Tasting God’s sweetness entices us more to pure love than does the urgency of our own needs.” (King, 2004:32)

Ook by Bernardus is daar drie fases tot eenwording met God: eers word die mens bewus van Jesus se mensheid en die geheim van sy sterflike lewe wat Bernardus aan die soen van die voete van die godheid gelykstel. Deur hierdie suiwering, tree daar 'n verdieping deur die geloof in, 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, in die woorde van Aalders "eigenlijk geen termen bestaan in de menschelijke taal of categorien in het bewustzijn". Hierdie drie stadiums is ook in Dionisius se beskouings te sien (Olivier, 1985:41).

Olivier (1985:42) wys daarop dat Bernardus Hooglied allegories interpreteer en dat sy werk die uitgangspunte van Origen verfyn en 'n hele mistieke leer in sy kommentare op die Hooglied

opstel. 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: 50-51).

2.6.3.7 Jan van Ruusbroec (1293–1381 n.C.)

Underhill (1930:425) beskou Ruusbroec, ’n Vlaamse mistikus, as een van die grootste mistici wat die wêreld nog geken het. Hy staan volgens Van Nieuwenhove (2000:104) binne die Middeleeuse apofatiese tradisie wat sy inspirasie uit elemente van die denke van Dionisius en Augustinus haal. Hierdie tradisie het diskoers geproduseer wat ingebed is in die eenwording tussen God en siel. Underhill (1930:425) sê dat in Ruusbroec se werk die metafisiese en persoonlike aspekte van die mistieke waarheid saamgesmelt het en hul hoogste uitdrukking bereik.

Van Nieuwenhove (2000:84) beskryf Ruusbroec se siening van die Drie-eenheid wat die grondslag van die mistieke lewe was, as oorspronklik, fassinerend en hoogs dinamies. Kourie (2008b:19) wys daarop dat sy teorie deur die Neoplatonisme, veral Dionisius se emanasie-beskouing wat in Plotinus se metafisika gegrond is, beïnvloed is.

God kan nie begryp word nie en transendeer diskursiewe denke, maar deur deelname en mistieke identifikasie, kan Hy wel *ervaar* word:

> God is a flowing, ebbing sea, which flows without cease into all his beloved, according to each one’s needs and dignity. And He is ebbing back in again, drawing all those whom He has endowed on heaven and earth, together with all that they have and can do.

En:

> There, the Father with the Son and all beloved are enfolded and embraced in the bond of love [bande van minnen], that is to say, in the unity of the Holy Spirit. It is this same unity which is fruitful according to the bursting-out of Persons and in the return [in den wederboghene], an eternal bond of love which can nevermore be untied. […] the Spirit does not only proceed as love from the mutual contemplation of Father and Son, but he is also the principle of their return in their ‘enjoyable’ unity. (Van Nieuwenhove, 2000:85)

Die vereniging vind plaas in die Gees, wat, as liefde, die wesenlike energie van God is. Hierdie liefde, volgens Ruusbroec, is soos ’n groot vloed of storm van “raging fire” wat die siel in eenwording verteer. “As a divine, immense fury, Love is forever calling the individual to return to the Source in an eternal *now*.” (Kourie, 2008b:23)

Dit kan as ’n drievoudige sirkelbeweging beskryf word: van *rus,* (genot) na *vloei* (aksie), en *eb,* (terugkeer na God). In hierdie simboliek word Dionisius se eindelose sirkel herken.

Ruusbroec onderskei tussen ’n “aktiewe” (uitgaande en binnegaande) en ’n “genotvolle” (essensiële of koïnherente) dimensie van die intra-Drie-enige liefde. Ons kan dus aan hierdie Drie-eenheidsdinamiek deelneem waar aktiwiteit en rus perfek in ’n presiese weerkaatsing van die intra-Drie-enige dinamiek in sy uitgang en ingang of essensiële bewegings geïntegreer is. Volgens Ruusbroec lei die eb en vloei van die Drie-enige lewe die mistikus van *rus* tot *aksie*. Weiering om die beweging verder as eenwording te volg, kom neer op ’n selfsugtige begeerte om in ’n mens se eie spirituele bevrediging te rus en dit het Ruusbroec ten sterkste veroordeel. *Dat ghemeyne leven* is ’n lewe van beweging om saam met die Drie-eenheid te wees vir die medemens, diegene in nood (Van Nieuwenhove, 2000:85-86).

Ruusbroec onderskei drie fases van die geestelike lewe wat weer eens aansluit by wat ons in feitlik al die mistieke “programme” aantref: die reinigende fase *(via purgativa*), die verligtende fase *(via illuminata*) en die verenigende fase *(via unitiva*). Die mens moet hom dus eers van alles los- en leegmaak en moet in die duisternis van God sterwe in die sogenaamde mistieke dood. Dan eers openbaar God Homself: "In den afgront deser duysternissen, daer de minnende gheeste sijns selfs in ghestorven es, daer beghint die oppenbaringhe gods, ende dat eewige leven. Want in dier duysternissen schijnt ende werdet gheboren een onbegrijpelijc licht, dat es de sone gods, daer men in scouwet eewich leven." (Aangehaal in Beuken deur Olivier, 1985:44)

2.6.3.8 Juan de la Cruz (1542–1591 n.C.)

Die 16de-eeu word beskou as die goue era van die mistiek in Spanje, en die belangrikste Christene, beide van die Karmeliet-orde, was Teresa van Ávila en Juan de la Cruz. By Juan de la Cruz vind die *via mystica*, of die mistieke “reis” sy hoogtepunt. Hy was ’n belangrike figuur in die Teen-Hervorming, is daarvoor gevange geneem en het in haglike omstandighede tydens sy aanhouding van sy voortreflikste werk geskryf. Sy poësie asook sy studies oor die groei van die siel word as die hoogtepunt van mistieke Spaanse letterkunde beskou.

Olivier (1985:53) meen dat sy werk waarin die meeste van die fasette van die Christelike mistieke tradisie gekonsolideer is, van die invloedrykste en bekendste mistieke geskrifte geword het. Sy twee beroemdste werke is: *Die Bestyging van Berg Karmel* (*Subida del Monte Carmelo*) en *Die Donker Nag* (*Noche Oscura*) wat prosakommentare was, onder meer oor die Hooglied en die volgende gedig wat hy ongetiteld gelaat het, maar die titel “*Noche Oscura*" gekry het. Hierdie gedig druk die reis van die siel tot mistieke eenwording met sy geliefde God uit. Hier volg ’n Afrikaanse vertaling daarvan:

“Donker nag”

(vertaling deur D.Z. van der Berg, 2018:174)

In ’n nag van donkerheid,
met angstigheid deur die liefde aangevuur,
O blye voorsienigheid!
het ek ongemerk vertrek,
terwyl daar in my huis toe reeds stilte duur.

In donkerte en veiligheid,
vermom die geheime leer langs op gestuur,
O blye voorsienigheid!
in donkerte en verberg,
terwyl daar in my huis toe reeds stilte duur.

In ’n nag so gelukkig,
in die geheim, want niemand het gesien ek’s daar,
nóg was my sig op iets gerig,
met geen ander gids of lig,
as een wat ek brandend in my hart ervaar.

Hierdie lig het my gelei
sekerder as die lig wat om middag skyn,
na waar hy wag op my,
hom so goed bekend aan my,
op 'n plek waar niemand anders sou verskyn.

O nag wat my gelei het!
O nag, liewer as die dagbreek, sondermeer!
O nag wat saam gebrei het
geliefde met geliefde,
geliefde in geliefde getransformeer!

Aan my bors in volle blom,
uitgehou alleen vir hom en nooit gedeel,
oorval die slaap daar vir hom,
toe ek my gee en hom streel,
met wind deur sederblare wat oor hom speel.

Die wind van die burg se rand,
my vingers speel toe lig deur sy hare rond,
vloei met 'n serene hand
wat my aan die nek verwond,
en al my sintuie staak net daar terstond.

Ek lê van myself ontdaan,
met my gesig geleun teen my geliefde,
als staan stil, ek laat my gaan,
laat al my sorge staan
tussen wit madonnalelies vergete.
(Juan de la Cruz, 2018:174)

Daar word algemeen aanvaar dat die algehele struktuur van Juan se mistieke teologie, en sy taal oor die eenwording van die siel met God, deur die Dionisiese tradisie beïnvloed is. Girón-Negrón (2008:699-700) wys daarop dat Juan slegs na ’n paar gesaghebbendes verwys, tog noem hy vier keer vir Dionisius, een in elk van sy vier grootse kommentare oor sy eie mistieke poësie. In elke aanhaling word sy selektiewe aanwending van Dionisius genuanseer, veral as samestellende element van sy leerstelling oor die donker nag. In *Subida del Monte Carmelo* 2.8.5–6, ’n deurslaggewende uiteensetting van hoe die intellek nie in die pad kan kom van die siel se liefdevolle eenwording met God nie, identifiseer Juan duidelik die hoogste echelon van kontemplasie, die verenigende bevatting van God se geheime wysheid, as sowel “mistieke teologie”, as die Dionisiese “straal van duisternis”. Girón-Negrón (2008:700) sê verder:

> Manifestly, then, none of these ideas can serve the intellect as a proximate means leading to God. In order to draw nearer to the divine ray, the intellect must advance by unknowing rather than by the desire to know, and by blinding itself and remaining in darkness rather than by opening its eyes. Contemplation, consequently, by which the intellect has a higher knowledge of God (“más alta noticia de Dios”) is called mystical theology, meaning the secret wisdom of God. For this wisdom is secret to the very intellect that receives it. Dionysius on this account refers to contemplation as a ray of darkness (“rayo de tiniebla”). [...] To reach union with God the intellect must obviously blind itself to all the paths along which it can travel.

Reeds in die 8ste eeu toe die Moslems Spanje beset het, het ’n beduidende aantal Soefi’s, van wie Ibn al-’Arabī (1165-1240) Soefisme se grootste teoretikus was, aangekom. Op grond hiervan word daar vermoed dat Soefisme op Juan ’n invloed gehad het. López-Baralt het in

sy poësie meer as dertig mistieke simbole wat met Soefisme ooreenkom, nagespoor (López-Baralt: 2000).

Dit is dus nie verbasend nie dat die *Sanjuanisti* wat hieronder bespreek word, ’n merkwaardige ooreenkoms toon met die *Tarīqah*, of Soefi-weg na eenwording met die goddelike bestaan, en wat uit stadiums, of spirituele “stasies” bestaan soos daarna in die Soefi-diskoers verwys word. Dit word later breedvoerig bespreek. In aansluiting by die sluiersimboliek, skryf Juan: “My soul is a candle that burned away the veil.” (Starr, 2008: 26)

2.6.3.8.1 Juan de la Cruz se Sanjuanisti

Volgens Olivier (1985:67-68) is daar twee maniere waarop die eenwording met God kan geskied:

1. Die mens kan oorweldig word deur die belewenis wat Happold beskryf as: "the sudden moments of intuitive perception, elusive, fading quickly, but of deep significance, illuminations which they feel reveal to them facets of reality".
2. Die mens word as ’n reisiger op aarde gesien, 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 volgens Mesland 'n metode "waarbij de mystikus een op het einddoel hemel gericht afstandsverkeer met God vervangt door een mystieke eenwording met de eeuwige zijnzbron, die als existentiële determinant ervaren wordt”. ’n Pad of roete, die *via mystica,* moet gevolg word om so ’n eenwording te bereik.

Dit is toestande soos Pyn / Lyding / Trauma en die Sublieme / Estetiese, soos vroeër beskryf, wat die onverwagse, skielike mistieke belewenis in die mens teweeg bring. Vir toegewyde godsdienstiges met ’n drang na eenwording met God is die *via mystica* ’n noodsaaklike pad wat hulle ter voorbereiding vir die mistieke ervaring moet volg. Dit is ’n weg wat dissipline en toewyding verg. Met verwysing na die inskripsie by die Gesluierde Isis vra Van Mater (1997): “Who among mortals has succeeded in going behind the veil of the apparent world?”, en beantwoord dit met: “Only those who are ready to do so, disciplined, purified, strengthened.”

Mistici van sowel die Christelike as Soefistiese tradisies volg so ’n proses van transformasie, of ’n mistieke weg wat gekenmerk word deur verskillende fases, stappe of sporte, en om hierdie fases te deurloop, verg toewyding en opoffering. Kourie (2016) noem dit “a path of purification in order to effect what could be called a divine 'osmosis'”.

Die *via mystica* 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 laat die reis begin. 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." (Kourie, 2016)

Hierdie “program” staan ook bekend as die Sanjuanistiese Weg: die *via purgativa*, *via illuminata* en *via unitiva* en is gebaseer op Juan se werke: *Subida del Monte Carmelo, Noche Oscura; Cantico Espiritual* en *Llama de Amor Viva.* Dit is ’n verdere ontwikkeling van die fases van die mistieke weg wat begin met Paulus se twee stadiums van groei in Christus, naamlik dié van die kind, en dié van volwassenheid (Ef. 4:12-16), asook Paulus se verwysing in Heb. 13-15 na dié wat nog van melk lewe teenoor dié wat vaste kos eet. Daarna is die Neoplatoniese kategorisering van die aktiewe en die kontemplatiewe lewe deur onder meer Philo en Origen ontwikkel. Dionisius het dit nog verder ontwikkel en die klassieke drie stadiums, “suiwering”, “illuminasie” en “eenwording” onderskei, gevolg deur Bernardus van Clairvaux en Ruusbroec (Kourie, 2016). “The paradigm of the three ways offers the opportunity to discuss the diverse aspects that seem to constitute the process of sanctification necessary for every person in order to attain ‘spiritual maturity' recognizing the 'unique paths’, within the broad threefold pattern of spiritual growth, that God invites individuals to walk […].” (McGonigle, 1993:965)

Daar word vervolgens gekyk na Juan de la Cruz se drie fases van die *via mystica*, naamlik die *via purgativa,* die *via illuminativa* en die *via unitiva* – die *Sanjuanisti*. Vanweë die delikate en vervlugtende aard van die verskillende sielkundige toestande soos dié wat met die kontemplatiewe lewe gepaard gaan, moet so ’n klassifikasie nie as rigied en as noodwendige verskillende stadiums beskou word nie. Op hierdie weg na ’n hoër geestelike vlak, ervaar nie almal al die fases nie, ook nie op dieselfde wyse nie, en sommige daarvan word onderdruk en sommige verdoesel.

Johnston (1978a:79) wys daarop dat: "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." Die mistici en die teoretici stem saam dat hierdie uitnodiging en uiteindelike eenwording slegs moontlik is omdat die *scintilla animae* (vonk van die siel) reeds in die mens aanwesig is.

Via Mystica

- ***Via purgativa***

Die verlange na God en die behoefte om by Hom te wees, laat die mistikus besef dat sy eie ego, sy selfgesentreerde begeertes van die sintuie, verstand en hart en alles wat skeiding tussen hom en God maak, afgelê moet word. Volgens Juan de la Cruz is die hooftaak van hierdie reinigingsfase om aktief betrokke te wees by “the trials and bitterness of mortification

and in meditation upon spiritual things" (Kourie, 2016). Die reinigingsproses versterk die psige en die gees en "is part of a process of integration whereby our inner fragmentation is overcome and all aspects of our human existence are brought together in a self-gift to God." Gedurende dié fase word 'n nuwe kennis ontvang – die noëtiese kenmerk van die mistieke ervaring wat vroeër bespreek is (Kourie, 2016).

Die paradoksale aspek van hierdie stadium is egter dat dit 'n "dark night of unknowing", 'n leegheid, dorheid en wanhopigheid tot gevolg het. Daar is die sensasie dat alle geestelike lewe ineengestort het en regressie ingetree het. Merton (2004:92-93) verduidelik dit soos volg: 'n innerlike stryd is besig om plaas te vind tussen ons gevalle siel, die self wat ons ken, met God wat binne ons is. Ons natuurlike magte word gevolglik ingeperk, ons word nederig en onkundig en selfs in goeie werke voel ons kragteloos. Maar ook, hoewel ons aangetrokke is tot die verkeerde, het ons nie meer die mag om dit na te streef nie. Tog het ons mag oor ons en laat hom nie gaan voor Hy ons seën nie. Hierdie mag is die mag van liefde en dit is van die Antagonis self afkomstig. Merton verwys analogies na Gen. 32:22-30 waar die stoeigeveg van Jakob met God beskryf word en Jakob vir sy antagonis sê hy sal hom net los as Hy hom seën.

- ***Via illuminativa***

In hierdie stadium is die mistikus vervul met vrede, en simpatie en liefde vir die mensdom en het 'n sensitiwiteit ontwikkel vir God se skepping. Hy ondervind harmonie in die wêreld en meditasie word kontemplasie en stille gebed. Die mistikus voel dat hy nou en hier in die wêreld is waarheen die mistieke weg hom gelei het, 'n wêreld waarin hy meer bekwaam voel, omdat dit nie meer belemmer is deur sy beheptheid met sintuiglike genot nie. Hy het in 'n groot mate versperrings oorkom en het 'n nuwe sekerheid oor sy siel se verhouding met God – 'n "verligting" waarin hy by nuwe gedrags- en denkstandaarde aangepas is.

Gedurende hierdie fase ondervind die mistikus dikwels wat Underhill (1930:247) "voices and visions" of "hallucinations of the senses" noem – psigiese verskynsels soos hallusinasies, visies, stemme, parfuumgeure, ens. Stigmata is 'n term wat gebruik word om die manifestering van liggaamlike wonde, of merke wat ooreenstem met die kruisigingsmerke aan Christus te beskryf en kom soms by Christene, veral Rooms-Katolieke voor. Hierdie verskynsel het die eerste keer by Franciskus van Assisi, 'n 13de eeuse Rooms-Katolieke monnik, voorgekom (Underhill, 1930:344). Volgens Kourie (2016) is dit die "translation of psychic activity into visual, verbal and conceptual images". Sy sê verder dat Juan de la Cruz maan dat die mistikus nie aandag behoort te gee aan hierdie soort belewenisse nie.

Underhill (1930:350) voer aan, soos die “dark night of unknowing” van die vorige fase, bring die versterkte en ekstatiese bewus wees van die Absolute, die hoofkenmerk van die Verligting, sy eie duisternis mee – die “dark night of the soul”. Die mistikus word bewus van die eintlike wese van God en die self se voortgesette skeiding van en onverenigbaarheid met die Absolute wat hy gewaar het. Psigiese vermoeienis tree vroeër of later in, die toestand van verligting begin verbrokkel en die negatiewe bewussyn verskyn wat ’n oorweldigende sin van duisternis, ellende en verlies tot gevolg het. Dit kan jare lank duur. Wat in werklikheid ’n invloei van God se lig en wysheid is, veroorsaak folterende lyding. Happold (1970:86) beskryf dit so: "It is the fathomless abyss, the Desert of the Godhead [...] A Dark Silence." En Johnston (1978a:133) meen 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.”

Kourie (2016) wys daarop dat Juan de la Cruz ons herhaaldelik daaraan herinner dat: “this same light, which can be experienced as painful and blinding, is also the light of union”.

- ***Via unitiva***

Wanneer hierdie stadium intree, "the death of selfhood is complete", sê Happold (1977:52). Die mistikus se diep drang na eenwording met God, die hoogste toestand wat in hierdie lewe behaal kan word, is bereik – die permanente sublieme toestand van die geestelike huwelik (Olivier,1985:74). Die diepste en rykste vlakke van die persoonlikheid kom aan die lig. Waaijman wys daarop dat sulke “transformation in love occurs in this life; transformation in glory belongs to the life after this life” (Kourie, 2016). Juan de la Cruz het dikwels die metafoor van vuur gebruik om die verspreiding van liefde te beskryf: die nuwe self gloei nou orals en skiet in vlamme uit. Dit is egter nie die einde van die pad nie, want die mistieke huwelik lei tot geestelike vrugte van die gees en ’n terugkeer na die wêreld. Paulus het in Gal. 2:20 gesê: “en nou is dit nie meer ek wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe” (Kourie, 2016).

2.6.3.9 Protestantisme

Onderliggend aan die tydperk voor die Hervorming, was die veranderende verhouding tussen die *liber scripturae*, die Bybel as norm van geloof en praktyk, en die *liber experientiae*, die innerlike boek van die mistikus se bewussyn van God. Sommige mistici is daarvan beskuldig dat hulle kerkleerstellings met ervaring wou troef en vanaf die laat 13de eeu is dit as gevaarlik bejeën. Dit was die situasie wat die eerste Evangeliese Hervormers aan die begin van die 16de eeu in die gesig gestaar het (McGinn, 2015:54).

Die 16de-eeuse Protestantse Hervorming, wat die skeuring met die Rooms-Katolieke Kerk ingelui het, was sterk gekant teen die monastiek en die kloosterwese. Mistiek is met agterdog bejeën en soos Kourie (1992:88-89) dit stel, beskou “as a Greek influenced, heretical branch

of Christianity". Mistiek is volgens Bras, soos aangehaal deur Hansen (2008:16), as 'n Rooms-Katolieke verskynsel gesien waarin via asketiese en kontemplatiewe oefeninge gepoog is om vereniging met God te bereik, 'n manier van die mens om hom-/haarself te red en te heilig, en "[…] een poging om de onoverbrugbare kloof tussen God en mens, Schepper en schepsel in een valse versmelting te overstijgen. Daarin zou zich zelfs het ongeloof op zijn meest sublieme wijze verwezenlijken" en was as sulks onversoenbaar met die Reformatoriese *sola gratia* en *sola fide*. Volgens Auke Jelsma (Hansen, 2008:16) spruit die Protestantse weerstand teen die mistiek sedert die Hervorming ook nie net uit 'n oënskynlike verloëning van die *sola gratia*- en *sola fide*-beginsels nie, maar eweneens uit dié van die *sola scriptura*-beginsel: "Mystici zijn van een goddelijke presentie in hun bestaan overtuigd, zij weten zich geraakt en geleid van hoger hand. Dit is een inbeelding, menen die het beginsel van *sola scriptura* hoog in het vaandel hebben." Vir die Hervormers was die kloosterwese 'n elitistiese verskynsel – en die Hervorming het juis, volgens Bras, met die kloosterdom gebreek aangesien dit onversoenbaar sou wees met die oortuiging dat die Christelike roeping (om in die wêreld voor God se aangesig te leef) vir alle gelowiges dieselfde is (Hansen, 2008:16).

Die beroemde Protestantse geskiedkundige Adolph von Harnack (1851-1930) het besluit: "[…] a Mystic who does not become a Catholic is a dilettante" (McGinn, 2015: 50).

2.6.3.9.1 Martin Luther (1483–1546 n.C.)

Luther, 'n Augustynse monnik, wat die Hervorming begin het, het 'n gekompliseerde houding teenoor die mistiek gehad en sy beskouing was epistemologies, eerder as hermeneuties. Hy was bekend met Dionisius, maar het later ontnugter met hom geraak hoofsaaklik vanweë die feit dat Dionisius nie konkrete verbande met die essensiële Christelike bevestigings gelê het nie. Vir Bernardus van Clairvaux het hy egter nooit ophou bewonder nie.

Volker (2016) sê dat die mistieke teologie Martin Luther se hervormingsteologie op talle maniere help vorm het. Die hervormings wat hy gemaak het, het hom 'n erfgenaam van die mistieke teologie gemaak, terwyl hy terselfdertyd 'n teenstander van ander soorte mistiek geword het. Hy het die *Schwärmer*, of fanatici, soos hy hulle genoem het, met hul direkte, minder hervormde vorm van mistieke denke, bly kritiseer deur sy fokus op die woord van God. Dit is volgens Volker (2016) hierdie soort konflik wat navorsers van Luther laat glo het dat Luther self nie deel van die mistieke tradisie was nie, terwyl hy wel was. Volker (2016) meen dat ten einde Luther se teologie behoorlik te begryp, sy mistieke teologie in aanmerking geneem moet word.

2.6.3.9.2 Johannes Calvyn (1509–1566 n.C.)

Hy was die ander groot figuur van die Hervorming, maar het egter ’n negatiewer siening van die mistiek gehad, hoewel hy volgens McGinn (2015:56) Augustinus en Bernardus van Clairvaux respekteer het. Onlangse werk het wel aangetoon dat daar affiniteite tussen Calvyn se hervormde teologie en aspekte van mistieke spiritualiteit was, maar McGinn glo dit sou ’n oordrywing wees om Calvyn ’n mistikus te noem.

McGinn (2015:61) wys daarop dat hoewel die mistieke element nie so ’n groot rol in die Protestantisme gespeel het as in die Teen-Hervorming-Katolisisme nie, die Hervormers en hul erfgename die ryk tradisies van die Christelike mistiek nie sonder meer verwerp het nie, maar wel tot ’n vergelyk gekom het en dikwels veranderings teweeggebring het in wat hulle geërf het.

2.6.3.9.3 Jakob Böhme (1575–1624 n.C.)

Böhme was die befaamdste Protestantse mistikus wat in die Lutherse tradisie grootgemaak is in ’n tyd toe die Lutherse Kerk 'n stelsel van barre dogma aangehang het. Daar word vertel dat toe Böhme eendag na die oppervlak van 'n gepoleerde metaalskottel wat die sonlig weerkaats kyk, het hy hom “skielik oorstroom deur die goddelike Lig en siende tot in die hart van die heelal gevoel” en dat sy insig was dat die “geestelike wêreld […] verborge is in die sigbare wêreld soos die siel verborge is in die liggaam” (Minnaar, 2000:44).

Volgens McGinn (2015:51) is skerp kritiek teen mistiek gebaseer op ’n foutiewe monolitiese beskouing daarvan as ’n nie-Bybelse Griekse idee van die vermenging van God en mens in “mistieke eenwording”. Natuurlik is die idee van eenwording met Christus en God belangrik in Christelike mistiek, sê McGinn verder, maar dit is nie die enigste tema in die geskiedenis van die mistiek nie, en is selde begryp as “vermenging” van die goddelike en die mens.

Steeds vandag is daar onder Protestantse teoloë teenkanting teen die mistiek. John MacArthur (1939-), ’n Calvinistiese Amerikaanse pastoor wat as een van die invloedrykste predikers van die hedendaagse tyd beskou word, is skerp daarteen gekant, en sê dat die mistikus rasionele begrip minag en die waarheid eerder deur die gevoelens, die verbeelding, persoonlike visioene, innerlike stemme, privaat illuminasie, of ander suiwer subjektiewe middele soek. Objektiewe waarheid word feitlik oorbodig. Mistieke ervarings is dus self-bekragtigend, m.a.w. hulle is nie onderworpe aan enige vorm van objektiewe verifikasie nie. Hulle is uniek aan die persoon wat hulle ervaar. Aangesien hulle nie uit enige rasionele proses spruit of daarvan afhanklik is nie, is hulle onvatbaar vir enige weerlegging deur rasionele middele. Volgens hom is dit ’n uiterse vorm van roekelose geloof (MacArthur, 1994).

Wat die (Suid-)Afrikaanse Protestantse konteks betref, is optrede (dóén) die kenmerk van Afrikaanse spiritualiteit, en kom stilte nie as ’n sterk wyse van geloofsuitdrukking voor nie. Waar in ander Christelike hoofstrome die kerklike tradisie (bv. in die Rooms-Katolieke Kerk), die rede (bv. in die Anglikaanse Kerk), die liturgie (bv. in die Oosters-Ortodokse Kerk), of die belewenis (bv. in Afrika-geïnisieerde kerke) groot klem kry, bely die Afrikaanse gelowige tipies Calvinisties ’n Bybelgesentreerdheid en Christenskap is by wyse van spreke ’n werkwoord. Geloof word gedóén (Lombaard, 2012:931).

De Villiers (2015:639) wys daarop dat teenkanting teen mistiek gedurende die apartheidsjare ’n hoogtepunt bereik het namate die teologie toenemend rasionalisties geword het, met ’n klem op die intellektuele en ’n kritiek teen die mistiek wat, soortgelyk aan MacArthur se mening, as arbitrêr, emosioneel en individualisties beskou is. Vanaf die eerste helfte van die 20ste eeu heers ’n koue, intellektualistiese teologie wat ortodokse dogma voorstaan.

Interessant genoeg het Brümmer volgens De Villiers (2015:642) in onlangse navorsing daarop gewys hoe ’n inherente en deurslaggewende rol die mistiek in ’n merkwaardige fase in die Protestantse godsdienstige diskoers van die 19de eeu in Suid-Afrika gespeel het. Hy het onder meer verwys na die werke en oortuigings van invloedryke teoloë en kerklike leiers soos Andrew Murray, Nicolaas Hofmeyr, John Murray en J.H. Neethling. Brümmer verbind hierdie mistieke spiritualiteit veral met die Nederlandse *Réveil* (en indirek met Zinzindorf en die piëtisme) waaraan hierdie persone blootgestel is tydens hul studiejare in Utrecht. Hierdie evangeliese tradisie het teen ’n teologiese rasionalisme en ’n intellektualisering van geloof (onder invloed van die Verligting) standpunt ingeneem, veral weens die vernietigende gevolge daarvan op die geloofs- en kerklike lewe.

2.6.3.9.4 Andrew Murray (1828–1917 n.C.)

Murray het in Skotland studeer waar hy in ’n mistieke spiritualiteit gevorm is. In Utrecht het hy sy studies voortgesit en het hom verset teen die liberale teologie wat daar gedoseer is en by ’n groep jongmense aangesluit wat deel was van die *Réveil*-beweging, ’n mistieke opwekkingsbeweging met beklemtoning van ’n spiritualiteit van die hart en van innerlike toewyding. Hy het as Nederduitse Gereformeerde predikant teruggekeer Suid-Afrika toe en het oor ses dekades van die bekendste gemeentes in die land bedien, is vyf keer tot moderator van die kerk verkies en het deur sy vele godsdienstige geskrifte, wat selfs in die tweede millennium nog gepubliseer word, wêreldwye bekendheid verwerf. Hierdie besondere status en invloed maak sy opmerkings oor en betrokkenheid by die mistiek des te opvallender.

Murray skryf verskeie boeke oor die liefde en volg hierin in die voetspore van Augustinus, Bernardus van Clairvaux en Franciskus van Assisi, bekend as mistikus van die liefde. Maar

uiteindelik is hy, volgens eie getuienis, hierin onder meer veral deur Böhme beïnvloed, wat ’n hoë premie op die belangrikheid van die liefde in die mistieke verhouding geplaas het. Hy het, volgens sy biblioteekkatalogus, die werk van die bekendste mistici van alle tye, soos Franciskus van Assisi, Caterina van Siena, Teresa van Ávila, Thomas à Kempis, Jan van Ruusbroec, Madame Guyon, George Fox, Robert Vaughan en William Law gelees.

Die bewussyn van die goddelike teenwoordigheid is vir Murray (1893:xxv-xxvi) ’n kernaspek van die godsdienstige lewe. Hy skryf oor die hoë waarde wat in die mistiek geheg word aan “the contemplative life, to stillness of soul and to the practice of the presence of God”. Die sentrale en spesiale plek van die mistiek, selfs in ’n ekstatiese vorm, kom na vore wanneer Murray dus die beperkinge van die rasionele en van taligheid ter sprake bring en daarmee die apofatiese karakter van die mistiek uitwys. Hy het hom ook telkens sterk teen ’n intellektualisering van geloof verset, en het gemeen ’n mens moet konsekwent mediterend en in stilte met geloofsake omgaan.

Murray beklemtoon die nodigheid vir ’n soeke na “the deepest ground or root of spiritual things”, en voer aan “It is a condition, a sphere where the sanctified soul dwells in closest communion and fellowship with God. It was in the Holy of Holies the Shekinah dwelt, and to enter it now the Veil is rent, means according to St. John to dwell in God and God in us.” (Douglas, 1925:397-398) ’n Hoofkenmerk van die mistikus was vir Murray (1893:xiv) dat “he seeks to pierce through all appearances of nature to the Great Being who lives and moves in it all”.

Soos De Villiers (2015:649) opmerk, bevat bogenoemde aanhalings merkwaardige mistieke taal. Murray het soos Juan de la Cruz, alhoewel nie in dieselfde woorde nie, verwys na die “dark night of the soul” en gepraat van ’n tyd wanneer ’n mens deur die dood self die lewe binnetree. Dit is die mistieke proses waarin God alleen die Een is wat die self, die eie wil en begeertes laat sterf. Hy het geglo dat die mistiek ’n noodsaaklike plek in godsdienstige diskoers het.

2.6.3.9.5 Albert Geyser (1918-1985 n.C.)

Geyser is een van die meer onlangse (Suid-)Afrikaanse Protestantse mistici. Hy was ’n Suid-Afrikaanse teoloog wat een van die mees prominente opponente van die Suid-Afrikaanse apartheidsregime was. In Geyser se tyd het die staat en kerk in ’n simbiotiese verhouding saamgewerk om ’n politieke hegemonie wat jonk was, te beskerm. Toe die Rooms-Katolieke Kerk met wie Afrikaanse kerke vir baie dekades goeie verhoudings gehad het, die optredes en besluite van die apartheidsregering gekritiseer het, het Afrikaanse kerke sterk teen hulle

gedraai. Die berugte idee van die “Roomse gevaar” is ontwikkel om gevoelens teen die Rooms-Katolieke Kerk voor te hou as ’n spirituele gevaar vir die Christelike geloof.

In ’n artikel wat eintlik ’n huldigingsblyk vir ’n bekende argitek en ontwerper van kerkgeboue, J.H. Neethling was en in die kerkjoernaal *Die Hervormer* verskyn het, sê Geyser dat die Protestantse erediens nie sonder mistiek beskou moet word nie. Hy meen dat aanbidding van God die hart van Protestantse aanbidding is. Mistiek was vir hom die bewussyn van die goddelike teenwoordigheid, ’n ervaringsrealiteit waarin die mens in ontsag voor God staan. Hy praat van ’n ekstase waarin ’n mens jouself geheel en al in die verhouding met God verloor. Hy was ook oortuig van die rol wat die estetiese in aanbidding speel en beskryf hoe Neethling deur hoë boë en “skemerlig in die gewelwe” ’n atmosfeer van oneindigheid en ’n ervaring van opwaartse beweging, immer “opwaartse veryling” geskep het (De Villiers, 2016a:2).

Hierdie siening oor Protestantse aanbidding is treffend, veral omdat ’n mens Protestantse eredienste meer met prediking en Bybelonderrig assosieer. Protestantse kerkgeboue is dikwels ook funksioneel eerder as atmosferies en esteties. In 1952 het Geyser Thomas á Kempis se *Imitatio Christi*, een van die beroemdste klassieke werke in die wêreldliteratuur in Afrikaans vertaal.

2.6.3.10 Verskille tussen die Rooms-Katolisisme en Protestantisme

Die algemene persepsie volgens Hansen (2008:176-177) is dat die Rooms-Katolisisme grootliks ’n affektief-apofatiese (mistieke) spiritualiteit is, gekombineer met ’n spekulatief-apofatiese spiritualiteit (intellektueel en onbemiddelde verhouding met God); en die Protestantisme grootliks ’n kombinasie van spekulatief-apofatiese en spekulatief-katafatiese spiritualiteit (intellektueel en deeglike dogma) is.

Tracy soos aangehaal deur Hansen (2008:176-177) verduidelik wat die wortel van die verskille in interpretasie tussen die Rooms-Katolisisme en die Protestantisme is. Hy praat van twee verskillende “konseptuele tale” wat onderliggend is aan die geloofsbelydenisse, liturgiese formules en etiese gedragskodes van die Christelike geloof in die Rooms-Katolisisme en Protestantisme.

Kortliks kom dit daarop neer dat dié onderliggend aan die Rooms-Katolieke teologiese tradisie die inkarnasie van Christus as fokusgebeurtenis verteenwoordig en as primêre analogie vir die interpretasie van die geheel van die werklikheid dien. Tracy noem dit “analogieë-in-verskille” wat uitgedruk word in ’n hele reeks “ordered relationships … all established in and through reflection on the self’s primordial experience of its similarity-in-difference to the event [die inkarnasie]”. Die Inkarnasie en die radikale, allesdeurdringende genade wat daardeur openbaar word, vorm die basis van ’n patroon van sakramentele, analogiese verhoudings

tussen God en die skepping. Die geskape wêreld vergestalt en openbaar sakramenteel die Heilige; dieselfde Heilige wat volledig en finaal in menslike gestalte geopenbaar is in Jesus Christus (Hansen, 2008:176).

Teenoor hierdie analogiese / sakramenteel-gebaseerde taaltradisie stel Tracy 'n "dialektiese konseptuele taal" wat onderliggend is aan die Protestantisme. Daar is radikale *negasie* in die onderskeid tussen die Heilige en die menslike kultuur, 'n skeuring tussen God se openbaring van verlossing en die menslike toestand. Teenoor die "sakrament" in die analogiese taalsisteem fokus konseptuele taal op "die gepredikte woord" – die woord van oordeel en van genade. En hierdie "woord" beklemtoon nie analogiese ooreenkomste-in-verskille nie, maar eerder iets soos Kierkegaard se "infinite qualitative difference" tussen hierdie wêreld en God se koninkryk, tussen die menslike en die goddelike, tussen die historiese kerk en Christus se ware dissipels. Aanbidding is nie die lokus van God se sakramentele teenwoordigheid nie, inteendeel, die Protestante is geneig om te vrees dat dit 'n potensiële bron van afgodery en onderdrukkende mag en trots kan wees, wat weerstaan moet word (Hansen, 2008:176-177).

In soverre mistiek 'n element uitmaak van die sakramentele / manifestasie- / analogiese been van sakrament-woord / manifestasie-proklamasie / analogie-dialektiek, is dit vir Tracy 'n legitieme element van enige teologie juis omdat dit ook verband hou met die twee taalvorme, die twee modusse van spiritualiteit binne die Bybel self – nie net binne die Ou Testament (in die wysheidstradisies, veral van Klaagliedere, Job en die klaagpsalms) nie, maar ook binne die Nuwe Testament (die "meditatiewe" Johannese geskrifte) (Hansen, 2008:246).

2.7 Soefisme

2.7.1 Inleiding

Schimmel (1975:xvii), 'n invloedryke Duitse Oriëntalis, gewese professor by Harvard-Universiteit en internasionaal beroemde Islam- en Soefisme-geleerde, voer aan dat dit 'n byna onmoontlike taak is om oor Soefisme te skryf omdat dit maklik is om te veel gewig aan sekere aspekte te gee en ander mis te kyk.

Met hierdie beskouing in gedagte, het die volgende bespreking van Soefisme ten doel om 'n uiteensetting van die hoofaspekte te gee, veral ooreenkomstig Rumi se filosofie ten einde 'n agtergrond vir Rumi se poësie te bied.

Murata en Chittick (1994:9) verduidelik die betekenis van die Arabiese woord *islām* as onderwerping aan God se wil. Meer spesifiek is Islam die godsdiens wat deur die Koran en die profeet Mohammed gevestig is; 'n Moslem is iemand wat hom aan God se wil onderwerp en die godsdiens van Islam aanhang; die Koran is die heilige geskrif wat volgens die

Islamitiese geloof deur God aan Mohammed deur middel van die engel Gabriël geopenbaar is.

Soos mistiek, is dit moeilik om Soefisme te definieer, maar volgens Chittick (2008:22) kan dit algemeen beskryf word as die verinnerliking en intensivering van die Islamitiese geloof en praktyk, of die tendens onder Moslems om na 'n persoonlike verbintenis met die goddelike Realiteit te streef. Vir al-Junayd (835-910), 'n Persiese mistikus en een van die beroemdste vroeë Soefi-heiliges, beteken Soefisme dat "God should cause thee to die from thyself and to live in Him" (Arberry, 1950:58). Schimmel (1975:17) haal Rumi se *Mathnawí* III:3261 aan waar hy self op die vraag "Wat is Soefisme?" antwoord: "To find joy in the heart when grief comes".

Chittick (2008:22) wys daarop dat die Arabiese term *Ṣūfī* oor die eeue deur sowel voor- en teenstanders van Soefisme in 'n wye verskeidenheid betekenisse gebruik is. Dit lyk of *Ṣūfī* oorspronklik verwys het na iemand wat wol (*ṣūf*) dra. In die 8ste eeu is die woord soms gebruik vir Moslems wat vanweë hul asketiese ingesteldheid growwe en ongemaklike wol-kledingstukke gedra het. Geleidelik is die term vir 'n groep gebruik wat hulself van ander onderskei het deur sekere leerstellings en praktyke van die Koran en die *Sunnah* (die optekening van die profeet Mohammed se leerstellings) te beklemtoon. Teen die 9de eeu is *taṣawwuf* (wat letterlik beteken om 'n Soefi te wees) of Soefisme, deur sommige verteenwoordigers van hierdie groep as 'n toepaslike, maar geensins enigste nie, benoeming van hul eie geloofsoortuigings en praktyke aangeneem.

Chittick (2008:23) verduidelik dat Soefisme niks te doen het met die antieke *Sunnī-Shīʿī*-skeuring, of met skole van regsgeleerdheid nie. Dit hou geen verband met aardrykskunde nie, hoewel dit in sommige plekke 'n groter rol as in ander gespeel het. Daar is geen noodwendige korrelasie met familie nie en dit is algemeen dat individue 'n Soefi-affiliasie bely ondanks vyandigheid van familielede, of dat mense wat in 'n gesin van Soefi's gebore is, dit as 'n onaanvaarbare vorm van Islam beskou. Mans en, minder algemeen, vrouens, word Soefi's; selfs kinders neem deel aan Soefi-ritueelaktiwiteite, hoewel hulle selde formeel ingewy word voor puberteit. Soefisme hou geen verband met sosiale klas nie, hoewel sommige Soefi-organisasies meer of minder klas-spesifiek mag wees. Dit is nou verwant aan populêre godsdiens, maar dit produseer ook die mees elitistiese uitdrukkings van Islamitiese leerstellings. Soefisme word dikwels beskou as gekant teen die staatsondersteunde regsgeleerdes, dog was daar nog altyd regsgeleerdes onder Soefi-aanhangers, en Soefisme is dikwels deur die staat tesame met regsgeleerdheid ondersteun.

Onder geleerdes is daar nie konsensus oor die aard van Soefisme nie. Soefi's beskou Soefisme gewoonlik as 'n noodsaaklike komponent van Islam. Dié wat vyandig teenoor Soefisme gesind is, of vyandig teenoor Islam is, maar simpatiek teenoor Soefisme is, beskryf

Soefisme tipies as 'n beweging wat na die profetiese tydperk by Islam gevoeg is. Die meeste eie Soefi-teoretici begryp dit egter as die lewende gees van die Islamitiese tradisie. Een van die invloedrykste Soefi-geleerdes, 'n Persiese teoloog en mistikus genaamd al-Ghazālī (1056-1111), som Soefisme se rol in die titel van sy magnum opus op as: *Iḥyāʿ ʿulūm al-dīn*, wat beteken "lewe gee aan die wetenskappe van godsdiens" (Chittick, 2008:24).

Die Soefi-ordes, wat eers in omtrent die 12de-eeu 'n belangrike rol in die Islamitiese geskiedenis begin speel, het hul oorsprong by die metgeselle van die Profeet van Islam wat baie van hulle tot die spirituele lewe geïnisieer het deur die Mohammedaanse genade aan hulle oor te dra, en teoretiese en praktiese instruksies wat nie vir alle gelowiges bedoel is nie, aan hulle te skenk. Sonder die ketting van genade en praktyk wat terugstrek tot by die Profeet, kan geen Soefi-orde bestaan nie. Soefisme word van meester (tipies 'n *shaykh* genoem) aan dissipel oorgedra, en die ketting van oordrag (*silsilah*) wat na die Profeet toe teruglei, word as 'n belangrike deel van die meester se geloofwaardigheid beskou. Die tipiese inisiëringsrite is op die handdruk geskoei wat as *bay'at al-riḍwān* (die eedaflegging van God se goeie genot) bekendstaan en wat die Profeet saam met sy metgeselle by al-Ḥudaybīyah, waarna in die Koran 48:10 en 48:18 verwys word, afgelê het. Die beskouing is dat dié rite 'n onsigbare krag of seëning (*barakah*) oordra wat die transformasie van die dissipel se siel moontlik maak.

Rumi beklemtoon herhaaldelik die absolute noodsaaklikheid van 'n spirituele meester vir toegang tot die Soefi-weg, want die mondelinge onderrig gee lewe aan die geloofsartikels, en sonder dié oordrag word metodiese voordrag van *dhikr* (gebed, of gedagtenis aan God) as ongeldig, indien nie gevaarlik nie, beskou. Die meester se fundamentele besorgdheid – soos in ander vorme van die Islamitiese leer – is om die karakter (*khuluq*) van die dissipel te vorm sodat dit by die profetiese model aanpas (Chittick, 2008:28).

Terwyl die vorming van die karakter van studente en dissipels 'n universele besorgdheid van Moslem-leermeesters is, het die Soefi's 'n wetenskap van menslike karaktereienskappe *(akhlāq*) ontwikkel wat geen parallelle in regsgeleerdheid of *kalām* (skolastiese teologie) het nie, hoewel die Soefi-filosowe iets soortgelyks geken het. Ibn al-'Arabī (1165-1240), die groot Andalusiese wysgeer en Soefisme se grootse teoretikus, het Soefisme beskryf as "assuming the character traits of God" (Chittick, 2008:29).

Interne Islamitiese aanvalle op Soefisme wat dikwels plaasgevind het, het baie oorsake gehad waarvan een die sosiale en politieke invloed van Soefi-leermeesters is, wat dikwels die mag en voorregte van die regsgeleerdes en selfs die heersers bedreig het. Hoewel die groot Soefi-owerhede riglyne daargestel het om Soefisme as kern van die Islamitiese tradisie te behou, het populêre godsdienstige bewegings wat ten doel gehad het om godsdienstige ywer te intensiveer, Islamitiese norme soms verontagsaam en dit is dikwels met Soefisme

geassosieer. Of lede van hierdie bewegings hulself Soefi's geag het, of nie, het teenstanders van Soefi's beweer dat hul oordadighede Soefisme se ware aard verteenwoordig (Chittick, 2008:27). Voll en Ohtsuka (s.a.) wys daarop dat die Soefi-owerhede self dikwels vals Soefi's gekritiseer het en volgehou het dat die kriteria van outentieke Soefisme korrekte optrede en begrip is, en dit in die Koran en die *Sunnah* gewortel is.

2.7.2 Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1272 n.C.)

Soefisme beklemtoon *ma'rifa* wat direkte kennis van die self en van God is en deur Soefi's algemeen "ontsluiering" of "onthulling" genoem word. Hierdie konsep word verder aan in die hoofstuk breedvoerig bespreek. Deels omdat ontsluiering dikwels die vorm van visionêre, imaginêre kennis eerder as rasionele ondersoek aanneem, meen Chittick (2008:41) dat Soefi-skrywers oor die algemeen van poësie gebruik gemaak het om hul leerstellings oor God, die wêreld, en die menslike siel uit te druk. Baie van hulle het gemeen dat poësie die ideale medium is om die waarhede van die mees intieme en misterieuse verhouding wat die mens met God kan bereik, naamlik om Hom lief te hê en deur Hom liefgehê te word, uit te druk. Pascal (2017:272) voer aan dat Soefisme inherent literêr van aard is en onlosmaaklik gekoppel is aan poësie.

In die Islamitiese beskawing is poësie dus oor die algemeen die belangrikste literêre vorm, en dit was nog altyd gewild onder sowel geletterde as ongeletterde klasse. In die grootste deel van die Islamitiese wêreld het die verskeie poëtiese tradisies van die Islamitiese tale 'n veel belangriker rol gespeel om die wêreldsiening van die Koran te bevorder as die Koran self. Die meeste van die werklik groot en gewilde digters was dan ook óf Soefi-meesters, óf woordvoerders vir Soefi-leerstellings.

Die Soefi-digter, Jalāl al-Dīn Rūmī (in die omgang bekend as Rumi), is deur E.G. Browne, 'n professor in Arabies van Cambridge Universiteit, beskryf as: "Without doubt the most eminent Persian poet whom Persia has produced, while his mystical *Mathnawí* deserves to rank amongst the best poems of all time." (Iqbal, 1983:vii) Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), wat Browne opgevolg het, word beskou as die grootste Rumi-geleerde in die Engelse taal. Hy het sy lewe toegewy aan die studie van Islamitiese mistiek en het belangrike Soefi-tekste uit Arabies, Persies en Ottomaanse Turks in Engels vertaal. Sy monumentale prestasie was sy werk oor Rumi se *Mathnawí* in agt volumes, wat tussen 1925 en 1940 gepubliseer is. Hy was saam met J. Arberry die eerstes wat Rumi se werk in Engels vertaal het en het die mening gehuldig dat Rumi "the greatest mystical poet of any age" is (Iqbal, 1983:vii).

Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, ook bekend as Jalāl al-Dīn Muhammad Balkhī, Mevlânâ / Mawlānā ("ons meester"), Mevlevî / Mawlawī ("my meester"), en in die Weste eenvoudig

Rumi, was ’n 13de-eeuse Persiese *Sunnī*-Moslem-digter, regsgeleerde, Islam-geleerde, teoloog en Soefi-mistikus.

Rumi is op 30 September 1207 in die stad Balkh in die hedendaagse Afghanistan van Persies-sprekende ouers gebore. Hy is die afstammeling van ’n lang lyn Islamitiese regsgeleerdes, teoloë en mistici. Sy vader, Bahā al-Dīn Walād, self ’n teoloog en Soefi, het by die madressa onderwys gegee. Gedurende die mees ontvanklike jare van Rumi se kinder- en jeugjare is hy aan professionele kennisse van sy vader blootgestel wat grootliks bygedra het tot sy verligte uitkyk en breë visie.

In 1219, toe Genghis Khan wat sy ryk weswaarts begin uitbrei het, nader beweeg het, het Bahā al-Dīn Walād saam met sy gesin van Balkh af gevlug. Hulle het hulle uiteindelik in Konja in die hedendaagse Turkye gevestig waar Bahā al-Dīn Walād sy rol as hoof van die madressa hervat het. Met sy dood in 1231 het Rumi hom in hierdie rol opgevolg. Na die briljante onderrig wat hy van sy geleerde vader ontvang het, het Rumi sy studies by die madressas van Aleppo en Damaskus, belangrike sentrums van geleerdheid, onder voortreflike leermeesters, filosowe, regsgeleerdes en mistici voortgesit en het vir vyf jaar lank as professor en *mufti* (eksponent van Islamitiese regsgeleerdheid) in Damaskus doseer.

Burhān ud-Dīn, een van Bahā al-Dīn Walād se studente, het voortgegaan om Rumi in die *Sharīʿah* (Islamitiese wet) en die *tarīqah* (spirituele Soefi-weg) op te lei en vir nege jaar lank het Rumi as sy dissipel Soefisme beoefen en saam met hom na Soefi-sentrums gereis. Dit het voortgeduur tot Burhān ud-Dīn se dood.

Van Rumi se persoonlike briewe het bewaar gebly, en daaruit blyk dit dat sy daaglikse lewe om die gemeenskapslewe gedraai het, maar uit poësiereëls in die briewe is dit duidelik hoe ’n belangrike rol die ekstatiese in sy lewe gespeel het.

Die dramatiese ommekeer in Rumi se mistieke lewe was die betekenisvolle ontmoeting in 1244 met ’n swerwende derwisj, Shams-i-Tabrīzī, of Shams al-Dīn Mohammad, wie se gewoonte dit was om van tyd tot tyd by *caravanserais* (herberge) in dorpe aan te gaan, homself in ’n privaatsel op te sluit en ekstatiese kontemplasie te beoefen. Die Persiese woord *darvīsh* is van antieke oorsprong en beteken ’n arm, behoeftige, asketiese en onthoudende persoon of kluisenaar (Anon. 1994). Shams se naam beteken letterlik “son van geloof” (Harmless, 2008:169).

Qamber (2002:156) wys daarop dat die omstandighede van die ontmoeting, waarvan daar verskeie weergawes is en wat so veelbetekenend vir Rumi se spirituele toekoms was, onseker is. Een daarvan, soos dit in Shibli se biografie aangeteken is, word a.g.v. die simboliese belang hier weergegee.

Rumi was saam met sy studente in sy huis waar ’n stapel boeke was toe Shams binnekom, na die boeke wys en vra, “Wat is dit alles?”, waarop Rumi antwoord: “Dit is iets waarvan jy niks weet nie”. Onmiddellik begin die boeke aan die brand slaan en op Rumi se ontstellende, “Wat het jy gedoen?”, antwoord Shams: “Dit is iets waarvan jy niks weet nie.” Die brandende boeke is simbolies van die uitblus van ’n lewe van die intellek en geleerdheid ten gunste van die soeke na intuïtiewe kennis en ’n lewe van kontemplasie. Shams se invloed op Rumi was beslissend, want hoewel Rumi reeds ’n ingewyde was, het Shams hom getransformeer van ’n sober regsgeleerde na ’n ekstatiese vierder van die misterieë van goddelike liefde (Qamber 2002:156).

Nasr (1974:23) voer aan:

> It seems that Shams al-Dīn was a divinely sent spiritual influence which in a sense ‘exteriorized’ Rumi’s inner contemplative states in the form of poetry and set the ocean of his being into a motion which lasted in vast waves that transformed the history of Persian literature.

Die effek wat hierdie ontmoeting op Rumi gehad het, word deur sy seun, Sultān Walad, soos volg beskryf:

> Never for a moment did he cease from listening to music and dancing:
> Never did he rest by day or night.
> He had been a mufti – he became a poet.
> He had been an ascetic: he became intoxicated by Love.
> 'Twas not the wine of the grape: the illumined soul drinks only the wine of Light.’ (Chittick, 2005:3).

Harmless (2008:169) stel dit so: “Under the glare of this ‘sun’ called Shams, a revolutionary new Rumi emerged: Rumi the mystical poet. Poems, thousands of them, ecstatic love-drunk lyrics for God, poured forth, an eruption of poetic exuberance.”

Met Rumi se ontmoeting met Shams is die paradigmaskuif in Rumi se benadering tot piëteit en spiritualiteit voltooi; hy het ontdek dat buite die veilige, droë en sosiaal goedgekeurde vorme van gehoorsaamheid (gebed, prediking, toepas van die wetsbeginsels) en selfverloëning (vas, beheer van die passies en ego), daar ’n meta-spiritualiteit van liefde is wat daaruit bestaan om vreugdevol en skeppend die verhouding met God te vier.

’n Diepgaande en hartstogtelike verhouding met hierdie magnetiese en vurige Soefi, Shams, het gevolg. Na ’n tydperk van een of twee jaar waartydens Shams Rumi se konstante metgesel was en hulle in afsondering, ’n tyd van askese, vas en gebed deurgebring het, het Shams Konja skielik verlaat waarna Rumi hom oortuig het om terug te keer, maar hy het weer verdwyn

en is nooit weer gesien nie. Hy het egter lewend in Rumi se hart gebly en van Rumi se gedigte druk hierdie gemis op aangrypende wyse uit. Chittick wys daarop dat, soos in al sy gedigte, die eksterne vorm slegs ’n sluier oor die innerlike betekenis is (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:4). Vir die oorblywende jare van sy lewe was Rumi ’n Soefi wat goddelike liefde uitgestraal het en ’n groot aantal dissipels opgelei het waaruit die grootse Mevlevi-orde van Soefisme sou spruit. Hy het gedurende die tydperk voortgegaan met sy oorvloedige uitstort van poësie. Op 16 Desember 1272 het hy gesterf.

Rumi was ’n uiters produktiewe skrywer. Hy het meer as 60,000 reëls poësie geskep en was die digter van twee massiewe versamelings mistieke poësie. Die eerste is die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī*; die tweede is die *Mathnawí*. Daarbenewens is daar drie versamelings van sy toesprake en briewe. Sedert Rumi se poësie vir die eerste keer verskyn het, was daar toenemende lof daarvoor. Nadat Nicholson die *Mathnawí* tussen 1925 en 1940 in Engels vertaal het, het hy gevra “Where else shall we find such a panorama of universal existence unrolling itself through Time into Eternity?" (Chittick, 2005:4)

Die *Dīwān* bevat sowat 3,230 ghaselle, 44 *tarjiat* (gedigte wat uit twee of meer ghaselle bestaan), en 2,000 *rubaiyat*, of kwatryne. Harmless (2008:173-174) wys daarop dat skrywers van ghaselle tradisioneel onder gefingeerde name geskryf het en dat hierdie literêre konvensie die titel van Rumi se bundel *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* verklaar. Shams het sy skuilnaam geword. Hoewel byna ’n derde van dié gedigte aan Shams opgedra is, word sy naam in die meeste nie genoem nie; ’n paar prys twee ander figure wat beide dissipels van Rumi was. Chittick voer aan dat hierdie persone spieëls was waarin Rumi die goddelike Geliefde kontempleer. “Separation from Shams al-Dīn, the ‘Sun of Religion’ was but the appearance; separation from the Divine Beloved, ‘the Sun of the Sun’ was the reality.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:4) Hierdie gedigte beskryf die mistieke toestande en lig verskeie punte van die Soefi-leerstelling toe. Dit is ’n versameling ekstatiese uitinge en dit is welbekend dat die meeste van die ghaselle of liefdesgedigte spontaan deur Rumi gedurende die *samā’* of mistieke dans geskep is en bedoel is om, begelei deur musiek en binne die godsdienstige konteks van die *samā’,* hardop voorgelees te word. Rumi het na sy poësie verwys as kos wat geëet moet word terwyl dit warm is:

> My poetry is like Egypt’s bread – night passes over it, and you can no longer eat it. Devour it the moment it is fresh, before the dust settles upon it. Its place is the warm climate of the heart; in this world it dies of cold. (Harmless, 2008:174)

Rumi se tweede groot werk, die *Mathnawí* (of *Masnavi* soos dit soms translitereer word), bestaan uit ’n ses-boek epiese gedig in ’n didaktiese styl. Die volle titel, *Mathnavi-ye ma’navi* beteken “spirituele koeplette” en verwys na die gedig se rymskema. Rymende koeplette

("*beits*" in Persies), verduidelik Harmless, is vir Persiese digkuns wat rymlose verse vir Engels is, die voertuig van narratief. Die *Mathnawí* is ’n skatkis fabels, humoristiese gelykenisse, en eksotiese verhale, ’n Soefi-ekwivalent van die *’n Duisend en een nagte*. Min van die verhale is oorspronklik en die meerderheid is gehaal uit Soefi-kennis, maar ook uit die breër Persiese en Arabiese literatuur. Die vroeë vertaler van Rumi se werk, Nicholson, het opgemerk dat Rumi “borrows much but owes little; he makes his own everything that comes to hand’’ (Harmless, 2008:181). Onderliggend aan die “sluier” van kronkelende, swerwende verhale wat hy vertel, is ’n godsdienstige betekenis. Die verskillende gedeeltes volg mekaar skynbaar onsistematies op, maar subtiele skakels en oorgange lei wel van een tema na 'n ander. Simboliese en metaforiese uiteensettings van Soefi-leerstellings, soos in die *Mathnawí* aangetref, is dikwels die beste wyse om dit aan aspirante op die spirituele weg oor te dra. Rasionele ontleding, waardeur die leerstellinge tot koue filosofie gereduseer word, neem baie weg van die poëtiese betowering en “alchemistiese” mag om die wese van die luisteraar te transformeer. Die *Mathnawí* word onder Islam se grootste godsdienstige werke gereken en die 15de-eeuse Persiese digter Jāmī het dit die Koran van die Persiese taal genoem.

’n Derde werk, *Fihi ma fihi* (In it is what is in it), wat deur Arberry as *Discourses of Rumi* vertaal is, is ’n versameling van Rumi se preke en gesprekke soos deur sy dissipels aangeteken.

2.7.3 Soefi-konsepte

Ten einde Rumi se gedigte “korrek’” te interpreteer en binne sy kulturele en godsdienstige Soefi-konteks te plaas, is kennisname van die soms komplekse leerstellings en kosmologie uiteraard noodsaaklik.

Sharīʿah, of die teoretiese leerstellings, is kennis oor God, die mens en die wêreld wat deur die Koran, die *hadīth*, of uitsprake van die Profeet, asook deur middel van inspirasie of “ontsluiering” onthul word (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:11-13). Hierdie kennis wat die insig voorsien waardeur die mens alles in sy regmatige plek kan sien, situeer hom in die totale heelal en definieer sy aard en verantwoordelikhede as mens. Deur die *Sharīʿah* te kodifiseer, skets *fiqh* (regsgeleerdheid) die wyse waarop mense hul aktiwiteite aan die voorskrifte van die Koran en die *Sunnah* moet onderwerp. *Kalām* definieer die inhoud van Islamitiese geloof terwyl dit ’n rasionele verdediging vir Koran-leerstellings oor God verskaf.

Omdat Soefisme allereers handel oor die innerlike aspekte van dit wat eksoteries in die *Sharīʿah* is, word dit Islamitiese esoterisme genoem. Die Soefi’s se beskouing is dat eksoteriese Islam gemoeid is met wette en gebooie wat menslike optrede en lewe in ooreenstemming met die godsdienstige Wil (*ilm*) rig, terwyl Soefisme oor direkte kennis van God (*ma’rifa*) en verwesenliking van spirituele werklikhede gaan wat sowel binne die eksterne

vorm van Openbaring as die wese van die spirituele reisiger (*sālik*) bestaan. Die *Sharīʿah* is direk verwant aan Soefisme deurdat dit dié werklikhede in wette omskep wat vir die individuele en sosiale ordes aangepas word. Ten einde die inwonende gees van ŉ leerstelling of heilige vorm, bv. ŉ rite, te verkry, glo die Soefi's dat daardie eksterne vorm wat ŉ manifestering van die uitdrukking van Waarheid is, eers nodig is, en daarom erken hulle die absolute noodsaaklikheid van die *Sharīʿah* en glo dat wanneer Soefi's die *Sharīʿah* ignoreer, afwykings plaasvind.

Onderliggend aan Rumi se leerstellings was dié van Ibn al-'Arabī wat die eerste was om baie van die metafisiese en kosmologiese leerstellings van Soefisme eksplisiet te formuleer. Hy het daarop gewys dat tradisies hul eksoteriese en esoteriese kante het sodat alle gelowiges volgens hul vermoëns kan aanbid. Rumi het hierdie standpunt gedeel en aangevoer dat die Koran se betekenis sewevoudig is (Chittick, 2005:12-15).

Ten tye van die Profeet se lewe het die uiterse intensiteit van die spirituele lewe nie ŉ volkome skeiding tussen die eksoteriese en esoteriese dimensies van die tradisie toegelaat nie, en was Islam se lewegewende kern wat later bekend sou staan as Soefisme, deel van Islam. Dit is gebaseer op die model van die profeet Mohammed wat volgens Soefi's die persoon is wat die mees volkome spirituele verwesenliking behaal het, wat hulle as ideaal navolg en wat stigter is van alles wat later binne die Soefi-ordes sou kristalliseer. Soefisme, as verskynsel, soos ook die begrippe *fiqh* (regsgeleerdheid) of *kalām* het nie bestaan nie en is mettertyd toegepas op onderriggebiede en institusionele vorme wat verskyn het toe die tradisie eers gediversifiseerd en uitgebreid geraak het.

Sowel die *Sharīʿah* as die *tarīqah* het van die begin af bestaan, maar ná die geleidelike verwording en korrupsie – die neiging van die kollektiewe bewussyn om toenemend gediversifiseerd te raak en vergeet te word – was dit nodig om sekere formulerings eksplisiet te maak ten einde die groeiende aantal foute te weerlê en om nuwe lewe in ŉ afnemende krag van spirituele intuïsie in te blaas. Rumi was daarvan bewus dat die spirituele bewustheid en begrip sedert die tyd van die Profeet verdof het. Eers in die 9de-eeu het die *tarīqah* as ŉ afsonderlike entiteit gekristalliseer geraak en so ook die *Sharīʿah* (Chittick, 2005:17).

In hierdie verband meen Schuon (1966:50):

> According to a very prevalent error [...] all traditional symbols were originally understood in a purely literal sense, and symbolism properly so called only developed as the result of an 'intellectual progress' or a 'progressive refinement' which took place later. This is an opinion which completely reverses the normal relationship of things. [...] In reality, what later appears as a super-added meaning was already implicitly present, and the 'intellectualization' of symbols is the result, not of an intellectual

> progress, but on the contrary of a loss by the majority of primordial intelligence. It is thus on account of increasingly defective understanding of symbols and in order to ward off the danger of 'idolatry' (and not to escape from a supposedly pre-existent, but in fact non-existent, idolatry) that the tradition has felt obliged to render verbally explicit symbols which at the origin [...] were in themselves fully adequate to transmit metaphysical truths.

Dit hang saam met Heidegger se waarheidsbegrip waar die totale verstaan verlore geraak het. *Tarīqah* is een van daardie konsepte wat volgens Heidegger soos aangehaal deur Guilford (s.a.:86) 'n sekere handelswyse verg van "a meditative openness and dwelling-with as a means by which Being itself can be experienced". *Tarīqah* of die metode wat bepaal word deur die "werke" of die *Sunnah* van die Profeet, is die norm van God-gerigte menslike aktiwiteit. Om die Soefi-weg te volg, is om die gebooie en verbiedinge van God te gehoorsaam volgens die model voorsien deur die Profeet en sy verteenwoordigers op aarde – sy *shaykhs* of spirituele leiers. Dit is die praktyk van Islam, die toepassing van hierdie kennis op die daaglikse lewe. Die *tarīqah* – die Weg – word later in die hoofstuk breedvoerig bespreek.

Haqīqah, die waarheid of eenwording met God, of anders gestel, die verwesenliking van die mens tot die Universele Mens – is die uiteindelike doel van die Soefi, en die *tarīqah* of weg daarheen is nie 'n eenvoudige proses nie. Dit behels die innerlike ervarings wat die reisiger ondervind, en al die deugde wat die Soefi moet verwerf. Die dissipline van die reisiger, tesame met God se genade en leiding, het 'n suiweringsproses tot gevolg waardeur die sluier van die menslike natuur geleidelik verwyder word van die spieël van die primordiale menslike substansie, gemaak na die beeld van God. Enige volmaaktheid wat die mens verkry, is God se volmaaktheid wat in hom gereflekteer word (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:11-13).

In die voorwoord van sy 5de boek van die *Mathnawí* som Rumi die verhouding tussen die *Sharīʿah*, *tarīqah* en *haqīqah* soos volg op*:* Die Wet moet gevolg word om die Weg binne te gaan, en wanneer die reis se einde bereik word, behaal die mistikus die Waarheid. Hy skryf:

> [...] setting forth that the Religious Law is like a candle showing the way. Unless you gain possession of the candle, there is no wayfaring (i.e. unless you follow the *Sharīʿah*, you cannot enter the *Tarīqah)*; and when you have come on to the way, your wayfaring is the Path; and when you have reached the journey's end, that is the Truth. Hence it has been said, 'If the truths (realities) were manifest, the religious laws would be naught.' As (for example), when copper becomes gold or was gold originally, it does not need the alchemy which is the Law, nor need it rub itself upon the philosopher's stone, which (operation) is the Path; (for), as has been said, it is unseemly to demand a guide after arrival at the goal, and blameworthy to discard the

> guide before arrival at the goal. In short, the Law is like learning the theory of alchemy from a teacher or book, and the Path is (like) making use of chemicals and rubbing the copper upon the philosopher's stone, and the Truth is (like) the transmutation of the copper into gold. Those who know alchemy rejoice in their knowledge of it, saying, 'We know the theory of this (science)'; and those who practice it rejoice in their practice of it, saying, 'We perform such works'; and those who have experienced the reality rejoice in the reality, saying, 'We have become gold and are delivered from the theory and practice of alchemy: we are God's freed men.' (Chittick, 2005:20)

Die Wet is dus teoretiese kennis, die Weg is die optrede, en die Waarheid, eenwording met God.

Die Islam-godsdiens het drie dimensies wat as voortdurende temas in die Koran voorkom. Dit is *islām*, *īmān* (geloof), en *iḥsān* (wat beteken om dit te doen wat goed is) (Murata en Chittick, 1994:22-23).

Chittick (2008:5) verduidelik dat die Profeet *islām* gedefinieer het as "to bear witness that there is no god but God and that Muhammad is His messenger, to perform the daily prayers, to pay the alms tax, to fast during Ramadan, and to go on the pilgrimage to Mecca if you can find the means to do so" – die godsdiens se Vyf Pilare. Hy het *īmān* beskryf as "to have faith in God, His angels, His scriptures, His messengers, and the Last Day, and to have faith in the measuring out, both the good of it and the evil of it"; en van *iḥsān* gesê "worship God as if you see Him, for even if you do not see Him, He sees you" (Chittick, 2008:25). Alle studente van Islam is vertroud met die eerste twee kategorieë "onderwerping" en "geloof". Dit stem ooreen met die Vyf Pilare en Drie Beginsels wat die handhawing van goddelike eenheid (*tawḥīd*), profesie, en eskatologie is. Wat die derde dimensie, *iḥsān* betref, het nóg die regsgeleerdes, wat slegs op die *Sharīʿah* fokus, nóg die teoloë, die kundiges van *kalām,* wat die betekenis van die Drie Beginsels verklaar, "dit doen wat goed is" bespreek.

Hoewel die betekenis nie so duidelik is nie, is *iḥsān,* wat net so belangrik vir die Profeet as die ander twee is, die domein van die Soefi's. Sommige skrywers het hierdie term – *iḥsān* – vir die verskynsel wat Soefisme genoem word, gekies. In die beroemde *ḥadīth* (gesegde) van Gabriël, beskryf die Profeet *iḥsān* as die innigste dimensie na *islām* en *īmān*. *Iḥsān* is 'n verinnerlikte begrip en persepsie wat, in die woorde van hierdie *ḥadīth* jou toelaat om God te aanbid soos jy hom sien. Dit beteken dat Soefi's daarna streef om van God se teenwoordigheid in sowel die wêreld as hulself bewus te wees en toepaslik op te tree. Geskiedkundig word *islām* deur die *Sharīʿah* en *fiqh* gemanifesteer, terwyl *īmān* deur *kalām* en ander vorme van leerstellings geïnstitusionaliseer word. Op dieselfde wyse, onthul *iḥsān* sy teenwoordigheid hoofsaaklik deur Soefi-leerstellings en praktyke (Voll en Ohtsuka, s.a.).

Soefisme fokus daarop om volle erkenning aan sowel *islām* as *īmān* te gee, dus funksioneer dit op twee vlakke – teorie (wat met *īmān* ooreenkom) en praktyk (wat met *islām* ooreenkom). Op die teoretiese vlak, verduidelik Soefisme die rasionale vir sowel *islām* as *īmān*. Hierdie verduidelikings verskil van dié van *kalām* in sowel perspektief as fokus, maar hulle is nie minder noukeurig in die bronne van die tradisie gewortel nie. Op die praktiese vlak (*iḥsān)* verduidelik Soefisme hoe Moslems hul begrip en waarneming van Islam kan versterk ten einde God se teenwoordigheid in hulself en die wêreld te vind. Deur noukeurige aandag aan die besonderhede van die *Sunnah* te gee*,* en deur te fokus op God (*dhikr*), wat deur die Koran en die *ḥadīth* beveel word en deur Soefi-skrywers as die *raison d'être* van Islamitiese ritueel beskou word, word die Islamitiese rituele lewe geïntensiveer.

Voll en Ohtsuka (s.a.) wys daarop dat *tawḥīd*, wat beteken God se eenheid, of, "There is no god but God", sentraal aan die Islamitiese leerstelling is. Die kenmerkende wyse waarop die Koran van God praat, is om sy mooi name te noem, en die kenmerkende wyse waarop Moslems die betekenis van hierdie name begryp, is om oor die name te mediteer in terme van die formule van die *tawḥīd*. As God genadig en regverdig is, dan is daar niemand genadig en niemand regverdig behalwe God nie, en as Hy die reële is, dan is daar niemand reëel behalwe God nie. Die formule van *tawḥīd* verklaar gelyktydig die absolute en eksklusiewe realiteit van die Een God en die relatiewe, voorwaardelike realiteit van alles anders, want enige genade, geregtigheid, lewe, kennis, en mag wat in die heelal voorkom, kan niks anders as die tekens en onthullings van daardie Een Realiteit wees nie.

God is een in homself, maar baie in sy name, en elke goddelike naam werp lig op die aard van realiteit, of dit die absolute realiteit van God is of die voorwaardelike realiteit van die wêreld. God ken nie net Homself nie, maar ook dinge, en sy alwetendheid verskaf die skakel tussen sy eie eenheid en die wêreld se veelvuldigheid. Deur alle dinge vir alle ewigheid te ken, gebied God hulle om tot bestaan te kom. "Voorwaar, wanneer Hy Hom iets voorneem, is Sy gebod slegs: Wees! En dit word." (Koran, 2001:36:82) Die gevolg is 'n onbepaalde diverse heelal, waarbinne God heilige waarhede onthul wat onderskei tussen wat waar en vals is, reg en verkeerd, absoluut en relatief sowel as alle ander eienskappe wat 'n betrekking op menslike verlossing het.

Eenheid en veelvuldigheid verteenwoordig twee pole, nie net van die realiteit nie, maar ook van denke. Imaginêre denke neig om die eenheid en soortgelykheid en identiteit van dinge te sien, terwyl rasionele denke op veelvuldigheid, diversiteit, en verskil fokus. 'n Kreatiewe spanning bestaan dwarsdeur die Islamitiese geskiedenis tussen hierdie twee basiese maniere om na God en die wêreld te kyk. *Kalām*-owerhede en regsgeleerdes se klem was oor die algemeen op die rasionele begrip van God se afstand, terwyl dié van Soefi's op die imaginêre

persepsie van God se nabyheid was. Soms is die balans tussen hierdie twee perspektiewe verbreek deur ŉ streng en eksklusivistiese regsingesteldheid aan die een kant, of ŉ oormatig emosionele godsdienstigheid aan die ander kant. In die eerste geval, is wat verlore gaan, deelname aan die innige gebied van die liefde, en in die tweede, die noodsaaklikheid van die goddelike leiding wat deur die profete voorsien word. In moderne tye, word die twee uiterstes verteenwoordig deur verskeie vorme van fundamentalisme aan die een kant en ontwortelde Soefisme aan die ander (Voll en Ohtsuka, s.a.).

Binne die teorie en praktyk van Soefisme self, kan ŉ parallelle onderskeiding van perspektiewe aangetref word. Baie uitdrukkings van Soefisme verdedig sterk die realiteit van God se alomteenwoordige eenheid en die moontlikheid van eenwording met hom, terwyl ander die pligte van diensbaarheid beklemtoon wat ontstaan uit onderskeid tussen Skepper en skepsel, absolute en relatiewe, reg en verkeerd.

God word in die Koran met ŉ groot verskeidenheid terme benoem wat opgesom kan word as God se "most beautiful names". *Kalām*-kundiges het gepoog om Koran-leerstellings in rasionele terme te verduidelik en ten einde te hou by die inherente tendens van die rede om te onderskei en te differensieer, het *kalām* al daardie Koran-verse aangegryp wat die transendensie en andersheid van God verklaar en die name beklemtoon wat God se strengheid, grootsheid, afstand, en afsydigheid uitdruk. Wanneer verse wat God se immanensie en teenwoordigheid uitdruk, teëgekom is, het *kalām* hulle deur gedwonge interpretasies *(taʿwīl*) weg verduidelik. Soos die groot geskiedkundige oor die Islamitiese beskawing, Gibb daarop wys: "The more developed theological systems were largely negative and substituted for the vivid personal relation between God and man presented by the Koran an abstract and depersonalized discussion of logical concepts." (Chittick, 2008:29-30)

Hoewel baie van die vroeë Soefi-uitdrukkings akkoord gegaan het met die dominante houdings in *kalām*, het ŉ ander variasie van Soefi-denke teen die 11de of 12de eeu oorheers wat gefokus het op goddelike name wat nabyheid, soortgelykheid, besorgdheid, medelye, liefde, genade, sagmoedigheid en skoonheid uitdruk, eerder as dié verwant aan toorn, strengheid, en majesteit wat bepalende rolle in *fiqh* en *kalām* speel. Die Soefi's beklemtoon innerlikheid bo uiterlikheid, kontemplasie bo aksie, spirituele ontwikkeling bo wetsverering, en ontwikkeling van die siel bo sosiale interaksie. In plaas van rede, is die Soefi's van ŉ ander fakulteit van die siel afhanklik om gapings te oorbrug en verbande te lê, naamlik "verbeelding" (*khayāl*) wat beskou is as die siel se ingebore vermoë om die teenwoordigheid van God in alle dinge waar te neem. Hulle het die Koran-vers (Koran, 2001:2:115) "[...] waarheen julle julle ook mag wend, daar sal die aangesig van Allah wees" letterlik gelees. Hulle het in die Profeet se definisie van *iḥsān*: "It is to worship God as if you see him", ŉ verwysing na

verbeelding in die "*as if*" gekry (Chittick, 2008:30). Deur metodiese konsentrasie op die aangesig van God soos in die Koran onthul, het Soefi's gepoog om die "*as if*" te verwyder en om "onthulling" of "ontsluiering" (*kashf*) te bereik. Dit is die term wat gebruik word vir suprarasionele visie van God se teenwoordigheid in die wêreld en die siel. Ibn al-'Arabī voer aan dat onthulling voortrefliker as rede is, maar dring ook daarop aan dat die rede die onontbeerlike wigte en teenwigte voorsien waarsonder dit onmoontlik is om tussen goddelike, engelagtige, psigiese en sataniese instroming van imaginêre kennis te onderskei (Chittick, 2008: 30).

Die Soefi-leermeesters het die persoonlike dimensies van die verhouding tussen die goddelike en die menslike beklemtoon, met die *kalām*-owerhede saamgestem dat God verwyderd was, maar volgehou dat sy gelyktydige nabyheid belangriker was. Die grootste teologiese tema van die Soefi-skrywers word in die *ḥadīth* van God se voorafgaande genade saamgevat wat die Soefi's verstaan om te beteken dat God se nabyheid werkliker is as sy verwyderdheid (Chittick, 2008:29-30).

Soefisme is die wyse waarop die mens sy eie individuele self transendeer en God bereik. Dit is primêr 'n weg tot kennis wat daarop neerkom dat die spirituele metode gesentreer is op die mens se intelligensie wat 'n verlossende eienskap verkry deur die *shahādah* (geloofsbelydenis). Geskape na die beeld van God, besit die mens behalwe intelligensie, ook 'n wil wat hom in staat stel om te kies om met die wil van die Absolute te konformeer en besit hy spraak – gebed – waardeur hy met God kommunikeer. Hierdeur word die mens se bewustheid van die Absolute verwesenlik, en intelligensie en wil teruggelei na hul essensie toe (Chittick, 2005:12). Rumi het geglo dat die ryk van die wil, die ryk van die numineuse is. Dit is verenigend en buite die fenomenale en onverdeelbaar. Sodra dit die ryk van die spraak en optrede betree, verdeel dit in veelvoudigheid ten einde deur die sintuie en intellek begryp te kan word.

2.7.4 Die aard van die siel

Die woorde, *khalq* (skepping) en *amr* (gebod) wat in die Koran gebruik word en betrekking het op die skeppende daad van God, kan volgens Hakim (1959:11-13) onderskeidelik as natuur en wil, of, die ryk van die natuur en die gebied van die gees, weergegee word. Rumi wys op die onverdeelbare en unitêre aard van die gebod self en die ontplooiing daarvan in ruimte en tyd die oomblik wat dit in die ryk van die natuur vorm aanneem; hieruit kom hy tot die gevolgtrekking dat die aard van die siel ook onverdeelbaar en unitêr is. Die ryk van die gebod, of die gees, word ook as die ryk van die logos beskou. Filosowe het die siel van al sy beperkinge bevry deur dit uit die ryk van die natuur te haal. Daar kan geen veelvoudigheid in realiteit wees nie; alles wat reëel is, is een, dus is menslike siele in hul veelvoudigheid een,

en veelvoudigheid is die produk van die kategorieë van tyd en ruimte wat slegs van toepassing is op die natuur (*khalq*) en nie op die siel nie wat in die super sintuiglike ryk van die *amr* is. Rumi wys daarop dat in die Koran staan dat die mensdom van 'Een Self' geskep is wat een wese of een siel beteken.

Chittick (2005:27) verduidelik dat die ***shahādah***, wat die Islamitiese dogma en dus ook die Soefi-dogma verpersoonlik, twee aanvullende perspektiewe bevat, dié van transendensie of onvergelykbaarheid (*tanzih)* en dié van immanensie of ooreenkoms (*tashbīh*). Transendensie dui aan dat God afsonderlik van alle wesens is en dat absoluut niks met Hom kan vergelyk nie. Immanensie dui aan dat alle wesens hul totale realiteit van God aflei en dat hulle dus in hul wesenlike aard geen realiteit buite Sy Realiteit het nie. Soefi-pogings om die eise van transendensie en immanensie te balanseer, help verduidelik waarom hulle veral lief is vir paradokse – stellings wat subtiele waarhede uitdruk deur die wet van nieweerspreking te ignoreer. Dit help om die aandrang van die rasionele sienswyse af te breek dat alles verduidelik en begryp kan word. Trouens, God pas nie in ons kategorieë in nie. Alles in ons wêreld en ons ervaring moet een of 'n ander iets wees, maar God is sowel niks as alles. Hy is sowel vêr as naby, sowel transendent en immanent, sowel afwesig as aanwesig, sowel nie dit nie as dit. Baie Soefi's beweer dat ware begrip van God slegs bereik kan word deur verbystering en verwarring. Die paradoksale en soms skandalige uitinge wat geneig is om by hierdie verlies aan rasionele onderskeidings te voorskyn te kom, manifesteer innerlike ontsag, wonder en verwondering.

As die naam "God" met die goddelike naam, *al-Haqq,* wat gelyktydig in die ***shahādah*** "die Waarheid" en "die reële" beteken, vervang word, word die bron van hierdie twee aanvullende standpunte duidelik. Aan die een kant is God die enigste realiteit in die absolute sin van die woord, absoluut anders as alle geskape bestaan, wat indien slegs op sigself beskou, onreëel is. In die aangesig van Sy absolute realiteit, is alle skepsels niks. Aan die ander kant, moet enige realiteit wat 'n skepsel wel besit, uiteraard aan God behoort.

Alle ware Soefi's is volgens Chittick (2005:28) deeglik bewus van die dubbele implikasie van die ***shahādah***. Soefisme word egter dikwels deur Oriëntaliste wanvoorgestel wanneer hulle sekere elemente van die leerstelling uit die algehele konteks isoleer en hulle beweer dat Soefi's óf transendensie, óf immanensie beklemtoon. Een so 'n voorbeeld is dat Soefi's soms panteïste genoem word. Hoewel sowel Soefisme as panteïsme aanvoer dat die wêreld God is, voeg Soefi's onmiddellik by dat God absoluut anders as die wêreld is, terwyl klassieke panteïste se beskouing impliseer dat God niks behalwe die somtotaal van die elemente van die heelal is nie. Vir die Soefi's is God eksklusief en transendent, asook totale Realiteit,

universeel en inklusief. Deur Soefisme as net nog ŉ soort filosofie of verstandelike konsep te beskou, word dit van die verwesenlikte en "deurleefde" dimensie geskei (Schuon, 2006:64).

Schuon (2006:64) voer aan dat die eksoteriese denkwyse met sy eensydige logika en rasionaliteit moeilik begryp dat daar vrae is waarop die antwoord gelyktydig "ja" en "nee" kan wees. In die metafisika, soos in die sielkunde, is dit soms nodig om van meerduidige antwoorde gebruik te maak. Op die vraag byvoorbeeld, of die wêreld God is, is die antwoord "Nee", indien die "wêreld" as sulks, as ontologiese manifestasie verstaan word, d.w.s. as kenmerkend van eksistensiële of demiurgiese relatiwiteit; "Ja" indien "wêreld" as manifestasie verstaan word, die mate waarin dit oorsaaklik of wesenlik goddelik is, aangesien niks buite God kan wees nie. In die eerste geval is God eksklusief en transendent, en in die tweede, totale realiteit of universeel en inklusief.

Volgens Rumi is die kwessie van die Een en die baie, en van immanensie en transendensie gebore uit die kategorie van ruimte wat die moeder van veelvuldigheid is. Dit is die vleeslike kant van menslike bestaan wat veelvoudigheid en onderskeidings skep; die essensie van menslike siele is een. Soos die kategorie van ruimte behoort dié van tyd ook nie by die essensie van die siel nie (Hakim, 1959:17-18).

Die Soefi-opvattings immanensie en transendensie stem onderskeidelik ooreen met die konsepte, katafase en apofafase wat vroeër bespreek is.

Hakim (1959:14) haal Rumi se *Mathnawí* I:678-689 aan:

> If you have in the house ten lamps, though everyone be different in form from the other, you cannot distinguish the light of the one from the other. […] In the Realm of Spirit, we all were one extended Substance without beginning and without end: *one* Substance like the Sun, clear and without knots like water.

Rumi gebruik hierdie beskouing as basis om die Universele lig van Waarheid in alle godsdienste te sien en "breathes that spirit of tolerance which pervades throughout the *Mathnawí*" (Hakim, 1959:14). Wat dit betref erken Nicholson (2002:70-71) die voortreflikheid van Rumi bo Dante wat in sy *Divina Commedia* Mohammad en sy metgeselle in die hel geplaas het, en Nicholson meen dat Rumi veel groter mensliewendheid en verdraagsaamheid as sy Christen-ewebeeld openbaar.

Nou verwant aan die opvatting van die verenigdheid van realiteit en waarheid, is Rumi se opvatting van die ewigheidsaard van die siel. Dit wat reëel is, is waar en een en dit wat waar en een is, is ewig. Daar kan nie twee Absolutes wees nie en die Absolute kan nie geskep word nie, dus is die siel in sy wese ewig.

Die volgende reëls uit Rumi se *Mathnawí* III:2072-2076 (soos aangehaal in Hakim, 1959:19) toon nie slegs aan dat die essensie van die siel aan ’n tydlose ryk behoort nie, maar dat die kategorie van tyd tesame met dié van ruimte, die oorsaak is van kousaliteit en verandering en die bron van probleme wat nie op die numineuse ryk waaraan die siel eintlik behoort, van toepassing kan wees nie:

> At the time in the company of that selected group I began to meditate, stepping out of myself the soul got rid of all time that turns youth into age. All change arises out of time; he who gets rid of time gets rid of change. Time does not know the nature of timelessness because only wonder can lead to it.

Die vraag ontstaan, voer Hakim (1959:19) aan, dat as nie een van hierdie kategorieë waarvolgens ons ’n konsep beoordeel, definieer of beperk, op die grondslag van die siel van toepassing is nie, wat kan hoegenaamd van die siel gesê word? Die mistieke kan niks anders as slegs stilte aanbied nie, en selfs kritiese filosofie in sy klassieke formulering oor die probleem deur Kant, moes stop by *Ding an sich* waaroor geen positiewe bewering gemaak kan word nie. Filosofie en die mistieke val op hul hoogste vlak saam, hoewel hulle verskillende weë volg. Denke begin met die onderskeid tussen die substansie en hoedanigheid aan die een kant en subjek en objek aan die ander. Vir ’n begrip oor die suiwer ego, kom Rumi tot die slotsom dat die substansie dit is wat uit sigself bestaan en hoedanigheid is dit wat slegs in verwantskap met ’n essensiële bestaan.

Die gevolgtrekking waartoe Rumi kom, is dat slegs die siel dus die substansie is en die fenomenale wêreld ’n versameling van sy hoedanighede is. Maar die fenomenale wêreld bestaan uit fisiese en psigiese verskynsels. Om by die suiwer ego uit te kom, is die eerste stap abstrahering, dus van die fisiese heelal buite ons, en die tweede stap, dié van die objektiewe aspek van die psigiese lewe self. Die proses van abstrahering wat algemeen in alle stelsels van die filosofiese mistiek is, het ook Plotinus benut in sy poging om die onbeskryfbare Een te bereik (Hakim, 1959:19-22).

Chittick (2005:30) haal Ibn al-’Arabī aan wat die rede vir die bestaan van metafisika soos volg opsom:

> The world is illusory: it has no real existence. This is what is meant by ‘imagination’ […] You have been made to imagine that the world is something separate and independently real, outside of the Absolute. But in reality it is not so. Do you not see that in the world of sensory things a shadow is attached to the person from whom it originates and that it is impossible to separate a thing from its essence? Therefore, know thy own essence and who thou art, what thy inmost nature is and what thy relation is to the Absolute. Know in what respect thou art the Absolute, in what respect

> the world, and in what respect ‘other’ (than God), ‘different’, etc. And here it is that ‘knowers’ become ranked according to degrees.

Hierdie kennis is egter nie afkomstig van filosofiese ondersoek nie, maar dit is die vrugte van spirituele weë en metafisiese bewuswording. Dit is eenvoudig om te sê “God is reëel en die wêreld is onreëel”, maar dit is iets heel anders om op ’n doeltreffende wyse met ’n mens se hele wese te weet wat hierdie eenwordende kennis reflekteer. In Rumi se woorde: "To know the science of ‘I am God’ is the science of bodies; to become ‘I am God’ is the science of religions" (Chittick, 2005:31).

Volgens Rumi is die werklike aard van die verhouding tussen God en die wêreld slegs toeganklik deur gnosis en kan nie deur rasionele en diskursiewe denke geken word nie. In sy *Mathnawí* IV:3695-96 sê hy:

> No created being is unconnected with Him:
> [but] that connection, O uncle, is indescribable.
> Because in the spirit there is no separating and uniting,
> while (our) thought cannot think except of separating and uniting.
> (Chittick, 2005:31)

Nogtans benut Rumi dikwels in sekere kontekste analogieë in ’n poging om die verhouding te beskryf in die mate waarin dit in menslike taal moontlik is. In sy *Mathnawí* V sê hy byvoorbeeld van die goddelike Wese in sy self-manifesterende *(mutajalli)* aspek:

> It [...] is neither inside of this world nor outside; neither beneath it nor above it; neither joined with it nor separate from it: it is devoid of quality and relation. At every moment thousands of signs and types are displayed by it (in this world). As manual skill to the form of the hand, or glances of the eye to the form of the eye, or eloquence of the tongue to the form of the tongue, (such is the relation of that world to this). (Chittick, 2005:31)

2.7.5 Die skepping

Volgens die Koran, het God die mens uit klei geskep en daarna met Sy eie asem lewe in hom ingeblaas. Adam word as die prototipe van die Volmaakte Mens beskou. Volgens Ruzbihan Baqli (1128–1209), ’n Persiese digter en ekstatiese Soefi: "The form of Adam is the mirror of both worlds. Whatever has been put into these two kingdoms, was made visible in human form.” (Schimmel, 1975:188)

Die volgende woorde wat deur die *ḥadīth qudsī* (heilige uitspraak) uitgedruk is: “I was a hidden treasure; I wished to be known (or, to know) and I created the world” is volgens Schimmel

(1975:189) in latere tradisies aan God toegeskryf. Die idee van die skepping as wesenlik die manifestering van God aan Homself, is op verskillende wyses deur Soefi's beskryf, en het prominent onder Soefi's van die Skool van Ibn al-'Arabī voorgekom. Burckhardt (2008:50) wys daarop dat dit na die idee van kennis herlei word.

Rumi verwys dikwels na hierdie *hadīth*, soos byvoorbeeld in die volgende *Dīwān* (IV):

> David said: "O Lord, since thou hast no need of us,
> Say, then, what wisdom was there in creating the two worlds?"
> God said to him: "O temporal man, I was a hidden treasure;
> I sought that that treasure of loving kindness and bounty should be revealed [...]
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004:15).

So vergelyk die Soefi's die heelal met 'n kombinasie spieëls waarin die Oneindige Essensie sigself in 'n veelvoudigheid vorme kontempleer, of wat in verskillende grade die uitstraling van die Een Wese reflekteer. Hierdie spieëls simboliseer die moontlikhede van die Essensie om Homself te bepaal; moontlikhede wat Hy uit hoofde van Sy Oneindigheid bevat.

Dit is die suiwer beginselbetekenis van die spieëls, maar dit het ook 'n kosmologiese betekenis, dié van reseptiewe vermoëns, wat passief is in verhouding tot die suiwer daad. In beide gevalle is daar 'n polariteit, maar dit is in Eenheid geïntegreer, want van die twee opponerende terme, word die hoër term in die goddelike wese van die Essensie, volmaak en ongekondisioneerd opgelos; en die laer term word in die beginselmoontlikhede opgelos wat eweneens self reduseerbaar tot die Essensie is, waarvan hulle in Ibn al-'Arabī se woorde bloot "*determinations*" of "*relations*" (*nisab*), "non-existent as such, though permanent" is (Burckhardt, 2008:51)**.**

Hierdie spieëls wat na mekaar kyk, kan beskou word as die makrokosmos en mikrokosmos. Chittick (2005:49) wys daarop dat die makrokosmos die heelal in al sy onbepaalde veelvoudigheid is wat die goddelike name en hoedanighede in 'n veelvoud besonderhede reflekteer; die mikrokosmos is die mens wat al daardie selfde hoedanighede reflekteer maar as 'n totaliteit. Elk bevat al die ander se eienskappe, maar in die geval van die makrokosmos op 'n meer buitewaartse en objektiewe wyse en in detail, en in die geval van die mikrokosmos op 'n meer binnewaartse en subjektiewe wyse en in opsommende vorm. Nicholson (2002:42) verwys na die mikrokosmos as "a copy made in the image of God". Hetherington (2015:327) verduidelik dat die makrokosmos God se gedifferensieerde beeld, en die mikrokosmos, Sy betreklik ongedifferensieerde beeld is.

Die mens se totale kennis van homself sluit dus, in beginsel, die kennis van die hele heelal in. Die Koran (II:31) stel dit so: "En Hy het Adam die name van alle dinge geleer", wat volgens

Chittick (2005:49) op die essensies van alle wesens en dinge dui. Schimmel (1975:225) verklaar “The Sufis found that Adam, created by God ‘in His image’ and thus the perfect copy of the divine creator, is nothing but Muhammad.”

Guénon (2001:6) voer aan:

> The effective realization of the being's multiple states is related to the conception which various traditional doctrines, including Islamic esotericism, denote by the term ‘Universal Man’, a conception that, […] establishes a constitutive analogy between universal manifestation and its individual· human modality, or, to use the language of Western Hermeticism, between the ‘macrocosm’ and the ‘microcosm’.

Die prototipe van sowel die mikrokosmos as die makrokosmos is die Universele of Volmaakte Mens, wat die somtotaal van alle vlakke van realiteit in ’n permanente sintese is en waarbinne al die goddelike hoedanighede op so ’n wyse geïntegreer is dat dit nie wanordelik of geskei is nie, en tog transendeer hy alle besondere en bepaalde bestaanswyses. Die Universele Mens is vanuit die oogpunt van die spirituele weg, die volmaakte menslike model wat al die moontlikhede inherent in die menslike toestand bereik het. In hom word die “name” of essensies wat die mens potensieel bevat, verwesenlik sodat hulle die toestande self van sy wese word. Burckhardt (2008:65-66) voer aan dat vir die Universele Mens die menslike ego, waarmee die meeste mense hulself identifiseer, niks meer is as hul buitenste dop nie, terwyl alle ander bestaanstoestande innerlik aan hom behoort; sy innerlike realiteit word met die innerlike realiteit van die hele heelal geïdentifiseer. Die individuele mens is die mees volledige en sentrale refleksie van die realiteit van die Universele Mens in die gemanifesteerde heelal en dus verskyn hy as die finale wese om die arena van die skepping te betree, want wat eerste in beginselvolgorde is, is die laaste in die gemanifesteerde volgorde (Chittick, 2005:50).

Ibn al-’Arabī het aan die term “Universele Mens” prominensie verleen, hoewel die leerstelling voor hom goed bekend was, want volgens die Soefi-beskouing is die Profeet van Islam die mees volmaakte manifestering van die Universele Mens. Schimmel (1975:224) verduidelik dit so: God het ’n mikrokosmiese wese, die Volmaakte Mens geskep, “through whom His consciousness is manifested to Himself. The Perfect Man is the spirit in which all things have their origin; the created spirit of Muhammad is, thus, a mode of the uncreated divine spirit, and he is the medium through which God becomes conscious of Himself in creation.”

Dit is na hierdie toestand waarna die Profeet verwys het toe hy gesê het: "The first thing created by God was ‘my light (*nuri)’ or* ‘my spirit *(ruhi)’”*. Dit is ’n *hadīth* waarna Soefi’s dikwels deur die eeue verwys het. Talle heiliges van die tyd van die Profeet (en voor hom) het hierdie toestand bereik en het die betekenis van die leerstelling op ’n konkrete wyse geken al het hulle nie dieselfde terme as Ibn al-’Arabī gebruik nie.

Voor Ibn al-'Arabī is die mikrokosmos as die mens se eksterne vorm beskou en die makrokosmos sy innerlike realiteit. Die innerlike realiteit is egter presies Universele Mens en is dus identies aan die innerlike realiteit van die mikrokosmos. Al het Rumi ná Ibn al-'Arabī gelewe, het ook hy die vroeëre terminologie in sy skrywes gebruik. Hy het opgemerk dat filosowe sê dat die mens die mikrokosmos is terwyl teosowe of Soefi's sê dat die mens die makrokosmos is (Chittick, 2005:50-52).

Zarrabi-Zadeh (2016:137-140) wys daarop dat Rumi 'n praktiese oriëntasie teenoor die metafisiese gehad het en dat sy belangstelling nie in die emanasie (voortspruit) van veelvoudigheid uit eenheid was nie, maar eerder in die proses van terugkeer na die goddelike oorsprong. Hy het aangevoer dat teoretiese formulering en dogmatiese besprekings die behaal van mistieke volmaaktheid mag verhoed. Rumi se metafisika en mistieke ontologie is dus nie volledig en omvattend nie.

Rumi se hoofteorie oor die verhouding tussen God en die wêreld is 'n leerstelling van *creatio ex nihilo*, waar God alles uit niks *('adam*) produseer, en dinge vanuit hul teenoorgesteldes tot stand kom, soos byvoorbeeld dat die ruimtelike wêreld uit dit wat sonder ruimtelike verhoudings is, ontstaan, plek uit plekloosheid, kleure uit kleurloosheid, ens. Bestaan of syn ontstaan dus uit niebestaan en alles verskyn en ontstaan daaruit.

Wanneer God se kreatiewe woord "Wees!" gehoor word, word niksheid in beweging gebring en kom dinge tot stand. Hierdie transendente niksheid of *'adam* is die ware bestaan, terwyl eksterne dinge waarlik niks is en net die illusie het van bestaan. Rumi wend die term *'adam* met sy ontologiese betekenis op twee maniere aan: Die eerste is niksheid in sy onpeilbare diepte, sy goddelike diepste essensie wat die fundamentele primordiale oorsprong van alle dinge is. In die tweede betekenis gebruik hy die geïmpliseerde meervoud, of soms die eksplisiete meervoud, *'adam-ha* en verwys hiermee na relatiewe niks of nietigheid – "adams dancing cheerfully in existence and caravans of nonexistences moving quickly toward existence" (Zarrabi-Zadeh, 2016:138). Vir hierdie relatiewe nietighede benut hy beeldspraak soos God se fabriek, Sy skeppingsfabriek, Sy werkswinkel en skatkis waar dinge wag om tot stand te kom. Hierdie begrip van niks bring Rumi in verband met die Koran-konsep van die *Gelofte van Alast* wat later bespreek word. Rumi identifiseer die domein van *Alast* en primordiale bestaan in God se nabyheid met die domein van Adam en nietigheid waar God se spraak gehoor kan word. Alle *'adams* is in daardie wêreld in veelvuldigheid binne eenheid verenig. Hulle het self geen "syn" nie en is afhanklik van die absolute Syn. Rumi bring dit in verband met die liefdesverhouding wat hulle met God het en koppel die selfloosheid aan bedwelming waarin die mens leeg en onbewus van homself is. Die wêreld van *Alast* beskryf hy as "the rose garden of non-existence" waarin liefde, bedwelming en selfloosheid heers.

Beelde wat gebruik word, is “wine of *Alast*” en die “winehouse of *Alast*” (Zarrabi-Zadeh, 2016:137-140).

2.7.6 Kosmologiese uiteensetting van God se selfmanifestering

Kosmologies is daar verskeie Soefi-weergawes van die metafisiese leerstelling oor God se self-manifestering wat die Vyf Goddelike Teenwoordighede genoem word. Chittick wys daarop dat daar geen bepaalde interpretasie of beskrywing daarvan is wat alle Soefi’s gevolg het nie. “By Its very Unknowability God’s inmost nature seems to preclude any sharp and fast definitions.” (Bayman 2013)

Ibn al-’Arabī se metafisika was volgens Chittick (2005:14) onderliggend aan die geskrifte van Rumi. Rumi het dit nie eksplisiet uiteengesit nie, dus word Ibn al-’Arabī se skeppingsleerstelling wat effens verskil van die volgende skema, ook bekyk.

2.7.6.1 Vyf Goddelike Teenwoordighede

Die skema wat volgens Glassé en Smith (2003:142) die mees sistematiese is, word vervolgens bespreek. Dit bestaan uit die volgende vyf vlakke: ***Hāhūt*,** die Godheid, die Essensie, Absolute realiteit; ***Lāhūt***, die ryk van die goddelike wat Syn is, die ongeskepte Intellek, die Logos; ***Jabarūt***, die wêreld van Engele; ***Malakūt***, die subtiele wêreld of die ryk van koningskap omdat dit die fisiese wêreld domineer; en ***Nāsūt***, die menslike wêreld.

Die Islamitiese ontwikkeling van die leerstelling is deur Neoplatonisme beïnvloed, en kom ook by Plotinus en Dionisius voor. Harvat (2004) merk egter op dat in Plotinus se stelsel, die emanasies hipostases van die Een is, wat as’t ware “uitwaarts” vloei en die ontaarding van die Absolute aandui, terwyl in die Soefi-kosmologie bogenoemde prosesse ’n ontvouing van die Absolute voorstel.

Glassé en Smith (2003:144) se beskouing van hierdie ontvouing is soos volg: in elk van die vyf Teenwoordighede is daar ’n knooppunt wat met die Teenwoordigheid direk daarbo verbind en deel het aan sy aard. Sonder hierdie verbinding sou die wêreld nie bestaan nie. Die knooppunte kan as ’n vertikale as beskou word wat deur al die Teenwoordighede loop. Dit word gesimboliseer deur die heilige “wêreldbome” van primordiale godsdienste soos die “Boom van die Lewe”. McCarron (1997) wys daarop dat in elke geval die laer Teenwoordigheid ’n beeld en plek van manifestering van die hoëre is.

- ***Hāhūt***

Die naam van die eerste Teenwoordigheid van die Vyf Goddelike Teenwoordighede is *Hāhūt*, die ongemanifesteerde Absolute. Dit dui individuele identiteit aan en is die naam vir die Essensie (*adh-dhādt*), vir die absoluut onbeperkte Realiteit, vir God “voor” die skepping of Sy

eie self-manifestering. Chittick (2005:32) wys daarop dat die term *voor* op ŉ logiese eerder as temporale betekenis dui, want vir God bestaan alle manifestering gelyktydig in die "ewige teenwoordige". Niks is daarbuite, kan daarby gevoeg word, of daarvan weggeneem word nie. Dit is waarvan die stem in die brandende bos gesê het: "Ek is wie Ek is" (Eks. 3:14) en waarvan Soefisme sê: "Not, not you: He". Harvat (2004) stel hierdie vlak gelyk aan Plotinus se Een.

Glassé en Smith (2003:143) wys daarop dat omdat *Hāhūt* absoluut is en alle moontlikhede impliseer, impliseer dit ook noodwendig die moontlikheid van sy eie negering of sy eie "beperking". Dit is die onsigbare oorsprong van manifestering of skepping, ŉ "negering" van die Absolute. Dit wil sê die Absolute beperk Homself soos Sy eie Absoluutheid noodsaak en skep dus die wêreld wat oënskynlik "anders" as God is, ŉ "skynbare negering" van die Absolute, maar wat nogtans binne en uit die Absolute bestaan, en deur vorm beperk word. Daar word weer hier verwys na die *ḥadīth qudsī* oor die verborge skat.

Schuon (2006:57-58) verduidelik:

> The infinitude of Reality implies the possibility of its own negation and that since this negation is not possible within the Absolute itself, it is necessary that this 'possibility of the impossible' should be realized in an 'inward dimension' that is 'neither real nor unreal', a dimension that is real on its own level while being unreal in respect of the Essence; thus we are everywhere in touch with the Absolute, from which we cannot emerge but which at the same time is infinitely distant, no thought ever circumscribing it.

Hierdie "negering" van God is presies die geskepte wêreld: "It 'negates' Him because it limits His Reality to practically nothing by imposing upon it the limitations of form." Rumi druk dit in sy *Fihi ma fihi* soos volg uit: "That Reality, *qua* Reality, has no opposite, only *qua* form." Die wêreld is teenoorgesteld want dit beperk God deur vorm, maar dit is nogtans Sy Realiteit, die enigste wat daar is (Chittick, 2005:33).

- ***Lāhūt***

Die ontologiese brug tussen *Hāhūt* en manifestering (die laaste drie Teenwoordighede) is die onderskeiding en bepaling van *Hāhūt* in die tweede Goddelike Teenwoordigheid wat as *Lāhūt* bekendstaan. *Lāhūt* is die gemanifesteerde Absolute, die Wese, die Persoonlike God, en die domein van die goddelike name van die hoedanighede en eerste differensiasie van die Absolute wat self goddelik is, hoewel nie Absoluut nie. Dit is goddelik met betrekking tot bestaan, want dit bevat alle bestaan in volmaaktheid; goddelik met betrekking tot die Absolute, want dit is niks anders as die Absolute nie, gereflekteer, maar nietemin, ŉ volmaakte spieël. Dit is Syn wat die eerste beweging in die ontvouing van hierdie moontlikheid van selfnegering

is. Dit is dus binne *Lāhūt* waar geskapene en ongeskapene ontmoet (Glassé en Smith, 2003:84-143). Die Neoplatoniese ekwivalent hiervan is *voũς*' (Burckhardt, 2008:61).

- ***Jabarūt***

Jabarūt word deur Burckhardt (2008:107) beskryf as "the world of the Divine Omnipotence or Immensity". *Jabarūt* is dus die wêreld van die argetipes waar die verskeidenheid van die weerspieëlings van een enkele argetipe as 'n rykheid of oorvloed van sy aspekte verskyn, een in die ander bevat, soos die baie logiese aspekte van 'n enkele waarheid of die geluksalighede in 'n enkele skoonheid. Op hierdie bestaansvlak is hul verskeidenheid so ver moontlik van enige herhaling, want dit druk die goddelike uniekheid direk uit. Terselfdertyd sluit die verskillende argetipes mekaar wedersyds uit. Dit is reeds deel van die skepping, maar nie onderworpe aan dieselfde skeidende toestande van die sintuiglike wêreld nie (Burckhardt, 2008:55).

Schimmel (1975:270) verklaar dat dit is waar goddelike dekrete en spirituele magte geleë is. In die middelpunt van *Jabarūt* is 'n domein binne die skepping wat die ongeskepte weerspieël. In Syn het die Intellek deel aan die ongeskepte en dit is die ryk waarvan Meister Eckhardt gesê het daar iets in die siel is wat nie geskep is of geskep kan word nie – die intellek (Burckhardt, 2008: 12).

Schuon (s.a.:52) meen dat *Jabarūt* makrokosmies die hemel, en, mikrokosmies, die geskepte of menslike intellek is, daardie bonatuurlike paradys wat ons binne ons dra. *Jabarūt* het geen eksterne bestaan of manifestering nie. Dit is die domein van die geskepte realiteit van Adam of die Volmaakte of Universele Mens (McCarron, 1997). Momen (1988:192) sê "Whilst a thing remaineth hidden and concealed within the power of utterance it is said to be of the dominion *Jabarūt.*"

- ***Malakūt***

Wat in die ryk van *Jabarūt* verborge is, word in die ryk van *Malakūt* gemanifesteer (Momen, 1988;192). In hierdie ryk ervaar die mens denke en verbeelding bokant die bloot sintuiglike. Dit is die spirituele wêreld, die wêreld van die engele en psigiese werklikhede. Hanif (2002:308) wys daarop dat terwyl *Malakūt* die wêreld van die engele is, is *Jabarūt* die ryk van die uitverkore Engele. Dit is ook die wêreld van die djins, skepsels wat soos die mens vorm het. Glassé en Smith (2003:145) voer aan dat openbaringe wat die menslike wêreld *Nāsūt* binnegekom het, ook *Malakūt* bereik het en daar funksioneer.

- ***Nāsūt***

Dit is die wêreld van materiële vorme, die menslike natuur en liggaamlike vorm. Hierdie domein kan onderverdeel word in die minerale, plante- en diereryk (Momen, 1988:192).

Die mens bestaan op die koppelvlak tussen die domeine van *Nāsūt* en *Malakūt.* Hy kan kies om geheel en al in die wêreld van *Nāsūt* te lewe, wat sal beteken dat hy hom soos ’n dier gedra. Trouens, hy is laer as diere omdat hy nie daarin geslaag het om sy volle status te bereik nie. Sy lewe draai om materiële besittings en aardse ambisie. As hy egter kies, kan hy hom van die fisiese wêreld losmaak en in die domein van *Malakūt* lewe. Dit is die domein wat die mens se ware bestaansvlak is en waar sy volle potensiaal in die manifestering van die goddelike name en hoedanighede verwesenlik word (Momen, 1988:194).

2.7.6.2 Ibn al-’Arabī se leerstellings

- ***Al-ahadiyyah***

Al-ahadiyyah word deur Ibn al-’Arabī in die plek van *Hāhūt* onderskei as die eerste vlak of bepaling, die onverdeelbare Eenheid. Hierbinne word die goddelike name en hoedanighede bevat. Hulle word met mekaar geïdentifiseer en is ononderskeibaar van mekaar. Kennis hieroor geskied slegs deur ongedifferensieerde goddelike kennis, nie deur kennis van ’n analitiese of diskursiewe aard nie (Chittick, 2005:33-34).

- ***Al-wāhidiyyah***

Al-wāhidiyyah of *wahdah* word deur Ibn al-’Arabī in die plek van *Lāhūt* onderskei – die tweede bepaling van die Essensie, die gemanifesteerde Absolute, of verenigdheid waarin die name en hoedanighede onderskeibaar van mekaar is. Elkeen is uniek en verwys na ’n universele aspek van God wat in die wêreld gemanifesteer word. Die onbepaalde veelvoudigheid van die name en hoedanighede en hul eindelose moontlikhede bepaal op ’n laer vlak die onveranderlike essensies, argetipes, of beginselmoontlikhede van bestaande dinge. Hulle bepaal weer onveranderlik elke aspek van manifestasie of skepping wat ’n moontlikheid is wat ewigdurend bestaan binne die goddelike kennis. Die argetipes as sulks word nooit in die sin van afsonderlike of geëksternaliseerde realiteite in bestaan gebring nie. Hulle is nie afsonderlike werklikhede nie, maar eerder moontlikhede van manifestasie inherent aan die goddelike. Net soos die Essensie transendent ten opsigte van alle manifestasie is, so is elke realiteitsvlak onaangetas deur die laer vlakke binne sigself en bepaal absoluut daardie vlakke (Chittick, 2005:34). Dit stem ooreen met Plotinus se Wêreldsiel (Burckhardt, 2008: 61).

- ***’Alam al-mithāl***

’Alam al-mithāl – die domein van die verbeelding of die imaginêre, van spirituele waardes of idees wat in hierdie wêreld verwesenlik word – is ’n sfeer wat Ibn al-’Arabī tussen *Jabarūt* en *Malakūt* invoeg (Schimmel, 1975:270, 497). Die Soefi’s het aan *’alam al-mithāl* ’n intermediêre posisie tussen die spirituele en fisiese wêrelde toegeken, en dit as die ismus tussen twee wêrelde beskou. Vir Henri Corbin, ’n twintigste eeuse Franse teoloog en professor van Islamitiese studies, is dié imaginêre wêreld objektief en werklik (Netzer, 2015:130).

Khayāl, of imaginêre kennis, eerder as rasionele ondersoek, is vroeër in die hoofstuk as die Soefi-wyse van ontsluiering bespreek. Chittick (2008:141) meen: "The rational methodology of *kalām* abstracts God from the world, but the imaginal rhetoric of the Sufis portrays the world as the unveilings of God's merciful face. Reason knows absence, but imagination tastes presence."

In sy grootse werk, *Kitāb al-Tajalliyāt* (*Book of Theophanies*) het Ibn al-'Arabī *'alam al-mithāl* beskryf as "the intermediate suprasensory world […] where the Active Imagination perceives events, figures, presences directly, unaided by the senses" (Corbin, 2008:58). Corbin het oor die Soefisme van Ibn al-'Arabī aangevoer dat "active imagination" alles in 'n "beeld-simbool" (*khayāl*) omsit deurdat die ooreenkoms tussen die sigbare en die verborge ingesien word. Die goddelike wat in die sigbare gemanifesteer word, word raakgesien en dit hang vir Corbin saam met die verskynsel, liefde (Corbin, 2008:287).

Halligan (2001:276) merk op dat volgens die moderne psigologie dít die funksie van intuïsie en die verbeeldingsdomein is wat volgens die moderne neuro-wetenskap grootliks met die regterbrein geassosieer word. Vergelyk in hierdie verband McGilchrist (2009) se opvattings wat later bespreek word.

Khayāl is sinoniem met beelde, en *'alam al-mithāl* word vergelyk met 'n soort spieël waarin die ander twee wêrelde se inhoud met beelde, wat vir alles toepaslik is, weerspieël word. *'Alam al-mithāl* beskik dus nie oor enige vorme nie; dit verskyn slegs as blote weerkaatsings van die ander twee wêrelde (Rahman, 1964:177).

Daar is ook gewys op die verwantskap tussen *khayāl* en poësie, en dus van belang vir hierdie studie wat juis oor die poëtiese uitdrukking gaan, om die konsep *khayāl* te ondersoek. Volgens Ibn Sina (of Avicenna, soos hy in Europa bekendstaan), 'n vooraanstaande filosoof in die Islamitiese tradisie, "an *'arif* ascends spiritually and observes the universe of sanctities and makes use of his power of imagination (*khayāl*) to relate his observations, whose expression is impossible and whose meanings are incomprehensible for the common man." (soos aangehaal deur Ahmadi, s.a.) Corbin meen dat die ware uitdrukking van die argetipiese ervaring van die *mundus imaginalis,* soos hy hierdie sfeer noem, teen die 20ste-eeu "had fallen only to the poets" (Bauer, 2015).

Vir Rumi het die visie van God in die hele skepping in oneindige verskeidenheid en vreugde plaasgevind, en in die uitdrukking daarvan "poetical imagery is born". Denke was volgens hom identies met verbeelding of *khayāl,* en so "the mind of the visionary becomes a fountain of fresh and ever-renewed images overflowing into language" (Chittick, 2008:124).

In sy resensie van Tom Cheetham se *Imaginal Love: The Meaning of Imagination in Henry Corbin and James Hillman,* skryf Kopacz (2015) oor die integrale rol wat verbeelding in spiritualiteit, poësie en die mens speel. Hy meen dat bewustheid van die verbintenis met hierdie ryk 'n ander synstoestand skep en 'n ander manier van die wêreld sien en ervaar, meebring. Hierdie toestand noem die Soefi's *ta'wil*, dit is 'n toestand van interpretasie, of allegoriese interpretasie van tekste, die wêreld en bestaan, met voortgesette verwysing na die goddelike, of wat die sekuliere die numineuse sou kon noem. In hierdie "*sacred space*" soos Halligan (2001:276) dit noem, word materie gespiritualiseer, en die spirituele word gematerialiseer. Dit bied 'n konseptuele begrip van 'n synstoestand wat nodig is om visioene en drome in spirituele en sielkundige konteks te verstaan, asook in die mistieke, poësie, en visionêre bewustheid.

Volgens Netzer (2015:130) kan die mistieke ervaring, net soos die imaginêre, nie met logika verdedig word nie. Dit is 'n passievolle bevestiging van die mistikus se begeerte en geloof in die realiteit anderkant fisiese realiteit. Sy haal Wolfson aan: "[T]hrough the images within the heart, the locus of the imagination, the divine, whose pure essence is incompatible with all forms, is nevertheless manifest in a form belonging to the 'imaginative presence' … allowing for the imaging of the imageless God."

Die konsep van die realiteitsvlakke help 'n ander basiese Soefi-leerstelling verduidelik, naamlik die hernuwing van skepping in elke oomblik. Chittick (2005:35) sit dit soos volg uiteen: In terme van Ibn al-'Arabī se skema, is alle moontlikhede op die vlak van die eerste bepaling, *al-ahadiyyah* moontlik, en eers op die tweede vlak, *al-wāhidiyyah* word hulle afsonderlik en verskillend. In die wêreld van spirituele bestaan, *Jabarūt* sal elke moontlikheid 'n verskeidenheid weerkaatsings hê wat verskyn as 'n oorvloed van sy onbepaalde aspekte, met elkeen wat elke ander bevat. In die laagste wêrelde moet die kosmiese toestand van vorm in ag geneem word, met die gevolg dat hierdie oorvloed "uitgestip" word deur die afsonderlike kristalliserings van sy talle dimensies. Bowenal sal die verskillende kristalliserings van 'n goddelike moontlikheid namate hulle in een bestaande wese gemanifesteer word, opeenvolgend of temporeel verskyn, presies omdat die toestand van vorm nie toelaat dat hulle gelyktydig onthul word nie. Dit is des te meer so aangesien die syn altyd die eenheid van God, of die goddelike Uniekheid by elke punt van sy manifestering reflekteer. In sy *Mathnawí* I:1142 vlg. sê Rumi:

> Every instant thou art dying and returning [to existence] ....
> Every moment the world is renewed,
> and we are unaware of its being renewed
> whilst it remains (the same in appearance).

Life is ever arising anew, like the stream,
though in the body it has the semblance of continuity.
(Chittick, 2005:36)

Die Koran-vers (XXVIII:88) "Alles behalwe Hy sal vergaan" dui op die leerstelling van voortgesette skepping wat die efemeriese aard van die wêreld en sy absolute afhanklikheid van sy goddelike bron elke oomblik beklemtoon. Alles bestaan net om onmiddellik tot niet te gaan.

Ibn al-'Arabī stel dit so:

> You are to Him as the corporeal body is to you, and He is to you as is the Spirit which governs your body. The definition of you includes your outward and your inward dimensions, for the body which is left behind when the governing spirit departs from it does not remain a human being; rather, it is said of it that it is the external form of a man, and there is no difference [in respect of its being a form] between it and the form of a piece of wood or a stone. The name 'man' is applied to it only figuratively, not in the true sense of the word. But it is impossible that the Absolute could ever depart from the phenomenal forms of the world. Therefore the definition of 'divinity' belongs to the world in the true sense, not figuratively, just as [the definition of man belongs to him] when the being is alive. If from the Divine Essence were abstracted all the relations (i.e. the Names and Attributes), it would not be a God **(***Ilahy***).** But what actualizes these (possible) relations (which are recognizable in the Essence) is ourselves. In this sense it is we who, with our own inner dependence upon the Absolute as God, turn it into a 'God'. So the Absolute cannot be known until we ourselves become known. (Chittick, 2005:37)

Vanweë God se oneindigheid moet die skepping bestaan. Hy kan nie **nie** die wêreld skep nie. Die idee van wisselwerking word in die woord van God vervat soos Ibn al-'Arabī dit benut. Die skepping is afhanklik van God en is ook die "doel" van sy goddelikheid.

2.7.7 Die val van Adam

In Rumi se metafisika word die val van Adam uit die Paradys verbind met die niemistieke stadium van die ego. Volgens die Koran het Satan Adam en Eva in versoeking gelei om van die verbode boom te eet wat tot gevolg gehad het dat hulle deur God bestraf is en uit die tuin van die hemel uitgedryf is. Soos baie ander Soefi's fokus Rumi hoofsaaklik op Adam hoewel hy meen dat Eva die oorsaak van Adam se val was. Hy voer aan dat die hooffaktor in Adam se val, die ego was wat deur Satan se versoeking in hom geaktiveer is "causing the vain fancy of egoism to enter his mind and therefore transforming him into the very antagonist of his

sovereign". *Iblīs* (Satan) het geweier om voor Adam te buig omdat hy slegs Adam se plek in die makrokosmos, d.w.s. die uiterlike aspekte van hom raakgesien het, en sy rede, afgesny van gnosis en die illuminering wat van die goddelike afkomstig is, gebruik het. Hy is gevolglik uit die Hemel uitgedryf (Chittick, 2005:56).

Rumi bly nie op die mitiese vlak van hierdie verhaal nie, en beweer dat Satan niks anders as die mens se ego is nie wat hom verhoed om sy oorspronklike reinheid en onskuld te realiseer en sy innerlike hart verberg (Zarrabi-Zadeh, 2016:141). Mikrokosmies verpersoonlik *Iblīs* dus die geneigdheid van die mens tot sy vleeslike self of *nafs*, die geneigdheid binne die kosmos tot verstrooiing en wegbeweeg van die sentrum, wat veroorsaak dat die wêreld van God geskei raak. Die engele wat voor Adam gebuig het, is aan die ander kant verwant aan die mens se innerlikste aard en sy spirituele vermoëns, en dus aan liefde van God, gnosis, asook integrale kennis van die mens se essensie.

Net soos *Iblīs* niks behalwe die eksterne kon sien nie, so is Adam se val veroorsaak toe hy net die eksterne vorm van die skepping gesien het en die wêreld as 'n onafhanklike realiteit afgesny van God. Die val van die mens is die gevolg van die feit dat die "oog van die hart", die visie van gnosis, verblind geraak het. Alle wesens was "kontemplatiewe toestande" binne Adam. Hy het alles as aspekte van God gesien sonder afsonderlike bestaan, maar deur ydele begeerte wou hy dinge sien soos hulle in en vir hulself bestaan het. *Iblīs* het hom in die versoeking gebring om na die toestand van onsekere / afhanklike bestaan vanuit die uitkyk van onsekerheid self te kyk, met die gevolg dat Adam en die hele wêreld saam met hom in daardie toestand verval het. Die direkte skakel met God is verbreek en die wêreld was nou ekstern vir Adam in plaas van intern (Chittick, 2005:58).

Vanuit 'n morele standpunt word hierdie gebeure as 'n sonde gesien, maar vanuit 'n streng metafisiese standpunt kan dit beskou word as 'n nodige gevolg van die ontvouing van die beginselmoontlikhede of argetipes wat in die "Verborge Skat" bevat is. Indien Adam nie geval het nie, kon al die moontlikhede teenwoordig in die goddelike Essensie nie uitspeel nie. *Iblīs* as verpersoonliking van die geneigdheid binne die gemanifesteerde heelal tot skeiding en afstand van God, kon nie die innerlike aard van dinge raaksien nie. Dit moet afkomstig wees van sekere name en hoedanighede van God. Dit stem ooreen met die moontlikheid wat deur die goddelike Oneindigheid genoodsaak word dat God homself kan "negeer" deur die wêreld te skep, en moes ook binne Adam bestaan het, aangesien hy al die goddelike name en hoedanighede reflekteer het.

Die skeidende en "negatiewe" geneigdheid verpersoonlik deur *Iblīs* wat op die mikrokosmiese vlak gemanifesteer is deur die gevalle mens se skeiding van God en die booshede wat die gevolg is, bevat ook 'n positiewe aspek wat in besonder op die vlak van die makrokosmos

duidelik is. In die afwesigheid van hierdie geneigdheid sou die heelal nie vir ŉ oomblik byeen bly nie, ook sou geen geskape wese bestaan nie, want hierdie geneigdheid is self van God wat die wêreld "verdig". Indien alle mense dus die toestand van die Universele Mens verkry (wat in die huidige toestand van kosmiese bestaan onmoontlik is) sou die wêreld in die Beginsel herintegreer word, en Eden sou hervestig word, d.w.s. die wêreld as sulks sal ophou bestaan (Chittick, 2005:60).

Rumi skryf in sy *Mathnawí* VI:3527-28 deur God te vergeet, word die wêreld onderhou. Die goddelike misterieë kan nie openbaar gemaak word nie uit vrees dat:

> […] the life and livelihood (of mortals) be destroyed.
> And lest the veil of forgetfulness should be entirely rent
> and (the meat in) the pot of tribulation be left half-raw.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1933)

Die "pot of tribulation" verwys na die ontvouing van die beginselmoontlikhede.

Laastens, sê Chittick, maak die instandhouding van die wêreld staat op ŉ balans tussen die kontemplatiewe mens wat die toestand van die Universele Mens verwesenlik het en die gevalle mens wat in ŉ toestand van vergeetagtigheid lewe. Albei is nodig sodat die beginselmoontlikhede inherent in die goddelike name en hoedanighede gemanifesteer mag word (Chittick, 2005:61).

2.7.8 *Tarīqah* (die Soefi-Weg)

Die *tarīqah* kan beskou word as die Soefi-weergawe van die *via mystica*. Soefi's is van mening dat die Islamitiese Wet (*Shari'a*) deur die Soefi-weg (*tarīqah*) aangevul moet word om die spirituele reisiger (*sālik*) in sy soeke na die Waarheid, of God (*Haqīqah)* te help. *Tarīqah* of die "Weg" is die metode om die wet ten uitvoer te bring. Die realiteit van *Haqīqah* is die innerlike toestande (*ahwāl*) en stasies (*maqāmāt*) wat deur die reisiger in sy reis na God en in God behaal word. Rumi se afkeer aan godsdienstige formaliteit is diep gewortel in sy wantroue van "kennis", logika, dogma en rede as die enigste middele om nabyheid aan God te verkry en om die mens-God-verhouding te definieer (Mannani, 2010:162).

In klassieke terminologie word verskillende "stasies" en "spirituele toestande" op die Soefi-Weg onderskei. Die "stasies" is die spirituele of morele volmaakthede of deugde wat die Soefi verwerf namate hy op sy reis vorder – ŉ stygende leer van spirituele volmaakthede waarteen hy moet opklim. Die "toestande" bestaan uit die spirituele gunste wat direk deur God geskenk word en buite die mens se beheer is. Anders as die "stasies" is die beskouing dat die

“toestande” nie in ’n opwaartse hiërargie van spirituele volmaakthede beweeg nie, maar eerder dat hulle kom en gaan volgens God se wil.

Soefi-meesters het hierdie “stasies” op verskillende wyses onderskei, soos bv. Kourie (2016) se indeling: berou, geduld, dankbaarheid, hoop, heilige vrees, vrywillige armoede, ontsegging/ selfverloëning, afhanklikheid van God, en liefde, insluitend passievolle verlange na, en intimiteit met God, die aflê van alles wat van hierdie wêreld is ten einde God alleen te verheerlik. Volgens Schimmel (1975:100) is die hoofstappe altyd berou, vertroue op God, en armoede, wat mag lei tot die verskillende grade van liefde of tot gnosis volgens die geestelike voorkeur van die reisiger. Sy meen dat volledige vertroue (*tawakkul)* op God en oorgawe aan Hom een van die belangrikste stasies is (Schimmel, 1975:117). Chittick (2005:63) wys daarop dat die Koran na die oorspronklike funksie van die mens – om die Universele Mens te wees – verwys as die “vertroue” wat by die skepping op die mens se skouers geplaas word. Vanuit die Soefi-standpunt is die doel van alle religie dat die mens in staat gestel mag word om hierdie vertroue te volvoer.

Sekere van hierdie stasies, veral dié waaroor Rumi skryf, word vervolgens nader bekyk: Berou waarmee die beweging op die Weg begin, bestaan uit ’n voortdurende stryd teen die *nafs* (Schimmel, 1975:122). *Nafs,* die laer self of instinkte wat in die Bybelse sin as “die vlees” beskou word, word eerstens bespreek, daarna ***fanā’*** (“uitwissing” of “sigself afsterwe”) en ***baqā’*** (“bestaan in God”) wat Çakmak (2017:42) as die laaste twee stasies beskou; en laastens *mahabbah* (liefde) en ***ma’rifa*** wat volgens Schimmel (1975:130) die laaste twee stasies is.

- ***Nafs***

Rumi keer dikwels terug na die tema dat die ego of die vleeslike self, *nafs*, ’n sluier is wat keer dat die mens sy eie ware aard ken. Die hoofsonde in Islam is die verbintenis van ander gode met God of politeïsme. Die frase, “Daar is geen ander God nie” van die ***shahādah*** impliseer die niebestaan van alles wat anders as God is. Soefisme pas die ***shahādah*** met sy volle krag en sy grondigste betekenis toe en sê dus dat om te glo dat enige verskynsel onafhanklik van God bestaan, is om daardie verskynsel met Hom te verbind. Die ware monoteïs sien met die visie van gnosis dat alle dinge absoluut van God afhanklik is en hul totale realiteit van Hom kry. Die politeïs ly egter aan ’n optiese illusie waarvan die bron sy toeskrywing van realiteit aan sy eie individuele self is. So lank as wat hy nie aan die beperkinge van sy eie ego ontsnap het nie, kan hy nie help om op te tree asof verskynsels onafhanklike realiteite, losgemaak van God is nie. In *Mathnawí* III:578-579 skryf Rumi:

> If ye pass beyond form, O friends, 'tis Paradise and rosegardens within rose-gardens.

> When thou hast broken and destroyed thine own form, thou hast learned to break the form of everything.
>
> (Chittick, 2005:82)

Die middel teen verbintenis of politeïsme, is die dood van die self, 'n dood wat gebeur wanneer die mens deur liefde uitgewis word, maar 'n liefde, wat soos ons reeds gemerk het, wesenlik die visie van gnosis is en die besef dat God alleen reëel is. Net soos bestaan in en vir die individuele self noodsaak dat die mens in hierdie wêreld van God geskei is, so ook noodsaak dit skeiding in die volgende wêreld, en volgens die Soefi-siening is dit een van die grondige implikasies van die konsep "hel". Solank die mens verbind bly tot wat verganklik is – die ego en die wêreld – is hy ver van God af.

Voor sy val, het die mens integraal en bewustelik oor die goddelike Realiteit gekontempleer – "God het Adam na Sy Eie beeld geskape", wat 'n bekende *hadīth* van die Profeet is – en het dus die beginsel van alle bestaan, waarmee hy in volmaakte ekwilibrium was, binne homself gehou. Maar deur sy val het hy sy innerlike kontak met God verloor en die ekwilibrium van die heelal het vir hom vervaag. In sy poging om sy oorspronklike toestand te herwin, het die mens sy eie ekwilibrium geskep en dinge nie gesien soos dit – in God – is nie, maar deur die sluier van sy individuele self. Die proses van dood, of dit in die Profeet se woorde is "Die before ye die," of in die gewone fisiese sin, impliseer presies 'n terugkeer na, of ten minste 'n hernude bewustheid van, die mens se oorspronklike ekwilibrium met die heelal (Chittick, 2005:84).

Indien die mens by die dood "hel toe gaan", is dit as gevolg van sy eie aard: Hy het in homself 'n kunsmatige ekwilibrium geskep en homself as die standaard maatstaf opgestel, terwyl "man is the measure of all things" slegs is as hy in en deur God sien, want daar is geen ander absolute standaard nie. Die Profeet het gesê, "Man is asleep and when he dies he awakens": die mens sien bestaan soos dit is en nie soos hy dink dit is nie. As sy wese nie met die ekwilibrium van die heelal konformeer nie, is hy van sy regmatige plek in God se orde geskei en die ekwilibrium van die heelal verskyn aan hom as chaos. Sy verwysingspunt en standaard maatstaf is steeds sy eie ego (Chittick, 2005:84).

Rumi skryf in sy *Mathnawí* V:3822-23:

> Oh, there is many a raw (imperfect) one, whose blood was shed externally, but whose living fleshly soul escaped to yonder side. Its instrument was shattered, but the brigand was left alive: the fleshly soul is living though that on which it rode has bled to death.

Dit is die individuele self wat die mens van God skei en uiteindelik, "This carnal self (*nafs*) is Hell...." (*Mathnawí* I:1375); om die vuur van die hel te blus, moet die mens die self afsterf. Die

hel bestaan vir die mens slegs wanneer die vleeslike siel “escapes to yonder side" (Chittick, 2005:84-85).

- ***Fanā’* en *baqā’*; en, *suhkr* en *ṣaḥw***

Volgens Çakmak (2017:42) is *fanā’* en *baqā’* reeds deur vroeë Soefi’s as die laaste twee stasies geïdentifiseer. Rumi het eenwording met God beskryf in terme van hierdie stasies wat verbind word met die *shahādah* “There is no God but God”, of “there is no reality but Reality” waarin *fanā’ (*afgelei van die “*no*”) lei na *baqā’* (afgelei van die “*but*”). Chittick (2005:71) verduidelik dat die mens se selfbestaan nie werklik is nie, en uitgewis moet word sodat hy soos Harmless (2008:164) dit stel, alle sin van homself verloor, ervaar dat hy in God se oneindige wese verswelg word en dat God sy hele bestaan word. Çakmak (2017:442) definieer *baqā’* as “a state of rest with Allah”. "Die before ye die" (*Mathnawī* VI:754-758) is ‘n tradisie van die Profeet waarop Rumi dikwels kommentaar lewer. Die mens behoort nie sy tyd op beuselagtighede te vermors nie, maar moet al sy aandag op die Weg vestig, want "except dying, no other skill avails with God" (*Mathnawí* VI:3838). Die individu self is ’n tronk wat die mens van God geskei hou: "To be nigh (unto God) is not to go up or down: to be nigh unto God is to escape from the prison of existence." (*Mathnawí* III:4514) (Chittick, 2005:72)

Hakim (1959:118) wys op die soortgelyke sienings van Rumi en Paulus. Volgens Rumi beteken *fanā’* ’n tweede geboorte – die mens is dood in homself en lewe in God; en Paulus het in Gal. 2:20 gesê: “en nou is dit nie meer ek wat lewe nie, maar Christus wat in my lewe […]” (Bybel, 1983).

Sells (2016:87) wys daarop dat *fanā’* en *baqā’* saam, ooreenstem met wat in die Weste mistieke eenwording genoem word. Wanneer die menslike entiteit afgelê word, vul die Ander (die goddelike) in soverre dit as ’n entiteit beskou kan word, die mens se psigiese ruimte en word sy “hoor” en “sien”. Om leeg van die self te word, is om soos ’n gepoleerde spieël te word wat die goddelike beeld weerkaats en een word met die goddelike in daardie beeld.

Twee toestande wat korreleer met *fanā’* en *baqā’,* is geestelike dronkenskap of bedwelming *(suhkr),* beeldspraak wat dikwels in Rumi se poësie voorkom, en soberheid *(ṣaḥw).* Gülen (2007) beweer hierdie dronkenskap is nie ’n stasie nie, maar ’n toestand, en beskryf dit as “the state of losing oneself due to the depth of love and ecstasy, [...] a metaphor used to express being exposed to or being favored with the rays or gifts of the Almighty which enrapture. Initiates enraptured by these gifts or rays cannot distinguish anything because of the depth of the waves of joy and pleasure in which they are drowning”. Soberheid beskou hy wel as ’n stasie waarvan die hoofkenmerke kennis en bedaardheid is.

In sy bespreking oor hierdie toestande, onderskei Chittick (2008:43) drie stadiums op die Soefi-weg van selfsuiwering: soberheid, dronkenskap en weer soberheid. Voor die Weg betree word, is mense oënskynlik sober, maar is in werklikheid "dronk" omdat hulle verlei word deur die bedrieglike standaarde van sosiale realiteit, die vertoon en doelwitte van die gewone lewe. So 'n soberheid is 'n doodsgevaar vir die siel omdat dit gebou is op vergeetagtigheid van God en onverskilligheid van die menslike toestand. Wanneer mense die Soefi-weg betree, bereik hulle ware soberheid deur weg te draai van die dwaashede van hierdie wêreld en kom tot hul sinne.

Na 'n lang stryd op hierdie Weg van dissipline mag die Soefi *fanā'* – die beëindiging van individualiteit en fenomenele bestaan – bereik. Hy ervaar die uitstorting van goddelike liefde, genade en kennis en word oorweldig deur die liefdevolle teenwoordigheid van God. Hy verloor die vermoë om tussen skepsels te onderskei. Dit word geassosieer met die goddelike name wat God se liefde en medelye uitdruk. Dit kan so oorweldigend wees dat hy sy magte van rasionele onderskeiding verloor en neig om homself in ekstatiese en paradoksale taal uit te druk. Dit is die toestand van *suhkr* waartydens hy ten volle oopgestel word vir die goddelike lig, en deur die glansrykheid daarvan al die menslike beperkinge uitgewis word wat hom daarvan weerhou het om sy ware self en God te sien. Hy sien dat hy in homself niks was of is nie, want die enigste realiteit is God.

Dit is egter nie die finale stadium van die weg nie, want die Soefi se afsterwe van homself merk die verwesenliking van 'bestaan' of 'onderhoud'. Hierdie stadium is soberheid ná dronkenskap wat ná die reis na God, die terugkeer na die wêreld is. Soberheid word geassosieer met God se ontsag, majesteit, toorn – verwyderd en ver anderkant die kleinlike bemoeienisse van mense. *Baqā'* laat 'n duidelike siening van die verskil tussen dienskneg en Heer toe, maar Sy nabyheid verblind die onderskeidende magte van die rede. In plaas van hulself wat geen realiteit gehad het nie, sien hulle nou wat ná die uitwissing van afgode en vals selfheid bestaan – God in sy glorie, en hierdie glorie vereis dat Sy lig skyn. Nicholson (2002:115) verduidelik dat:

> To abide in God (*baqā'*) after having passed-away from selfhood (*fanā'*) is the mark of the Perfect Man, who not only journeys to God, i.e. passes from plurality to unity, but in and with God, i.e. continuing in the unitive state, he returns with God to the phenomenal world from which he set out, and manifests unity in plurality.

Chittick (2008:43) stel dit so: "They began as stones, they were shattered by the brilliance of the divine light, and now they have been resurrected as precious jewels – beautiful, luminous, and fixed in the divine attributes."

Abu Bakr al-Kalabadhi, laat 10de-eeuse skrywer van *Kitab at-ta'arruf*, een van die belangrikste werke oor Soefisme in die eerste 300 jaar van Islam, definieer dronkenskap soos volg: “absence from the ability to discriminate between things while not being absent from the things themselves”. Die dronk mistikus kan nie diskrimineer wat aangenaam en wat onaangenaam is nie vanweë die vervoering van ekstase wat God aan hom gegun het (Mojaddedi, 2003:3).

Abu Bakr al-Kalabadhi, soos aangehaal deur Mojaddedi (2003:3-4), onderskei twee soorte soberheid: eerstens, ’n soberheid wat volg op die toestand van dronkenskap. In hierdie toestand is die Soefi in staat daartoe om tussen wat aangenaam en onaangenaam is, te onderskei, maar nogtans kies hy om die onaangename te ervaar ten einde in ooreenstemming met God se wil te wees, en gevolglik beleef hy glad nie lyding nie, eerder genot. Volgens Abu Bakr al-Kalabadhi is hierdie soort soberheid meer volmaak as dronkenskap presies omdat dit die bewuste besluit vereis om te kies om wat onaangenaam is, te ondergaan terwyl hy heeltemal daartoe in staat is om te onderskei. Die wonderbaarlike gevolg – om nie die pyn te voel wat ’n mens gekies het om te ondergaan nie – word toegeskryf aan “the rapture of witnessing the one who brings about the pain”. Volgens hom bring albei hierdie ervarings goddelike vervoering mee.

Die ander soort soberheid, volgens al-Kalabadhi, is die soort wat dronkenskap voorafgaan. In hierdie soort soberheid, al kan die individu diskrimineer, kies hy om te ondergaan wat onaangenaam is eerder as om te geniet wat aangenaam is. Die motief en uitkoms is egter in hierdie geval baie anders: die motief is die hoop op beloning en die sober persoon voel uiteindelik juis pyn as genot. Hierdie tweede soort soberheid word dus as minderwaardig beskou. Die interessante is die direkte vergelyking tussen dronkenskap en die soberheid wat daarop volg. Soberheid word met ontsag (*haybah*) geassosieer, in die sin dat God majestueus, magtig, toornig, en afstandelik, ver anderkant die kleinlike besorgdhede van mense is. God se afstand en afsydigheid laat ’n duidelike siening van die verskil tussen dienskneg en Heer toe, maar sy nabyheid verblind die onderskeidingsmagte van die rede. Volmaakte visie van die aard van dinge noodsaak ’n balans tussen rede en imaginêre onthulling (die oplig van die sluier).

Chittick (2008:32) wys daarop dat soberheid ’n duidelike onderskeid toelaat tussen God en die wêreld en ’n kalm en omsigtige onderskeid tussen reg en verkeerd, mooi en lelik. Dit stem ooreen met die absolute verskil tussen Skepper en skepsels en word geassosieer met wonder, gesag, vrees. Dit is die menslike reaksie op die goddelike name wat God se majesteit, glorie, mag, toorn en grootsheid beskryf.

In klassieke Soefi-tekste, is daar twee basiese en aanvullende maniere om Soefisme te beskryf. Die kontras tussen soberheid en dronkenskap, of tussen die visie van eenheid en die

visie van veelvuldigheid word in die hagiografieë van die meesters weerspieël. Dronk Soefi's onderbeklemtoon oor die algemeen die *Sharīʿah* en verklaar eenwording met God openlik, en sober Soefi's handhaaf die hoflikheid (*adab*) wat die Heer-dienskneg-verhouding vereis. Die soberes kritiseer die bedwelmdes dat hulle die *Sunnah* verontagsaam, en die dronkes kritiseer die soberes dat hulle die oorheersende realiteit van God se genade vergeet en in plaas daarvan eerder op rede staatmaak. Dié wat in Ibn al-'Arabī se terme "see with both eyes", hou rede en onthulling in volmaakte balans terwyl hulle die regte van sowel die soberes en die dronkes erken. As soberheid verlore gaan, so ook rasionaliteit, en daarmee saam die beperkings van *islām* en *īmān;* as dronkenskap verlore gaan, so ook liefde, spirituele visie, deernis, en *iḥsān* (Chittick, 2008:33-34).

Die groot teoretici van Soefisme, wat vanuit die standpunt van soberheid praat, streef daarna om 'n balans tussen alle dimensies van Islamitiese denke en praktyk te vestig, met Soefisme as die besielende gees van die geheel. Sober Soefisme is geneig om prosa te benut en om rasionele verklarings te voorsien wat ideaal vir handleidings oor dogma en praktyk is en om 'n oog te hou oor die menings van regsgeleerdes en *kalām*-deskundiges. Dit het gewoonlik die meer geleerde Soefi-praktisyns gelok wat gewillig was om lang ure toe te wy aan die bestudering van tekste wat ewe moeilik was as werke oor regsgeleerdheid, *kalām*, of filosofie. Die aandag wat aan allerhande soorte juridiese en teologiese kwessies geskenk word, kan maklik vermoeiend blyk te wees vir enige een behalwe dié wat in die Islamitiese wetenskappe opgelei is. Sarrāj (oorl. 988), Kalābādhī (oorl. 990), Sulamī (oorl. 1021), Qushayrī (oorl. 1072), Hujwīrī (oorl. 1072), al-Ghazālī, ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (oorl. 1166), Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī (oorl. 1234), Ibn al-'Arabī, Najm al-Dīn Rāzī (oorl. 1256), en 'Izz al-Dīn Kāshānī (oorl. 1334/1335) is voorbeelde van dié teoretici (Chittick 2008 33-36).

In Soefi-poësie wat ideaal geskik is vir beskrywings van die imaginêre gebied van gesluierde of ononthulde kennis, oorheers uitdrukkings van dronkenskap. In die beste voorbeelde, soos Ibn al-Fāriḍ in Arabies, 'Aṭṭār, Rumi, en Ḥāfiẓ in Persies, en Yunus Emre in Turks, gee die poësie aanleiding tot wonderbaarlike vreugde en bedwelming en dra die sin van die goddelike teenwoordigheid in die skepping deur die skoonheid van die taal oor. So 'n visie van dinge druis in teen juridiese en teologiese diskoers, en dit word dikwels op maniere uitgedruk wat die vromes skok. Uitdrukkings van dronk Soefisme was nog altyd gewild onder Moslems van alle klasse en oortuigings, en selfs die mees letterlik ingestelde regsgeleerdes sal in alle waarskynlikheid die poësie geniet terwyl hulle die idees verwerp. In teenstelling, is die praktyk van alledaagse Soefisme, veral in sy populêre vorme, geneig om in 'n teenstrydige modus met wettiese Islam voor te kom, hoewel dit geensins altyd die geval is nie (Chittick, 2008:33-34).

Vir baie Westerse waarnemers, of hulle nou geleerdes of voornemende praktisyns is, word “werklike” Soefisme met die benewelde vorme geïdentifiseer wat die besware van onversetlike “ortodokse” Islam weerlê. Daar word selde op gelet dat baie van dié wat hulself in die gewaagde poësie van eenwording uitdruk, ook die eerbiedige prosa van skeiding en dienaarskap benut. In elk geval, die meeste Soefi-leermeesters het gepoog om ’n balans tussen soberheid en dronkenskap, of rede en onthulling te kry (Chittick, 2008:34).

Uitdrukkings van soberheid en dronkenskap het dikwels retoriese doeleindes. Soefi’s het geskryf met die doel om geestelik op te bou, en leermeesters het gepoog om sielkundige houdings in te skerp, afhangende van die verskeie behoeftes wat hulle in hul luisteraars waargeneem het. ’n Skrywer wat rasionele norme verontagsaam, is nie noodwendig oorweldig deur die goddelike wyn nie – indien dit die geval was, sou hy skaars pen op papier kon plaas. Eweneens beteken sober uitdrukkings van Soefisme nie dat die skrywers niks van dronkenskap af weet nie.

Die klassieke voorbeeld van die kontras tussen dronk en sober word aangetref in die wyses waarop al-Ḥallāj (858-922), ’n Soefi-onderwyser, en al-Junayd voorgestel word. Die eerste het Soefisme se groot martelaar geword vanweë sy openlike belydenis van die misterieë van goddelike eenwording en sy miskenning van die noukeurighede van *Sharīʿah*-georiënteerde regmatigheid. Die tweede, bekend as die “meester van die [Soefi]-sekte” (*shaykh al-ṭāʿifah*), het koelweg sober gebly, ondanks die feit dat hy die hoogste mate van eenwording met God behaal het. Nog ’n voorbeeld kan in die kontras tussen twee van die grootste leermeesters van die Soefi-tradisie aangetref word – Ibn al-’Arabī en sy tydgenoot Rumi. Eersgenoemde het omvangryk in Arabiese prosa geskryf oor elke teoretiese kwessie wat in die konteks van Islamitiese denke en praktyk ontstaan het. Sy werke is ontsaglik geleerd en uiters moeilik, en slegs die mees geleerde Moslems, dié wat reeds in regsgeleerdheid, *kalām*, en ander Islamitiese wetenskappe opgelei is, kon hoop om dit te lees en te verstaan.

In teenstelling het Rumi meer as 70,000 verse van bedwelmde poësie in ’n taal geskryf wat elke Persies-sprekende Moslem kon verstaan. Hy sing voortdurend oor die beproewinge van skeiding van die Geliefde en die vreugdes van eenwording met hom. Maar die kontras tussen die twee skrywers moet nie suggereer dat Rumi irrasioneel of ongeleerd was nie, of dat Ibn al-’Arabī nie ’n liefhebber van God en ’n digter was nie. Volgens ’n Westerse geleerde, Henry Corbin behoort Rumi en Ibn al-’Arabī aan dieselfde groep, *Fidèles d’Amour* (Chittick, 2008:35).

- ***Mahabbah* en *ma’rifa***

Volgens Schimmel (1975:130) is die laaste twee stasies *mahabbah* (liefde) en *ma’rifa* (gnosis), en word soms as aanvullend tot mekaar beskou; soms word liefde hoër geag en

ander kere gnosis. Volgens al-Ghazālī: "Love without gnosis is impossible – one can only love what one knows." Die twee begrippe kan in Soefi-diskoers nie eintlik van mekaar losgemaak word nie.

Soefi's het die verskillende aspekte van *ma'rifa*, kennis wat nie deur diskursiewe rede bereik word nie, maar deur 'n hoër begrip van die goddelike misterie, probeer definieer. Die term *al-'arif* (gnostikus) is dikwels vir die gevorderde mistikus gebruik omdat daar gemeen is "the faithful sees through God's light, the gnostic sees through God".

Die begrip *ma'rifa* is paradoksaal. Villaneda (2014:130) verduidelik dit as die hoogste kennis waartoe die mens toegang het, maar dat die uiteindelike inhoud van hierdie kennis aan die ander kant die mens so radikaal transendeer dat dit slegs in terme van "onkunde" beskryf kan word. In een opsig word dit beskryf as 'n lig wat illumineer en verhelder, maar in 'n ander opsig, verbyster, verblind, en uiteindelik blus die einste glansrykheid die individu uit wat as die *al-'arif* benoem is. Shah-Kazemi (2002:163) suggereer dat indien met "kennis" bedoel word om van 'n voorwerp anders as sigself kennis te neem, dan kan die hoogste kennis slegs 'n onkunde genoem word.

In Soefisme kan die beginsel van bewustheid nie self 'n voorwerp van bewustheid gemaak word nie. Dus is die Soefi daarvan bewus dat hy slegs *deur* God kan ken, of te wete kom, terwyl hy nie die essensie van kennis kan ken nie. Soefi's lê groot klem op kennis omdat dit die mees diepgaande vorm van aanbidding uitmaak. Soefi's se doel is om die toestand waarin hy onmiddellik na die skepping is, te herwin (Schimmel: 1975:143). Wanneer *ma'rifa* behaal word, verkry die mens metafisies eenwording met God. Vir Rumi, soos baie van sy voorgangers en volgelinge, was liefde die ingebore krag wat in alles was, deur alles gewerk het, en alle dinge tot eenwording gerig het (Schimmel, 1975:293).

Mahabbah is die middel waardeur die mens homself afsterwe, want, "Love is an attribute of God" (*Mathnawí* V:2185) wat "the attributes of self, hair by hair" (*Mathnawí* III:1922) uitbrand. Wanneer liefde – wat soos vroeër verduidelik, die verwesenlikte aspek van kennis en die gehegtheid van die mens aan God impliseer – waarlik verwesenlik word, word die beperkinge van die individu oorskry. Eenwording met God is volledige absorpsie in Hom, sodat: "the one absorbed is no longer there; he can make no more effort; he ceases to act and to move; he is immersed in the water. Any action that proceeds from him is not his action, it is the action of the water." (Chittick, 2005:73-74)

Liefde word met ekstase geïdentifiseer wat alle onderskeidings absorbeer. Hakim (1959:43) meen dat Rumi se ekstatiese uitdrukkings van liefde enige poging tot ontleding uitdaag. Rumi sê self dat wat hy met liefde (*'ishq*) bedoel, onbeskryfbaar is en dat dit net so verbysterend is om liefde te definieer as die lewe self. Rumi se siening van die liefde kan teruggevoer word

na dié van Plato wat met sy begrip van die supersintuiglike realiteit, en eros as kosmologiese mag, 'n beslissende invloed op alle mistiek, sowel Christelik as Islamities, gehad het. Terwyl Plato egter 'n rasionalis was, was Rumi 'n irrasionalis. Bennett en Ramsey (2012:48) bring *'ishq* in verband met *khayāl – 'alam al-mithāl*, die wêreld van die imaginêre, en meen "In Sufi discourse the substance of *'ishq* is both an expression and an imagination."

Plato het geglo aan die kenbaarheid van Syn deur teoretiese rede, en dat liefde as irrasionele element slegs 'n middel tot die doel – die verwesenliking van teoretiese waarheid – was. Plato se eros is dus niks anders as Spinoza se intellektuele liefde vir God nie en lei volgens Hakim (1959:51) "to the gazing of impersonal intellectual beauty". Vir Rumi is dit omgekeerd – rede is 'n wegwyser, nie die doel nie, en *'ishq* lei tot deelname aan die oneindige Lewe deur lewende organe in die lewe van die lewe te word. As rede en absolute realiteit identies is, vra Rumi, hoe kan daar iets buite en anderkant rede wees? Plato se eros is begryplik, maar Rumi se '*ishq* gaan alle beskrywing te bowe. Die woord "liefde" as vertaling van *'ishq* is volgens Hakim (1959:52) ontoereikend, want *'ishq* hang saam met Rumi se konsep van intuïsie wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van intellek en spraak.

Filosofies beskou, kan rede nooit die dualisme tussen objek en subjek te bowe kom nie. Intellektuele ontleding skei realiteit in twee terwyl liefde as beginsel van vereniging, die heterogene saambind en assimileer en dit homogeen maak. Hakim wys op die merkwaardige ooreenkoms tussen Rumi se siening van liefde en die verskeie tipes filosofie van intuïsie wat in post-Kantiaanse idealisme ontwikkel het, en veral dié van die Franse filosoof, Henri Bergson s'n; en hoe verbasend dit is hoe Rumi se beskouings oor die uiterste intuïsie wat hy liefde noem, dit vooruitgeloop het (Hakim, 1959:43-53).

Koçkan (2014:6-7) wys daarop dat Bergson twee wyses van wete of ken onderskei: die eerste is die wyse van ontleding, maar dit is 'n gedeeltelike en relatiewe kennis; die tweede is die wyse van intuïsie en dit is 'n volledige en absolute kennis. Deur ontleding neem ons 'n eng waarnemingsposisie in en die sienswyse wat ons ontwikkel, is tot daardie posisie verbind. Ons sien die objek vanuit 'n spesifieke perspektief wat uiteraard beperkend is; dus is die kennis wat ons daardeur verkry, relatief. Daarenteen is die wyse van intuïsie onafhanklik van die perspektiewe van enige posisie. Op hierdie wyse begryp ons die kennis van die objek in sigself deur deelname aan die innerlike ervaring daarvan wat ons toelaat om die verandering, evolusie en beweging van die objek van binne af onmiddellik te aanskou. Deur die daad van intuïsie voel ons simpatiek teenoor elke toestand van die objek en hierdie simpatie baan die weg vir absolute kennis. Intuïsie is volgens Bergson die eenvoudige ervaring van simpatie, naamlik om 'n objek binne te gaan en sy uniekheid en besondersheid te begryp.

Nicholson (2002:81-82) sê Soefi-liefde “inspires all religion worthy of the name, and brings with it, not reasoned belief, but the intense conviction arising from immediate intuition”, en “Love, again, is the divine instinct of the soul impelling it to realize its nature and destiny.”

Hakim (1959:52-53) haal Rumi aan waarin ’n verlange na ’n soort wyse wat die aard van hierdie intuïsie kan uitdruk, uitgebeeld word:

> Then what is love? The sea of Not-being: then the foot of the intellect is shattered.
> (*Mathnawí* III:4723)
>
> Would that Being had a tongue, that it might remove the veils from existent beings.
> (*Mathnawí* III:4725)
>
> O breath of (phenomenal) existence, whatsoever words thou mayest utter, know that thereby thou hast bound another veil upon it (the mystery).
> (*Mathnawí* III:4726)
>
> That utterance and (that) state (of existence) are the bane of spiritual perception; to wash away blood with blood is absurd, absurd.
> (*Mathnawí* III:4627)

Vir Rumi is liefde ’n paradoks. Deur te gee, neem ons, en deur te sterf, lewe ons. Dit hang saam met sy konsep van evolusie. Die proses van sterf om te lewe word deur organiese lewe voorgestel. “Inorganic matter becomes organic by dying to itself and living a higher life in the plant and so can the plant be exalted into still higher life by dying unto itself and living in the animal.” (Hakim, 1959:49) Die hele verloop van evolusie is ’n illustrasie van die beginsel van sterwe om te lewe, Plato se eros lei tot die “gazing to impersonal intellectual beauty” en Rumi se *’ishq* lei ons om deelnemers te wees aan die oneindige lewe deur lewende organe in die lewe van die lewe te word (Hakim,1959:49).

Die aard van Soefisme is wesenlik ’n metafisika waardeur kennis verkry word. Deur Soefisme se spirituele metodes word die *shahādah* integraal binne die wese van die “kenner” verwesenlik. Hierdie kennis is “to know what is, and to know it in such a fashion as to be oneself, truly and effectively, what one knows" (Chittick, 2005:10). Die verkryging van hierdie metafisiese kennis is die verwydering van die sluiers wat die mens van God skei, en die gevolglike verwesenliking van die volle potensialiteite van die menslike toestand.

Metafisiese kennis kan met die term *gnosis* (*’irfdn)* beskryf word, wat in sy oorspronklike betekenis, en, soos verwant aan Soefisme, "wisdom made up of knowledge and sanctity" beteken (Chittick, 2005:10). Baie Soefi’s beskou gnosis as sinoniem met liefde. Vir hulle dui

liefde – die mees ware simbool van die vreugde en geluksaligheid van die spirituele wêreld – aan dat in gnosis die mens se hele wese, nie net sy verstand nie, die voorwerp ken.

Rumi voer aan dat die diepgaande aard van liefde (*'ishq*) in werklikheid 'n eienskap van God is, waardeur 'n mens bevry word van die beperkinge wat sy toestand in die wêreld definieer, en die mens volkome kan omskep. Chittick (2005:11) haal Rumi se *Mathnawí* II:1530-33 aan om aan te toon hoe die interverhouding tussen liefde en kennis uitgedruk word:

> By love dregs become clear; by love pains become healing.
> By love the dead is made living [...]
> This love, moreover, is the result of knowledge:
> who (ever) sat in foolishness on such a throne?
> On what occasion did deficient knowledge give birth to this love?
> Deficient knowledge gives birth to love,
> but (only love) for that which is really lifeless.

Nicholson (soos aangehaal deur Chittick, 2005:12) lewer die volgende kommentaar oor hierdie verse: "Rumi […] does not make any […] distinctions between the gnostic (*'ārif*) and the lover (*'āhiq*): for him knowledge and love are inseparable and coequal aspects of the same reality." Die behoefte om God lief te hê, is dus kenmerkend van die Soefi-leermeesters. Een van hul gunsteling Koran-gedeeltes is: "O julle wat glo! As een van julle van sy godsdiens afvallig sou word, dan sal Allah 'n ander volk verwek wat Hy sal liefhê en wat Hom sal liefhê." (Koran, 5.54) Tipiese Koran-retoriek lig God se grootsheid en die mense se geringheid, God se wysheid en menslike onkunde, God se heerskappy en menslike diensbaarheid toe, maar hier reken die Koran liefde aan beide kante toe – selfs as God se liefde noodwendig menslike liefde voorafgaan, net soos genade goeie werke voorafgaan.

Almal het verstaan dat die doel van liefde eenwording met die Geliefde is en dit het gelei tot eindelose meditasie oor die aard van die nabyheid wat bereik moet word deur op God se liefde te reageer. God het mense reeds lief, in so 'n mate, dat hy nader aan hulle is "as die nekslagaar" (Koran, 50:16), maar om God terug lief te hê, moet mense ag slaan op die oproep in die vers, "Sê (O Moegammad): Gehoorsaam Allah en die Boodskapper. Maar as hulle hul afwend, sal Allah die ongelowiges sekerlik nie liefhê nie." (Koran, 3:31) Hier is die rasionaal om die *Sunnah* te volg: liefhebbers van God poog om 'n intieme nabyheid te behaal. Dit word eksplisiet gemaak deur die dikwels aangehaalde outentieke *ḥadīth qudsī*, "My servant draws near to Me through nothing I love more than that which I have made obligatory for him, and My servant never ceases drawing near to Me through supererogatory works until I love him. Then, when I love him, I am his hearing through which he hears, his eyesight through which

he sees, his hand through which he grasps, and his foot through which he walks." (Chittick, 2008:46)

Chittick (2005:76) voer aan dat ten einde die Waarheid, of God (*Haqīqah),* of eenwording te behaal, daar gepoog moet word om alle beperkinge wat bestaan, te verwyder. Sulke beperkinge het slegs 'n soort "negatiewe realiteit", terwyl in die toestand van eenwording, slegs positiewe realiteit oorbly, d.w.s. God. Hierdie gedagte word soos volg uitgedruk:

> What is to be done, O Moslems? for I do not recognize myself.
> I am neither Christian, nor Jew, nor Gabr, nor Moslem.
> I am not of the East, nor of the West, nor of the land, nor of the sea;
> I am not of nature's mint, nor of the circling heavens.
> I am not of earth, nor of water, nor of air, nor of fire;
> I am not of the empyrean, nor of the dust, nor of existence, nor of entity.
> I am not of India, nor of China, nor of Bulgaria, nor of Saqsīn;
> I am not of the kingdom of 'Irāqain, nor of the country of Khordāsān.
> I am not of this world, nor of the next, nor of Paradise, nor of Hell;
> I am not of Adam, nor of Eve, nor of Eden and Rizwdn.
> My place is the Placeless, my trace is the Traceless;
> 'Tis neither body nor soul, for I belong to the soul of the Beloved.
> I have put duality away, I have seen that the two worlds are one;
> One I seek. One I know. One I see. One I call [...]
> I am intoxicated with Love's cup, the two worlds have
> passed out of my ken [...]
> I am so drunken in this world,
> That except of drunkenness and revelry I have no tale to tell.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004:125-27)

In hierdie gedig word gebruik gemaak van apofatiese taal om uit te druk dat alles wat aan die mens se fisiese empiriese wêreld verwant is, insluitend sy dualistiese opvatting van realiteit, in die ekstatiese toestand van eenwording met die goddelike verdwyn.

Geleerdes oor godsdiens kom dikwels tot die slotsom dat eenwording met God of verlossing soos in Oosterse leerstellings uiteengesit, volledige uitwissing is sodat die individu "'n druppel in die see is" en dus alles verloor wat hy ooit was. In sommige opsigte is dit waar, soos in baie van Rumi se formulerings gesien word. Maar as die individu dit wat hy was, verloor, verloor hy slegs dit wat op sigself gebrek en niks is. Eenwording impliseer niks negatiefs nie; volgens

alle tradisionele leerstellings is oorvloed die werklike aard daarvan. Indien die doelwit in negatiewe terme gebied word, is dit omdat met betrekking tot die wêreld, God “niks” is nie, maar dit is slegs omdat die wêreld niks is met betrekking tot God nie. En dit is God wat reëel is, nie die wêreld nie.

Die basiese vraag wat gestel moet word wanneer die leerstelling van eenwording beskou word, is “Wat is die mens se reële self?” In sy *Risālat al-ahadiyyah,* sê Ibn al-’Arabī "He sent Himself with Himself to Himself." Deur die spirituele weg ontwaak die mens uit sy slaap en ontdek dat hy nie is wat hy gedink het hy is nie; hy is nie daardie besondere modus van bewustheid waarmee hy homself geïdentifiseer het nie. Die mens “bereik” niks deur eenwording met God te verwesenlik nie, maar hy wórd eerder wat hy altyd in sy innigste aard was. God is die reële en niks kan buite sy realiteit wees nie (Chittick, 2005:78-79). In sy *Fihi ma Fihi* voer Rumi aan:

> Take the famous utterance, ‘I am God.’ Some people think this is a great pretension, but ‘I am God’ is in fact a great humility. Those who say, instead, ‘I am a servant of God’ believe that two exist, themselves and God. But those who say, ‘I am God’ have become nothing and have cast themselves to the winds. They say, ‘I am God’ meaning, ‘I am not, God is all. There is no existence but God. I have lost all separation. I am nothing.’ In this the humility is greater. (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2001:83)

In Soefisme is “spirituele deug” die refleksie in die menslike en sosiale sfere van die spirituele transformasie wat op die Weg ondergaan is. Dit is die ekwilibrium van die diepste geestesvermoëns van die siel wat teweeg gebring is deur die herintegrasie van die mens na sy middelpunt toe en wat buitewaarts gereflekteer word in die deelname van die mens se verstandelike en psigo-fisiese dimensies aan die Waarheid. ’n Ware “deugsame” mens is dus een wie se hele wese, insluitend die liggaam, ’n spieël geword het wat God reflekteer. Boonop is deugsaamheid op geen manier “iets van meriete” nie, want dit behoort nie aan die mens as ’n individu nie. Dit is die “natuurlike” toestand van die mens voor sy val, ’n toestand wat bereik word deur die verwydering van die mens van alles wat duister is en die uitstraling van die goddelike lig keer (Chittick, 2005:91).

Uit ’n studie van die Soefistiese spirituele metode behoort daar nie tot die gevolgtrekking gekom te word dat Soefi’s glo dat al wat ’n mens hoef te doen om ’n heilige te word, is om die Weg te betree nie. Nie alle ingewydes bereik ’n toestand van kennis anderkant vorme nie en baie min bereik die uiteindelike doel, of eenwording. Die groot meerderheid lede van ’n Soefi-orde was, en is in ons dae, ten minste onder die *mutabarrikun,* die “geseëndes”, dié wat die spirituele genade van die meester passief ontvang, en tevrede is om ’n godsdienstige lewe te beoefen, ietwat meer intens as dié van hul vroom bure. Slegs ’n klein aantal is ware *sālikūn,*

“reisigers” op die Weg, in die sin daarvan dat hulle van een spirituele toestand na ’n ander vorder.

Soefisme beklemtoon boonop dat deelname aan sy spirituele middele, op watter vlak dit ook al mag plaasvind – van eenvoudige inisiasie na die mees gevorderde toestande van die Weg – slegs deur God se genade en Sy “bevestiging” van die mens se pogings (*tayld)* bereik kan word. Die spirituele dissiplines van Soefisme, soos invokasie en meditasie en sulke sekondêre middele soos musiek en die heilige dans, word nooit beskou as in staat daartoe om enige iets self te bereik nie. Dit is praktyke wat slegs doeltreffend word deur die genade teenwoordig in hul heilige vorme en bevestiging deur God. Diegene wat die gebruik van ’n “metode” kritiseer om goddelike Genade te verkry, moet die volgende verse van Rumi oordink:

> If you say that (spiritual) purity is [only] (bestowed by)
> the grace of God [and not by method], [you must nevertheless
> realize that] this success in polishing (the heart [i.e., in
> practicing the disciplines of the Path]) is also (derived) from
> that (Divine) bounty.
> (Chittick, 2005:93)

2.7.9 Soefistiese spirituele metodes

2.7.9.1 *Dhikr*

Rituele en gebed is aspekte van die Moslem spirituele lewe wat sowel mistici as niemistici deel. Die sentrale belangrikheid van *dhikr Allah*, wat “gedagtenis aan God” beteken, word sterk in die Koran beklemtoon en die term word ses-en-twintig keer aangetref. Ook die *Hadīth*-literatuur bevestig die belangrikheid daarvan (Chittick, 2008:65-67). Dit is die spirituele metode waardeur teoretiese kennis verwesenlik word sodat dit deel word van die mens se wese en is wesenlik toespitsing op die Waarheid. Schimmel (1975:167-168) beskryf *dhikr* as “[…] a strong pillar in the path toward God, nay rather the most important pillar", want niemand kan God bereik sonder om Hom voortdurend te onthou nie. Dit is die eerste stap op die weg na liefde, want as ’n mens iemand lief het, hou hy daarvan om sy naam te herhaal en voortdurend te onthou.

Glassé en Smith (2003:437) som *dhikr* op as konsentrasie op die reële. Net soos in algemene Arabiese gebruik, beteken die woord *dhikr* ook “om beroep te doen”, dus beteken “gedagtenis aan God” in sy tegniese Soefi-betekenis ook “om beroep te doen op God” of “God te noem”. Die kenmerkende aanbiddingswyse, is die invokasie van die goddelike naam. In wat gewoonlik bekendstaan as die invokasie van die “Oppernaam” *(ism-i a'zam)*, word die Naam wat aangeroep word, beskou as dit wat al die Name van God bevat: dit is ’n

verwesenlikingswyse van al die wesenstoestande wat in die mens se essensie bevat word, of van al die name wat “God taught Adam” (Chittick, 2005:91-92). As ’n soort inkanteringsgebed, neem dit tipies die vorm van die metodiese herhaling van sekere name van God of Koran-formules, soos die eerste *shahādah*, aan (Chittick, 2008:26). Op misterieuse wyse word die noem van die name identies aan die Genoemde, want dit is sy volmaakte simbool (Chittick, 2005:92).

Burckhardt (2008:90) verduidelik dat die goddelike Naam, wat deur God self openbaar word, ’n Goddelike Teenwoordigheid impliseer wat operatief raak in die mate waarin die Naam besit neem van die denke van die persoon wat dit oproep. Die mens kan nie direk op die Oneindige konsentreer nie, maar deur op die simbool van die Oneindige te konsentreer, kan die Oneindige self bereik word. Wanneer die individuele subjek met die Naam geïdentifiseer word tot op die punt waar elke geestelike projeksie deur die vorm van die Naam geabsorbeer is, manifesteer die goddelike Essensie van die Naam spontaan, want hierdie heilige vorm lei tot niks buite sigself nie, dit het geen positiewe verhouding behalwe met sy Essensie nie en uiteindelike word sy perke in daardie Essensie opgelos. Dus word eenwording met die goddelike Naam, eenwording met God Self. Hierdie konsep hang saam met Ibn al-’Arabī se aktiewe imaginêre en die domein van ’*alam-al-mithāl* en die ontbinding van digotomieë.

Deur die *dhikr* word die mens in sy middelpunt herintegreer en bereik hy uiteindelik eenwording met God. Die mens se hart is nooit van God geskei nie; dit is die mens se individuele self wat deur die spirituele metode omskep moet word sodat die mens sy regmatige plek in die Heelal kan hervat. Die fundamentele neiging van die gevalle mens is verstrooiend. Aangesien hy lewe asof hy slegs sy ego is, word sy intelligensie “veruiterlik” en verstrooi. Die onmiddellike doel van dié metode is om hierdie verstrooiende neiging en die mens se huidige toestand wat die gevolg is van “vergeetagtigheid” *(ghaflah)* van sy eie voortemporele wese, om te keer deur konsentrasie op “gedagtenis” aan God (Chittick, 2005:91).

Schimmel (1975:24) voer die *dhikr* terug na die primordiale gelofte, toe God, voor die skepping, die toekomstige mensdom uit die lendene van die nog-nie-geskape Adam geroep het en hulle met die woorde: "Is ek nie julle Heer nie?" *(alastu bi-rabbikum)* aangespreek het, en hulle geantwoord het: "Ja, ons getuig" *(bald shahidna).* Veral Moslem-mistici het onder die indruk van die idee van hierdie gelofte gekom. Die doel van die mistikus is om terug te keer na die “Dag van *Alast*”, toe slegs God bestaan het voor Hy toekomstige skepsels uit die diepte van niebestaan gelei het en hulle met liefde, lewe en begrip toegerus het sodat hulle Hom aan die einde van tyd weer sou sien. Schimmel (1975:172) verduidelik verder dat die mens reageer op die ewige woorde van God wat hom waarlik mens gemaak het met sy *dhikr* wat in

ruimte en tyd uitgevoer word en hom terugvoer na die oomblik van die goddelike rede toe spirituele voeding geskenk is aan hom by die "banket van *Alast*" soos die Persiese digters dit sou noem. Die mens antwoord met woorde van aanbidding en verheerliking, tot hy in permanente herinnering die stadium mag bereik waarin die subjek in die objek wegraak; waarin herinnering, die subjek wat onthou, en die objek wat onthou word, weer een word soos hulle voor die dag van *Alast* word. Die ewige God is soos Hy was en sal wees.

Chittick (2008:68) verduidelik dat hoewel *dhikr* dwarsdeur die vroeë eeue grondliggend was aan die Islamitiese praktyk, die regsgeleerdes nie *dhikr* aan die samelewing opgelê het nie. Hoewel die Koran mense herhaaldelik gebied om God te onthou, en die daaglikse gebede (*salāt*) verpligtend is, is *dhikr* uiteraard baie meer verwant aan intensie en bewustheid as aan die uiterlike aktiwiteit wat deur die *Sharīʿah* voorgeskryf word. Die Soefi's word van ander Moslems onderskei omdat hulle gedagtenis aan God in die vorm van die noem van Sy name, soos deur hul *shaykhs* voorgeskryf, as verpligtend beskou. Vir hulle is die essensie van alle rituele aktiwiteite om God te onthou. *Ihsān* is om God te aanbid asof jy Hom sien. Deur jou na God te wend, word bewustheid van Hom gewek en die goddelike beeld latent in die siel verwesenlik. Volgens Ibn Ata'iilah "No one says *No god but God* correctly unless he negates everything other than God from his soul and heart." Baie owerhede stem saam dat "No god but God" die mees voortreflike formule van gedagtenis is, maar ander meen dat die noem van Allah se naam alleen – die *al-dhikr al-mufrad* (die enkele gedagtenis) hoërstaande is (Chittick, 2008:69).

Baie indelings van *dhikr* word in Soefi-werke aangetref. Handleidings daaroor sluit beskrywings in van hoe dit uitgevoer behoort te word, soos byvoorbeeld reiniging voor en na die *dhikr*, die kruisbeen-sitposisie, die gebruik van 'n bedesnoer, die drink van water daarna, ens. Sommiges onderskei tussen hoorbare, openbare, en stilswygende, privaat *dhikr.* In gemeenskaplike byeenkomste dra Soefi's *dhikr* gewoonlik hardop voor, ritmies en soms met musiekbegeleiding (Voll en Ohtsuka, s.a.). Sessies van openbare invokasie wissel van die ingetoë tot die ekstatiese. Sommige groepe, soos die Mevlevi wat Rumi se volgelinge gestig het, het musiek en dans as hulpmiddels vir konsentrasie beskou. Ander groepe het enigiets, behalwe Koran-voordrag en groepvoordrag van name en formules, verbied.

2.7.9.2 *Samā'*

Nicholson (2002:45) wys daarop dat die Soefi's gou ontdek het dat ekstase nie net deur *dhikr* en meditasie voortgebring kan word nie, maar ook deur musiek, sang, en dans. Hierdie liturgie wat bekend staan as *samā*', is 'n belangrike aspek van die kontemplatiewe lewe in Soefisme (Lewisohn, 1997:1-4). Die letterlike betekenis van *samā'* is "oudisie", of na musiek luister, en in die Soefi-tradisie het *samā'* die konnotasie om met die oor van die hart te hoor, en met 'n

eerbiedige ingesteldheid na musiek en / of die sing van mistieke poësie te luister met die voorneme om toenemend bewus te word van die goddelike objek wat beskryf word, en dit te begryp. Dit is ŉ tipe meditasie wat op musikale melodie fokus. Schimmel (1975:179) beskryf *samā'* as "the most widely known expression of mystical life in Islam", en volgens Lewisohn (1997:4) word dit in byna al die Soefi-ordes in Islam beoefen.

Die agtergrond daarvan kan teruggevoer word na die tyd van al-Junayd wat in Baghdad gewoon het waar *samā'-khānas*, huise wat toegewy is aan die uitvoering van mistieke musiekkonserte, sedert die tweede helfte van die 9de-eeu bestaan.

Die doel van die *samā*-byeenkoms, sê Lewisohn (1997:22), is om God te verheerlik en gevolglik sekere spirituele toestande en mistieke ekstase of vreugde (*wajd*) te verwesenlik. *Wajd,* wat afgelei is van die Arabiese *wajada,* beteken sowel “ekstase en besieling”, as “vind” en “syn”. Schimmel (1975:178) meen die finale ervaring word altyd as ŉ vry daad van goddelike genade beskou wat die mens in vervoering bring, hom uit homself uitneem, of eerder in die dieptes van homself na sy siel toe neem en hom oorweldig met *wajd.* Die hoogste toestand van ekstase word as *wujud* of “bestaan” self beskou, en dit is verwesenlikte ekstase wat neerkom op die opperste verwesenliking van syn of bestaan. Schimmel (1975:184) som die betekenis van *samā'* op as om jouself af te sterwe (*fanā'*) en in die ewige dans van die vrye geeste om ŉ son wat nooit opkom of ondergaan nie (*baqā'*) opgewek te word. *Fanā'* en *baqā'* kan dus in die beweging van die mistieke dans soos deur Rumi en sy volgelinge verstaan word, voorgestel word.

Lewisohn (1997:23) beklemtoon dat *wajd* ŉ intellektuele basis het en noem dit ŉ verhoogde egolose bewustheid waartydens die ego uitgewis word. Die persoon “verstaan” eers die poësie wat gesing word en slegs daarna bereik hy die ekstatiese toestand wat begrip transendeer. Hy herken bewustelik die oorsprong en die einde van sy ekstase wat ook beskryf kan word as die objektiewe vrugte van verhoogde bewustheid eerder as subjektiewe giere van ŉ hiper-emosionele verbeelding. Om verder die hoogs intellektuele karakter van *samā'* te onderstreep, beweer al-Ghazālī dat alles wat gedurende die *samā'* gehoor word “should be applied by the mystic to his own soul's ‘dealings with God’ (*mu'dmilat*); for it is mainly with these 'dealings' with his Beloved that the mystic is concerned” (Lewisohn, 1997:24).

Nicholson (2002:45) wys daarop dat die Moslems uiters ontvanklik vir die soet klanke van musiek is, en Soefi-digters verwys dikwels na musiek wat volgens hulle “awakens in the soul a memory of celestial harmonies heard in a state of pre-existence, before the soul was separated from God”.

Rumi stel dit so:

The song of the spheres in their revolutions
Is what men sing with lute and voice.
As we all are members of Adam,
We have heard these melodies in Paradise.
Though earth and water have cast their veil upon us,
We retain faint reminiscences of these heavenly songs;
But while we are thus shrouded by gross earthly veils,
How can the tones of the dancing spheres reach us?
(Nicholson, 2002:46)

Ibn al-'Arabī koppel *samā'* aan God se gesproke Woord, die goddelike Asem, die "Gees" wat Hy ook in Adam ingeblaas het, wat dinge laat bestaan: "true *samā'*, […] is simply remembrance of the primordial 'Be' that brought about the world's 'being' in the first place". Hy skryf "[…] So, the cosmos is God's words in respect of this Breath […] And He has reported that His words will not be spent, so His creatures will never cease coming into existence, and He will never cease being a Creator." (Chittick, 2008: 97)

Voor God se gebod "Wees", besit dinge 'n sekere modus van syn in die "pakhuise" van die ongesiene wêreld waarna daar in die Koran (15:21) verwys word: "There is no thing whose storehouses are not with Us." (Die Afrikaanse weergawe stel dit effens anders: "En daar is niks waarvan die seëninge nie by Ons berus nie.") "When God says 'Be!' to a thing in one of these storehouses, it hears His command and obeys. It comes to exist in the world, fulfils the function for which it was created, and then returns again to the unseen realm." (Chittick, 2008:95-96) Soefi's identifiseer dikwels die primordiale musiek wat deur die siel gehoor word met God se woorde aan die kinders van Adam met die "Gelofte van *Alast"* toe God Adam as sy eie gesant geskep het. Die musiek van *Alast* is 'n herhalende tema in Rumi se digkuns (Chittick, 2008: 99).

Volgens Ibn al-'Arabī is die dans wat met hierdie gedagtenis gepaard gaan, die oordrag van dinge uit die "pakhuise" van die ongesiene ryk na die wêreld. Hy verduidelik verder dat wat gedurende die *samā'* in die sanger se woorde gehoor word, God se woord "Wees" is, en dit beweeg die luisteraars tot beweging en oordrag van die toestand van niebestaan na die toestand van bestaan toe. Die musiek word dus benut om hulle in ekstatiese toestande in te vervoer. Chittick (2008:97-98) stel dit so:

> What then did we experience when we heard the word 'Be' in our state of nonexistence? We heard a marvellous song, we delighted in its melody, and we danced into the created world. Ever since, each of us has been dancing and revelling

in that music, for it fills the universe to overflowing. However, it has such a steady beat that most of us never notice it.

Dit is ’n manifestering van God se liefde vir die Verborge Skat wat Hom in die eerste plek “Wees” laat uiter het, en as die bron van die kosmos en sy motiverende energie, sprei liefde oor alle bestaan uit.

Rumi skryf:

The creatures are set in motion by love,
love by God in all eternity –
The wind dances because of the spheres,
the trees because of the wind.
As the source of the cosmos and its
motivating energy, love suffuses all of existence.
(Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:197)

Lewisohn (1997:6) beskryf *samā’* as sowel ’n kunsvorm as ’n spirituele oefening wat bestaan uit musiek en digkuns en sang; dit word dus óf deur kuns óf godsdiens begryp, m.a.w. óf esteties, maar nie analities nie, óf spiritueel, maar nie wetenskaplik nie. Die *samā’* het ’n belangrike terapeutiese effek op die siel. Die musiek veroorsaak ’n verskerping van die aandag wat tot ’n groter fokus van sowel liggaam en gees lei. Die gedagtenis aan God gedurende *samā’* funksioneer soos ’n soort mistieke musiekterapie. Rumi verwys hierna in sy *Mathnawí* IV:742-5:

Samā’ is the food of lovers;
The strands of dispersed imagination in it gain concentration.
The fantasies of the inner psyche in music find strength;
No, transcend strength, by the wail of the flute and horn, take form.
(Lewisohn, 1997:25)

Persiese Soefi-tekste bevat dikwels verwysings na die Platoniese gedagte van “music is the food of love". Abū’ l-Qāsim Nasrabadi het opgemerk “Everything has its own food and the food of the spirit is *samā’*"; al-Ghazālī het gepraat van *samā’* as “sustainence of the spirits for the people of gnosis”; en Tfisi het dit “spiritual nourishment" genoem wat die hart en innerlike aard versterk en ’n wyse is “to induce the descent of spirit, light and life from the unseen world" (Lewisohn, 1997:25).

Harmless (2008:177-178) wys daarop dat die musiek van die *samā’* Rumi se duisende gedigte geïnspireer het en wys daarop dat Annemarie Schimmel, een van die voortreflikste Islam-

kundiges, *samā'* as die spirituele as van sy digkuns beskou. Dié wat die gedigte in die oorspronklike Persies lees, kan in hul metrum en rym, ego's van die *samā' hoor* – die ritmes, die tromslae. Vir Rumi is die ware musiek van die *samā'* binnewaarts geleë:

> At the time of *samā'*, the Sufis hear another sound –
> from God's throne.
> You go ahead and listen to the (outer) form of the *samā'*,
> they have another ear.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:328)

Hierdie ekstatiese dans is van die vroegste tye dwarsdeur die Islamwêreld beoefen, maar die Mevlevi-orde wat na Rumi se dood in 1274 deur sy volgelinge gestig is, is die enigste orde waarin die dans as deel van die *samā'* geïnstitusionaliseer is (Schimmel, 1975:179). Dit vorm deel van die opvoeding van die dissipels en het ten doel om die hede te vergeet en met die Geliefde in 'n transtoestand in oneindigheid verenig te word. Die dans neem die vorm aan van 'n voortgesette wentelende beweging wat tot die naam "Whirling Dervishes" aanleiding gegee het en word begelei deur inkantering en die musiek van die *ney* (Midde-Oosterse fluit). Die Mevlevi-orde het bestaan tot met die stigting van die Turkse Republiek in 1923, wat alle openbare godsdienstige optredes verbied het, bestaan. Na 1956 is jaarlikse optredes om Rumi se dood te herdenk, weer toegelaat. Vandag word dit by sekere geleenthede op presies dieselfde wyse as ten tye van Rumi se lewe beoefen (Erzen, 2008).

Curt Sachs (1937) beskryf die derwisj-dans in sy *World History of the Dance* soos volg:

> Here the dance severs the natural bonds of human posture and motion. In dizziness the dancer loses the feeling of body and self; released from his body he conquers dizziness […]. The whirling dervish who extends his arms horizontally and turns his palm upwards assumes without wishing to, the gesture of taking, of opening […]. He awaits the generative force that takes possession of him, which removes the limitations of his body, extinguishes his consciousness, and pours divine spirit into him. The whirl dance is the purest form of dance devotion.

Sommiges beweer dat gedurende hulle tyd van afsondering, Shams dié dans aan Rumi bekendgestel het; ander meen dat Rumi daarmee begin het ná die verlies van sy groot vriend. Hoe dit ook al sy, Shams was die katalisator wat die dormante energieë en sensasies in Rumi wakker gemaak het en wat gelei het tot dié dans wat vir Rumi 'n vorm van fisiese gebed was wat die stewige greep van die self help losmaak en die energie van ekstase laat ervaar. Hieruit het seremonies van dans en musiek – die *samā'* – gevolg (Johnson, 2010:73). Fritz Meier, soos aangehaal deur Lewisohn (1997:28) het van Rumi geskryf: "Under his guiding genius,

music and dance, intermingled to create so indivisible a unity that the dances were performed as rituals in praise of God and as stimulants to an exalting experience of inner harmony."

Adile Jale Necdet Erzen (2007:70), 'n Turkse kunshistorikus en skilder, verhelder die simboliek van die bewegings van die derwisj-dans. Sy verduidelik dat in die Islamitiese wêreld, verhoudings van mense teenoor, en menslike persepsies van die wêreld, nie vas is nie, nie kodifiseerbaar is nie en nie met taal vasgevang kan word nie. Die wêreld word vanuit 'n voortdurend bewegende en veranderende gesigspunt beskou. Mense se bewegings, en die wyse waarop hulle die proses van tyd en ruimte verstaan, is in harmonie met die natuur en afhanklik daarvan, en stem ooreen met die kosmiese orde en die basiese onderliggende vorme wat in die natuur aangetref word. Erzen (2008:72) voer aan dat dit in teenstelling is met die Westerse lineêre siening en interpretasie van die wêreld sedert die Renaissance en die mens se onafhanklikheid van die natuur.

Hierdie siening resoneer met Bergson se beskouing oor kennis waarna vroeër verwys is. Kennis wat deur intuïsie verkry word en onafhanklik van die perspektiewe van enige posisie is, behels deelname aan die innerlike ervaring daarvan wat ons toelaat om die verandering, evolusie en beweging van die objek onmiddellik van binne af te aanskou. Op sy beurt hang hierdie beskouing weer saam met die performatiewe.

Schimmel (1975:184) illustreer die derwisj-dans met die volgende vergelyking: soos 'n stofdeeltjie wat a.g.v. gravitasiekrag om die son tol en 'n vreemde soort eenwording ervaar, kan die mens sonder die spirituele gravitasiesentrum, God, nie leef nie. Vir Rumi weerspieël die wentelende, omsingelende dans wat gedurende die Soefi-*samā'* uitgevoer word, die oneindige omwenteling van die kosmos om die gravitasiekrag van God se liefde, want, ''love makes the millwheel of the heavens spin''. In die volgende ghasel, beskryf Rumi (soos aangehaal deur Harmless, 2008:178) die simboliese resonansies van hierdie Soefi-ritueel van dans en tol:

> The wheel of heaven, with all its pomp and splendour,
> circles around God like a mill,
> O my soul, circumambulate around such a Ka'aba;
> beggar, circle about such a table.
> Travel like a ball around in His polo-field […] happy and helpless.
> Your knight and rook are circumambulating about the king,
> even though you move from place to place on this
> chessboard […]
> Whoever circumambulates about the heart

becomes the soul of the world, heart-ravishing.
The heart-forlorn becomes companion to the moth,
he circles about the tip of the candle,
The mystic's soul circles about annihilation,
even as iron about a magnet,
Because annihilation is true existence in his sight.

Hierdie wêreld van omsirkeling het 'n mistieke eindpunt, 'n stadige spiraalwenteling in die mistieke toestand van *fanā'* – uitwissing, of die afsterwe van die self, wat paradoksaal nie uitroeiing beteken nie, maar "true existence".

Erzen (2007:71) wys daarop dat die bewegings nie net wentelend of sirkelvormig is nie, maar eerder spiraalvormig. Hulle groei en brei uit op 'n manier wat van die sentrum af uitwaarts straal. Een van die belangrikste simboliese vorme in die Islamitiese wêreld is dan die spiraal wat introverte asook ekstroverte bewegings het; sowel konsentries as eksentries is; die binneste wese en die buitewêreld voorstel; en konstante verandering by permanensie aandui.

Die lewe vir Rumi was 'n pelgrimstog, 'n spiraalvormige terugkeer na God. Harmless (2008:178-179) haal hom soos volg aan:

From God in the first place we sprang in the world;
to Him likewise we revert by revolving.
Our cry is like the bell in the caravan,
or as thunder when the clouds travel the sky,
Wayfarer, set not your heart upon a lodging-place,
coming weary at the time of attraction.

Adam Williamson (s.a.), 'n vooraanstaande spesialis op die gebied van biomorfiese kuns (*Islimi* of Arabesk), een van die dissiplines wat Islamitiese kuns onderlê, verwys ook na die spiraal as een van die belangrikste simbole in dié kunsvorm, waaruit die motiewe en blare spruit en onderliggend aan die meeste ontwerpe is. Die beweging van die natuur inspireer die ononderbroke vloei van die spiraal wat geen harde hoeke het nie, en waarvan die kurwes swierig en sag is. Namate die spiraal "groei", straal dit sekondêre spirale uit wat op hul beurt spirale uitstraal en die bladsy is gou toegegroei. Die spiraal vorder van sy bron soos 'n plant wat van saad na die lig toe groei. Hierdie sentrifugale beweging weerspieël die progressie van die skepping van die Skepper wat na oneindigheid beweeg.

Lewis (2014:416) wys daarop dat Rumi alle skepping binne sowel die fisiese as metafisiese wêrelde as 'n groot opwaartse spiraal van metamorfoses beskou, wat volgens Schimmel

(1975:321) gewoonlik ’n poëtiese weergawe van die Neoplatoniese idee van die terugkeer van die siel na sy goddelike oorsprong toe is. Daar word terugverwys na die uiteensetting van sy siening van die evolusieproses wat vroeër bespreek is, en die potensiaal vir die mens om getransformeer te word in ’n toestand van eenwording met God wat die afsterwe van sy huidige toestand behels. Die volgende reëls uit die *Mathnawí* 111:390-6 vat die transformerende opwaartse spiraal van die skepping saam:

> I died to the mineral realm and became a plant,
> I died to the plant realm and rose to the animal,
> I died to the animal realm and became human.
> What is there to fear? When did I ever become less by dying?
> In turn I’ll die to my human form and soar on wings with the angels.
> But I must pass on even from the angel realm
> For everything will perish except His Face...
> When my angel form is sacrificed
> I’ll become what lies beyond the realm of imagination – non-existent!
> For non-existence resonates within me
> Like the deep notes of an organ saying
> Verily to Him we shall return.
>
> (Baldock, 2005)

Chittick (2008:96-97) voer aan dat die meeste regsgeleerdes, asook baie Soefi’s, die *samā’*-praktyk as ’n oortreding van die *Sharīʿah* beskou het. Dié Soefi’s wat dit ondersteun het, het *Sharīʿah*-argumente gebied om die wettigheid daarvan te bewys, maar hul hoofrede was dat dit ’n manier was om gedagtenis aan God te wek, en dat musiek die mens wegvoer na die onsigbare wêreld, hul ware oorsprong in “niebestaan” waar God steeds Sy ewige woord met hulle spreek.

2.7.9.2.1 Die *samā’*-seremonie

Volgens Schimmel (1975:325) is die dans van die derwisje, begelei deur musiek “of exquisite beauty”, een van die indrukwekkendste kenmerke van die mistieke lewe in Islam. Sy wys op die uiters streng reëls wat die *samā’* reguleer. Die Soefi’s meen dat deur deelname aan die *samā’*-seremonie die siel sy aardse bande aflê ten einde vrylik en in ’n toestand van mistieke ekstase met die goddelike sielsgemeenskap te kan hê.

Markoff (1995:157-158) beskryf die *samā’*-seremonie soos volg: dit bestaan uit ingewikkelde choreografieë, begelei deur poësie uit die *Mathnawí* wat in die tradisies van die Ottomaanse sekulêre kunsmusiek getoonset is, en professioneel opgeleide musici tree op. Die sentrale

kern van die seremonie is die *āyīn* wat op die integrasie van musiek, poësie en dans fokus en die hoogtepunt in *dhikr* bereik wat ontlok word deur vasgestelde bewegingsvorme wat in spoed en intensiteit vermeerder. In die konteks van die *samā'* is *āyīn* die term vir die geformaliseerde rituele sekwensie, maar dit dui ook spesifieke stelle musikale stukke aan wat gekoppel is aan die ritueel – 'n verwerking van instrumentale en vokale komposisies.

Die kleredrag van die derwisje, of die *semazen*, is hoogs simbolies. Hulle dra lang keëlvormige kameelhaarhoede wat die grafstene van hul ego's simboliseer; wit klede met wye rompe wat die doodsklede van hul ego's aandui; en groot swart mantels wat hul aardse grafte voorstel (Issitt en Main, 2014:101).

Die *samā'* begin met 'n inkanteringsgebed aan die Profeet wat liefde verteenwoordig, en aan al die Profete voor hom. Om hulle te prys, is om God, wat die profete geskape het en na die mensdom gestuur het, te erken en te loof. Keteltromklanke volg wat die opdrag "Wees" vir die skepping van die hele heelal simboliseer, en daarna, evokatiewe, musikale improvisasie op die *ney* wat die goddelike asem simboliseer wat lewe aan alles gee (Shira, s.a.).

Hierna vind die seremoniële prosessie plaas, begelei deur 'n *peşrev* (prelude of gekomponeerde gedeelte vir 'n instrumentele ensemble). Die meester buig en lei die derwisje in 'n kloksgewyse sirkelbeweging om die saal. Terwyl hulle verby die meester se seremoniële posisie stap, voer hulle rituele buigings na mekaar toe uit wat die salutasie van siel tot siel uitbeeld. Na hulle drie sirkels voltooi het, verwyder hulle hul mantels om aan te dui dat hulle, vry van aardse gehegthede, spiritueel in die waarheid wedergebore is. Hulle stap een vir een na die meester met hul arms voor hulle bors gekruis, buig, soen die meester se hand, en ontvang opdragte (Schimmel, 1975:325).

Die eintlike *āyīn* begin met die *samā'*-dans wat begelei word deur musiek op klassieke Turkse instrumente en 'n kamerkoor, en in vier gedeeltes uitgevoer word. Hulle begin antikloksgewys wentel waardeur hulle die aardse lewe afstaan om in mistieke eenwording met God herbore te word. Hulle regterarms word opwaarts gerig met die palm na bo gedraai om seëninge van God te ontvang en hul linkerpalms wys na onder om die seëninge te skenk. Na 10 minute hou almal op wentel en kniel. Hierdie wentel- en knielproses word vier keer uitgevoer en elk van die herhalings is 'n salutasie wat die volgende aandui: die mensdom se geboorte tot die waarheid van God as Skepper en die mens as skepsel; verrukking van die mens wat die grootsheid van die skepping aanskou; opgaan in die vervoering van die liefde en ontsegging van die intellek tot liefde tot volkome onderwerping aan God; beëindiging van die spirituele reis insluitend die terugkeer na die daaglikse lewe en onderdanigheid aan God. Gedurende die derde gedeelte is daar 'n toename in tempo ('n walsritme) en 'n verstadiging gedurende die

vierde waar die derwisje weer ’n ingetoënheid handhaaf namate hulle die dans beëindig (Markoff, 1995:158).

Met afsluiting van die dans, vind ’n voorlesing uit die Koran plaas, gewoonlik die volgende: “En die Ooste en die Weste behoort aan Allah, en waarheen julle julle ook mag wend, daar sal die aangesig van Allah wees. Allah is die Voorsiener, Alwetend” (Koran, 2:115). ’n Gebed vir vrede vir die siele van al die profete en gelowiges sluit die *samā’* af (Shira, s.a.).

2.8 Slot

Die mistikus se oortuiging dat benewens die fisiese wêreld, daar ’n spirituele wêreld bestaan wat gesluier is en intellektuele, rasionele ondersoek transendeer, is grondliggend aan die mistiek van sowel die Christendom as die Soefisme. Ontsluiering behels ’n reis wat as aktiewe deelname, dus as performatief, beskou kan word, en as sulks die grondrede is vir die performatiewe ondersoek wat aangewend word vir die ontleding van die gedigte in ’n latere hoofstuk.

Underhill (1930:50-61) meen dat die mistikus se benadering, ondanks sy geloofsoortuiging, gemeenskaplike eienskappe het wat die emosionele, intellektuele, en wilslewe van gewone mense oorskry en daarvan verskil. Uit die voorafgaande bespreking is dit duidelik dat ten spyte van die ideologiese en dogmatiese verskille wat die Christelike mistiek en Soefisme onderskryf, daar inderdaad wesenlike ooreenkomste is waarvan die belangrikstes vervolgens uitgelig word.

Beide soorte mistiek het as grondslag Plato se dualistiese opvatting dat die siel en liggaam afsonderlik van mekaar is, en dat die onsterflike siel in ’n sterflike liggaam vasgevang is. Plato se begrip van die supersintuiglike realiteit en eros se kosmologiese mag het op sowel die Christelike as Soefi-mistiek ’n beslissende invloed gehad. Ook het die Neoplatoniese skool wat verder met die basiese dualistiese gegewe gewerk en aangevoer het dat die siel iets van sy oorsprong in hom saamdra, en daarna verlang en begeer om daarmee verenig te word, die Christelike én Soefi-mistiek beïnvloed. Hierdie konsep hang saam met die immanensie- en transendensiekonsepte wat deel is van beide soorte mistiek. Plotinus as klassieke eksponent van die emanasie-teorie se filosofiese emanasieleerstelling is fundamenteel aan albei benaderings.

Noëtiese kennis van God, wat bo-rasioneel en verwant is aan Plotinus se *voῦς*’ en as een van die eienskappe van mistiek in die algemeen bespreek is, hang saam met Soefisme se konsep van gnosis (*ma’rifa*) en die beskouing van die gevorderde Soefi as ’n gnostikus, of kenner *(’arif*) wie se doel ervaringskennis is. Gnosis is vir die Soefi’s sinoniem met liefde of *’ishq* wat

op sy beurt volgens Rumi saamhang met die intuïtiewe wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van intellek en spraak.

In beide mistieke tradisies speel liefde, daardie onbegryplike konsep, 'n kardinale rol. Die Soefi-weg word immers beskryf as die weg van die liefde. Wat die Christelike mistiek betref, word daar na die eerste twee gebooie in Mat. 22: 37-40 verwys: "'Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand.' Dit is die grootste en die eerste gebod, en die tweede wat hiermee gelyk staan, is: 'Jy moet jou naaste lief hê soos jouself'. In hierdie twee gebooie is die hele wet en profete saamgevat." (Bybel,1983)

Ten einde die goddelike kennis te kan bekom, het mistici van albei tradisies weë beskryf wat uit verskillende stappe bestaan. Die Christelike drieledige verdeling van die *via mystica,* naamlik die *via purgativa*, die *via illuminativa* en die *via unitiva* kom in sekere opsigte ooreen met die Soefi-weg van die *Sharīʿah*, die *tarīqah*, en die *haqīqah*. In beide gevalle kom dit neer op 'n reiniging van die self wat in die Christelike mistiek as afsterwe van die "eie ek", en in Soefisme as die annihilering van die self – die toestand van *fanā'* – beskou word.

Die apofatiese mistiek, die weg van onwetendheid of ontkenning, of die *via negativa* – die onbegryplikheid van die essensie en aard van die goddelike, vorm 'n integrale deel van beide mistieke tradisies. Menslike konseptuele kennis moet laat vaar word en suiwering moet plaasvind ten einde goddelike kennis te ontvang. Kourie (2008a:62) haal talle voorbeelde aan om te wys dat apofase in die Bybel ingewortel is, soos bv. die beeld van die wolk by Moses se ontmoeting met God wat aandui dat duisternis die primêre metafoor vir die goddelike is. Die Bybelvers "Niemand het God ooit gesien nie" (Joh. 1:18) bevestig ook negatiewe mistiek.

Volgens Villaneda (2014:130) kan die aard van kennis in Soefisme die beste verstaan word met die konsep "*unknowing*", of onwetendheid / onkenbaarheid. Soefi's meen "It is by unknowing, the systematic transcendence of all limited knowledge, that one can approach the unknowable divine being." Apofase impliseer ook noodwendig die ontoereikendheid van taal om God te konseptualiseer.

Daar is ook gewys op die rol wat die imaginêre in sowel die Christelike mistiek as Soefisme speel. Voss voer aan dat die imaginêre vermoë 'n lewende middel is wat toegang verleen tot die domein wat Corbin as die *mundus imaginalis* beskryf het, en 'n parallelle wêreld is wat volgens hom "ontologically as real as the world of the senses and that of the intellect" is.

Die konsep van die imaginêre word in die volgende aanhaling van Underhill (1930:72) ook betrek: "Here, in this spark or 'part of the soul' where the spirit, as religion says, 'rests in God who made it', is the fountain alike of the creative imagination and the mystic life. Now and

again something stings it into consciousness, and man is caught up to the spiritual level, catches a glimpse of the ‘secret plan’.”

In die volgende hoofstuk word daar gefokus op verskeie faktore wat onderliggend is aan die uitdruk van die mistieke belewenis wat juis as onuitspreeklik beskou word.

Hoofstuk 3: Poststrukturalistiese begronding vir die ontleding van mistieke poësie

3.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk het ten doel om in besonderhede ondersoek in te stel na die faktore onderliggend aan die uitdruk van die mistieke ervaring wat as onuitspreeklik beskou word. Wat stel die skrywer in staat om, ondanks die algemene oortuiging dat die mistieke onbeskryflik is, dit tog sinvol te formuleer? Wat stel die leser in staat om die mistieke gedig sinvol te interpreteer? Hierdie bespreking dien met ander woorde as ’n begronding vir die moontlikheid van sowel die skryf as die interpreteer van mistieke poësie.

Soos uit hoofstuk 2 geblyk het, bestaan daar nie in die Afrikaanse Protestantse leefwêreld ’n sterk mistieke tradisie nie. Ten einde insig te verkry in die wyse waarop ’n mistieke teks funksioneer, word daar dus kennis geneem van die Rooms-Katolieke mistieke geskiedenis wat ver terugstrek, asook Soefi-opvattings wat op merkwaardig gesofistikeerde wyse ’n raamwerk bied vir die formulering, ontleding en interpreteer van mistieke poësie. Daar word betoog dat die problematiek vir die mistikus asook die ondersoeker van die mistieke teks tweevoudig van aard is. Eerstens, soos duidelik uit voorafgaande bespreking blyk, is die mistikus se opvatting dat die mistieke onuitspreeklik is, dat dit as transendent buite die domein van taal en ons empiriese wêreld geleë is. Trouens, vir Augustinus is *benoeming* van die goddelike implisiet afgodediens. Tweedens, op linguistiese vlak, is daar die poststrukturalistiese beskouing van ’n verdeeldheid tussen betekenaar (“signifier”) en betekende (“signified”). Al bestaan die moontlikheid van verbale uitdrukking dus, kan dit steeds nie tot betekenisgewing lei nie.

Ironies genoeg, bied so ’n poststrukturalistiese benadering tot taal juis ’n opening of *aporia* wat die mistikusdigter in staat stel om homself wel te kan uitdruk. Dit blyk dus dat ’n ondersoek na aspekte van die poststrukturalistiese taalteorie ’n raamwerk kan bied vir die bestudering van mistieke taal. Deur mistieke beskouings en poststrukturalisme naas mekaar te stel, kan hulle mekaar aanvul en deur kennis te neem van hierdie raakpunte en die relevante aspekte van die poststrukturalistiese teorieë te ondersoek, kan die wyse waarop taal in mistieke poësie funksioneer, geïllumineer word en verhelderende insigte vir die navorser bied.

Die fokus wat die poststrukturalisme kry, beteken egter nie dat die mistieke poësie deur dekonstruktiewe metodologie ontleed gaan (of selfs kan) word nie. Dit dien dus slegs as ’n verhelderende beskrywing van die dubbelsinnige en komplekse wyse waarop mistieke taal

werk. Verder moet in gedagte gehou word dat terwyl dit vir die poststrukturaliste oor die semantiese aspek gaan, die spirituele vir die mistici sentraal staan.

Daar word aanvanklik op enkele denkers gefokus: Eerstens word Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Oostenrykse 20ste eeuse filosoof, se opvatting van mistieke taal onder die loep geneem. Hoewel hy tydgenootlik nie deel was van die poststrukturalistiese beweging nie, toon hy sterk ooreenkomste met poststrukturalistiese denke. Daarna kom die beskouing van die Franse filosoof Jacques Derrida (1930-2004) aan die beurt; sy dekonstruksieteorie toon verrassende ooreenstemming met Rumi se opvattings. Laastens word sekere van Jacques Lacan (1902-1981), Franse psigoanalis en psigiater, se konsepte bespreek. Ten spyte van die groot verskil tussen die Christelike tradisie wat Augustinus verteenwoordig en Lacan se poststrukturalistiese beskouing wat verklaar dat daar geen fundamentele betekenis, transendentale betekende, of God is nie, toon Lacan se konsepte merkwaardige raakpunte met dié van Augustinus.

Die konsep, *aporia*, wat die noodwendige gevolg van onuitspreeklikheid is, word daarna in besonderhede toegelig met die kollig veral op die wyse waarop dit juis ’n uitweg en soort oplossing bied vir die dilemma waarin die mistikus hom bevind.

Die rol van die imaginêre geestesvermoë en spieëlsimboliek wat deel is van veral Ibn al-’Arabī en Henri Corbin se teorieë, word bespreek en daar word geïllustreer wat die belang daarvan vir die skrywer en leser van die mistieke gedig is.

Omdat die aktiewe imaginêre geestesvermoë deur sowel skrywer as leser benut word en hulle sodoende performatief optree, word aspekte van performatiwiteit as taalteorie bekyk en ondersoek ingestel na die wyse waarop dit op mistieke poësie toegepas kan word.

3.2 Poststrukturalistiese beskouings

3.2.1 Inleidende opmerkings

’n Paar van die sleutelfigure binne die postmoderne literatuur en filosofie soos byvoorbeeld Jacques Derrida, Roland Barthes, Michael Sells, John Caputo en Ian Almond het verbintenisse tussen mistieke denke in die Ooste en Weste en hul eie idees geïdentifiseer. Ander denkers soos Samuel Willis, David Thomson, Jeffrey Ringer en Elham Shayegh, het onafhanklik van mekaar, sekere ooreenkomste tussen die taalbeskouings van mistici – sowel van die Christelike as die Soefistiese tradisie – en dié van die poststrukturalisme raakgesien.

In die agtergrond van hulle denke in dié verband is die werk van Heidegger wat volgens Danvers (2012) “has undoubtedly prompted many of the lines of enquiry pursued by the above writers”.

Yore (2006:26) postuleer dat postmodernisme die potensiaal bied vir die mistieke om te gedy en haal vir Philip Sheldrake, ’n Britse teoloog, aan wie se opvatting is dat postmodernisme ’n tyd is vir teologie wat die nosie van “God” bevry van

> [...] the constraints of rational philosophy and the need to justify belief in rational terms. [It also] implies a rejection of any kind of literalism. It also rejects authoritarianism and prefers dialogue with strangers and what is 'other' rather than to colonize alien experiences or to convert those who understand the world differently.

Hierdie siening van die postmodernisme as bevryding van die rasionele, letterlike denke oor die goddelike, word deur sowel Derrida as Rumi gedeel. Ook wat die opvatting van die self betref, is daar ooreenstemming tussen Soefisme se leerstelling van die aflê van die *nafs*, die ego, asook die Christelike idee van die afsterwe van die “eie ek” en die postmodernistiese konsep van die desentrering van die self soos voorgestel deur die “death of the subject”. Melvyn Matthews beweer dit is “a way of bringing the over-inflated view of the self into the light of reality, a way of deconstruction so that a proper humility about the place of the self is restored”. Hy redeneer dat hedendaagse Christene, vanweë moderne vooronderstellings oor die self en sy besittings, ontoepaslik met Middeleeuse mistici omgaan. Vir mistici soos Julian van Norwich, ’n 14de-eeuse mistikus, was daar geen opvatting van die self soos mense van die moderne era dit begryp nie (Yore, 2006:29).

Volgens Vallee (2002:55) het die postmoderne mens ’n passie vir die onmoontlike, vir dit wat moeilik voorstelbaar is en vir “the silent margins of thought”. Dit kan inderdaad ook van die mistici aangevoer word.

Thomson (1991:107) se beskouing is dat die skrywes van mistici soos Teresa van Ávila, Richard van St. Victor, Juan de la Cruz, en baie ander, sterk getuienis lewer van die onuitspreeklike sekerheid van betekenis, en hy beskryf mistici se presiese blootlê van die ontoereikendheid van taal op geniale wyse. Hy wys daarop dat hulle pelgrimstog dié van ’n *via negativa* is – “a systematic deletion of the attributes of Being and a paradoxical denial of the sign's capacity to render Being as full presence”, en dat “theology's most vigorous assertions concerning Being arise together with the retractions which would deconstruct them”. Caputo (1997b:2-3) sien ’n parallel raak tussen die *via negativa* – die onuitspreeklike transendensie van God – en “the difficulty in which deconstruction finds itself – how to name *différance,* that word or concept that is neither word nor concept”. Caputo voer aan dat dekonstruksie begeer wat negatiewe teologie begeer en die passie van negatiewe teologie vir die onmoontlike deel.

Almond (2003b:24) wys daarop dat mistici soos Augustinus, Dionisius en Meister Eckhart deur baie geleerdes as Middeleeuse presedente van dekonstruksie beskou word en dat Derrida die negatiewe teologie van hierdie skrywers bewonder en dit as taal beskou “that does not cease testing the very limits of language”.

Hoewel Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Oostenrykse 20ste eeuse filosoof, nie tydgenootlik deel was van die poststrukturalistiese beweging nie, wys Peters en Marshall (1999:20) daarop dat Terry Eagleton die werke van Wittgenstein beskou “as displaying deep affinities with poststructuralist thought and with a body of thought that shaped poststructuralism”. Omdat Wittgenstein se beskouing oor mistieke taal reeds spore van dié van poststrukturalisme bevat, bied dit myns insiens ’n insiggewende blik op die wyse waarop hierdie soort taal funksioneer en word dit vervolgens as inleiding tot die poststrukturalistiese teorieë ondersoek.

Daarna volg twee besprekings: eerstens ’n ondersoek na sekere ooreenkomste tussen opvattings van Derrida se dekonstruksieteorie en Rumi se konseptualisering oor God; tweedens word daar gekyk na hoedat veral Lacan se “reële” lig werp op Augustinus se siening van God. Raakpunte tussen Wittgenstein, Derrida, Rumi, Lacan en Augustinus se beskouings word laastens uitgelig.

3.2.2 Ludwig Wittgenstein (1889–1951 n.C.)

Wittgenstein (1922) verwys telkens in sy *Tractatus* na die mistieke:

> How things are in the world is a matter of complete indifference for what is higher. God does not reveal himself in the world. (*Tractatus* 6.432)
> Feeling the world as a limited whole – it is this that is mystical. (*Tractatus* 6.45)
> There are, indeed, things that cannot be put into words. They make themselves manifest. They are what is mystical. (*Tractatus* 6.522)

Zemach (1964:41, 46) lei die volgende uit hierdie stellings af: ”that the mystical is that there is a world (and not how it is), [...] that this ‘fact’, i.e., that there is a world, is not itself in the world, and [...] that this ‘fact’ cannot be pictured by facts, but it can be shown by them”. Wittgenstein beskou God as transendentaal; Hy onthul hom nie aan die wêreld nie. Dit mag wel beteken dat hy gemanifesteer word as die perk van die wêreld. Vir Wittgenstein beteken om ’n perk van ’n domein te wees, om die algemene vorm of die moontlikheid van die domein te wees. Met betrekking tot die totale domein is dit om ’n vorm te wees om sy sin / betekenis te wees. Aangesien vorm en essensie identies is, is God die sin / betekenis en die essensie van die wêreld. Die essensie van die wêreld, met ander woorde die totaliteit van feite, is die algemene vorm van die proposisie. Dus is die algemene vorm van die proposisie identies aan die konsep

van God. In ’n brief aan Russell, gedateer 19 Augustus 1918, wat oor die betekenis van sy *Tractatus* gaan, verklaar Wittgenstein (soos aangehaal deur Sanfélix Vidarte, 2013):

> The main point is the theory of what can be expressed by propositions – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be thought), and what cannot be expressed by propositions, but only shown; which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.

Wittgenstein onderskei dus tussen taal wat “uitspreek” of “sê”, en taal wat “aantoon” of “wys” deur paradoksaal, maar nie weersprekend nie, sy konseptuele netwerk te transendeer en na “die ander kant” toe te wys. Laasgenoemde, wat die metafisika, etiek, godsdiens en die mistieke insluit en tot die domein van die transendentale behoort, kan slegs *aangetoon* word, of eerder, toon sigself aan (Vettiyolil, 2015:64).

Sanfélix Vidarte (2013) verhelder die betekenis van die onderskeid tussen aantoon en uitspreek en die kritiese tesis dat wat in die estetiese domein aangetoon kan word, nie uitgespreek kan word nie, deur te verwys na ’n brief, gedateer 9 April, 1917, aan Paul Engelmann waarin Wittgenstein sy entoesiasme uitdruk oor ’n gedig van Ludwig Uhland, *Count Eberhard's Hawthorn* wat Engelmann aan hom gestuur het:

> The poem by Uhland is really magnificent. And this is how it is: if only you do not try to utter [*auszusprechen*] what is unutterable [*Unaussprechliche*], then nothing gets lost. But the unutterable will be – unutterably [*unaussprechli*ch] – contained in what has been uttered [*Ausgesprochenen*]!

Dit is duidelik dat die meriete van hierdie gedig volgens Wittgenstein daarin geleë is dat dit nie poog om die onuitspreeklike te uiter nie, maar dat die onuitspreeklikheid op een of ander manier bevat word in wat geuiter is. Anders as diskursiewe uitinge, *verwys* mistieke uitinge dus nie na die mistieke nie, maar *beliggaam* dit en *voer* dit *op*. Vir Wittgenstein is die doel van die gedig om die leser toegang tot die domein van die onuitspreeklike te gee, tot dit wat gemanifesteer word – die mistieke.

Maar hoe kan die gedig die onuitspreeklike aantoon? En, wat sou die onuitspreeklike wees? Engelmann se antwoord op beide vrae is: “The poem as a whole gives [...] the picture of a life”. Met ander woorde, wat enkele verse nie regkry nie, kry die gedig as geheel reg. Die “aantoon”-funksie is die *Gestalt*-gehalte van die gedig, ’n eienskap wat na vore kom wanneer die gedig as geheel in oënskou geneem word (Sanfélix Vidarte, 2013). Soos Heidegger betoog, is syn reeds daar en wat nodig is, is om sekere klasse verskynsels of plekke – waarby die mistieke ook gevoeg kan word – soos kunswerke, musiek, tempels, natuurtonele, poësie, ens. met ’n sekere ingesteldheid te benader ten einde syn te onthul. Dit wat afgesny geraak

het van die totale verstaan, moet onthul word. Vir hom is taal onthulling, wat toelaat dat die betekenis uit verborgenheid verskyn. Hatab (1982:62) meen dat Ezra Pound se definisie van poësie as “language charged with meaning” ook van toepassing op mistieke taal kan wees. Die sensitiwiteit van sowel spreker as luisteraar is ’n deurslaggewende element in hierdie dimensies van taal. Wanneer die houding teenoor taal gepas is, “then language does not violate but rather presents mystical experience”.

Dit is nie met die rede wat die mistieke begryp word nie. Op grond van Bertrand Russell se inleiding tot Wittgenstein se *Tractatus*, voer Kohav (s.a.:10) aan dat Russell “perceived Wittgenstein’s mystical endeavours as that which had the power to make him ‘stop thinking’”. Kohav (s.a.:12) wys daarop dat *Logos* van min nut is wanneer ’n mens probeer vasstel wat “lies beyond the walls signifying the limits of language’s reach (and language is one of the fundamental aspects of *logos*)”, en ook dat die onuitdrukbare, die onuitspreeklike, die mistieke hoegenaamd nie deur taal – en dus *logos* – uitgedruk kan word nie. Wittgenstein voer aan:

> There is indeed the inexpressible. This *shows* itself; it is the mystical. […] “Not *how* the world is, is the mystical, but *that* it is. The contemplation of the world *sub specie aeterni* is its contemplation as a limited whole. The feeling of the world as a limited whole is the mystical feeling”. Note that the mystical is what Wittgenstein describes as a “feeling,” hardly a rigorous philosophical classification, but it is enough for us here to see that the mystical is not related to cogito, that is, to the logic. (Kohav, s.a.:12)

Wat uit bostaande blyk, is dat mistieke taal, anders as diskursiewe taal, nie *verwys* nie, maar *aantoon* en in die leser iets wek wat Wittgenstein ’n *gevoel* noem, om performatief op te tree sodat onthulling wat nie op *logos* gebaseer is nie, kan plaasvind. Dit is hierdie evokatiewe eienskap van mistieke taal wat die leser “nooi” om deel te neem. Vörös (2015:83) voer aan dat die mistieke poësie gewoonlik ’n kombinasie van evokatiewe elemente is wat die nie-dualistiese ervaring probeer herskep / heropvoer, en beskrywende elemente wat die nie-dualistiese ervaring in terme van dualistiese terme probeer raam.

3.2.3 Ooreenkomste tussen Derrida en Rumi se opvattings

Ondanks ’n geskiedkundige en kulturele afstand van meer as sewe eeue tussen Derrida en die Soefi’s, Rumi en Ibn al-’Arabī, is daar sekere merkwaardige ooreenkomste tussen hul opvattings. Terwyl Derrida se belangstelling primêr in die semantiek (die ontembare teks) en die Soefi-denkers in die spirituele (die ondenkbaarheid van God) is, word daar aangevoer dat ’n ondersoek na hierdie raakpunte asook verskille, lig werp op Soefisme, veral Rumi se beskouing van die wyse waarop God gevind kan word, en die aard van sy mistieke poësie.

Hoewel daar soms aanvaar word dat die groot verskil tussen die mistieke en poststrukturalisme daarin geleë is dat laasgenoemde verklaar dat daar geen uiteindelike betekenis, transendentale betekende, of God, bestaan nie, wys Thomson (1991:107) daarop dat poststrukturalisme se skeptisisme oor taal dikwels na skeptisisme oor betekenis verskuif en dat, terwyl dit moontlik is om oor taal self aansprake te maak, dit onmoontlik is om oor betekenis of die betekende aansprake te maak, want vir die poststrukturalis bestaan so 'n sekerheid nie – konteks is al wat daar is. Hy wys verder daarop dat Derrida wel op die *moontlikheid* van betekenis aandring, en dat die afwesigheid van 'n eenduidige skakel tussen 'n gegewe betekenaar en betekenis nie die bestaan van betekenis uitwis nie. Trouens, Gheitury (2009:43) voer aan dat die stelling "*il n'y a pas de hors texte*" soms foutiewelik geïnterpreteer word as "nothing exists outside language", terwyl dekonstruksie "deeply concerned with the 'other'" is. In 'n onderhoud met Kearney (1984:123) verklaar Derrida self:

> I never cease to be surprised by critics who see my work as a declaration that there is nothing beyond language, that we are imprisoned in language; it is, in fact, saying the opposite. The critique of logocentrism is above all else the search for the 'other'.

Derrida problematiseer moderne linguistiek deur te beweer dat betekenis afwesig is van die betekenaar ("signifier") en dat betekenisgewing ("signification") al is wat daar is. In *Of Grammatology* stel Derrida (1998:159) dit so:

> There has never been anything but writing; there have [sic] never been anything but supplements, substitutive significations which could only come forth in a chain of differential references, the 'real' supervening, and being added only while taking on meaning from a trace and from an invocation of the supplement, etc. And thus to infinity, for we have read, in the text, that the absolute present, Nature, that which words like 'real mother' name, have [sic] always already escaped, have [sic] never existed; that what opens meaning and language is writing as the disappearance of natural presence.

Vir Derrida is betekenis dus nie "natuurlik" vir taal nie – dit het altyd reeds ontsnap. Hierdie voortgesette proses van die aanwesigheid in taal wat verdwyn, is deel van 'n ander belangrike Derridiaanse idee, dié van *différance*, 'n neologisme wat die Franse woorde *différence* en *différer* saamvoeg. *Différance* postuleer die diskreetheid van taal, maar belangriker, die idee dat betekenis voortdurend – tot in die oneindigheid – verskuif of uitgestel word, 'n besliste temporele verskynsel. Taal is betekenisgewing, en betekenisgewing vir Derrida bestaan uit 'n eindelose ketting aanvullendheid ("supplementarity") of oneindige vervanging. Betekenis, of die betekende ("signified") word altyd in verhouding tot die betekenaar uitgestel (Ringer, 2003:5).

Die performatiewe aspek van dekonstruksie word duidelik in die woorde van Caputo (2001) uitgedruk:

> Deconstruction is not a way of undoing the truth but of doing it, of *facere veritatem*, to cite the expression that St. Augustine uses that Derrida loves to cite and recite. Far from confining us inside something, the deconstruction of presence is meant to release us, to open things up, to open presence up beyond itself and to provide for the possibility of something else, something more, something otherwise than and beyond real presence, something we long for and desire, something *undeconstructible*, in comparison with which the merely real and deconstructible world just will not do. For the real is always deconstructible but what deconstruction loves is not deconstructible.

Almond (2003a:468) beskou dekonstruksie as "a strategic tool, a means of removing the obstructive, metaphysical exo-skeleton of […] faith in order to rediscover a purer, unmediated spirituality, free from the conceptual idols of onto-theology", en haal Kevin Hart aan wat Derrida sien "as opening up a possibility of thinking the divinity in a non-metaphysical manner". Wanneer Meister Eckhart (soos aangehaal deur Almond, 2003a:459) bid "I beg God to rid me of 'God'" dui dit daarop dat hy van alle menslike konstruksies van die goddelike (insluitend taal) verlos wil word ten einde die essensie van God te bereik. Anders as Meister Eckhart, vra Derrida nie dat ons van "God" bevry word nie; hy vra geloof om homself van metafisika te verlos. En wanneer Derrida uitroep "*Viens, oui, oui*" is dit 'n bevestiging van die "Ander" wat nie deur betekenaars vasgevat kan word nie. In beide gevalle word daar gepoog om onderskeidelik die stelsels en gesistematiseerde wêrelde van godsdiens en Westerse metafisika te ontrafel, dekonstrueer of transendeer.

Derrida, Rumi en Ibn al-'Arabī het 'n wantroue in die vermoë van rasionele denke / metafisika om onproblematies oor God / betekenis te praat. Ongeag filosofiese / metafisiese aansprake van die teendeel, het hulle 'n belangstelling in en waardering vir verwarring ("confusion") as 'n wyse waarop daar 'n deurbraak gemaak kan word tot die "Ander" / die reële anderkant ons metafisiese beperkinge. Verwarring vind volgens Almond (2005:39) plaas wanneer ons besef dat ons rasionele geestesvermoëns nie genoegsaam is om te begryp wat aan die gang is nie. Daar is 'n gemeenskaplike oortuiging van die oneindige moontlikhede van die teks en "some kind of special knowledge or realization […] some kind of gnosis or situation, an awareness of a hidden complexity" (Almond, 2005:9).

Wat insiggewend is, is dat vir sowel Derrida as Rumi dit passie is wat die dryfkrag vir die strewe na die "Ander", die goddelike, die onmoontlike is. Rumi wie se godsdiens immers dié van liefde is, het 'n intense passie vir en verlange na die "Geliefde" wat die dryfkrag van sy

skrywerskap is; Derrida se passie is vir die “Ander”. Dit is ’n liefde wat volgens Willis (s.a.:15) nie staties is nie, maar “it is the great desire, the great missing which compels them into an 'inviting calling promising'”. Dit is ’n liefde wat die “Ander” as die *tout autre* in Sy afwesigheid behou en in stand hou. In Caputo (1997b:xxvi) se woorde: **“**Deconstruction proceeds not by knowledge but by faith and by passion, by the passion of faith, impassioned by the unbelievable.” Wanneer Vallee (2002:55) na Augustinus se diep passie vir die onmoontlike verwys, vergelyk hy dit met Derrida se dekonstruksie wat “stirs with a passion for the impossible, *passion de lieu,* a passion for an impossible place, a passion to go precisely where you cannot go”.

Soos skryf vir Derrida ’n afwesigheid, ’n afwesigheid van die betekende is, word Rumi se God geken omdat hy onbekend is, in die afwesigheid van rasionele kategorieë en begrip. Derrida verwerp binêre teenstellings omdat dit ’n afwesigheid versluier, en Ibn al-’Arabī keur dualisme af omdat dit ’n aanwesigheid versluier – die aanwesigheid van ’n paradoks, die uiterse ondenkbare Eenheid van God. Ibn al-’Arabī se God dekonstrueer die immanensie / transendensie-opposisie. Vir Ibn al-‘Arabī is dit noodsaaklik vir filosowe en teoloë om die gelyktydige transendensie en immanensie van God te verstaan en sodoende die logosentriese binêre teenstelling daarvan op te hef. Vir Derrida het die Westerse metafisika nog nooit begryp dat tekens of betekenaars ons nie tot betekenisse lei nie, maar slegs tot ander tekens**.** Hulle dring albei aan op die uiteindelike onbevatlikheid van die reële / skryf (Almond, 2005:25).

Derrida waarsku teen lesers wat rasionaliteit, beredenering, begrip en ’n mate van sluiting ten doel het, of soos Glendinning (2011:111) hulle beskryf: “in a hurry to be determined, decided upon deciding”. Die aard van Rumi se geloof maak dit vergelykbaar met Derridiaanse dekonstruksie, omdat dit nie op intellektuele stelsels staatmaak ten einde die goddelike te behaal nie, maar ’n reis in die woestyn is waar daar die *poging* tot eenwording met die goddelike is. Die eenwording is selfnegerend want dit doen afstand van sigself in die soeke na die onmoontlike, soos dit van (die essensie van) God moet afstand doen ten einde God te ken; en sluiting vind nie plaas nie.

Sowel Rumi as Derrida maan ook teen ’n soort gretigheid om te begryp; wanneer iets verkry word, word iets van groter waarde verloor. Wat beide Rumi en Derrida begeer om te behou, is slegs beskikbaar in die “pleklose”, en “ongekende”, in die woestyn. Rumi skryf in sy *Fihi ma Fihi* 26: “Beware! Do not say, ‘I have understood.’ The more you understand and grasp these words, the farther you will be from understanding them. Their meaning comes in not understanding.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2001b:xi)

Vir Derrida begin skryf met smoor of versluiering en daarvoor gebruik hy ’n Platoniese term, *khôra* wat hy beskryf as “sonder syn” aangesien dit “eludes all anthropo-theological schemes, all history, all revelation, all truth” (Derrida, 1995:124). *Khôra* word deur Plato as ’n houer (“receptacle”) beskou, die plek waaruit syn ontwikkel. Caputo (1997b:35) voer aan *khôra* “is neither form (idea) nor sensible thing, but the place (*lieu)* in which the demiurge impresses or cuts images of the intelligible paradigms, the place which was already there, which, while radically heterogenous with the forms, seems to be as old as the forms”.

Volgens Derrida is *khôra* “an outsider, with no place to lay her / its head, in philosophy or in mythology, for it is the proper object of neither *logos* nor *mythos*”, en dit is “very apophatically, […] *neither* being nor non-being, neither sensible nor intelligible [...] neither present nor absent, active nor passive, the Good nor evil” (Caputo, 1997b:35-36). *Khôra* is die plek van dekonstruksie waar betekenis voortdurend verskuif (“defer”) word, ontglippend is en nie vasgevat kan word nie. Willis (s.a.:5) verwys na hierdie ruimte as leeg, ’n kraak, en haal Derrida aan wat aanvoer dit is “the way through the desert”, en “[w]riting is the moment of the desert as the moment of separation”.

Op dekonstruktiewe wyse versteur God “betekenis” as kategorisering: “God interrupts God” (Willis, s.a.:6). Derrida (1997:97) beskou *différance* soos *khôra* as ’n “great receptacle upon which every constituted trace or mark is imprinted, ‘older’, prior, preoriginary”. Soos *khôra* die gapings en ruimtes van betekenis voorafgaan en dit bewoon, stel Foucault dit: “God is not perhaps so much a region beyond knowledge, as something prior to the sentences we speak.” (Almond, 2000:329)

Caputo (1997b:37-38) voer aan dat apofatiese of negatiewe teologie, of die opvatting dat God slegs kenbaar is deur wat Hy nie is nie:

> records the traces of a certain taking place of the trace, of a response to the wholly other, which bears testimony, witness, like a martyr, to the inescapable trace, to the solicitation of and by the wholly other that the I cannot have invented, which is inscribed in the trace, even if, especially if, only to efface its very inscription, to turn itself into Ashes, into a bare taking place, a desert place. Ashes and ashes, abyss and abyss, God and *khôra.*

Soos apofatiese teologie, getuig ook Derridiaanse dekonstruksie van die peillose diepte (“abyss”) ”a bare place in which discourse (re)turns as ash, as separation where ‘we must take words on ourselves’” (Willis, s.a.:6). Dit is Rumi se “place of the placeless”, waar apofatiese taal konseptuele taal dekonstrueer, “the space in which ‘truth’ is subverted, wounded, ruptured” (Willis, s.a.:5). Dit is die woestyn, die apofatiese plek waarin taal en rasionaliteit nie die waarheid kan uitspreek nie. Die as (“ash”), of skeiding, verwys daarna dat

God in Sy volle aanwesigheid nie daar is nie. Hy het Homself in die rede geval met stilte, met skeiding, en al wat oorbly is spore. Voss (1966) verwys daarna as “sacred deconstruction”.

Stilte word deur Derrida as dinamies van aard beskou. Eerder as die beëindiging van taal, is stilte die oorsprong, die bron van alle spraak. Deur die woestyn binne te gaan, ervaar ons ’n bevryding en stilte waaruit taal van nuuts af kan praat (Coward en Foshay, 1992:221). Dit is dus noodsaaklik om oor hierdie stilte te praat en sodoende die begeerde te preserveer. In die woestyn stort die binêre teenstellings van aanwesigheid / afwesigheid en stilte / spraak ineen. Om die onuitspreeklike uit te druk, is sowel onmoontlik as noodsaaklik. Soortgelyk aan *khôra,* is Rumi se “Absolute” ontwykend, vervlietend en ontwrigtend. Shayegh skryf dat wanneer “[f]acing Rumi‘s God, one does not need to deconstruct a center, because He is the one who deconstructs and confuses the borders” (Willis, s.a.:9). In sy *Dīwān* XX skryf Rumi in hierdie verband soos volg:

> When you seek Him above, He shines like the moon on water;
> When you enter the water, He flees skyward.
> When you seek Him in the place, He guides you to placeless.
> [...] the Absolute flees from the imaginary with the speed of an arrow.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2017)

Die woestyn van die *khôra,* of God se stilte, of die oomblik van dekonstruksie, is presies die opening wat die uitnodiging van God, Derrida se “*Viens, oui, oui”*, moontlik maak. Deur negatiewe teologie word God gered deur Hom te verloor, deur Hom van die perke van menslike taal te bevry en Hom anderkant kategorisering te behou. Sodoende word die opening en vryspel in die onbeslistheid van apofatiek, in die *khôra* behou of geskep. “This is where desire is birthed and enflamed and forever / never consummated”, en waar die begeerde bewaar word. Dit is nodig om te praat oor dit wat onuitspreeklik is, nodig en onmoontlik, en dit is die plek van gebed en begeerte (Willis, s.a.:6).

Derrida (1985:86) voer aan “[t]he letter is the separation and limit in which meaning is liberated from its emprisonment.” Omdat die “Ander” of die “Geliefde” taal transendeer, is benoeming van God, dit wat die naam van God preserveer (Derrida, 1993:26-27). Op paradoksale wyse is dit juis in die woestyn wat betekenisgewing, of benoeming van die naam van God dit preserveer en red. Hierdeur word betekenis van sy gevangenisskap in aporetiese afsondering bevry. Die “Geliefde”, soos *khôra “*precedes, foregoes and is continually Other to signification” (Willis, s.a.:11).

Dit wat begeer word, word as ’n *aporia* gebied en vereis deelname – ’n passievolle deelname. Afsondering en stilte stel Soefi’s in staat om in die *aporia* vasgevang te word en betrokke te raak. Vir Rumi is God die begeerde, die Geliefde, en dit wat begeer word, altyd buite bereik

en afwesig. Tog kan hierdie afwesigheid slegs in aanwesigheid onthul word. Binne hierdie misterie setel die Soefi-liefdesverhouding met die Geliefde. God moet die *tout autre* bly, vreemd vir spraak. Shayegh voer aan dat vir Rumi:

> Différance, which is an inevitable part of the Divine play, covers the face of the Beloved, and through such concealment the lover is encouraged to a greater extent to seek His Face which is different from any other face, and whose manifestation is constantly deferred. (Willis, s.a.:12)

Die volgende reël uit Rumi se "The Reed Flute's Song" druk uit dat dit nie moontlik is om die oorsprong, die essensie te bereik nie: "But it's not given us to *see* the soul" (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:18). Nóg rede, nóg menslike taal kan God bereik. Hy kan slegs deur Sy oneindige manifesterings ervaar word. Die name wat Rumi Hom noem, is nie beskrywend nie, maar het hul oorsprong by die afwesigheid van God. Soos Derrida se skryf, stel Rumi se skryf 'n afwesigheid voor. Spraak en vorm is in Franke se woorde, "resonances of this absence that is a silence at our center. Our emptiness, like the reed's hollowness, is the enabling condition for allowing this silence to resonate." (Willis, s.a.:8.) Spraak en skryf is dus 'n afwesigheid, 'n versmoring van God, of in Soefi-taal 'n versluiering van die Siel.

In sy *Mathnawí* VI:4747 verwys Rumi na vorm en betekenis: "Form is shadow, meaning, the Sun." Vorme is skepsels, skadu's wat die hoedanighede van God bevat, en God, die son, die essensie. Vorme bestaan egter nie ter wille van hulself nie, maar manifesteer die betekenis wat bo en behalwe hulself is. In sy *Mathnawí* IV:1285 staan: "Pass beyond form, escape from names! Flee titles and names toward meaning!" (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:19) Willis (s.a.:6) voer egter aan dat hoewel God betekenis is, verskyn Hy nie as die toppunt of middelpunt van die suiwer essensie van alle vorme nie; Hy gaan vorme vooruit, en word nie in name of kategorieë aangetref nie. Soos negatiewe teologie ontsnap Hy aan kategorieë, ontglip en verwar hulle en soos in die aanhaling uit Rumi se *Fihi ma Fihi* 26 hierbo, kom God "in not understanding" of anders gestel, deur onbegryplikheid.

Vir Rumi is dit wat van God "gesien kan word", die betekenaar, nie werklik God nie, dit is nie enige uiteindelike definisie of paradigma nie. In Sy hoedanighede kan die goddelike wel ontsluier word. Analogies kan die Zen Boeddhistiese vinger wat na die maan wys, hiermee vergelyk word, waar soos Caputo (2001) dit stel die "the failure of the arrow to nail its target is the condition of its success".

Rumi druk hierdie gedagte so in sy *Mathnawí*, *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* en *Fihi ma Fihi* uit:

> Hence Muhammad counselled us, 'Do not investigate God's Essence!' (*Mathnawí* IV:700),

> That which can be conceived concerning His essence – that in reality is not with a view toward His Essence *(Mathnawí* IV:701),
>
> Since you have not the endurance for His Essence, turn your eyes towards the Attributes *(Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* 4106),
>
> You also see God at this very moment, in His Effects and Acts. Every instant you see something different, for none of His Acts resembles any other (*Fihi ma Fihi* 124-125),

en

> […] He is so near that you cannot see Him. (*Fihi ma Fihi* 180)
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:44-45)

Die "veils of existence" wat in die volgende *ḥadīth qudsī* voorkom, dui op die pleklose, die woestyn, en is nie God nie, tog onthul dit God, Sy verborgenheid:

> I was a Hidden Treasure, so I wanted to be known; I was a treasure, concealed behind the curtain of the Unseen, hidden in the retreat of No-place. I wanted My Beauty and Majesty to be known through the veils of existence.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:71)

Willis (s.a.:12) wys daarop dat Rumi se Geliefde "is revealed in plain sight". Hierdie opvatting hou verband met wat Armstrong (2010:56) aanvoer: "The mysteries the veil conceals are hidden in plain sight, open to all those who have eyes to see and ears to hear her message through the ages, as true today as in ancient Sais." Hierdie passievolle uitstel ("deferment") van die Gesig van die Geliefde is slegs 'n aansporing tot verdere toenadering tot God. God is daar "in plain sight". Deelname aan die afwesigheid (die verskuiwing – "deferral") van God is in werklikheid vir die Soefi 'n daad van vereniging. Eenwording met die goddelike is 'n onversadigbare behoefte, tog is dit ook goddelike bevrediging. Vergelyk die volgende reël uit Rumi se "Reed Flute's Song":

> No one lives in that without being nourished every day.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:19)

Shayegh druk die misterieuse verhouding tussen eenwording en kennis vir die Soefi soos volg uit:

> What the Sufis experience in the world, through God's manifestation is, is not the truth of God, but His différance. His Face, which for the Sufis is the only evident object in the world, forever differs and never reveals Its true identity. This is not because there is someone who hides the Divine reality, but the deferring difference is the very nature of Divine. (Willis, s.a.:13)

Om saam te vat: Sowel Derrida as Rumi deel 'n afkeer aan die rasionele as 'n wyse om betekenis weer te gee. Vir beide is *khôra* die ruimte waarin 'n opening, 'n *aporia* geskep word wat toelaat dat in die afwesigheid wat skryf meebring, die goddelike, die "Ander" behou word en spore van die ontwykende Essensie ervaar kan word. Vir Derrida lei die begeerte vir die onmoontlike met die *abîme* as voorvereiste, na die "'semantic mirage' of *différance* as it differs and defers from one sign to another, forever producing differences whilst forever remaining utterly intangible" (Almond, 2005:114).

Vir Rumi is *différance*, soos Shayegh dit hierbo noem, 'n onvermydelike deel van die goddelike spel, en bedek die Aangesig van die Geliefde waardeur die beminde aangemoedig word om in 'n groter mate Sy Aangesig, wat anders as enige ander is en wie se manifestering voortdurend verskuif word, te soek. Vir Rumi is deelname aan die verskuiwing van God, of *différance* wat 'n eindelose soeke en versugting na die Geliefde is, 'n onversadigbare behoefte al is dit ook 'n daad van eenwording. Vir die Soefi's lei die soeke nie slegs na die goddelike nie, maar ook tot die verlies van die self, tot self-negering, "to glimpse the 'abyssality' of oneself" (Almond, 2005:101). Soos vroeër gemeld, is verlies 'n voorvereiste vir wins. Sodra die misterie, die mistieke ervaar word, kan daar nie daaroor gepraat word nie.

Wat sowel Derrida as Rumi dryf, is passie vir die onmoontlike, die "Ander", God. Dit gaan gepaard met 'n daadwerklike gedrewenheid, *facere veritatem,* om die onmoontlike as sulks deur die apofatiek te preserveer. Willis (s.a.:18) beskou Derrida se *Confiteri* as 'n soort mistieke teks, as 'n liefdesverhouding met die onmoontlike, met misterie, met die *toute autre*. In Derrida (1992:286) se eie woorde: "Its act is not reduced to informing, teaching, making known. … [but is a performative act] in order to 'stir up' love … by 'doing the truth' (*veritatem facere*)". Ook vir Rumi is skryf die groot liefdes*daad*. Vir albei is liefde nie soseer 'n "onderwerp" waaroor hulle skryf nie, maar die groot "waarom" voor, in en deur hul skrywe. Tog is dit ontwykend, onmoontlik en ontsnap aan die waarheidsorde. Rumi skryf:

> Whatever I begin to tell or explain about love, I feel hesitant about love. When I take a pen and hurry to write about love, it (the pen) begins to tear itself. (Willis, s.a.:8)

Willis vat dit soos volg saam: "It is not enough to write or speak of the impossible; one must be caught up in it, drenched in it." Hy haal Shayegh aan wat daarop wys dat dit met 'n ingesteldheid gepaardgaan wat godsdiens nie as 'n stelsel beskou nie, maar "as a function, a becoming [...] It is the great groaning of language which creaks under the weight of its own inadequacy, its own structural impossibility to speak of that which it most desires." (Willis, s.a.:18)

3.2.4 Ooreenstemmende opvattings van Lacan en Augustinus

Augustinus se opvattings word vervolgens vergelykenderwys met dié van Lacan bekyk. Kennisname van die raakpunte tussen die Lacan se reële en Augustinus se God lei tot ’n beter begrip van die problematiek om betekenisgewing van die transendente.

In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat Augustinus die algemene oortuiging van mistici deel, naamlik dat taal ontoereikend is om die transendentale uit te druk en dat hy as gevolg van die semiotiese kwessies waarmee hy geworstel het, sy eie taalteorie ontwikkel het.

Augustinus se opvatting van God soos uitgedruk in sy *De Doctrina Christiana* (1.6) is soos volg:

> How do I know this, except from the fact that God is unspeakable? But what I have said, if it had been unspeakable, could not have been spoken. And so God is not even to be called ‘unspeakable': because to say even this is to speak of Him. Thus there arises a curious contradiction of words, because if the unspeakable is what cannot be spoken of, it is not unspeakable if it can be called unspeakable. And this opposition of words is rather to be avoided by silence than to be explained away by speech. And yet God, although nothing worthy of His greatness can be said of Him, has condescended to accept the worship of men's mouths, and has desired us through the medium of our own words to rejoice in His praise. For on this principle it is that He is called *Deus* (God). (Ringer, 2003:9)

Hieruit is dit duidelik dat vir Augustinus God onuitspreeklik is, en inherent aan hierdie stelling is dat daar, soos vir die poststrukturaliste, ’n verdeling tussen betekenaar en betekende is. Dit is nie “God” wat onuitspreeklik is nie, dit is die betekende of essensie van God wat onuitspreeklik is, en taal kan slegs die betekenaar “God” of “*Deus*” produseer om die betekende realiteit aan te wys. Ringer (2003:4) sien ’n ooreenkoms tussen Augustinus se definisie van God en wat Lacan definieer as die reële, ’n onuitspreeklike aanwesigheid waaraan hy aanvoer God behoort.

Wat ook uit Augustinus se beskrywing hierbo na vore kom, is sy dilemma van om óf stilswye te handhaaf, óf God te prys. Augustinus merk in sy *De Doctrina Christiana* (1.6) op:

> This battle of words should be avoided by keeping silent, rather than resolved by the use of speech”. Maar dan sê hy “And yet […] while nothing really worthy of God can be said about him, he has accepted the homage of human voices, and has wished us to rejoice in praising [*laude*] him with our words’.” (Smith, 2000:67)

’n Dubbele binding, ’n *aporia* ontstaan dus.

Volgens Smith (2000:66) is die oorsprong van hierdie onvermoë van taal en ontoereikendheid van woorde, veral vir Augustinus, geleë in wat as die problematiek van onvergelykbaarheid beskryf kan word en in twee gevalle van transendensie kristalliseer.

Eerstens is daar ’n onvergelykbaarheid tussen “tekens” – gewoonlik “woorde” – en “dinge”, anders gestel, woorde is nie dinge nie, en dinge is nie talig nie. Hierdie gebrek aan identiteit is onoorbrugbaar en dus kan die woord nooit die ding voorstel nie; dit kan slegs as ’n “aanwyser” (“pointer”) funksioneer. Hierdie gedagte hou verband met Wittgenstein se opvatting van aantoon. Augustinus voer aan dat dit nie maklik is om enige naam te vind wat werklik gepas sal wees vir sulke transendente majesteit nie. Dit dui op die probleem van konseptualisering.

Tweedens is daar die transendensie van die self. Augustinus druk sy onvermoë om homself te begryp soos volg uit: “I find my own self hard to grasp.” Smith (2000:67) beskryf dit as innerlike transendensie waarvan die problematiek geleë is in “delving into the caverns of the mind, plunging into the abyss of consciousness”. Soortgelyk is die Soefi-beskouing dat die soeke nie slegs na die goddelike lei nie, maar ook tot die verlies van die self, tot self-negering, “to glimpse the ‘abyssality’ of oneself” – die plek van die *khôra* (Almond, 2005:101).

Ter toeligting vir die res van hierdie bespreking word daar kortliks na Lacan se opvattings van die imaginêre-simboliese-reële-triade gekyk.

Lacan (2005:ix) se drie registers, die imaginêre, simboliese en reële wat die (psigiese) werklikheid van die mens beskryf, is onlosmaaklik met mekaar vervleg, en oorvleuel soms, maar vind altyd weens die interafhanklike dinamika daarvan by mekaar aanklank.

Van den Berg (2014) wys op die volgende onderskeid: waar die imaginêre register ’n sentrale rol in die vorming van die subjek speel, oriënteer die simboliese die subjek se toetrede tot die sosiaal-gestruktureerde en simbolies-bepaalde konteks waarin hy hom bevind. Dit is essensieel ’n linguistiese dimensie, sluit die reële totaal uit en is nie in staat om die reële uit te druk nie. Geen betekenaar is dus toereikend om die reële se volle rykheid oor te dra nie. Die simboliese orde verteenwoordig die ketting van betekenaars waardeur sin geskep word en word daarom dikwels ook met verwoording of taal as sodanig in verband gebring. Dit is egter ook méér as dit, aangesien dit ook kultuur, of dan die kulturele diskoers in die geheel, omvat.

Beide die imaginêre en die simboliese skep sin en betekenis: die imaginêre, veral deur aan die subjek (’n skyn van) outentisiteit en samehang te verleen (gesetel in die ego as die sentrum ván wáár ervaar kan word) en die simboliese, deur ’n kollektief bemiddelde (en bemiddelbare) normatiwiteit anderkant die imaginêre grense van die subjek daar te stel. Die vergestaltings of verbeeldings van die imaginêre register sluit nie net werklike visuele beelde (spieëlfase) in

nie, maar ook verbeelde ("imagined") aspekte waarmee die subjek narsisties identifiseer. Subjekvorming veronderstel 'n klemverskuiwing vanaf die imaginêre na die simboliese, oftewel vanaf die ideale ego na die ego-ideaal.

Breedweg is die basis van Lacan se imaginêre orde die vorming van die ego. Sodra 'n kind begin agterkom dat sy liggaam geskei is van sy moeder en die wêreld buite hom, begin hy angs ervaar wat veroorsaak word deur iets wat verlore is. Felluga (2011c) wys daarop dat hierdie konsep ooreenstem met die spieëlstadium wat die kind as 'n stabiele, koherente, volkome self ervaar, wat egter nie gerealiseer kan word nie, en dus slegs 'n fantasie met narsistiese eienskappe is. Die funksie van die imaginêre is om die gaping wat die kind gewaar, te vul deur 'n imaginêre sin van eenheid en volkomenheid te bied. Lacan (2005:3) beskou die funksie van die spieëlstadium "as a particular case of the function of the *imago*, which is to establish a relation between the organism and its reality – or, as they say, between the *Innenwelt* and the *Umwelt*".

Slavoj Žižek (2008:116) gebruik Jacques-Alain Miller se onderskeid in sy verduideliking:

> […] imaginary identification is identification with the image in which we appear likeable to ourselves, with the image representing 'what we would like to be', and symbolic identification, identification with the very place from where we are being observed, from where we look at ourselves so that we appear to ourselves likeable, worthy of love.

Van den Berg (2014) voer verder aan dat waar die simboliese deur die beweging van betekenaars 'n leemte en dus ook 'n verglyding van betekenis veronderstel, verteenwoordig die standaardisering via die imaginêre register ten minste (die illusie van) 'n mate van ankering. Maar hoe ook al die twee registers op mekaar afgestem is, bly beide grondliggend vir die individu se sinvolle ervaring van die *Umwelt.*

Waar laat dit die reële? Indien die imaginêre en simboliese gefundeer is in betekenis en singewing, beliggaam die reële juis dít wat aan die simboliese en imaginêre registers ontsnap. Aangesien die reële soos Derrida se "Ander" en Rumi se goddelike, enige betekenisgewing weerstaan, maar realiteit in die simboliese orde beskryf en voorgestel word, neem enige pogings tot sinvolle definisies dikwels die kontoere van apofatiese beskrywings aan. Reza (2007:2-11) beskryf dit as 'n tekort of gebrek in die simboliese orde in verhouding tot die reële van ons ervarings. Hierdie tekort is 'n gaping wat 'n gaping in ons opvatting en begrip van die reële is.

Hoewel die reële onkenbaar is, is daar 'n gedeeltelike manier waarop daar tot die reële toegang verkry kan word. Soos onderskei deur Lacan (2005:ix), is hierdie drie dimensies

wesenlik heterogeen. Tog is daar ’n gemeenskaplikheid wat Lacan in sy *Séminaire* 1974-75, getiteld ‘R.S.I.’ oor die Borromeaanse knoop aanspreek. Die drie ordes word beskou as ’n Borromeaanse knoop wat oorvleuel, en deur die verbintenis bestaan hulle nie onafhanklik van mekaar nie en daarom word die drie ordes funksioneel gehou.

Deur hierdie oorvleueling mag die reële soms deur die simboliese breek en dit ontwrig. Dit gebeur wanneer ’n indiwidu ’n ervaring van ’n verskynsel het wat nie deur die indiwidu se heersende simboliese orde begryp kan word nie en geleë is buite die sintuiglike persepsie, verwagtinge, aannames of konseptuele raamwerke waardeur die indiwidu realiteit verstaan.

Ross (2002) voer aan dat hierdie gebeurtenisse waarvan ’n traumatiese ervaring ’n voorbeeld is en in die vorige hoofstuk bespreek is, die effek of uitwerking van die reële is, en “is never directly present to our experience, but rather makes itself felt in its contingent effects”. Die reële word met ander woorde nooit direk ervaar nie, hoewel ons die bestaan daarvan uit die uitwerking wat dit op ons en ons wêreld het, kan aflei. Lacan (1979:55) vra: “Is it not remarkable that, at the origin of the analytic experience, the real should have presented itself in the form of that which is *unassimilable* in it – in the form of the trauma, determining all that follows, and imposing on it an apparently accidental origin?”

In *The Sublime Object of Ideology* definieer Žižek (2008:191) Lacan se reële as "the fullness of the inert presence", maar ook "a hole, a gap, an opening in the middle of the symbolic order – it is the lack around which the symbolic order is structured". Žižek voer aan dat die enigste manier waarop aan die reële uiting gegee kan word, sal vereis dat ’n mens “produce an utterance of pure metalanguage," wat natuurlik absurd is omdat dit onmoontlik is. Die reële bly onuitgespreek, tog immer aanwesig. In Lacaniaanse terme bestaan daar tussen die menslike subjek en die lokalisering van metataal (die reële) ’n "irreparable gap" (Žižek, 2008:175).

Hierdie opvatting kom ooreen met Augustinus se beskouing dat die volheid van God se aanwesigheid, nie deur taal volledig aanwesig gestel kan word nie. In Derridiaanse terme stel die reële die epitomee van die aanwesige afwesige voor omdat, soos in die aanhaling hierbo in die gedeelte oor Derrida en Rumi, “the ‘absolute presence’ has not only ‘already escaped’ but also has ‘never existed’" (Ringer, 2003:5).

Lacan se reële sluit ook aan by Rumi se God wat op soortgelyke wyse nie direk, in essensie ervaar kan word nie, maar slegs deur Sy uitwerking, Sy Name en Hoedanighede wat gemanifesteer word; en Žižek se “gap” soos hy die reële definieer, kan in verband gebring word met die *khôra* – die apofatiese plek waar die reële slegs indirek ervaar kan word.

Julia Kristeva (1941-), 'n Bulgaars-Franse filosoof, se insigte met betrekking tot *khôra* sluit hierby aan, veral omdat haar opvatting van die simboliese met dié van Lacan skakel. Sy onderskei tussen die semiotiese en die simboliese en voer aan: "language is the outgrowth of certain drives and desires that are somehow 'presymbolic' or we might say, prerepresentational" (Covino, 2004:17-18). Hierdie dryfkragte en begeertes is volgens haar semioties en hul "tuiste" is in die ruimte van die *khôra.* Kristeva (1984:26) beskryf die *khôra* as:

> not yet a position that represents something for someone (i.e. it is not yet a sign) nor is it a position that represents someone for another position (i.e. it is not yet a signifier either) it is however generated in order to attain to this signifying process.

Soos Plato, beskou sy die khôra as moederlik ("maternal"), anders as die simboliese waarvan die sleutelelement in psigoanalitiese terme paternaal is (Lechte, 2018).

Haar beskouing dat die kind se eerste ontwikkelingstadium (0-6 maande ouderdom) gekenmerk word deur 'n chaotiese mengsel van persepsies, gevoelens en behoeftes stem ooreen met dié van Lacan. In hierdie fase is daar geen persepsie van onderskeid tussen die self en die moeder of selfs die wêreld om jou nie. Alles wat as genotvol ervaar word, word sonder erkenning van grense ingeneem. In hierdie stadium is die mens die naaste aan die wesenlike aspekte van Lacan se reële. Kristeva noem hierdie stadium die *khôra* (Felluga, 2011b).

In ooreenstemming met die gelyktydige volheid en leemte, het die kontemplatiewes spiritualiteit op soortgelyke wyse beskou as Julian van Norwich, 'n mistikus wat in *Showings* haar ervaring soos volg uitdruk:

> So I saw him and sought him, and I had him and lacked him; and this is and should be our ordinary undertaking in this life, as I see it. (Ringer, 2003:7)

So 'n verdeling druk die gesteldheid van temporaliteit uit – die reële stel die volheid van aanwesigheid voor wat nie in temporaliteit behaal kan word nie. Teenswoordige betekenisgewing is onvolledig en dra betekenis oor, maar op 'n wyse wat gebrek (Lacaniaanse "lack") suggereer. Vergelyk 1 Kor. 13:12: "Nou kyk ons nog in 'n dowwe spieël en sien 'n raaiselagtige beeld, maar eendag sal ons alles sien soos dit werklik is". Ook vir Rumi is die "Absolute" ontwykend, vlietend en ontwrigtend en kan nooit in essensie vasgevat word nie. "God is the interruption of 'meaning' (meaning as categorisation)" stel Willis (s.a.:8) dit.

Augustinus weifel voortdurend tussen uiterstes: Ek kan nie praat nie; ek moet praat; ek kan nie praat nie; ek moet praat; en so aan, in 'n oneindige spel van onmoontlike spraak. Sy denke word vasgevang in voortgesette verskuiwing (deferral) wat sterk aan die oneindige

Derridiaanse verskuiwing herinner. In desperaatheid skryf Augustinus (soos aangehaal deur Outler, 1955) in sy *Confessiones* (5): ”What am I to thee that thou shouldst command me to love thee, and if I do it not, art angry and threatenest vast misery?”

Vallee (2002:38) druk dit soos volg uit: “Language flounders in the dark and fecund depths of this *aporia*.” Hy wys egter daarop dat hierdie sparteling die onmoontlike (spraak) moontlik maak, want Augustinus open *aporias* en laat hulle oop, en “relentlessly and impossibly speaks” (Vallee, 2002:54). Soos Rumi en Derrida is hy gedrewe met ’n passie vir die onmoontlike.

Deur sy inkarnasieteorie vind Augustinus ’n weg om te praat. Smith (2000:68-75) verduidelik dat God wat in die vlees verskyn, as immanente teken van transendensie beskou word. Met die vleeswording van die Woord het die transendente God afgedaal na die domein van immanensie maar sonder om sy transendensie te ontken of op te offer. Die analogie wat Augustinus tref, is tussen God wat Homself in inkarnasie as die immanente teken van die transendensie manifesteer, en woorde wat as ikoniese tekens, struktureel onvolledig, na elemente buite hulself van ’n sfeer van immanensie na dié van transendensie verwys. Die God-mens word ’n tussenganger tussen goddelikheid en menslikheid, oneindigheid en eindigheid. Dit is dus ’n struktuur van sowel aan- as afwesigheid: deur aanwesig in die vlees en tog verwysend buite sigself te wees, behou die inkarnasie – *signum exemplum* – die struktuur van onvolledigheid van die teken wat taal saamstel, want om die God-mens te benoem as slegs mens, is om die liggaam te verafgod en benoem Hom nie as manifestasie van die goddelike nie. “Divinity, while it cannot be reduced to this body, is nevertheless in-fleshed in it and signalling beyond itself.” (Smith, 2000:68-75) Met hierdie beskouing word sowel die geweld van katafase as die stilswye van apofase afgeweer.

Smith voer verder aan dat die wêreld of ’n ding as óf ’n “afgod” óf ’n “ikoon” saamgestel kan word. In die eerste geval word die wêreld as ’n doel op sigself geniet, vervang God en stel ’n soort semiotiese sonde voor wat versuim om die (on)volledigheid van die teken te erken. In die tweede geval verwys die ikoon anderkant / buite sigself en wys / rig na dit wat transendent is en is ’n uitnodiging om die teken met ervaring van die ding self (God) te voltooi. Die afgod is ’n voorstelling daarvan dat transendensie vergeet word en tot immanensie gereduseer word, terwyl die ikoon respek vir transendensie het en die ruptuur van immanensie voorstel (Smith, 2000:68-75).

So ook kan woorde óf as afgode, óf ikone benut word. Wanneer woorde ikoniese tekens is, word hulle struktureel as onvolledig beskou wat na buite hulself verwys, en funksioneer as “aanwysers” na transendensie vanaf ’n sfeer van immanensie (Smith, 2000:74-75).

Soos die betekenaar in taal, tree Christus as ’n leesbare uitdrukking van die onuitspreeklike goddelike op. Deur Jesus word die uitdrukking van die konsep van God, ’n konsep of betekende wat menslike begrip oorskry, vir die mensdom ’n moontlikheid. As die *verbum Dei*, is Christus die volmaakte saamval van betekenaar en betekende (Ringer, 2003:12).

Wat insiggewend is, is die gedagte van die oneindige wat na die eindige daal, God na die gevalle mens toe. In sy *Confessiones* (18.24) skryf Augustinus: “The food which I was too weak to accept he mingled with flesh, in that ‘The Word was made flesh’, so that our infant condition might come to such milk from your wisdom by which you created all things.” Die probleem van die ontoeganklikheid van transendensie word dan opgelos deur God wat na ons toe kom. Die volmaakte neem deel aan die onvolmaakte. Tekens verleen toegang tot dinge, maar laat hulle in hulle transendensie. Deur op die onvolledigheid van die teken te kapitaliseer, word God se transendensie gerespekteer en die leser word buite woorde gerig ten einde die ervaring self te beleef. Volgens Augustinus is die diskoers affektief eerder as kognitief met die klem op die *hoe,* nie die *wat* nie (Smith, 2000:68-75).

Hierdie opvatting suggereer natuurlik nie dat die inkarnasie taal van sy beperkinge bevry nie, maar impliseer wel dat die geïnkarneerde Christus nie slegs die transendentale betekende voorstel nie, maar ook die skakel voorstel tussen taal en die reële – die betekenis wat nie deur menslike betekenaars uitgedruk kan word nie.

Smith (2000:85) wys daarop dat God Homself in die inkarnasie “according to the mode of the perceiver” manifesteer sodat die eindige mensdom kan begryp. “God exploits the likeness of the human being in order to make Himself known in the Incarnation.” Dit funksioneer dus op die basis van *deelname*. Net soos daar ’n radikale onvergelykbaarheid tussen die Oneindige en eindige (God se transendensie en ons “persepsie”) is – ’n verskil wat in die inkarnasie oorbrug word – so is die “Woord” en menslike woorde onvergelykbaar. Die analogie word egter moontlik gemaak deur die inkarnasie wat hierdie verskille oorbrug en in die woorde van Smith: “It is possible to *say something*. The difference is not so different that nothing can be said.” (Smith, 2000:75)

Hawkins en Schotter (1984:24) verbind hierdie gedagte met die val van Adam: "for if language had fallen with Adam," skryf hulle, "it had been redeemed by Christ's condescending to take on human flesh – and, therefore, human speech”. Augustinus verstaan dat die Ou Testamentiese gebeurtenis by Babel, die betekenaar van die betekende geskei het, en temporaliteit van ewigheid gesplits het. Linguistiese betekenisgewing reflekteer dus temporaliteit.

Ringer voer aan dat hierdie gedagte nie ver verwyderd van Derrida se bewering is dat bestaan skryf is en dat daar niks buite tekstualiteit is nie. Volgens Augustinus bestaan alles wat ons

kan weet binne die menslike simboliese orde – Lacan se linguisties-simboliese domein – maar glo aan die God wat buite taal en tyd bestaan. Soos Lacan erken hy 'n ondefinieerbare aanwesigheid wat elke aspek van die simboliese orde affekteer. Dit is die geïnkarneerde Christus, die Woord van God, wat die mensdom 'n middel bied om die onuitspreeklike te begryp en kan as die vergoeding beskou word vir alle spirituele en linguistiese gebrek. Om die konsep in Lacaniaanse terme te stel: "Christ is 'fluent' in both the ineffable Real and the human symbolic order." Christus kan beskou word as die gesamentlike menslike betekenaar en goddelike betekende (Ringer, 2003:12-13).

Augustinus se inkarnasietaalteorie behoort dus bloot op die linguisties-filosofiese vlak beskou te word. Dit bied nie 'n metodiek vir die konseptualisering of formulering van die mistieke nie. Wat dit wel bewerkstellig, is 'n etiese grondslag om uitdrukking te gee aan die mistieke ervaring deur middel van verskeie tegnieke en strategieë sonder om transendensie geweld aan te doen of te reduseer, maar transendensie ook nie in totale andersheid te laat nie. Dit kom die problematiek van afgodery te bowe. Deur tekens as gevalle van inkarnasie te begryp, kan Augustinus taal beskou as dit wat toegang tot dinge verleen maar dit in die transendente toestand laat. Analogies beskou, het die geïnkarneerde Christus nie ophou God wees nie; die *signum* ontken nie die *mysterium* nie, maar is eerder 'n aanwysing daarheen.

Samevattend is die belang van bostaande bespreking vir hierdie betoog, kennisname van die ooreenkoms tussen Lacan se reële en Augustinus se God wat beide nooit in essensie ten volle bevat kan word nie. In albei gevalle gaan dit oor die onuitspreeklike waaroor slegs indirek gepraat kan word. Die nagevolge / uitwerking van sowel die reële as die goddelike kan egter, al is dit op verskillende wyses, oor die tekstuur van die simboliese orde aangetref word. Die reële kan slegs deur sy uitwerking "geken" word, en God kan slegs geken word deur Sy Seun, Jesus Christus wat deur "mens" te word die simboliese orde binnegekom het. Kousaliteit is in beide gevalle aanwesig in effek / uitwerking.

3.2.5 Samevatting

Soos uit bostaande drie besprekings blyk, het die volgende poststrukturalistiese aspekte raakpunte met mistieke tekste en werp lig op die aard en uniekheid daarvan:

Grondliggend vir begrip van die problematiek met betrekking tot die taalkwessie, naamlik dat die mistieke ervaring onuitspreeklik is, is dat die "Ander", die reële of goddelike die talige transendeer. Vir Lacan is die simboliese orde basies die linguistiese domein en sluit die reële totaal uit. Taal is dus ontoereikend om die goddelike te bevat en vir Wittgenstein kan taal slegs aantoon en nie verwys nie. Augustinus beskou taal as temporeel, en "therefore a vulnerable, fragile, contrast to God who is the permanent" (Schildgen, 388).

Derrida se dekonstruksieteorie oor betekenis wat afwesig is van die betekenaar ("signifier") en voortdurend uitgestel ("defer") word, en die soortgelyke opvatting van Lacan, werp lig op die kontemplatiewes se ervaring van God wat nie in hierdie lewe volkome vervul kan word nie, en dat spirituele vervulling binne ons temporele bestaan vervlietend, ontwykend en onvolledig is. Hierdie linguistiese verskuiwing ("deferment") kom ooreen met ook Rumi se ervaring van die goddelike as *différance* – "an inevitable part of the Divine play".

Ooreenkomstig Lacan se reële wat slegs in die uitwerking daarvan sigself manifesteer, is Rumi se goddelike wat ook slegs deur Sy uitwerking, Sy Name en Hoedanighede gemanifesteer word. So ook kan Augustinus se God nooit in essensie, ten volle bevat word nie, maar slegs deur Sy Seun, Jesus Christus wat deur "mens" te word die simboliese orde binnegekom het. Daar kan slegs indirek oor die onuitspreeklike gepraat word.

Mistici sowel as die poststrukturaliste met hul kritiek teen logosentrisme deel die oortuiging dat rasionele denke nie in staat is om oor God / betekenis te praat nie. Daar word verwys na Meister Eckhart se pleidooi om van menslike konstruksies van die goddelike verlos te word en dekonstruksie as "a strategic tool, a means of removing the obstructive, metaphysical exo-skeleton of […] faith in order to rediscover a purer, unmediated spirituality, free from the conceptual idols of onto-theology" (Almond, 2003a:459). Soos verder aan bespreek word, is dit nie met die rasionele nie, maar met die imaginêre geestesvermoë dat dit wat transendent is, begryp en ervaar kan word.

Veral verhelderend vir insig in die wyse waarop mistieke poësie geïnterpreteer kan word, is die poststrukturalistiese opvatting van die *aporia* soos in die gedeelte oor Derrida en Rumi hierbo bespreek. Begrip van die konsep *aporia* wat 'n opening bied en 'n ander soort diskoers moontlik maak, stel die leser in staat om met die gepaste ingesteldheid, wat ook passie insluit, die gedig te beleef. Hierdie onderwerp word vervolgens verder bespreek.

3.3 *Aporia,* die imaginêre, en die spieëlsimboliek

3.3.1 *Aporia*

Derrida se konsep *aporia* – 'n knoop, 'n inherente teenstelling, onoplosbare paradoks – kan geïllustreer word deur die volgende reël uit die beroemde Moslem *ḥadīth qudsī*, wanneer die Geliefde sê, "I was a hidden treasure, and I desired to be known." (Schimmel, 1975:189) Derrida voer aan dat daar 'n affiniteit tussen geheimhouding en die heilige of geestelike is waar laasgenoemde beskou kan word as 'n ervaring van die onmoontlike wat ons onsself laat transendeer en wat nie in woorde omgesit kan word, of binne die bewustelike geplaas kan word nie (Van der Berg, 2005:104-105).

Dekonstruksie word deur Raffoul (2010:285-286) beskryf as die gevolg van die feit dat die stelsel onmoontlik is en nie werk nie, en hy noem dit aporetiese denke. Soos vroeër gemeld, bied die *aporia,* of wat Derrida die *khôra* noem, en die gevolg is van die onvermoë van taal om betekenisgewing te bewerkstellig, juis vir die skrywer 'n opening wat deur 'n ander soort diskoers – apofase – benut kan word om tog sinvol uitdrukking aan die geestelike te gee.

Derrida (volgens Raffoul, 2010:286) beskou die *aporia* as iets wat hoegenaamd nie 'n sluiting aandui nie, maar 'n perk voorstel waardeur iets sigself op 'n bevestigende wyse verklaar. Die verhouding met die *aporia* is vir Derrida dié van 'n *ervaring* wat ondergaan word, of die *ervaring* van 'n perk wat verduur moet word. Dit moet dus nie gekeer of te bowe gekom word nie. Dit is eerder 'n kwessie van "thinking according to the *aporia*". Kohav (s.a.:15) gebruik ook die term *ervaring* wanneer hy na die *aporia* in mistieke poësie verwys as 'n *uitnodiging* om 'n openbaring van ons eie te ervaar, en Willis (s.a.:12) postuleer: "[..] *aporia*, by nature, require participation; they cannot resolve, only *in*volve".

Vir Derrida is *aporias* samestellend van dit wat hulle onderbreek en is in dié opsig positiewe verskynsels. In sy laaste *Humanité* onderhoud in 2004 verhelder Derrida hierdie positiewe eienskap: "a slogan, nonetheless of deconstruction: being open to what comes, to the to-come, to the other". Hierdie slagspreuk moet egter altyd geassosieer word met die voorreg wat voortdurend met aporetiese denke ooreenstem. Die aporetiese is bevestigend samestellend en in hierdie sin word dit juis die moontlikheid van 'n weg. Op tipiese Derridiaanse stelwyse word die onmoontlike die moontlikheid van die moontlikheid (Raffoul, 2010:286).

Michael Sells (1994:2) noem die *aporia* "[...] the unresolvable dilemma of transcendence". Hy voer aan dat om te beweer dat die transendente buite / anderkant benoeming is, dat dit 'n naam gegee moet word, en enige stelling wat onuitspreeklikheid benoem, die *aporia* genereer. Deur die voorwerp van die stelling te moet benoem ten einde daar bevestig kan word dat dit anderkant / buite benoeming is, genereer noodwendig 'n *aporia*. Dit hou verband met Derrida en Rumi se opvatting van die begeerde wat deur die *aporia* behou word.

In sy werk oor mistieke taal onderskei Sells (1994:2) onder meer twee moontlike wyses, naamlik, stilswye en wat hy "'n ander soort diskoers" noem, waarop die mistikusskrywer die *aporia*, die dilemma van hoe om uitdrukking te gee aan dit wat onmoontlik is om te formuleer, hanteer, naamlik, stilswye en wat hy "'n ander soort diskoers" noem:

- **Stilswye**

Stilswye is volgens Vörös (2015:84) "the most consistent and the least suggestive of the expressive forms; it is the mystic's nod of approval to Wittgenstein's proposition". Volgens

Wittgenstein, wat die verhouding tussen taal en realiteit geïdentifiseer het, beteken die perke van taal, die perke van sy wêreld, en hy kom ook tot die gevolgtrekking in die laaste stelling van sy *Tractatus Logico-Philosophicus*: "what we cannot speak about we must pass in silence" (Vörös, 2015:81). Rumi beroep hom ook soms op stilswye en gee dikwels aan die einde van ’n gedig, ’n oproep tot stilte as erkenning van die onuitspreeklikheid van die ervaring wat hy probeer beskryf (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2013).

Augustinus (soos aangehaal deur Smith, 2000:66) in *De Doctrina Christiana* (1.6.6) maan: “This battle of words, should be avoided by keeping silent rather than resolved by the use of speech.” Volgens Dionisius is stilswye die enigste “woord” om die onuitdrukbare, die onnoembare, die onuitspreeklike te prys. Wanneer ons dus oor God se Woord praat, kom Dionisius in sy *Theologia Mystica* (3:139) tot die gevolgtrekking “language falters... [and] it will turn silent completely, since it will finally be at one with him who is indescribable (Caranfa, 2004:193). Vir Eckhart (soos aangehaal in Harmless, 2007:119), “silence may seem the truest speech”, maar as prediker het hy, soms in sterk taal, wyses gesoek om hierdie realiteit van onuitspreeklikheid te bowe te kom.

Hoewel liggaamlike handeling volgens Vörös (2015:84) ook ooreenstemmend aan die ervaring is, bevat dit ’n element van suggestie. Tog meen hy dat ’n groter verwantskap tussen die mistieke ervaring en die liggaam as tussen die mistieke ervaring en die rede bestaan en dat dit meer van pas is om die mistieke ervaring deur middel van niedualistiese liggaamlike aktiwiteit as deur middel van taal op te roep. Die liggaamlike handeling, of dan die dans, en wat hierdie studie betref, die Soefi-dans, is in die teenswoordige (die hier-en-nou) gewortel en het geweldige potensiaal om deur die rasionele / konseptuele sluier te breek. Soos Stewart (2000) dit stel:

> Dance is the essence of mystery. Through dance we experience a dimension that the linear mind is not structured to perceive. It may have been dance that enabled us to first conceive of existences beyond our immediate physical experience […].

Die danser word as’t ware die ikoniese teken wat met sy liggaam die mistieke ervaring uitdruk, en dit is uiteraard performatief. Van Schalkwyk (2014) wys op die spoor van T.T. Cloete se *Die ander een is ek* daarop dat die digkuns – en daar word aangevoer ook die mistieke – dit vir die individu moontlik maak “om sigself te transendeer, om op te gaan in ander dinge en mense en in die abstrakte en die onsigbare. Dit maak ons ‘transliggaamlik en transpersoonlik’”. Cloete (soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2014) se term “oorlywing” waarin “lyf” en “oorlewing” oor mekaar skuif, druk hierdie konsep pakkend uit. Volgens Cloete is dit deur die digkuns en die liefde dat mens ’n “Ander” een kan word. Hierdie beskouing kan eweneens op die mistieke van toepassing wees.

Mistici het egter nie die geneigdheid om absoluut stil te wees nie, veral nie wanneer hulle oor stilswye *praat* nie, wanneer hulle *sê* dat hulle nie sê nie, want dit kom neer op apofase. Selfs deur stilswye te handhaaf, word iets dus steeds gesê soos byvoorbeeld in die geval van die Zen-Boeddhistiese blom-soetra en die spreekwoordelike vinger wat na die oneindige, onuitspreeklike waarheid wys. Ondanks mistici se aanvanklike reaksie van stilswye wat dikwels volg op die gewaarwording van die Absolute, blyk dit dat daar by hulle 'n gedrewenheid is om hierdie belewenis te deel en dit op een of ander wyse linguisties uit te druk.

- **'n Ander soort diskoers**

Deur die probleem as 'n *aporia* te aanvaar, en in plaas daarvan om stilswye te handhaaf, 'n ander soort diskoers te benut wat negatiewe teologie genoem word, word die spanning van die *aporia* behou en 'n vorm van performatiewe diskoers ontwikkel wat behels dat elke bewering oor die aard van die transendente, gepaard moet gaan met 'n ander wat dit ontken. Hierdie diskoers, negatiewe teologie, of die apofatiese, asook ander strategieë wat die skrywer moet aanwend om hierdie probleem die hoof te bied, en noodwendig ook implikasies vir die leser het en die wyse waarop hy die teks begryp, word in die volgende hoofstuk behandel.

Daar word aangevoer dat dit juis as gevolg van die onmoontlike is, van die aporetiese ruimte wat ontstaan – vergelyk Žižek (2008:191) se definisie: "[...] hole, a gap, an opening in the middle of the symbolic order [...] the lack around which the symbolic order is structured" – dat 'n opening geskep word wat dit vir die leser moontlik maak om deur die imaginêre, die ervaring te kan beleef en begryp. Dit strook met die kognitiewe linguistiek se bevindinge dat in begripsvorming deur konseptuele metafore, ruimte 'n belangrike rol speel met die skep van 'n leë houer in die beeldskema (Lakoff en Johnson, 1980; Gibbs, 2017). Soos Kohav (s.a.:15) dit stel, word die teks 'n uitnodiging – Derrida se *Viens, oui, oui* – om 'n openbaring van ons eie te ervaar.

Iris Murdoch (1917-1999), Britse romanskrywer en filosoof, voer aan "that the aim of philosophy is to clarify while the aim of literature is very often to mystify […] the literary writer deliberately leaves a space for his reader to play in". Yore (2006:72) voeg by dat letterkunde dikwels ruimte laat vir die imaginêre om in te speel, terwyl filosofie slegs die intellektuele betrek.

Kohav (s.a.:15) beskryf die verbysterende *aporia* van die mistiek as die mees sublieme, ontsagwekkende ervaring van die *mysterium tremendum* en postuleer dat die term *mysterium* benut word vir sowel die verskynsel van mistieke bewustheid, as die metode wat ondersoekers kan aanneem aan die begin van hul navorsing.

In hierdie ruimte wat Caputo 'n "kraak" noem, word die leser deur die betekenaars na die domein van die imaginêre, die Soefi's se *'alam al-mithāl,* gerig ten einde, as weerkaatsings in 'n spieël, die betekende te ervaar.

3.3.2 Spieëlsimboliek

Die simboliek van Ibn al-'Arabī se spieël hou implikasies in vir die genereer van betekenis by 'n mistieke teks en vir die effek wat dit op die leser daarvan het.

Soos hierbo gemeld, kan Ibn al-'Arabī se *'alam al-mithāl* en Corbin se *mundus imaginalis* met 'n spieël vergelyk word waarin die dualisme tussen die mistikus se koestering na sy vorige toestand voor die Val, as Adam, die prototipe van die Volmaakte mens, en die goddelike opgehef word. Sells (1988:121) verduidelik: wanneer 'n mens na 'n bevlekte (of Paulus se dowwe) spieël kyk, is al wat 'n mens sien, die spieël. Indien die spieël, terwyl dit besigtig word, gelyktydig gepoleer word, vind 'n perspektiefverskuiwing plaas. Die spieël word nie meer gesien nie, slegs die beeld van die kyker wat weerkaats word. Visie (besigtiging deur 'n persoon van 'n eksterne voorwerp) het self-visie geword.

Ibn al-'Arabī se opvatting van die spieëlsimboliek is 'n mitiese weergawe van die Soefi-leerstelling, *fanā'* – die aflê van die eie ek in kontemplasie van die goddelike. Op die oomblik van die gebeurtenis van die polering van die spieël, kontempleer die mens nie meer die goddelike nie, maar onthul die goddelike sigself aan sigself (die goddelikheid) in die hart van die mistikus. 'n Mistieke perspektiefverskuiwing vind plaas wat die openbaring van die misterie as misterie is, en merk die transformasie van 'n taal van verwysing en bevestiging na 'n taal van realisering en manifestering en dien as 'n weg van dualisme tot niedualisme (Sells, 1988:131).

Wat die Soefi in *fanā'* ervaar, die afsterwe van die eie ek in die kontemplasie van die goddelike, ervaar die leser van die mistieke teks esteties en noëties sodra hy metafories gesproke, die gepoleerde spieël word en die afbakenings van menslike bewussyn verbygaan. Die mistieke perspektiefverskuiwing dwing 'n deurbraak buite / anderkant normale afgebakende verwysing en postulering af en die leser *ervaar* dit wat hy lees as verwesenliking en *gebeurtenis*. Sells identifiseer die oomblik wat die betekenis identies word of ineensmelt met die skryfhandeling as die betekenisgebeurtenis, en noem die perspektiefverskuiwing "a secret or mystery that the reader continually uncovers in the act of reading and in each uncovering or unveiling the reader experiences what I have called the meaning event" (Sells, 1988:148). Vir Sells, voer Yore (2006:78) aan, is dit hierdie betekenisgebeurtenis wat 'n teks as "misties" definieer.

Die verskil tussen die spieëlsimboliek van Lacan en Ibn al-'Arabī is dat in die Lacaniaanse geval, die vergelyking dié met die mitologiese Narsissus is en op selfliefde, ego-vorming dui.

Ankering is in Lacan se geval dus ŉ illusie. In Ibn al-'Arabī se geval is dit andersom. Die weerkaatsing vind eers plaas wanneer die narsissisme van die eie ek geannihileer is, of *fanā'* plaasgevind het. Op daardie oomblik vind die mistieke eenwording en selfrealisering plaas (Sells, 1988:149).

Die ooreenstemming van teenoorgesteldes en die logika van mistieke dialektiek word gegenereer. Sells (1988:132) verduidelik die mistieke dialektiek so:

> The relationship of a manifestation to that which it manifests is dialectical: it is what it manifests while on the other hand what manifests itself transcends its manifestations.

In mistieke dialektiek word die postuleringsgebeurtenis in die verwesenlikingsgebeurtenis getransformeer, net soos die opvatting, "verwysing" gewysig word deur die *aporia* wat ontstaan as gevolg daarvan dat enige verwysing na die oneindige afgebaken word. In die transformasie van sowel postulering en verwysing na verwesenliking, word die onderskeid tussen betekenis en gebeurtenis opgehef. In mistieke dialektiek is daar geen betekenis sonder gebeurtenis nie, soos die goddelike name niebestaande is sonder polering van die spieël (Sells, 1988:148-149).

Die perspektiefverskuiwing en betekenisgebeurtenis is dus nie slegs die ervaring van die mistikus nie, maar ook die sentrale eienskap van mistieke dialektiek as ŉ genre. Deelname aan die misterie van perspektiefverskuiwing, is die primêre estetiese en eksistensiële effek van die mistieke dialektiek. Die teks is oop vir alle sensitiewe lesers, of hulle hulself as mistici beskou, of nie. Die betekenis van die narratiewe, filosofiese, mitologiese en poëtiese diskoers word nie negeer nie, maar dit "wat" bedoel word, word een met die gebeurtenis van die perspektiefverskuiwing. In die betekenisgebeurtenis, oorvloei betekenis enige spesifieke beeld of parafrase (Sells, 1988:148-149).

3.3.3 Die imaginêre

Yore (2006:103) postuleer dat "Many in our age have forgotten how to use their imaginations to transcend the limits of rational and empirical knowledge, […] there is a pressing need to reactivate the imaginative faculties once more."

Die kardinale rol wat die imaginêre, of wat Kohav (s.a.:1) ŉ ingesteldheid van "illuminasie" noem, by sowel die uitdrukking as die interpretasie van die mistieke teks speel, word vervolgens bekyk. Uit die staanspoor word daarop gewys dat hierdie konsep, die imaginêre soos dit in die konteks van hierdie studie bespreek word, nie verwar moet word met

“verbeelding” wat volgens Corbin (1972:5) deur die moderne mens geïdentifiseer word met “fantasie” en wat niks anders is as ’n uitstort van dwase denkbeelde nie.

Die woord “imaginêre” is afgelei van “*imago*” wat impliseer dat die “imaginêre” denk- en spirituele prosesse op beelde in plaas van woorde of konsepte staatmaak (Yore, 2006:104).

Assagioli (volgens Netzer, 2015:129) beskou die “imaginêre” as ’n multivlakfunksie wat in die bo-bewuste (wat estetika, intuïsie, en mistieke ervarings insluit) sensasies, emosies, denke en intuïsie integreer. As sulks is die “imaginêre” buite die domein van rede en kan as ’n kanaal ontwikkel word wat die self en selftransendensie deur insameling, berging en transformasie van onbewuste materiaal tot bewuste, psigo-spirituele ervaring verbind.

Die probleem, soos O’Donoghue aanvoer, is omdat daar geen “common world of mystical imagination as there is of perception and conceptual thought” bestaan nie en die irrasionele aard van die imaginêre onder sekere denkers as ondergeskik aan analitiese denke beskou word (Yore, 2006:104).

Yore voer egter aan dat eerder as om die “*imago*” as die einde van die waarheid te beskou, behoort ons dit dalk as die begin te begryp, en die mistieke te beskou as ’n toevoeging van die konseptuele as ’n soort verhewe denke wat “tends to go beyond the range of words, that goes beyond metaphysical discourse yet it is somehow continuous with it”. Mistieke imaginêre vervang nie die konseptuele en analitiese nie, maar neem eerder oor wanneer logiese of rasionele wyses van begrip nie verder kan gaan nie (Yore, 2006:104).

Wolfson (1994:62-63) postuleer dat die imaginêre nie slegs *nie* ondergeskik aan rede is nie, maar dat dit tot ’n posisie van uiterse opperheerskappy verhef moet word. Hy beskou dit as die goddelike element van die siel wat ’n mens in staat stel om toegang te verkry tot die domein van onstoflikheid deur ’n proses van simbolisering. Deur die ikoniese voorstelling van die imaginêre word die goddelike waarvan die suiwer essensie onverenigbaar met alle vorme is, tog in ’n simboliese vorm gemanifesteer wat behoort aan die “imaginêre teenwoordigheid” om Corbin se term te gebruik. Wolfson (1994:8) betrek ook die imaginêre wanneer hy die mistieke ervaring beskryf as ’n hartstogtelike bevestiging van die mistikus se begeerte en geloof in die realiteit wat die fisiese realiteit transendeer “through the images within the heart, the locus of the imagination, the divine, whose pure essence is incompatible with all forms, is nevertheless manifest in a form belonging to the “imaginative presence” […] allowing for the imaging of the imageless God”.

Deur die simboliserende mag van die imaginêre word simbole van spirituele entiteite geproduseer. Soos Rumi, beskou Wolfson (1994:62) die imaginêre as ’n hermeneutiese funksie wat een ding in terme van ’n ander sê en daardeur dit wat onuitspreeklik is en dit wat

verbaal binne 'n semantiese veld omskryf word, verbind. Cardin (2015:128) beskou hierdie konsep as "the key to perceiving the imaginal […]". Die imaginêre ontbind die konseptuele kategorieë wat gepaard gaan met 'n ervaring van skeiding (Voss, 1966:96).

Die Soefi-filosoof, Shihāb ad-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak as-Suhrawardī (1154–1191), tydgenoot van Ibn al-'Arabī, postuleer in sy *Ḥikmat al-ishrāq* (*Philosophy of Illumination*) die "imaginêre" as 'n domein, die *'alam al-mithāl*, 'n afsonderlike ontologiese vlak waar onstoflike, onliggaamlike beelde bestaan. 'n Voorbeeld van so 'n beeld is 'n weerkaatsing in 'n spieël. Wat in die spieël gesien word, is nie die werklike ding nie, maar sy imaginêre vorm. Die spieëlbeeld lyk presies soos die voorwerp, maar bevat geen werklike fisiese eienskappe wat met die voorwerp geassosieer word nie.

Ibn al-'Arabī ontwikkel hierdie konsep verder en soos in hoofstuk 2 bespreek is, plaas hy *'alam al-mithāl*, die domein van die verbeelding of die imaginêre, tussen *jabarūt* en *malakūt* en beskou dit as 'n brug, 'n ismus wat tussen hierdie en die volgende wêreld geleë is en kenmerke van beide bevat al behoort dit nie aan een nie. In sy *Fusus al-Hikam* (*The Seals of Wisdom***)** verduidelik Ibn al-'Arabī (2006:16) dat *mithāl* 'n Koran-term is wat kennis aandui, nie deur die logiese nie, maar deur die analogiese metode:

> It is simply the access to the parable and not the parable or any idea that the 'metaphor' equals its interpretation. It has no specificity. *Mithāl* is grasped 'on the wing' so to speak. It cannot be explored or analysed or extended. That is to say it must not be approached rationally but empathetically with direct and clear seeing-into.

Chittick onderskei tussen die wyse waarop Ibn al-'Arabī *khayāl* en *mithāl* gebruik. *Khayāl* verwys sowel na die geestesvermoë bekend as die imaginêre, as na die objektiewe wêreld bekend as verbeelding, terwyl *mithāl* nooit vir die geestesvermoë gebruik word nie. Die term *mithāl* word in die sin van analogie gebruik (Tourage, 2007:85, 92-93).

Die Soefi's beskou *'alam al-mithāl* as 'n soort spieël waarin die ander twee wêrelde se inhoud met beelde, wat vir alles toepaslik is, weerspieël word. Die spieëlbeeld bevat kenmerke van die voorwerp wat dit reflekteer, maar ook kenmerke van die spieël. Die beeld is egter nóg die voorwerp nóg die spieël (Cardin, 2015:128). *'Alam al-mithāl* beskik dus nie oor enige vorme nie; dit verskyn slegs as blote weerkaatsings van die ander twee wêrelde (Rahman, 1964:17). Dit herinner aan *khôra* wat volgens Derrida (1997:99) "a play of reflections in a black pool" is, die plek waar *différance* plaasvind, en "[…] an infinite play of reflections in which the paradigms produce their images, simply 'reflecting' sensible things like a mirror that is not altered by the images it reflects" (Derrida, 1997:86).

Chittick (1998:xxii-xxiii) merk op dat vir Ibn al-'Arabī die geestesvermoë van die imaginêre die sleutelwyse van kennis is wanneer die Self-openbaring van God ervaar word, en verduidelik:

> Unveiling […] is knowledge that God gives directly to the servants when He lifts the veil separating Himself from them and 'opens the door' to perception of invisible realities. […] Generally speaking, unveiling is associated with imagination because it typically occurs through the imaginalization of various entities or realities. In other words, things that are normally inaccessible to sense perception or to reason are given form by God and then perceived within imagination by those to whom the door to unseen things has been opened.

Harrington en Hall (2015:14) wys daarop dat die sluiersimboliek ook deel uitmaak van die Keltiese mistieke tradisie. Hulle glo dat 'n dun sluier die realiteit van ons alledaagse lewe en die ewigheid skei, maar dat dit by sommige rituele en geleenthede soos kontemplatiewe gebed asook deur musiek makliker is om deur hierdie sluier te beweeg. Ori Soltes (soos aangehaal deur Harrington en Hall, 2015:14) verbind hierdie gedagte met Ibn al-'Arabī se denke en voer aan: "As close as the mystic may get to God's most innermost core, it remains a *mysterion* because there always remains a veil however infinitesimally thin that separates even the most profoundly successful devotee from it."

Corbin bestudeer die werke van Suhrawardī en Ibn al-'Arabī, en stel *'alam al-mithāl* en die wêreld van die imaginêre as *mundus imaginalis,* die domein waar onsigbare realiteite sigbaar word en stoflike dinge gespiritualiseer word, aan moderne Westerlinge bekend. Hy beskou hierdie domein as ontologies werklik, iets wat deur die imaginêre waargeneem kan word en koppel dit aan kognisie in die sin van die *noëtiese* – een van die kenmerke van die mistieke ervaring soos in hoofstuk 2 bespreek. Dit is hoër en meer onstoflik as die sintuiglike wêreld maar laer en minder onstoflik as die begryplike, bevatlike wêreld (Cardin, 2015:129). Dit hang vir hom saam met die verskynsel, liefde.

Sy teorie van *mundus imaginalis* "is closely bound up with a theory of imaginative cognition and of the imaginative function, which is a truly central, mediating function, owing both to the median and the mediating position of the mundus imaginalis" (Corbin, 1972:7). Corbin meen dat die aktiewe imaginêre alles as 'n "beeld-simbool" (*khayāl*) omsit sodat die verborge in die sigbare gesien kan word. Dit stem ooreen met Ibn al-'Arabī se beskouing van die aktiewe imaginêre as die geestesvermoë wat gebeure, figure en teenwoordighede sonder die sintuiglike, direk ervaar (Corbin, 2008:58). Corbin (1972:7) voer aan: "Active imagination is the *mirror par excellence*, the epiphanic place for the Images of the archetypal world". Ook vir Rumi is *khayāl* simboliese verbeelding wat 'n hermeneutiese funksie verkry om die mistieke ervaring van God se aanwesigheid teweeg te bring. Hierdie "imaginative power" is volgens

Corbin (1972:5) 'n geestesvermoë met 'n kognitiewe funksie, 'n noëtiese waarde wat net so werklik as dié van sintuiglike persepsie of intellektuele intuïsie is. Die imaginêre is volgens Corbin (1972:7) die kognitiewe funksie wat die grondslag verskaf vir "rigorous analogical knowledge" wat ons toelaat om die dilemma van rasionalisme te vermy wat ons slegs met 'n keuse tussen die twee banale terme van of die stoflike ("matter") of die geestelike ("mind") laat.

Vir Corbin is die aktiewe imaginêre die goddelike element van die siel wat gelykgestel kan word met primordiale verbeelding wat betekenaars, sintuiglike data of rasionele konsepte in simbole omsit wat eenselwig is met beelde binne die hart. Deur hierdie beelde te herken, kan die simboliese imaginêre die domein van onstoflikheid laat deurskemer (Tourage, 2007:93).

Corbin (2008:185-189) wys daarop dat die imaginêre wat die verborgene slegs kan onthul deur dit voortdurend te sluier, onderworpe is aan twee moontlikhede. Dit kan óf ondeursigtig óf deursigtig word wat vir Ibn al-'Arabī die imaginêre se enkel doel is, naamlik: "to enable the mystic to gain knowledge of being as it is". Wanneer deursigtigheid bereik word:

> he knows what they are and why they are; why there is union and discrimination between the Hidden and the Manifest; why there is the Lord *and* his vassal, the Worshiper *and* the Worshiped, the Beloved *and* the Lover; why any unilateral affirmation of a unity that confounds them, or of a discrimination that opposes their two existences as though they were not of the same essence, is a betrayal of the divine intention and hence of the Sadness which in each being yearns for appeasement in the manifestation of His secret (Corbin, 2008:187).

Anders gestel, soos uit die aanhaling hierbo afgelei kan word, is God, wat in vorme gemanifesteer word, sowel Homself as anders as Homself; aangesien Hy gemanifesteer word, is Hy die beperkte sonder perke, die sigbare wat nie gesien kan word nie. Hierdie manifestering is nóg waarneembaar, nóg verifieerbaar deur die sintuiglike, en diskursiewe beredenering verwerp dit. Dit is slegs deur die aktiewe imaginêre wat dit gewaar kan word – 'n mistieke persepsie word vereis:

> To perceive all *forms* as epiphanic forms, that is, to perceive through the figures which they manifest and which are the eternal hexeities, that they are other than the Creator and nevertheless that they are He, is precisely to effect the encounter, the coincidence, between God's descent toward the creature and the creature's ascent toward the Creator. (Corbin, 2008:189)

As dit deursigtig is, is die imaginêre 'n ikoon, hetsy geskilder of 'n denkbeeld, en die kyker word toegelaat om daardeur te kyk na iets daarbuite en daarbo wat slegs daardeur gesien kan word

(Tourage, 2007:94). Vergelyk in hierdie verband Augustinus se inkarnasieteorie en sy beskouing van die geïnkarneerde Christus as die ikoniese teken wat toegang tot God verleen.

Indien die sluier egter ondeursigtig, illusionêr, bedrieglik raak en op die vlak bly van dit waaruit dit gevorm is, word ons as't ware in afgodery gevange gehou. Dit is 'n afgod wanneer die kyker se visie daarop gefikseer word. Tourage wys daarop dat hierdie illusionêre betekenis van die woord *khayāl* ooreenstem met die Lacaniaanse imaginêre orde wat 'n statiese fiksasie en illusies van volkomendheid en outonomie aandui. In daardie geval mag die vorm soos 'n fetisj, 'n afgod word, 'n imaginêre toestand wat nodig is om 'n persoon wat op die letterlike vorm, eerder as op die gesimboliseerde essensie of betekenis gefikseer is, te stimuleer. Daar word dus onderskei tussen die benutting van hierdie term om "imaginêre" te beteken – verwysing na 'n simboliese realiteit – en die gebruik daarvan in die sin van illusionêr (Tourage, 2007:93-94).

Voss (1996) wys daarop dat die opsetlike benutting van die imaginêre 'n belangrike rol in die formulering van mistieke taal speel in die konstruksie van beelde, sowel metafories as plasties. Met hierdie beskouing verkry die imaginêre dus 'n performatiewe funksie. Hy beskou die aktiewe imaginêre as 'n metode van gnosis wat funksioneer om konvensioneel waargeneemde en / of ervaarde digotomieë op te los en 'n intieme kennis van die begeerde te kan bewerkstellig.

Dit is dus belangrik dat ook die leser van die mistieke teks sy aktiewe imaginêre geestesvermoë inspan sodat die teks op toepaslike wyse geïnterpreteer word, wat behels dat betekenaars as ikoniese tekens beskou word. Deur sy imaginêre word die leser na die "plek" van Ibn al-'Arabī se *'alam al-mithāl* geneem om dit wat die skrywer uitdruk, op te roep, daardeur beliggaam te word en selfs te beleef. Corbin, (2008:224) voer aan dit behels "[…] essentially a hermeneutics of symbols […] a method of understanding which transmutes sensory data and rational concepts into symbols […]".

3.3.4 Samevattende opmerkings

As gevolg daarvan dat dit vir die mistikus onmoontlik is om, soos Sells (1988:134) dit stel, met "normal reference, predication, or logic" uitdrukking te gee aan die ervaring, ontstaan 'n *aporia.* In hierdie aporetiese ruimte, die *khôra*, waar die "Ander" in die afwesigheid van die betekende – die "Ander" – paradoksaal behou word, word 'n opening geskep waar 'n uitnodiging aan die leser gerig word wat passievolle deelname vereis.

Die leser word na die domein van die imaginêre gerig waar hy deur doelgerigte aanwending van sy aktiewe, kreatiewe, imaginêre geestesvermoë, dit wat verbaal binne 'n semantiese veld omskryf word, verbind met dit wat onuitspreeklik is, en God se aanwesigheid, die mistieke

ervaring, beleef en begryp. Deur die imaginêre geestesvermoë word die leser getransformeer en in staat gestel om die “hier” en “nou” te transendeer, en die “Ander” te ervaar.

Die spieëlsimboliek verhelder wat by die lees van mistieke dialektiek plaasvind. ’n Mistieke perspektiefverskuiwing vind plaas wanneer die leser in plaas van om in ’n dowwe spieël te kyk, in die metaforiese gepoleerde spieël kyk en die goddelike wat in sy hart is, in die spieël weerkaats sien. Dan word die goddelike en misterie van die teks ervaar wat met ’n transformasie van taal van verwysing na ’n taal van verwesenliking gepaard gaan. Dit verg van die leser ’n sensitiewe ingesteldheid en aktiewe deelname waar sy aktiewe imaginêre doelgerig benut word en is as sulks performatief.

3.4 Performatiwiteit

3.4.1 Kort oorsig oor performatiwiteitsteorieë

Sekere belangrike taalhandelings- en performatiwiteitsteorieë word vervolgens kortliks bekyk.

Soos vroeër aangetoon, oriënteer Lacan se simboliese orde, wat basies ’n linguistiese dimensie is, die subjek se toetrede tot die sosiaal-gestruktureerde en simbolies-bepaalde konteks waarin hy hom bevind. Performatiewe teorieë ondersoek die maniere waarop die sosiale realiteit nie ’n gegewe is nie, maar voortdurend as ’n illusie geskep word "through language, gesture, and all manner of symbolic social sign" (Butler, 1988:519).

Die performatiewe taalhandelingsteorie of “Speech act theory” het sy oorsprong by J.L. Austin (1911-1960), ’n invloedryke Britse filosoof wat tussen konstaterende en performatiewe uitinge onderskei. Konstaterende uitinge word deur hom gesien as stellings wat die wêreld beskryf, of oor een of ander feit verslag doen. Hulle is onderworpe aan waarheidsvoorwaardelike verifikasie wat performatiewe uitinge aan die ander kant nie kan ondergaan nie, want hulle beskryf of konstateer nie iets nie. Van die performatiewe sê Austin (1975:6,7): "[…] it indicates that the issuing of the utterance is the performing of action – it is not normally thought of as just saying something". Vir performatiewe uitinge om behoorlik te funksioneer, moet hulle aan ’n sekere aanvaarde stel konvensionele prosedures voldoen (Austin, 1975:31).

Judith Butler (1956-), Amerikaanse filosoof en genderteoretikus, is deur onder meer Lacaniaanse psigoanalise asook die taalhandelingsteorie beïnvloed. Sy verduidelik: "Within speech act theory, a performative is that discursive practice that enacts or produces that which it names." (Butler, 1993:113) Sy brei uit op Austin se teorie deur ondersoek in te stel na die wyses waarop linguistiese konstruksies oor die algemeen ons realiteit skep deur die taalhandelinge waaraan ons daagliks deelneem. Deur die konvensies en ideologieë van die sosiale wêreld om ons voortdurend te konstateer, voer ons daardie realiteit op; in die

performatiewe taalhandeling inkorporeer ons daardie realiteit deur dit met ons liggame op te voer, maar daardie realiteit bly nietemin ŉ sosiale konstruksie. In die uitvoeringshandeling van die realiteitskonvensies, deur hierdie fiksies van ons handelinge te beliggaam, laat ons daardie kunsmatige konvensies natuurlik en noodsaaklik voorkom. Deur konvensies op te voer, maak ons hulle in ŉ mate "reëel", maar hulle is steeds kunsmatig (Felluga, 2011a).

Butler se fokus is op genderhandelinge. In haar opstel *Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory* postuleer Butler (1988:520) "gender identity is a performative accomplishment compelled by social sanction and taboo". Gender word in die gewone liggaamshandelinge saamgestel; die performatiewe handelinge stel gender saam. Met ander woorde, gender is nie die beginpunt nie, dit is ŉ identiteit wat herhaaldelik oor tyd heen gekonstrueer word en altyd deur die liggaam gekonstrueer word. Gender word dus deur die handeling van die performatiewe geskep en hierdie "opvoering" word deur wat reeds geskiedkundig as gender saamgestel is, gevorm en deur die indiwidu deur liggaamshandelinge opgevoer.

Van belang vir hierdie studie, ofskoon dit vir Butler (1988:526) oor genderhandelinge gaan, is die volgende: "the act that one does, the act that one performs, is, in a sense, an act that has been going on before one arrived on the scene". Elke indiwidu, of in die geval van hierdie studie, die leser, aktualiseer en herproduseer keer op keer weer eens die reële, of die mistieke ervaring.

Dean (2000:76-77) wys daarop dat Butler die Lacaniaanse reële as die domein van taal begryp terwyl dit juis dit is wat taal weerstaan en beperk. Hy voer verder aan dat Butler nie onderskei tussen die reële en prediskursiewe realiteit nie en performatiwiteit foutiewelik toeskryf aan die reële deur te sinspeel op "the performative, and finally, gestural quality of the real". Deur die reële performatief te maak, beskou Butler dit as essensieel talig. In die bespreking oor Lacan het dit geblyk dat Lacan die reële in algeheel teenoorgestelde terme karakteriseer. Vir hom is diskoers en die reële wedersyds eksklusief. Butler ignoreer dus die perk inherent aan taal wat Lacan die reële noem en baseer haar performatiewe praktyk op "untenable discursive idealism, since no motivation (other than a discursive one) is adduced for the production of discourse" (Dean, 2000:28). Dit is duidelik dat so ŉ opvatting oor die reële en taal heeltemal indruis teen die oortuiging van mistici wat daarvan uitgaan dat taal juis nie die domein van die reële of goddelike kan uitdruk nie.

Derrida ontwikkel sy eie performatiwiteitsteorie wat ŉ aanpassing, dekonstruksie, of in Derridiaanse terme, ŉ "exappropriation" van dié van Austin s'n is. Vir Derrida is die performatiewe ŉ reaksie op ŉ bevel afkomstig van die *tout autre* ("wholly other"). Derrida se performatiewe is wesenlik aan sy besondere konsep van tyd as "out of joint", as *différance*

gekoppel. ’n Derridiaanse performatief oorskry reëls en konvensies wat die handeling binne die “hier” en “nou” omraam, skep ’n absolute breuk (ruptuur) tussen die hede en die verlede, en lui ’n toekoms in wat Derrida ’n ”future anterior”, of ’n onvoorspelbare “*à-venir”* noem, met ander woorde iets wat nog moet kom. Die reaksie op die uitnodiging is wesenlik ’n wederkerige performatief wat “ja” sê op ’n messiaanse belofte – ’n uitnodiging deur die “Ander” (*tout autre*) na ’n onbekende toekoms (en verlede) van die “Ander” (Miller, 2007: 231).

Op sy beurt onthul die moontlikhede van ander reëls en konvensies inherent in elke performatiewe handeling die spektraliteit van die performatief self. Die belofte is nie slegs spektraal nie, maar spektraleer – dit maak gelyktydig reëel, en onreëel. Dit is hierdie spektraliteit van die performatiewe wat die bevestiging van die “Ander” (*tout autre*) toelaat. Belangrik vir hierdie studie, is soos Michael Dillon aanvoer dat so ’n interpretasie juis dit wat geïnterpreteer word, transformeer (Anderson, 2012:110).

3.4.2 Die performatiewe aspek in mistieke poësie

Bennett en Royle (2004:233) definieer performatiwiteit as “a statement that does not only describe the action but actually performs that action”. Die konsep het nie tot die linguistiek beperk gebly nie, maar ook uitgekring na die antropologie, etnografie, literêre teorie en genderstudies. Die performatiewe is volgens Bennett en Royle (2004:237) uiters nuttig om oor letterkunde te dink, omdat dit ons toelaat om in te sien dat literêre tekste nie net beskryf nie, maar ook optree (“perform”). Literêre tekste sê nie net dinge nie, maar doen dinge – hulle doen dinge met woorde en doen dinge aan / met ons, of soos Wilma Stockenström dit stel: laat dinge “gebeurend gebeur” (Van Niekerk, 2006:100). Hulle skep die wêrelde wat hulle beskryf, maar hierdie skepping is nie ’n eenmalige gebeurtenis wat ten tye van die skryfproses gebeur nie; dit gebeur met elke nuwe lees van die literêre werk (Bennett & Royle, 2004:237).

Met verwysing na die Wittgenstein se onderskeid tussen taal wat “uitspreek” en taal wat soos by mistieke poësie, “aantoon”, voer Vörös (2015:81-82) aan dat dit wat taal aantoon, nie slegs onthul word nie, maar *optree,* en ook na ons oorgedra word. Dit is dus ’n taal wat uitspreek, aantoon en optree. Dit manifesteer in die leser en transformeer die leser. Vörös (2014:393) postuleer dat Wittgenstein se “aantoon” dus nie binne taal – op die vlak van betekenis – plaasvind nie, maar deur taal – op die vlak van handeling; dit is dus nie verwant aan intralinguistiese verwysing nie, maar aan translinguistiese oordrag. Vörös (2015:82) stel dit so: “Through this self-transcending ‘crack’ in the conceptual edifice of language we have thus clambered from a descriptive onto a performative level”.

Mistieke poësie is in wese dus nie beskrywend nie, maar eerder ’n performatiewe strategie. Linde (2018:iii) voer aan: “Tekstuele performatisme verstaan ’n literêre werk as ’n kreatiewe

gebeurtenis (Attridge [2004] se 'event') wat beteken dat die teks weerstandig is teen literêre instrumentalisering. Die doel van relasionele performatisme is om 'n gevoel van betowering in die kunste, en spesifiek die letterkunde, op performatistiese wyse te laat herleef." Hierdie siening is by uitstek waar van mistieke poësie waar die teks, soos Linde (2018:79) dit stel, beskou kan word as 'n "akteur in 'n netwerk waartydens betekenis gevorm word. Die teks verkry 'n tipe outonomie om (met behulp van die ander akteurs soos die skrywer en die leser) op betekenisvolle manier interaksie tot gevolg te hê."

Daar word terugverwys na Sells (1994:9) se opvatting van die betekenisgebeurtenis, wat vroeër in hierdie hoofstuk aan bod gekom het, en volgens hom 'n teks as misties definieer. Sodra daar 'n deurbraak buite / anderkant normale afgebakende verwysing en postulering plaasvind, en die leser noëtiese insig in die mistieke ervaring verkry, word die leeservaring 'n betekenisgebeurtenis wat:

> [...] indicates that moment when the meaning has become identical or fused with the act of predication. In metaphysical terms, essence is identical with existence, but such identity is not only asserted, it is performed [...].

So 'n teks bied volgens Yore (2006:78) 'n vlugtige blik van die heilige en open 'n baan wat 'n mens buite die rede tot die onuitspreeklike misterie beweeg. Die betekenisgebeurtenis kan as die semantiese analoog tot die ervaring van mistieke eenwording beskou word, en beskryf of verwys nie na die mistieke eenwording nie, maar bewerkstellig 'n semantiese eenwording wat die mistieke eenwording herskep of naboots en is vlak onderkant die semantiese oppervlak geleë. In metafisiese terme is essensie identies met bestaan, maar sulke bestaan word nie slegs beweer nie, dit word uitgevoer – dit word dus *performatief*.

Mistieke taal bevestig 'n oomblik van onmiddellikheid, 'n oomblik van ontologiese primordialiteit van die siel wat in mistieke eenwording, in Sells (1994:10) se woorde, terugkeer "to where it was before it was". Mistieke taal "attempts to evoke in the reader an event that is – in its movement beyond structures of self and other, subject and object – structurally analogous to the event of mystical union" (Sells, 1994:10).

Die leesproses behels dus aktiewe deelname aan die teks wat Attridge (2017:123-124) beskryf as "a performance of the singularity and otherness of the writing that constitutes the work as it comes into being for a particular reader in a particular context". Vir Attridge (2017:39) is die ervaring van 'n literêre teks die ontmoeting met andersheid en sonderlingheid. Soortgelyk aan Sells se betekenisgebeurtenis, voer Attridge (2017:139) aan, is hierdie ontmoeting terselfdertyd 'n komplekse linguistiese, asook, en onafskeidbaar daarvan, 'n konseptuele, emosionele en fisiese gebeurtenis ("*event*") wat die leser as 'n wonderwerk ervaar. Die leser "[...] who undergoes all this, experiences a miracle, and experiences it as a

miracle in language" (Attridge, 2017:139). Só 'n ontmoeting lei tot 'n verskuiwing; tot 'n uitdaging van die self (Linde, 2018:13).

Linde (2018:232) wys daarop dat poësie, beide die gedig self en die skryf daarvan, as performatiewe optrede beskou kan word, en dat 'n digter performatief met taal omgaan wanneer hy 'n tipe "mundane violence" met woorde pleeg deur dit te breek, te herhaal of met mekaar te laat rym. Dit rebelleer teen strukture en kognisie, is vry van konteks, en kan daarom iets nuuts tot stand bring en dit opvoer. Volgens Kourie (2008a:62) word taal op verskeie wyses gemanipuleer en "[…] brought to breaking point in order to illustrate the ineffability of the divine". Jean-Joseph Surin, 'n Franse Jesuïet-mistikus van die 17de eeu, se opvatting is dat die werk van die mistikus is om te vernietig, te verwoes, te annihileer en om terselfdertyd te herskep, te vestig, te laat herrys; die mistikus is wonderbaarlik vreesaanjaend en wonderbaarlik sagsinnig; die mistikus is gierig en vrygewig, hoflik en jaloers, vra alles en gee alles (Minnaar, 2000:264).

Volgens Vörös (2014:394) "a performative is a verbal extension of bodily action". Hy onderskei tussen positiewe performatiewe wat hul referente in 'n konseptuele raamwerk "entangle", byvoorbeeld, "I do"; en negatiewe performatiewe wat hulle van hierdie netwerk "disentangle", byvoorbeeld, "I don't love you anymore and I am leaving". 'n Sekere ooreenkoms bestaan tussen performatiewe en die mistieke "aantoon", want in beide gevalle word 'n domein van aktiwiteit binnegegaan deurdat die domein van konseptualiteit getransendeer word.

Positiewe asook negatiewe performatiewe funksioneer steeds in die domein van betekenis: die aksie wat uitgevoer word deur die uitdruk van 'n uiting, koppel of ontkoppel die referent aan of van 'n spesifieke konseptuele raamwerk. Performatiewe tree op, maar hierdie handelinge is steeds gewortel in beskrywing – konsepte en betekenisse. Die betrokkenes moet byvoorbeeld weet wat dit beteken om in die huwelik te tree vir die "I do" om waarlik performatief te wees.

Wat mistieke uitinge van gewone performatiewe onderskei, is die feit dat hul transendensie radikaal is. Terwyl positiewe performatiewe hul referent in 'n konseptuele raamwerk verwikkel en negatiewe performatiewe hul ontknoop, ontknoop mistieke performatiewe die ontknopingsdaad self. Anders gestel: hulle ontneem die performatiewe dimensie van taal van sy beskrywende dimensie. In hierdie sin kan die mistieke "aantoon" 'n "absoluut negatiewe performatief" genoem word "in that its *pointing* takes place precisely through the dis-*appointment* of the concept". Met ander woorde, mistieke taal tree as deaktivering van die konseptuele taal op. Dit voer 'n radikaal negatiewe performatiewe funksie uit waarvan die doel is "to project the subject beyond the limits of his or her linguistic system" (Forman, 1999:100).

Dit sluit aan by Derrida se opvatting van die mistieke performatiewe handeling wat dualisme ophef en die “Ander” toelaat.

In hierdie opsig kan taal, eerder as ’n struikelblok, as ’n hulpmiddel vir die mistikus op sy spirituele weg beskou word en ’n doeltreffende verlenging van kontemplatiewe / meditatiewe praktyk e waarby hy betrokke is. Mistieke taal verslap die greep van rasionele strukture en laat die primordiale mistieke niedualisme deurskyn. Vörös (2014:394) is van mening dat mistieke literatuur uit verskillende godsdienstige tradisies ondanks dogmatiese verskille dus dieselfde ervaring kan “opvoer”.

Die suksesvolheid van ’n literêre uiting hang vir Derrida af van ’n komplekse en paradoksale kombinasie van die performatiewe en die konstatiewe, verduidelik Culler (2000:510): “literary works claim to tell us about the world (constatively), but if they succeed they do so by bringing into being the characters and events they relate (performatively)”.

Baie van Rumi se gedigte is ook in die letterlike sin van die woord performatief deurdat dit opgevoer (“perform”) kan word en opgevoer word. Die sluit aan by die konsep beliggaamdheid waarby die skrywer asook die leser betrokke is. Soefi-poësie word by die *samā’*-byeenkomste waarvan die doel *dhikr Allah*, of gedagtenis aan God is, deur inkantering en voordrag uitgevoer en gaan met dans en musiek gepaard. Pederson (2013:140) wys daarop dat hierdie inkantering van Soefi-poësie nie oor kommunikasie of oor die skrywer gaan nie, maar slegs op God gerig is. ’n Kombinasie van verskeie skrywers se werke word dikwels benut en dit het soms ’n nuwe gedig tot gevolg. Deur die dans word nie slegs die uitvoerende derwisj nie, maar kan ook die toeskouer daarvan getransformeer word en ’n mistieke belewenis beliggaamd en affektief ervaar.

Soos Preminger, *et al*. (1993:940) aanvoer, kan poëtiese tekste bestaan “in both types of substantial realization – phonic and graphic”. Richard Schechner (1988:142), professor van “Performance Studies” aan die New York Universiteit, dui aan dat performatiewe onder meer die ritueel kan insluit. Sy beskrywing, “[p]erformance originates in impulse […] to be transformed into another and to celebrate oneself, […] to bring into a special place of transcendent other who exists then-and-now and later-and-now; to be in a trance and to be conscious”, sluit ten nouste aan by die aard van die mistieke ervaring.

Op soortgelyke wyse as die danser, wat as ikoniese teken die mistieke beliggaam en met sy lyf daaraan uitdrukking gee, kan sowel die skrywer as die leser van die teks, soos Van Schalkwyk (2014) uitwys, hulself transendeer, getransformeer word en opgaan in die mistieke.

Samevattend word daar aangevoer dat ’n Derridiaanse benadering tot die performatiewe asook kennisname van die mistieke performatiewe opvatting soos hierbo uiteengesit, met vrug vir die interpretasie van mistieke poësie aangewend kan word. Omdat die mistieke performatief, soos ook Derrida se opvatting van die performatief, die funksie het om totaal en al linguistiese konseptuele perke te oorskry, word die moontlikheid geskep om die “Ander” (*tout autre*) toe te laat. Deur die performatiewe handeling as *facere veritatem* in antwoord op die uitnodiging van die mistieke wat in die betekenaars vervat is, te beskou, word die verwagting van ’n ervaring met die “Ander” geskep.

3.5 Slot

Deur sekere poststrukturalistiese opvattings van Derrida en Lacan te ondersoek, en vas te stel wat die raakpunte met Soefi-konsepte asook Augustinus se teorie is, is insig verkry oor die aard en funksionering van mistieke taal veral met betrekking tot die skrywer en leser van mistieke poësie. Vir sowel mistici as poststrukturaliste is betekenisgewing problematies ofskoon die redes verskil. Ooreenkomste ten opsigte van die benaderingswyse sluit in: ’n passievolle strewe na die “Ander”, ’n strewe wat gedrewe, ’n *facere veritatem* en dus performatief is, ’n besef van die ontoereikendheid van taal om as deel van ons temporele wêreld aan die transendente uitdrukking te gee; ’n besef dat die transendente nooit volkome aan ons onthul word nie, maar altyd deur ’n sluier, want dit kan slegs in transendensie behou word indien dit verborge bly; ’n besef van die vervlietendheid en ontwykendheid van die transendente en dat ons dit net in die uitwerking en nagevolge daarvan kan ervaar; ’n afkeer aan rasionaliteit.

Soortgelyk aan die poststrukturalistiese *aporia* wat ontstaan as gevolg daarvan dat betekenaars nie tot betekenis lei nie, lei die onuitspreeklikheid van die mistieke ook tot ’n knoop, ’n *aporia*, maar dit is juis noodsaaklik ten einde die goddelike in transendensie te behou. Dit open die moontlikheid vir die skrywer en leser om op ’n ander wyse uitdrukking aan die transendente te kan gee en dit te kan interpreteer. Hierdie diskoers word in die volgende hoofstuk ondersoek.

Die belangrike rol wat die imaginêre by die uitdruk en interpreteer van mistieke poësie speel, word ondersoek en na aanleiding van Ibn al-’Arabī se konsep *’alam al-mithāl* en Corbin se *mundus imaginalis*, toegelig. Deur met die imaginêre geestesvermoë, eerder as met die rasionele die teks te interpreteer, word die betekenaars in beelde omskep wat die mistieke ervaring vir die leser verwesenlik. Die spieëlsimboliek wat deel uitmaak van Ibn al-’Arabī se teorie, en ook in Rumi se poësie voorkom en verband hou met versluiering en ontsluiering en dualisme wat opgehef word, illustreer verder die funksie van die imaginêre. Ten einde die betekenis van metafore te begryp, moet ons (die lesers) volgens Attridge (2005:26-27)

“engage a different interpretative gear, which enables us to make sense of the statement through metaphor”, en ons imaginêre geestesvermoë benut en dit as ’n gebeurtenis (“event”) ervaar. Hy wys verder daarop dat met so ’n ingesteldheid:

> The metaphor in literary works, when read as literature, is *performed,* the opening up of semantic (and thence emotive and even somatic) possibilities is a product of the relation between one word and the next, one phrase or sentence and the next.

Soos deurgaans geblyk het, is daar ’n sterk performatiewe element betrokke by die lees en interpreteer van mistieke poësie en daarom is verskillende performatiwiteitsteorieë ondersoek. Mistieke performatiewe is bespreek en daar is daarop gewys dat dit van gewone positiewe en negatiewe performatiewe verskil omdat dit algehele transendensie bewerkstellig en die “Ander” sodoende verwelkom.

In die volgende hoofstuk word die aard van die mistieke poësie, die soort taalgebruik, onder meer die apofatiese wat vir mistieke poësie aangewend word, toegelig, asook die verskeie stylfigure en strategieë wat die digter benut om aan die onuitspreeklike mistieke uitdrukking te gee. Samevattend word ’n ontledingsproses gepostuleer, uiteengesit en diagrammaties voorgestel.

Hoofstuk 4: Die aard van mistieke poësie en taal

4.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk val die kollig op die mistieke gedig en die strategieë en stylfigure wat die mistikusdigter benut om uitdrukking te gee aan wat as die onuitspreeklike beskou word. Die mistieke gedig besit ’n eiesoortige kompleksiteit, omdat die digter met beperkte linguistiese vermoë, die transendente “Ander” moet uitdruk. Dit het noodwendig implikasies ook vir die leser van die teks. Deurentyd word daar derhalwe aandag gegee aan aspekte wat eiesoortig is aan Rumi se Soefi-poësie.

Daar word eerstens gekyk na die aard van mistieke poësie en die gedeelde basis met gewone poësie. Aspekte wat besonder sterk met mistieke poësie geassosieer word, naamlik, performatiewe deelname van die leser, die rol van sy imaginêre geestesvermoë, die “beliggaming” (“embodiment”) van die leser en die rol van temporaliteit word toegelig. Daarna volg ’n bespreking van Rumi se merkwaardig oorspronklike en “moderne” opvatting van taal.

Die taal self kom daarna aan bod en ondersoek word ingestel na die kenmerke van die mistieke diskoers en wat dit is wat dié taalgebruik “anders” maak. Die mees algemene wyses waarop die mistieke verwoord word, is deur middel van apofatiese taal, paradokse en metafore. Apofatiese taal vorm van die vroegste tye af deel van die mistieke; verwant daaraan is die paradoksale wat as die essensie van die mistieke beskou word, en laastens metaforiek, want die transendente kan slegs beskryf word in terme van die empiriese wêreld. Hierdie strategieë word elkeen toegelig. Liefde as die dryfkrag vir die mistikus se strewe na die eenwordingservaring, asook erotiese taalgebruik word daarna breedvoerig bespreek.

Die metaforiek wat Rumi in sy poësie benut en eie is aan die 13de eeuse Soefi-tradisie, word dikwels, veral deur die Westerse leser, misverstaan en waninterpreteer. Daar word dus laastens ondersoek ingestel na die kulturele agtergrond en tradisie van Rumi se tyd ten einde ’n begrip te verkry van sy gebruik van erotiese taal, sy verwysings na liefde, wyn, bedwelming asook musiek en dans wat so ’n kenmerkende en belangrike rol in Soefi-poësie speel.

4.2 Die aard van mistieke poësie

In die vorige hoofstuk is daarna verwys dat ’n verwantskap tussen die mistieke en poësie bestaan en dat poësie dit moontlik maak vir die mistikus om sy transendente ervaring uit te druk. Mistieke bewustheid word volgens Embler (1974:274) meer grafies en roerend in poësie as prosa voorgestel omdat poësie doelbewus metafore benut om ’n beeld te skep wat onskeibaar van die emosie is. Ook is daar gewys op Pascal (2017:272) wat aanvoer dat die Soefisme inherent literêr van aard is en onlosmaaklik gekoppel is aan poësie Daar is ook

gewys op die verwantskap tussen *khayāl* wat vir Rumi identies was aan denke wat bestaan uit beelde wat in taal oorloop, en poësie.

A.P. Grové (1989:141) voer aan dat hy nie daarvan oortuig is dat poësie waarlik opgesom kan word deur een “korrekte” teoretiese definisie nie. Soos geblyk het, is dit eweneens moeilik om te definieer wat die mistieke is. Hatab (1982:62) se beskouing is dat Ezra Pound se definisie van poësie – "language charged with meaning" – ook vir mistieke taal geld. Aalders (1928:318) wys daarop dat mistici dikwels digters is, “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". Volgens Wilson (1970:16): “there is no fundamental difference between the aesthetic experience and the mystical experience.”

Grové (1989:141) verwys in die volgende aanhaling op (onbewustelik?) Derridiaanse wyse na die “ontglippende element”, dit wat nie vasgevat wil word nie: “Daar is in die poësie – en dis miskien die wesenlike kenmerk van alle poësie – ’n ontglippende element wat deur die skerpsinnigste analise nie bloot te lê of onder woorde te bring is nie.” Hy voer verder aan dat poësie “die aanwending van die taal [is] op so ’n wyse dat dit die hoogste potensie van die woord” benut en dat “’n ganse vergeestelikte ervaring” in die gedig aangetref kan word. Ook verwys hy na “geheime kragte” wat in die woord skuil en bevry word (Grové, 1989:141).

Dié elemente wat in Grové se beskouing aan die lig kom, sluit nóú aan by die aard van die mistieke. Vanselfsprekend is die mistieke gedig ’n “vergeestelikte ervaring”, want dit is immers waaroor dit gaan. Die “ontglippende element” waarna Grové verwys, is presies wat Derrida oor betekenis aanvoer wat voortdurend verskuif (“defer”) word. “Geheime kragte” sluit aan by die gedagte van geheimhouding wat volgens Derrida ’n affiniteit met die heilige het, dat die heilige verborge is en ontsluier moet word – die geheim wat eintlik nie ’n geheim is nie, want dit is in Armstrong (2010:56) se woorde, daar “in plain sight”.

Anderson (1993:116) stel dit so: “It may be that the most intriguing facet of mystical writing, poetry or prose, is that the element of obscurity and mystery never diminishes. Like clouds it changes shape, but cloud it remains – bright, dark, or fog.” Daar is duidelik ’n verband tussen die wese van die mistieke en dié van poësie, en dan veral liefdespoësie. Daar word terugverwys na hoofstuk 2 waar aangetoon is dat mistiek, soos trauma, deur die verbrokkeling van ’n bekende wêreld gekenmerk word.

In die vorige hoofstuk is die volgende aspekte as belangrike elemente in die mistieke ervaring geïdentifiseer en daar word vervolgens ondersoek ingestel op watter wyse die leser hierby betrek word: die onvolledige teks, die rol van die imaginêre, beliggaming en temporaliteit. Laastens word Rumi se uiteensetting van taal uiteengesit.

4.2.1 Die mistieke teks as onvolledig

Tyler (2009:75) beskou die mistieke teks as ’n onvolledige teks wat om deelname vra en “by their very nature they draw us in and they ‘read’ us as much as we ‘read’ them. [...] This ‘mystical hermeneutics' collapses past and present into a single textual process”. Hy haal Jorge Ferrer aan wat ook deelname beklemtoon, en aanvoer dat die ondersoekproses na die mistieke “participatory or transformative” word. Die spesiale karakter van die taal van die kunste en die mistieke is dat dit nie betekenis uitput nie, maar *deur* taal, betekenis wat taal oorskry, ontlok. Volgens Hatab (1982:63) is estetiese en mistieke taal nóg taal alleen, nóg stilswye; dit stel eenvoudig die bande van taal vry en stel iets in woorde voor wat dieper as woorde alleen tref. Mazzoni (2007:111) het ’n soortgelyke opvatting en voer aan dat goeie literatuur soos die mees effektiewe mistieke tekste munt slaan uit die uitstel van betekenis. “Swak” literatuur “is the one which proclaims a good conscience of fulfilled meanings, and 'good' literature is on the contrary the one which struggles openly with the temptation of meaning".

Soos letterkunde, bestaan mistieke diskoers uit uitgestelde betekenisse en linguistiese probleme wat soms ’n ongemaklike verhouding met die diskoers van sistematiese teologie tot gevolg het. Hierdie insig bevestig wat herhaaldelik in hierdie studie geblyk het – dat ten einde die mistieke te begryp, ’n ingesteldheid waarmee die imaginêre geaktiveer word belangriker is as die rede. Die mistieke gaan juis oor die opheffing van dogmatiese leerstellings. Die evokatiewe, die kreatiewe, en interaksie wat eie aan sowel die mistieke as poësie is, verkry die fokus by verskeie skrywers. Maricke van Baest beklemtoon die evokatiewe en kreatiewe potensiaal van taal wanneer sy oor die Middeleeuse mistikus en digter, Hadewijch van Brabant skryf:

> Language is not just a framework of categories we employ to arrange our view of the world into neat order. Language has creative potency [...] God remains elusive, ever beyond us. But the wonder of language is that it can evoke what it cannot express, it can mention what is unable to mark out. This is what makes God-talk possible. (Davidson, 2010:282)

Mcintosh, ’n Amerikaanse teoloog, beweer dat mistieke poësie besonder geneig is om interaksie met hul lesers te ontlok. Volgens hom word die teks iets wat nie meer deur die leser beheer en gemanipuleer kan word nie. Poëtiese en mistieke taal “pushes the reader towards a far more participatory and existential kind of 'knowing'" (Mazzoni, 2007:113).

Stark (2008:262) se oortuiging is dat lesers ’n sleutelrol speel deur hermeneuties op te tree en deel te neem aan die “skryf” van die mistieke teks. Volgens hom is mistieke poësie in ’n sekere

sin afhanklik van die leserresponsteorie, maar dan nie soos Roland Barthes se siening dat "the birth of the reader must be at the cost of the death of the author" nie, want so ŉ verlies is nie slegs onnodig nie, maar ongewens. Stark verduidelik dat soos in entimematiese logika en retoriek, waar die aanvoerder deel van ŉ sillogisme voorstel waarvan die ontbrekende elemente deur die gehoor verskaf word, neem mistieke tekste ŉ entimematiese vorm aan en vereis dat die lesers deelneem, meewerk en afleibare stappe neem.

Stark (2008:263-272) wys daarop dat met die aanvang van deïsme – die oortuiging van ŉ opper-wese wat nie ingryp nie – en skeptisisme, die mistieke entimeem in baie hoofstroom akademiese kringe gekwyn het, maar hy gebruik Søren Kierkegaard se uitdagende verwysing na die entimeem in sy verduideliking van die geloofsprong om te bewys dat dit nie heeltemal verdwyn het nie: "'In the final analysis, what I call a transition of pathos [in God's response to the leap of faith] might also be 'called an enthymeme'." Augustinus se bekende antimetabool sluit hierby aan: "For understanding is the reward of faith. Therefore do not seek to understand in order to believe, but believe that thou may understand." (1993, 29:6) Stark voer verder aan dat die struktuur van die Kierkegaardiaanse sprong bonatuurlik entimematies is omdat die sprong ŉ ingryping van God vereis ten einde die sprong te voltooi. God neem dus aan die kommunikasie deel.

Op ŉ soortgelyke wyse ontlok mistieke digters sulke ingryping van God en verwag dat lesers met ŉ gepaste ingesteldheid dit ook doen. Anders gestel, die Gees se ingryping funksioneer op ŉ persoonlike, liefdevolle, en entimematiese wyse: "That is, the Spirit gives flight to both writer and reader. Without the Spirit's response, the mystical writer plummets, and without divine intervention, the spirited reader plummets as well." (Stark, 2008:272) Stark beskou numineuse tekste as "sites of sublime communion for writers, readers, and Spirit, making such writing inscrutable to ordinary rationality, a stumbling block to worldly logic and rhetoric". Mistieke digters en poëtiese filosowe beroep hulle op die Gees van God vir inspirasie en op lesers met die regte houding om hul diskoerse te voltooi deur dit met hermeneutiese innigheid te besiel.

Volgens Hatab (1982:62-63) behoort ŉ mistieke skrywer gelees te word soos wat ŉ digter gelees word. Poësie lig nie in nie, maar soos hierbo beskryf, ontlok dit ŉ reaksie. ŉ Gedig word dikwels bederf as te veel gesê word. Die effek van ŉ gedig is altyd meer as slegs die woorde en tog stel die woorde die "meer" voor. In poësie hoort taal en dit wat nie gesê word nie, saam, en so ook in mistieke taal.

Die leser, ondersoeker of interpreteerder kan dus nie as apatiese objektiewe waarnemers met mistieke poësie omgaan nie, want die poësie nooi hulle in die digterlike wêrelde in en eis ernstige betrokkenheid by hul aansprake oor die mees diepgaande kwessies van die lewe.

Die bo-rasionele aard van die mistieke impliseer dat die leser sy rasionele ingesteldheid asook vooropgestelde opvattings en persepsies moet onderdruk by die interpreteer van ’n gedig. Maslow voer aan dat ten einde die mistieke in poësie meer direk te ervaar, vereis: “laying aside all the characteristics of our most prideful rationality, our words, our analysis, our ability to dissect, to classify, to define, to be logical” (Netzer, 2015:130). Forman (1999:101) beklemtoon ook dat vooropgestelde opvattings onderdruk moet word en voer aan dat taal nie ’n beskrywende rol nie, maar ’n evokatiewe rol dien, en: “is designed to bring about a process of dropping one’s pre-formations, [...] is intended to bring him to a new state by deconstructing the old automized perceptual patterns”. Colin Wilson se beskouing is dat daar wegbeweeg moet word van die afhanklikheid van eksterne stimuli, en dat die klem moet val op die realiteit wat oomblikke van artistieke of mistieke insig onthul en nie op die verwronge realiteit wat die mens deur sy ego gewaar nie (Bendau, 1979:12).

Blake stel dit so in sy gedig, “The Marriage of Heaven and Hell”:

> If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite.
> For man has closed himself up till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern.
>
> (Blake, 2018:11)

Daar word dus van die leser verwag om met ’n oop gemoed, performatief deel te neem aan die teks, dit te “voltooi” ten einde dit werklik te kan beleef.

4.2.2 Die imaginêre

Die rol van die imaginêre as deel van die teoretiese begronding van mistieke poësie is in die vorige hoofstuk onder die loep geneem. Hier word dit verder ondersoek in terme van die belang daarvan in die interpretasieproses.

In sy resensie van Tom Cheetham se *Imaginal Love: the Meaning and Imagination in Henry Corbin and James Hillman* beklemtoon Kopacz (2015) die integrale rol wat die imaginêre in spiritualiteit, poësie en die mens speel en voer aan dat bewustheid van die verbintenis aan hierdie ryk ’n ander synstoestand skep en ’n ander manier van die wêreld sien en ervaar, meebring. Shelley (soos aangehaal deur Grové, 1989:141) se beskrywing van poësie as “imaginative passion” sluit hierby aan.

Hierdie toestand wat die Soefi’s *ta’wil* noem, is ’n toestand van interpretasie; interpretasie van poësie, die wêreld en bestaan, met voortgesette verwysing na die goddelike, of wat die sekuliere die numineuse sou kon noem. In hierdie “sacred space” soos Halligan (2001:276) daarna verwys, word materie gespiritualiseer, en die spirituele word gematerialiseer. Dit bied ’n konseptuele begrip van ’n synstoestand wat nodig is om visioene en drome in spirituele en

sielkundige konteks te verstaan, asook mistieke poësie, en “the mind of the visionary becomes a fountain of fresh and ever-renewed images overflowing into language” (Chittick, 2008:124).

Underhill (1930:120) wys ook daarop dat mistieke poësie tot die intuïtiewe eerder as die verstandelike spreek:

> It will use to the utmost the resources of beauty and of passion, will bring with it hints of mystery and wonder, bewitch with dreamy periods the mind to which it is addressed. Its appeal will not be to the clever brain, but to the desirous heart, the intuitive sense.

Ook Cloete (1970:169) het waardering vir die rol van die imaginêre soos blyk uit sy aanhaling uit Baudelaire se *Lettres*:

> [L’imagination] crée un monde nouveau … Il y a bien longtemps que je dis que le poète est souverainement intelligent, qu’il est l’intelligence par excellence, – et que l’imagination est la plus scientifique des facultés, parce que seule elle comprend l’analogie universelle, ou ce qu’une religion mystique appelle la correspondance.

Cloete stem dus saam dat verbeelding ’n nuwe wêreld skep, dat die digter hoogs intelligent is, en dat verbeelding die mees wetenskaplike denkvermoë is. Einstein (soos aangehaal in Meeks, 2009:14) het 'n soortgelyke siening oor die rol van verbeelding: “Imagination is more important than knowledge”. Alleenlik verbeelding begryp die universele analogie, of dit wat volgens mistieke geloof *correspondance* genoem word.

Olivier (1985:9) onderskei die volgende ooreenkomste tussen die mistieke en poësie: intuïsie of aanvoeling wat uitstyg bo die rede; groter insig in die verband of samehang tussen die dinge en hy verwys na Totius se bekende rede oor "Die digter as siener"; die uitreik na tydloosheid en die losmaak van plekgebondenheid in 'n soort onttrekkingsimptoom. Olivier wys ook op die siening van die digter as 'n begeesterde en haal N.P. van Wyk Louw aan wat aanvoer dat “die digter, wanneer hy skep, onder invloed van iets van buite hom, grootser dinge sê as waartoe hy bloot as mens in staat is”. Volgens Shelley (1962:228) staan die digter 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".

Verwant hieraan is Ibn al-’Arabī se opvatting dat die afstand tussen spreker en interpreteerder uitgewis word. Hy wys daarop dat in Arabies, die term vir die persoon wat tekens produseer, en die term vir die persoon wat dit lees, albei etimologies afgelei is van *’ubur* wat “oordra” beteken. Hy verbind dikwels “interpretasie” met metafore van reis of “oorsteek”, en skryf dat “interpretasie” beteken “to pass from the form of what one sees to something beyond it”. Die

teks word die middel tot ’n ontmoeting met iets radikaal anders. Deur middel van sy woorde gaan die spreker van die teenwoordigheid van sy eie self oor na die self van die leser. ’n Oordrag van woorde vind van imaginêre na imaginêre, van beelde na beelde plaas. Deur die imaginêre kan die afwesigheid aanwesig gemaak word; die imaginêre het met ander woorde performatiewe krag (Almond, 2005:80).

In ’n onderhoud het Marie Howe (2014), voormalige staatsdigter van New York, oor poësie aangevoer: “It can’t be paraphrased. […] The great poetry I love holds the mystery of on being alive. It holds it in a kind of basket of words that feels inevitable […] It has the quality of a spell […] its roots can never wholly be pulled out from sacred ground.” Netzer (2015:128) beskou die “sacred ground” van poësie as dié van die imaginêre domein en ’n imaginêre ingesteldheid “is akin to stepping into the liminal, where the poems hold a liminal space as a symbolic intersection between the poet’s and the reader’s lived experiences – on the threshold between known and unknown” (Netzer, 2015:130). Dit herinner aan die volgende N.P. van Wyk Louw (1935:8) gedig, “Grense”:

> My naakte siel wil (...)
>
> gaan met al sy donker wense
> en die heilige, nooit-gehoorde
> dinge sê, waarvoor die mense
> huiwer, en wat om die grense
> flikker van my duister woorde.

Netzer (2015:128-140) ondersoek die waarde van imaginêre resonansie in die interpretasie van mistieke poësie waar die deelnemers hul imaginêre geestesvermoë op reseptiewe, perseptuele en kreatiewe maniere (deur geestesbeelde, kreatiewe uitdrukking en beliggaamde skryf) aktiveer teenoor kontemplasie en ander wyses van diskursiewe denke en analitiese ondersoeke. Deelnemers aan die ondersoek moes hul aandag binnewaarts gerig het, en via geestesbeelde op die gedigte gereageer, en slegs daarna die beelde in woorde omgesit het. Netzer se bevinding is dat deur intuïtief en kreatief op die poësie via imaginêre prosesse te reageer, ’n onmiddellike wete en ’n sin van volkomendheid by die meeste van die deelnemers geproduseer is. Geïnspireer deur die gedigte het hulle deur verskeie mediums – beelde, kuns en beliggaamde skryf – ’n toenemende bewustheid en besef verkry vir dit wat persoonlike grense oorskry, insluitende die self, ander, die sigbare en die onsigbare, die bekende en onbekende.

Netzer se gevolgtrekking is dat die mens se verbintenis met die spirituele in die daaglikse lewe latent is en, gegewe die regte toestande, gereed is om te verskyn. Deur simbole en mites wat die teenwoordigheid van die goddelike in die daaglikse lewe open en versterk, kan die

moderne samelewing die verlies aan sy verbintenis met die transendente oorbrug.Netzer bevestig in haar studie die rol wat die imaginêre as ’n medium vir spirituele ervaring speel en dit kan aan die volgende drie eienskappe toegeskryf word: (a) dit is ’n intermediêre domein tussen die sintuiglike en die spirituele; (b) ’n tussenliggende simboliese skakel tussen vorm en vormloosheid, en tussen die sigbare menslike realiteit en die onsigbare spirituele ervaring; en (c) inspirerende bewustheid van potensiële transformasie (Netzer, 2015:128-140).

Die intermediêre domein sluit aan by die Soefi-konsep van *’alam al-mithāl* wat ’n intermediêre posisie tussen die spirituele en fisiese wêrelde inneem en as die ismus tussen twee wêrelde beskou word. *Khayāl* is sinoniem met beelde, en *’alam al-mithāl* word vergelyk met ’n soort spieël waarin die ander twee wêrelde se inhoud met beelde, wat vir alles toepaslik is, weerspieël word. *’Alam al-mithāl* beskik dus nie oor enige vorme nie; dit verskyn slegs as blote weerkaatsings van die ander twee wêrelde (Rahman, 1964:177).

Vanuit so ’n perspektief is die imaginêre nie slegs ’n afsonderlike geestesvermoë wat anders as rasionele denke is nie, maar is helend en verenigend – ’n vorm van bewustheid wat kognisie en affek oorbrug, en potensieel die innerlike toestand beïnvloed. Vervolgens bevry geestesbeelde die verstand van die beperkende bande van denke-gebaseerde en emosionele reaksies en laat kreatiewe vervulling en spirituele vryheid toe (Netzer, 2015:140).

Graham Ward (2016:107), ’n professor in die Teologie-departement aan die Universiteit van Oxford, verduidelik die verband tussen transendensie en die imaginêre. Hy gebruik die voorbeeld van ’n kubus waarvan drie of vier van die sykante saam met die ander, teenwoordig, maar onsigbaar is – dus verborge in die sigbaarheid van wat gesien word. Deur “projeksie” of “verwagting” word daar gepostuleer dat wat onsigbaar *in* sy sigbaarheid is, medeteenwoordig in ’n voorwerp is, en hy noem dit doelbewuste transendensie (“intentional transcendence”), want die betekenis van die voorwerp oorskry wat van die voorwerp self waargeneem word.

Merleau-Ponty (1968:215), bekende 20ste eeuse Franse filosoof, ontwikkel hierdie konsep, “doelbewuste transendensie” in wat hy perseptuele geloof noem:

> Meaning is *invisible*, but the invisible is not the contradictory of the visible: the visible itself has an invisible inner framework and the in-visible is the secret counterpart of the visible. It appears only within it, it is the *Nichturpräsentierbar* [unpresentable] which is presented to me as such within the world.

Perseptuele geloof is om deur doelbewuste verwagting en projeksie, sinvolle vorm te sien. Indien dit geloof in ’n onsigbare *logos* is wat betekenishorisonne open binne *phusis* of wat aan natuurlike verskynsels behoort, is dit nie een of ander intellektuele bekragtiging van die onbekende wat materiële realiteit ontken nie. Dit is ’n geloof wat met persepsie self saam-

postuleer word. Die gebruik van die Duitse term *Nichturpräsentierbar*, verduidelik Ward is 'n vreemde gebruik van 'n negatiewe *nicht* as voorvoegsel by die naamwoord *Präsentierbar* ("vertoonbaar") op 'n wyse wat bevestigend is, aangesien dit hierdie "onvertoonbare" is wat moontlik maak dat daar vertoon word, en andersom. Ook sê hy, het die woord "unpresentable" waarmee hy *Nichturpräsentierbar* vertaal, nie dieselfde betekenis as die Duitse *Nichturpräsentierbar* nie. Dit waarna *Nichturpräsentierbar* wys of verwys, is veel dieper as die "onvertoonbare". Die Duitse voorvoegsel *ur* (wat met "oer" in Afrikaans vertaal kan word) in *urpräsentierbar* dui op 'n oorsprong, 'n bron, wat meer primordiaal is as wat "onvertoonbaar" omvat. Ward postuleer dat indien ons aanvaar dat die mistieke ervaring die ervaring van wat "onsigbaar" en *Nichturpräsentierbar* is, en die enigma binne, en onskeibaar van, die materiële is, niemand *a priori* kan besluit dat met so 'n ervaring ons nie met 'n absolute onsigbare soos God te make het nie, maar met dit wat die onsigbare van hierdie wêreld is (Ward, 2016:108).

Merleau-Ponty se opvatting van die sigbare wat "an invisible inner framework" bevat, en van die onsigbare wat "the secret counterpart of the visible" is, sluit aan by die opvattings van Derrida en Ibn al-'Arabī wat beide 'n afkeer het aan die idee van dualisme. Soos daar in die vorige hoofstuk op gewys is, versluier 'n siening van binêre teenstellings vir Derrida 'n afwesigheid van die betekende, en vir Ibn al-'Arabī versluier die gelyktydige immanensie en transendensie van God 'n aanwesigheid en binêre teenstellings. Ward wys op die verband tussen die sigbare en onsigbare aan die een kant, en die transendente horisonne van die immanente aan die ander kant.

Ward (2016:110) verwys na Iain McGilchrist wat in sy boek *The Master and his Emissary: the Divided Brain and the Making of the Western World* aanvoer dat die funksionering van die imaginêre die naaste is wat ons kom aan samewerking tussen linker- en regterbreinprosesse. Die imaginêre is nie net 'n kwessie van gedagtes hê nie, die gedagtes word met affektiewe en meer primordiale vlakke van breinfunksies – emosies, begeertes en dryfkragte – geïntegreer.

Volgens Ward (2016:111) is "transendentale vryheid" die vermoë om deur die imaginêre ons perspektiewe en doelbewuste persepsie te transendeer, en hy haal Jean-Paul Sartre (1905-1980) Franse filosoof, aan wat dit die irreële noem en geloof verbind aan hierdie vryheid wat die imaginêre bied:

> [O]ne of the essential factors of the imaging consciousness is belief. This belief aims at the object of the image. All imagining consciousness has a certain positional quality in relation to its object. An imagining consciousness is, indeed, consciousness of an *object as imagined* and not consciousness *of an image*. But if we form on the basis of this imaging consciousness a second consciousness of reflective consciousness, a second species of belief appears: the belief in the existence of the image.

Volgens Sartre is die beeld wat deur die imaginêre geskep word, dus nie ’n *beeld van* nie, maar ’n *voorwerp wat verbeeld* word.

McGilchrist (2009:127) toon aan dat hoewel beide die regter- en linkerbrein, soos altyd, betrokke is, die regterbrein die belangrikste rol speel wanneer dit kom by die imaginêre, kreatiwiteit, godsdienstige ontsag, musiek, dans, poësie, kuns, en liefde vir die natuur, ens. Terwyl die linkerbrein se verhouding met die wêreld is om uit te reik met die doel om vas te gryp en dus te gebruik, is die regterbrein s’n net om uit te reik, net dit, sonder ’n doel. Die linkerbrein het ’n doel voor oë en is in ’n groter mate ’n instrument van ons bewuste wil as die regterbrein.

Hy verduidelik verder dat die regterbrein betrokke is by hierdie wisselwerking en ontvouende proses tussen die wêreld en ons verstand, en dat ’n mens in die proses van fragmentariese indrukke deur die imaginêre te probeer voltooi, gedeeltelik die skepper word van wat jy waarneem. Wat belangrik is, is dat dit slegs gedeeltelik is: want as dit wat gewaar word, of volkome gegee word, sodat ons hoegenaamd geen rol speel nie, of volkome ons uitvindsel is, sal daar geen tussengebied wees nie. Wordsworth (1954:99) se reëls uit “Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798” suggereer dat ons die wêreld wat ons bewoon, half skep en half gewaar:

> Therefore am I still
> A lover of the meadows and the woods,
> And mountains; and of all that we behold
> From this green earth; of all the mighty world
> Of eye, and ear, – both what they half create,
> And what perceive.

Die sublieme is meer werklik teenwoordig as dit slegs gedeeltelik sigbaar is as wanneer eksplisiet en, soos hy dit stel, onderworpe is “to the full glare of consciousness”. Ons voorstellings van natuurlike skoonheid – soos die erotiese, of die goddelike en hier kan die mistieke ook ingesluit word – is beperkend, sodat paradoksaal (soos die linkerbrein dit sal sien) beperkte inligting minder beperkend is, en meer daartoe in staat is om aan ons uitgebeeld te word.

In aansluiting hierby, is Minnaar (2000:264) se opvatting dat die mistikus slegs kan suggereer; dat sodra 'n poging aangewend word om byvoorbeeld die mistieke in verbale of pikturale vorm uit te druk, die gewaarwording versplinter. Volgens McGilchrist (2009:107) vereis die meeste vorme van die imaginêre, spirituele denke of artistieke kreatiwiteit dat ons taal transendeer. Almond (2005:80) merk in hierdie verband op dat:

> to be involved in language, regardless of whether one is interpreting or producing it, means already to be separated from it, to cross a certain threshold between self and other. Interpretation is no longer a matter of extraction, but rather a point of embarkation.

Mistieke diskoers soos hierbo beskryf, sny die performatiewe dimensie van taal van sy beskrywende dimensie af en onaktiveer konseptuele taal. Sodoende word die betekende buite die linguistiese domein geplaas.

4.2.3 Beliggaming

In hoofstuk 2 en 3 is die gedagte van beliggaming en die rol wat dit by die mistieke speel, aangeraak. In Kugle (2007:13) se beskrywing van beliggaming, wys hy daarop dat die liggaam nie net iets oorblywend is soos ’n voertuig waarin die siel reis nie (Plato se metafoor), ook nie iets aanvullend tot denke (soos Descartes gemeen het) nie. Die liggaam is sowel die grondslag van, en die produk van syn in ’n betekenisvolle wêreld. Hy verwys na Farid Al-Zahī, ’n Marokkaanse geleerde in Arabiese letterkunde en Islamitiese kulturele studies wat ‘n belangrike bydrae gelewer het tot die teorie van beliggaming, en maak gebruik van sy fenomenologiese skema oor beliggaming.

Al-Zahī onderskei verskillende soorte bewussyn, waarvan een is wat hy vervoering (“rapture”) of “of being with the body” noem (Kugle, 2007:24). Dit word beskryf as bewussyn wat intimiteit met die liggaam ervaar wat in ’n sterk maar verleidelike efemeriese oomblik bereik word wanneer die ego gevul word met die liggaam se syn en beweging. Hierdie ervaring lei die bewussyn na intieme identifisering met die liggaam deur totale konsentrasie en absorpsie in die liggaam se handelinge. Hierdie soort bewussyn sluit onder meer dans, seksuele orgasme, asook mistieke ervarings in.

In hierdie verband kan daar na T.T. Cloete se beskouing in *Die ander een is ek* verwys word waarin hy meen dat die digkuns dit vir die individu moontlik maak om sigself te transendeer, om op te gaan in ander dinge en mense en in die abstrakte en die onsigbare wat ’n mens “transliggaamlik en transpersoonlik” maak (Cloete, soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2014).

Die mistikus se liggaam word dus ingepalm en geïnkorporeer, en so word mistieke ervaring beleef en *deur*leef. Dié ervaring word deur beliggaamde skryf blootgelê en as sulks word simpatieke resonansie in lesers gewek. Anderson (2001:2) stel dit so:

> Relaying human experience *from the inside out* and entwining in words our senses with the senses of the world, embodied writing affirms human life as embedded in the sensual world in which we live our lives.

Die leser se perseptuele, liggaamlike, sensomotoriese, kinestetiese en imaginêre gewaarwordings word deur woorde en beelde gewek om lewend te word asof die ervaring sy eie is. Beliggaamde skryf probeer die liggaam laat praat (Anderson, 2001:2). In sy artikel oor die verband tussen die traumatiese en mistieke ervarings, beklemtoon Fodor (2006:14) ook die rol van die imaginêre: “the embodied imagination that feels, sees, and hears”.

Dailey (2013:9) se beskouing is dat dit ’n performatiewe proses is waarin liggaam en teks saamgesnoer word en Bolt (2004:150) voer aan dat die liggaam hierdeur taal *word*, eerder as wat dit bloot deur taal beskryf word. Dit kan dus beskou word as ’n performatiewe beliggamingshandeling waarin die ervaring in die skrywer aanwesig gemaak word terwyl hy skryf, en in die leser terwyl hy lees. Miller (2018:8) wys op die belangrikheid van beliggaming in Middeleeuse Soefi-godsdiensbeoefening en dat die liggaam vir spirituele doeleindes geritualiseer word in die *samā*’-seremonie.

Abou-Bakr (1992:41) beklemtoon dat Soefi’s glo dat natuurlike voorwerpe “tekens” is wat na spirituele waarhede wys wat sy direkte oorsprong en uitdrukking in die Koran het: “[…] en waarheen julle julle ook mag wend, daar sal die aangesig van Allah wees” (Koran, 001:115). *Majāz*, die algemene term vir “metafoor”, word deur Miller (2018:8-9) herinterpreteer. Volgens hom funksioneer die hele fenomenele wêreld in al sy “vorme” as “figuurlike” simbole van beliggaming van God en sy hoedanighede, en hy beskou die aard van Soefi-metafore as beliggaamd. Deur die betekenis van *majāz* so te beskou, word sowel die beliggaamde aard van die metafoor oorgedra as wat die fisiese liggaamlikheid van hierdie realiteit bevoorgrond word. Boonop begrond so ’n vertaling van *majāz* die sentrale posisie van die liggaam in Soefi-spiritualiteit.

In Spies (2007:94) se artikel oor poësie wat sy ’n misterie noem, verwys sy na Emily Dickinson wat poësie as beliggaamde ervaring herken het en voer aan: “Poësie moet iets aan die leser doen; dit moet ontroer en verruk; dit moet op een of ander wyse die binneste van die leser in beroering bring. As dit die leser volkome koud laat – mits sy of hy natuurlik ’n sintuig vir die poësie het – is dit nie poësie nie.”

In aansluiting hierby skryf De Certeau (1992:22):

> The mystic ‘somatizes’, interprets the music of meaning with his or her corporeal repertoire. One not only plays one’s body, one is played by it. […] In this regard, stigmata, visions, and the like reveal and adopt the obscure laws of the body, the extreme notes of a scale never completely enumerated, never entirely domesticated, aroused by the very exigency of which it is sometimes a sign and sometimes a threat.

Vir De Certeau is die mistieke ervaring primêr 'n ervaring, nie van bewustheid nie, maar van die dieptes van die liggaam en sy onbekende potensialiteite, ’n poging om te ervaar wat vóór en ónderkant taal in die dieper liggaam lê wat stabiele strukture van taal en sosiale konvensies bedreig (Goddard, 2001:57).

Die betekenis wat die mistikus beliggaam, is nie 'n betekenis wat besit kan word nie, maar slegs gemerk word deur die afwesigheid van die mistikus se wete. Ook ontwrig die mistikus se betekenis die vloei van tyd. Net soos musiek nie in ’n oomblik gehoor word nie, maar slegs in verwantskap met die oomblikke wat dit voorafgaan en daarop volg, so ook benodig die mistieke gebeurtenis tyd om beleef te word. Die mistieke ervaring “opens up an itinerary” en straal 'n mistieke lewe uit “when it recovers its roots and experiences its strangeness in ordinary life” (De Certeau, 1992:19).

De Certeau (soos aangehaal deur Fodor, 2006:9) meen daar is twee tipes kennis: een wat konseptueel en maklik begryplik is en 'n ander wat eenvoudig geleef / beleef / beliggaam word, wat nie geken kan word sonder dat dit geleef word nie. Mistieke ervaring behoort by laasgenoemde kategorie. Dit sluit aan by die imaginêre noëtiese kennis wat verder aan in hierdie hoofstuk as een van die kenmerke van mistiek behandel word. Mistieke kennis kan nooit besit of ingegraveer word nie, maar soos musiek kan dit slegs gehoor en gevoel word. Die mistikus se liggaam word soos die snaar van 'n harp gepluk om die betekenis wat beliggaam word, vry te stel – 'n betekenis wat voorlopig ingegraveer word, maar slegs volledig teenwoordig en werklik word wanneer dit gespeel word.

4.2.4 Temporaliteit

Soos in hoofstuk 2 aangedui, is een van die kenmerke van die mistieke, die ervaring van tydloosheid. Analogies hiermee is die rol van temporaliteit in poëtiese taal. Soos musiek, beëindig woorde stilte en word op hul beurt weer deur stilte beëindig. Deur aan tyd te behoort, is hulle altyd onderworpe slegs aan die teenswoordige, performatiewe oomblik. Vorm red hulle egter van tydelikheid, want sonder die konvensies van skryf en notering – onderhandelde, sosiaal-gekonstrueerde stelsels – sou daar geen verlede, geen geheue, geen geskiedenis wees nie. Rozenski (2010:307) verwys na hierdie soort diskoers as “necessary disappointments”: hulle belowe soveel as wat hulle weerhou, hulle behou soveel as wat hulle verdoof. Die permanente rekord van ’n reeks dinamiese oomblikke kan slegs ontsnap aan ’n gefossileerde ontkragting deur ’n vorm wat op een of ander wyse nuutheid en teenwoordigheid aan die preservering van die verlede kan herstel.

T.S. Eliot (1943:19) druk die problematiek van die onmoontlike vereniging tussen verlede en hede, en om die verlede onmiddellik en nuut te maak in die taal van die hede soos volg uit:

Words strain,
Crack and sometimes break, under the burden,
Under the tension, slip slide, perish,
Decay with imprecision, will not stay in place,
Will not stay still.
Four Quartets 5.13-17

Rozenski (2010:308) voer aan:

> Through […] poetic, musical, and ultimately interpretive structures, medieval imaginative representations of the infinite and eternal joys of heaven can reproduce, however crudely, artifices of eternity within historical and artistic time.

Deur imaginêre, performatiewe interpretasies van die mistieke tekste, word temporaliteit dus opgehef en iets van die oneindigheid van die goddelike kan deur die leser ervaar word.

In haar kommentaar oor Hooglied wys Exum (2005:4) daarop dat ’n leser die illusie van onmiddellikheid sal ervaar; dit wat in die teks beskryf word, ontvou voor die leser. Dit vind in die teenswoordige plaas, die hier en nou terwyl die teks gelees word. Dit sluit aan by wat Bennett en Royle oor die performatiewe aanvoer soos in hoofstuk 3 bespreek.

4.2.5 Rumi se taalopvatting

Akiro Matsumoto (2009:23-39), professor aan St. Thomas University of Osaka, ondersoek Rumi se werk ten einde te bepaal wat sy beskouing oor taal is. Matsumoto wys in sy artikel *On Rumi's Philosophy of Language* daarop dat Rumi, as ’n digter met mistieke insig in die reële / goddelike, se standpunt oor taal op sy poëtiese insig en mistieke intuïsie gebaseer is eerder as op logiese ontleding.

Vir Rumi het taal ’n ontologiese verbintenis met goddelike taal soos dit gemanifesteer is deur God se uiting “Wees” wat die skepping meegebring het. Volgens sy beskouing het taal voor die skepping van die heelal bestaan en is as sulks een van die goddelike hoedanighede. Woorde wat in hierdie ervaringswêreld gebruik word, het ’n ontologiese verhouding met taal as een van die goddelike hoedanighede. Indien ’n woord in ons daaglikse lewe geuiter word met ’n gesteldheid van verbintenis met goddelike taal, sal dit dieselfde ewige en universele waarde as die goddelike taal hê.

Aan die ander kant is Rumi, soos alle mistici, ook terdeë bewus van die beperktheid van taal se vermoë om die goddelike uit te druk en betekenis oor te dra. Hy beskou taal as ’n hindernis vir die siel om die ware aard van dinge te begryp. Rumi het taal dus soms in ’n positiewe, soms in ’n negatiewe lig beskou.

Volgens Rumi se linguistiese kosmologie is die heelal in drie domeine verdeel, die domein van die taal, dié van denkbeelde, en dié van God. Die domein van taal is die ervaringswêreld, terwyl die domein van denkbeelde buite menslike persepsie is. Taal is nie daartoe in staat om óf die domein van denkbeelde óf die domein van die Skepper te begryp nie, en word as 'n waarneembare manifestering van geestesbeelde gesien wat in die domein van die '*alam al-khayāl* bestaan.

Die domein van denkbeelde is uiters belangrik omdat dit sowel 'n ontologiese as transendentale dimensie tussen die domein van God en die domein van taal inneem. Die denkbeelde wat in hierdie tussenwêreld bestaan, produseer taal en die domein van denkbeelde kan dus vergelyk word met die wêreld van primordiale beelde – die '*alam al-mithāl* in die Soefi-kosmologie.

Rumi se opvatting oor die rol van taal is insiggewend vir hierdie studie. Sy beskouing is dat taal se rol daartoe beperk is om mense te beweeg en te lok om na die goddelike te strewe, maar die voorwerp van die soeke sal nie deur woorde bereik word nie. Sodra realiteit bereik word, het taal geen nut of waarde nie; dit is dus van beperkte waarde en verbygaande aard. Dit sluit aan by Wittgenstein se siening van taal wat "aanwys", asook die Derridiaanse opvatting van die betekenaar wat nie betekenis bevat nie.

Rumi is egter bewus van die belangrikheid van taal ten opsigte van taal se verhouding tot handeling. Volgens hom word spraak gebore uit optrede. Die kosmos is geskep deur die goddelike woord "Wees" soos daar in die Koran staan. Taal is in hierdie sin die basis van alle dinge. Die woord "Wees" is nie slegs 'n woord nie, maar die skeppingshandeling. In hierdie geval word taal as handeling beskou. Taal as 'n uiting is dus identies met handeling. Voor die uitingshandeling is taal stil, wat beteken dat dit taal met potensiaal is, en as sulks is dit nie handeling nie en kan nie herken word nie. Spraak is slegs doeltreffend in die uitingshandeling. Voor dit bly dit in die wêreld van betekenis.

Die 13de eeuse Rumi se insig oor taal wat slegs aanwys en van taal as handeling soos hierbo verduidelik, kom merkwaardig ooreen met die 20ste eeuse Wittgensteinse en Derridiaanse beskouings asook die taalhandelingsteorieë van Austin, later Butler, en die performatiwiteitsteorie soos dit vir hierdie studie benut word.

Rumi is egter ook bewus van ongeuiterde taal. Hy noem dit rasionaliteit (*notq*) wat immanent in mense is en beteken om binnetoe te praat. Volgens Matsomoto (2009:33) kan dit vergelyk word met wat in die moderne linguistiek "internal language" genoem word. Hierdie soort taal behoort aan die wêreld van denkbeelde, want in die ongeuiterde toestand bevat dit die denkbeelde asook hul rasionele vorme.

Matsumato (2009:37) skryf “Rumi was basically a man of images”; hy het alles met beelde begryp, en sy denke was wesenlik deur beeldspraak. Sy ervaring van die reële is dan ook ’n imaginêre ervaring.

Die sfeer van beelde – die *’alam al-mithāl* – wat Rumi die domein van denkbeelde noem, word in Rumi se bewussyn deur sy ervarings gestimuleer. Hierdie wêreld van primordiale beelde is ’n onafhanklike, onstoflike wêreld waarin selfs die suiwer konsepte deur beelde verskyn en stoflike wesens in hul onstoflike vorme en beelde verskyn. Tydens die oomblik van oorgang van die toestand van absolute stilte tot die toestand van aktiwiteit in die bewussyn, “numberless images spring forth in ecstatic delight of coming into mental being in his consciousness, and each of those images chooses its own word to get its direct linguistic expression” (Matsumato, 2009:38).

Volgens Chittick was Rumi se oortuiging dat sy poësie aan hom deur God gegee is. Sy beeldspraak word dus nie deur hom bedink nie, maar hy ontvang dit van die domein van die imaginêre waarbinne die Geliefde Homself aan minnaars in imaginêre vorme manifesteer (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:2).

As gevolg van hierdie proses waardeur Rumi se woorde tot linguistiese uitdrukking kom, is sy woorde met die verruklike ekstase van beelde gekleur. In die volgende reëls uit sy *Fihi ma Fihi* 59, druk hy uit dat in so ’n toestand, die woorde wat hy uiter nie onder sy beheer is nie:

> These words I am given to share are not in my
> complete control, and therefore I am pained,
> because I would like to counsel my friends but the
> words do not come as I want them to. This brings
> pain. But since these words are higher than I, and
> I am subject to them, I am happy. For the words
> that God speaks bring life wherever they reach,
> and leave a deep impression.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2001c:384).

4.3 Die taal van die mistieke

Op grond van sy navorsing oor mistieke gedigte uit die Westerse Christelike tradisie, kom Olivier (1985:278) tot die gevolgtrekking dat die belangrikste element van mistieke taal, of wat hy die kode van die mistieke noem, die teenstelling van die twee werklikhede is – die fisiese empiriese domein en die domein van die goddelike, die “Ander”. Soos telkemale in hierdie studie geblyk het, is die grootste uitdaging vir die mistikusdigter om die domein van die

goddelike, dit wat buite die domein van taal geleë is, uit te druk in terme van die linguistiese wat met sy beperkte vermoë, deel is van die sintuiglike werklikheid. Op grond van die ontoereikendheid van mistieke taal, noem Hatab (1982:62) dit "sacrificial language" en voer aan dat dit hierdie selfopofferende, beperkende eienskap van mistieke taal is wat die opoffering van ego-bewustheid in die mistieke belewenis weerspieël. Vergelyk in hierdie opsig die Soefi-konsep van die *nafs* wat afgelê moet word ten einde *fanā'* te bereik. In hierdie sin stem mistieke taal met die mistieke belewenis ooreen.

Die buitengewone, sonderlinge taalvorme van mistieke diskoers om sonderlinge belewenisse voor te stel, word deur Hatab (1982:63) beklemtoon. Hy voer aan dat in die mistieke, nie slegs belewenis nie, maar ook taal verdiep word, en die gevolg is 'n konflik met wat hy die "surfaces" van gewone alledaagse taal noem. Met betrekking tot alledaagse familiariteit, benodig die mistieke innoverende spraak om die tot-hier-toe verborge aspekte van die ervaring te onthul, en dit behels 'n kreatiewe uitdaging.

In hoofstuk 4 is daar gewys op die feit dat taal vernietig moet word ten einde die goddelike te kan uitbeeld. Allerlei literêre tegnieke soos apofatiese diskoers, paradokse, metafore, hiperbool en ander stylfigure word benut ten einde iets van die onbeskryflike te probeer oordra. Nelson (1976:18) wys egter daarop:

> The mystic is terribly uncomfortable with his imagery. He wants some naked language to express his experience of Reality, but is left attempting to drive the frustratingly familiar images beyond their usual connotative power.

Volgens Mazzoni (2007:106) word die grootste probleem wat die leser in die gesig staar, veroorsaak deur die mistikus se mede-protagonis, God. Die aanwesigheid van transendente realiteit binne die mistikus se teks het 'n gekompliseerde linguistiese realiteit tot gevolg, en

> […] the mystic's language becomes self-conscious, awkward, it dips into apophasis and paradox, forsakes logic in favor of contradiction and repetition, plays with ineffability, and not infrequently dabbles in heresy. God does unspeakable things with and to the mystic, and if her task is to tell these unspeakable things, the reader's is to listen – across the mystic's silence and contradiction, and, oftentimes, across the reader's own unbelief.

Vanuit die leser se perspektief, wys Nelson (1976:26) daarop dat die taal van die mistieke teks soms skokkend is en die gewillige toewyding van die leser asook die onderdrukking van sy verstandige oordeelsmetodiek vereis. Hy voer aan dat dit 'n uiters frustrerende en ergerlike soort leesproses kan wees, maar "for those, however, who can make the necessary act of intuitive sympathy, who will perform the necessary literary labours, its rewards are

incomparably great" (Nelson, 1976:26). Vir Olivier (1985:5) is dit wat sentraal staan, "die gewaagde taalgebruik: gewaagd in die opsig dat dit sterk afwyk van die normale taalgebruik".

Volgens Nelson (1976:26) is mistieke literatuur ontsaglik verhewe, ontroerend en "is also a way of art that is able to gather the forms and concerns of a particular time or place or individual, and express itself in them even as it lends them profound substance".

Die sfere waaraan die woordwêreld van die mistieke ontleen word, tematiese aspekte, en stylmiddele sal duidelik word en bespreek word tydens die ontleding en interpretasie van die gedigte in die volgende twee hoofstukke.

Daar blyk konsensus te wees oor die volgende drie beginsels wat kardinaal is om die onuitspreeklike via taal te benader: negatiewe teologie, die gebruik van paradokse, en deur middel van analogie en metaforiek (Kleine, 2016:129; Minnaar, 2000:264). Hierdie drie aspekte word vervolgens bekyk.

4.3.1 Apofatiese of negatiewe teologie

Negatiewe of apofatiese teologie is in die vorige hoofstuk geïdentifiseer as een manier waarop mistici op die *aporia* reageer. Dit is een van die oudste vorme wat mistici benut om aan die mistieke ervaring uitdrukking te gee, en word in verskeie wêreldgodsdienste aangetref. Die oorsprong van apofatiese teologie kan tot by Plato herlei word, maar ontstaan en ontwikkel eintlik by die Neoplatoniste met hul teorie van die Een as absoluut transendent. Volgens Deirdre Carabine (2015:1) was daar twee belangrike tydstippe in die ontwikkeling van apofatiese teologie, naamlik die samesmelting van die Joodse tradisie met Platoniese filosofie in die werke van Philo en die werke van Dionisius wat Christelike denke met Neoplatonistiese idees deurdrenk het.

As gevolg van die persepsie dat die goddelike nie toereikend talig geformuleer kan word nie, volg mistici die *via negativa* en beskryf God deur negering met uitsprake oor wat God *nie* is nie, eerder as wat Hy is. Daar word in hierdie verband verwys na die 14de-eeuse anonieme skrywer se *The Cloud of the Unknowing,* Moses se bergervaring, asook Dionisius se benadering soos in hoofstuk 2 bespreek.

As verteenwoordigend van die onuitspreeklike, verbind Michaels (2010:671) negatiewe teologie met die mistieke en dekonstruksie wat "a common moment at which language fails", deel. Dit is in die stilte van negatiewe teologie wat die mistieke funksioneer; 'n stilte wat die afwesigheid van betekenis in menslike taal herken. Dit is ook hierdie stilte wat Derrida in dekonstruksie erken. Daar is 'n afwesige aanwesige. In die mistieke is die sublimasie van die

self in die onuitspreeklike goddelike ŉ vorm van dekonstruksie. Die mistikus wat buite die wette van taal en die aanwesige beweeg, word gedekonstrueer.

Sells (1994:9) voer aan dat die doel van die mistieke teks nie is om enige iets te sê nie, "but to un-say the very saying". Die mistieke ervaring, wat deur mistieke "onsê" verteenwoordig word, dekonstrueer konseptuele taal en word soos volg deur Forman (1999: 99) uiteengesit:

> Mystical experiences don't result from a process of [conceptual] building or constructing mystical experience […], but rather from an un-constructing of language and belief. It seems to result from something like a releasing of experience from language. Some forms of mysticism, in other words, should be seen as decontextualized.

Ook Kourie (2008a:62) beskryf apofatiese diskoers as ŉ afstroopproses of ŉ askese van houdings en konsepte en beelde, wat gevolglik die gebruik van paradokse, dekonstruksie en ontkenning van name tot gevolg het wat daaropvolgend tot die leemte van "the blinding brilliance of the divine darkness" lei. Dit is die apofatiese plek van Rumi se woestyn. Dit gaan daaroor dat daar weggedoen word met die eie ek, met die metafisiese raamwerk van God waaroor Meister Eckhardt gebid het, en dat alle hindernisse verwyder en onaktiveer moet word.

Kevin Hart (1991:185), Australiese digter wat noemenswaardig bygedra het tot die diskoers van die Westerse Christelike mistieke verwys in hierdie verband na "the double bind that God imposes on man: Represent me, but on no account represent me". Zarrabi-Zadeh (2016:230) beskryf die proses as ŉ "progressive practice of polishing man's inwardness and cleansing it of the contamination that separates it from its original purity". Dit vind duidelik aansluiting by die simboliek van Ibn al-'Arabī se gepoleerde spieël soos in die vorige hoofstuk bespreek is.

Kars (2019:176-179) wys daarop dat in die Persiese tradisie, sekere Soefi-groeperinge hul geloofsverklaring, die *tawḥīd* – "There is no god but God" – as hul invokasie (*dhikr*) bybring en dit as die performatiewe dimensie van die paradoksale genesing met teenoorgesteldes beskou. Die eerste helfte van die *tawḥīd* – die negerende gedeelte ("There is no god") – dui nie slegs op diskoerse oor die goddelike nie, maar ook oor die self. Deur negering word alle bewerings oor die goddelike geliefde verwyder en alle gesteldhede van die self in die Geliefde, geannihileer. "There is no" in die *tawḥīd* bevry die mistikus van die geskepte binêres en voer die mens na die goddelike geliefde wat die domein van paradokse is.

Kars (2019:179) stel dit so: "The movement beyond the negation of binaries is the paradoxical yet unending quest 'from and in' the divine beloved." Hy noem dit die "secret depth" van die tweede gedeelte van die *tawḥīd* – "but God" – wat die apofatiese bevestiging van die

ondeurgrondelike goddelike paradoks is. Wanneer die drumpel van die domein waarin alle binêres negeer word, getransendeer word, gaan die Geliefde die domein van bevestiging deur en van die paradoks binne.

Die alternatiewe manier waarop God beskryf kan word, is deur middel van die *via positiva*, of katafatiese teologie, waar God of die goddelike deur positiewe stellings oor Sy goedheid, skoonheid, liefde, wysheid, en so meer, beskryf word en emosionele taal benut word om oor die liefdesverhouding met die goddelike te praat. Katafase is ryk, diepgaande en 'n verlustiging in die skoonheid van God se skepping en die strewe na die behaal van volmaaktheid. Volgens Kourie (2008a:62) versterk hedendaagse denke met die klem op skepping-gesentreerde spiritualiteit, feminisme, kosmologie en die idee van panteïsme die katafatiese mistieke.

Carabine (2015:4-5) wys daarop dat daar in die Weste nog altyd 'n tendens was om aan katafatiese teologie voorkeur te gee. Met die sterk klem op die geloofsformules van die ekumeniese rade van die vroeë kerk wat wel 'n konseptuele vorm verskaf waarmee iets van die waarheid gekommunikeer kan word, word daar soms vergeet dat dit nooit die hele waarheid oor God kan bevat nie. So 'n benadering word deur negatiewe teoloë beskou as menslike hoogmoed en 'n poging om die goddelike in 'n rigiede stel konsepte te omsluit. Carabine stel die vraag of dit moontlik verband hou met die Jungiaanse waarneming dat die Westerse denke nie sonder die hulp van konsepte kan funksioneer nie.

Daar word oor die algemeen aanvaar dat die Oosterse teologiese tradisie in 'n groter mate oop is vir apofatiese teologie. Volgens Carabine (2015:5) is 'n moontlike rede onderliggend aan die byna oorweldigende steun van die katafatiese teologie in die Weste, die verband tussen negatiewe teologie en die mistiek. Dit is dikwels die ervaring van dié wat die negatiewe weg tot sy uiterse perke volg, dat die tradisionele grense van teologie as intellektuele dissipline oorskry word tot by die domein van mistieke eenwording. Sy meen dat omdat die mistieke nie onderwerp kan word aan die bestudering van intellektuele beredenering nie, die mistikus en die radikale negatiewe teologie nooit baie gewild by kerklike owerhede was nie.

Soefisme as 'n tradisie wat die klem op die onuitspreeklikheid van God plaas, word as een van die apofatiese godsdienste beskou. Volgens Villaneda (2014:130) kan die aard van kennis in Soefisme die beste verstaan word met die konsep, "unknowing" en voer aan: "It is by unknowing, the systematic transcendence of all limited knowledge, that one can approach the unknowable divine being." Vir Rumi, wie se werk Sells (1994:5) 'n apofatiese meesterstuk noem, het die apofatiese benadering annihilering behels – 'n wegdoen met die *nafs* – sodat *fanā'* bereik kon word. Franke (2007:235-240) voer aan dat Rumi se gedigte 'n taalteorie beliggaam en uitdruk waarvolgens alle woorde van die mens se leegheid getuig. Hierdie konsep word ook in Islamitiese kuns uitgedruk deur byvoorbeeld die groot leë ruimte van die

moskee wat die besoeker inspireer met numineuse grootsheid. Slegs deur absolute annihilering kan die geskepte wêreld 'n houer word vir die manifestering van God (Schimmel, 1975:123). Die opvatting van die leë houer sluit aan by die idee van die leë ruimte, die *khôra*, wat die moontlikheid van die goddelike skep.

Michaels (2010:672) verwys na die mistieke as die "unlanguage, a speaking for the purpose of silencing", en haal Vries aan wat aanvoer: "Like the infinite detours of negative theology, [mysticism] would – paradoxically – only signify through the fact that it removes (and withdraws itself from) language's very signifyingness." Die mistikus reik uit anderkant alle kennis en rede en dus ook buite die grense van taal en betekenisgewing om een te word met God.

Tseng (2002:65) wys op die belangrike rol wat negering in die weerspieël en skep van moontlike wêrelde in 'n teks speel, en haal Merrel aan: "Negation […] is a *sine qua non* for the recognition of error, of the 'unreal'; in order to know what the 'real' is, one must be aware of what it is *not*; hence negation plays an important role in the construction of models, fictions and possible worlds." Negering is dus een van die wyses waarop die wêreld van die Ander wel uitgedruk kan word.

In sy *Mystical Languages of Unsaying*, sit Sells (1994:2-3) die wyse waarop mistieke diskoers funksioneer, uiteen en verduidelik dat die Griekse woord *apophasis* etimologies afgelei is van *apo phasis* wat dui op "onsegging" of "wegpraat" wat 'n meer presiese beskrywing van mistieke diskoers is as "negatiewe teologie". Die woord *kataphasis* beteken "bevestiging" of "sê". Hy wys daarop dat apofase gewoonlik met katafase gepaardgaan. Dit is in die katafatiese, wat die konteks, die kultureel-linguistiese konteks, daargestel word. Elke katafatiese handeling eis 'n apofatiese stelling en apofase kan 'n punt van intensiteit bereik waar geen enkele stelling oor die transendente op sy eie kan staan nie. Enige uitspraak, selfs 'n negatiewe een eis 'n regstellende stelling, 'n onsegging. Maar daardie regstellende stelling wat die vorige stelling onsê het, is op sigself 'n stelling wat op sy beurt onsê moet word. Dit is in die spanning tussen die twee stellings wat die diskoers betekenisvol word. Daardie spanning is vlugtig, en moet voortdurend deur immer nuwe linguistiese handelinge van onsegging herverdien word.

Vir Harrington en Hall (2015:14) hoort katafase en apofase nie slegs dialekties nie, maar ook noodwendig saam aangesien hulle twee aspekte van die een goddelike waarheid onthul van God wat sowel verborge as teenwoordig, geken as onbekend, transendent as immanent is. Ook Thomas Merton (1951:217) wat die apofatiese mistieke voorstaan, voer aan dat die apofatiese en katafatiese aanvullend is tot, mekaar balanseer, en dieselfde soort ervaring beskryf, maar op verskillende wyses.

Apofatiese tekste is volgens Sells (1994:3) "those writings in which unnameability is not only asserted but performed". In sulke tekste lei die poging om transendensie te bevestig tot ‘n voortgesette reeks terugtrekkings, ’n proposisionele onstabiele en dinamiese diskoers waarin geen enkele stelling op sy eie as waar of vals of selfs betekenisvol kan rus nie. Sells (1994:3) voer aan dat in sulke diskoers “a rigorous adherence to the initial logical impasse of ineffability exerts a force that transforms normal logical and semantic structures”. Terwyl positiewe performatiewe hul referent in ’n konseptuele raamwerk verwikkel en negatiewe performatiewe hul ontknoop, ontknoop mistieke performatiewe die ontknopingsdaad self, anders gestel hulle verbreek die performatiewe dimensie van taal van sy beskrywende dimensie.

In ooreenstemming met Howe se opvatting oor poësie, is ook Sells (1994:4) van mening dat in poësie en byna enige kunsvorm die impak van die betekenis verminder kan word wanneer die betekenis diskursief gedefinieer en geparafraseer word. Volgens hom ly apofatiese tekste erg daaronder wanneer daar aan die drang om die betekenis in nie-apofatiese taal te parafraseer, toegegee word en daar gesê word wat die teks eintlik wou sê, maar nie het nie.

Die betekenisgebeurtenis wat in die vorige hoofstuk bespreek is, is die mimetiese herskepping op die semantiese vlak van die eenwording tussen die self en die goddelike. Soos Sells (1994:9) aanvoer, beskryf mistieke taal nie mistieke eenwording nie, “but effects a semantic union that re-creates or imitates the mystical union”. Dit behels die ongedaan- of losmaak van basiese dualismes van denke en taal (self en ander, voor en na, hier en daar). Die leser moet aan hierdie betekenisgebeurtenis deelneem, performatief optree, ten einde die teks in sy eiesoortige literêre vorm te begryp, en word dieper en dieper in die gebeurtenis van die lees van die gedig ingetrek. Sells se mening is dat die betekenisgebeurtenis die moontlikheid het om deur die leser as misties beleef te word.

Kripal (2001:7) wys daarop dat die betekenisgebeurtenis verwesenlik word deurdat apofatiese taal gesofistikeerde, semantiese, metaforiese en poëtiese wyses ontwikkel om die ontsegging performatief uit te voer. Die mistieke teks onthul en verberg die ervarings van hul skrywers. Sulke tekste het ook die mag om semantiese, analogiese ervarings in die hermeneutiese gebeurtenisse van die leesproses te herskep. McIntosh (soos aangehaal deur Kripal, 2001:9) wat oor Sells se werk en die toepassing daarvan op mistieke teologie skryf, voer aan dat ’n gegewe mistieke skrywer se mistieke belewenis slegs deel is van ’n voortgesette betekenisgebeurtenis wat deur drie fases beweeg: van tekstualisering, tot die interaksie van teks en leser, tot ’n nuwe opgevoerde tekstualisering in die getransformeerde praktyke en persepsies van die leser.

Daar word aangevoer dat die apofatiese element in ’n mistieke teks nie altyd, of noodwendig, overt waarneembaar is nie, maar soms kovert onderliggend is aan die kontekstuele raamwerk

waarin die formulering plaasvind. In daardie geval, mag daar moontlik geen “negerende” uitsprake wees nie, maar die sensitiewe leser sal bewus wees van die *via negativa* wat onderliggend aan die teks is. In sulke gevalle maak die skrywer van ander literêre stylfigure soos onder meer, paradokse, metaforiek, simboliek en vergelykings gebruik om die mistieke diskoers te voer.

Kourie (2008a:71) beskou die apofatiese mistieke, of “way of unknowing”, as bevrydend in dié opsig dat dit ’n vryheid bied van die invloed van idees, konsepte, woorde, filosofieë en godsdienstige tradisies en van formulering. Volgens haar: ”failure of words is itself a powerful ‘linguistic’ tool”. Dit lei tot die stilte van “nothingness” wat die wortel van klank is en eerder outentieke kommunikasie intensifiseer as verminder en sy voer aan dat ware dialoog deur diverse godsdienstige tradisies gevolglik kan plaasvind, en dogmatiese onbuigsaamheid vervang kan word met ’n diep nederigheid in die aangesig van die oneindige misterie en “unknowingness” oor die Almagtige.

4.3.2 Paradokse

Die paradoksale is in hoofstuk 2 geïdentifiseer as die essensie van die mistieke. Die mistikus verlang daarna dat dit wat verborge is, ontsluier moet word, en paradoksaal is dit juis binne die paradoks van die *aporia* wat dit wel kan plaasvind. Otto (1923:104-105) wys daarop dat Martin Luther met sy beskouing dat God in Sy essensie verborge is van alle rede, die irrasionele beklemtoon soos dit in die volgende paradoks blyk: “*ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur*”. Otto vertaal dit: “in order, therefore, that there may be a place for faith, all the things that are believed must be hidden away” en voer aan dat vir Luther so ’n paradoks noodsaaklik is om die essensie van God te begryp en selfs die onderskeidende kenmerk van God is. In aansluiting by die gedagte van die *aporia*, is Minnaar (2000:264) se beskouing dat as gevolg van die spanning tussen teenoorgesteldes, 'n smal opening ontstaan en dit is deur hierdie kanaal dat die mistikus iets sien wat nie met *een* woord weergegee kan word nie. Wat dit is, kan nie gestel word nie, maar slegs gesuggereer word.

Olivier (1985:82) haal Andreach aan wat 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". Naas die analogie word alle religieuse taal volgens 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".

Deur paradokse word taal oopgebreek en word verwesenliking vir die sensitiewe leser bewerkstellig. Soos Brooks en Warren (1950:438) aanvoer, die paradoks: "startles us out of an accustomed attitude" en "tends to provoke a certain mental alertness" (Brooks & Warren, 1950:387). Grim (1990:310) het ’n soortgelyke beskouing: “Paradoxes in mysticism are conundrums that cannot be resolved by reason, and aim to force the mind to jump beyond its natural habits into apprehending a wholly nonrational truth.”

Anders gestel, deur die onlogika van paradokse word die leser buite die referente van die betekenare gedwing na 'n domein wat die linguistiese oorskry. Nelson (1976:17) beskryf die paradoks as ’n “[…] use of speech to make rather than reflect reality”. Dit is waarin die mag van mistieke poësie geleë is. In plaas van die paradoks met rede te probeer begryp, moet dit aangegryp word en deur middel van die imaginêre benader word.

Sells (1994:3-4) voer aan dat die paradokse en teenstellings nie onlogies is nie, want vir die apofatiese skrywer funksioneer die logiese reël van nieweerspreking vir voorwerpsentiteite, maar wanneer die onderwerp van diskoers ’n nievoorwerp en ’n nie-iets is, soos by die transendente, is dit nie irrasioneel dat so ’n logika opgehef word nie.

Weer eens is dit die rasionele wat onderdruk moet word. McGilchrist (2009:228) verduidelik dat die logiese reël van nieweerspreking, asook die “excluded middle” wat in die linkerbrein moet heers as gevolg van die aard waarop die wêreld vertolk word, “do not hold sway in the right hemisphere, which construes the world as inherently giving rise to what the left hemisphere calls paradox and ambiguity”. Vir die linkerbrein is paradokse dus irrasioneel, terwyl die regterbrein daartoe in staat is om dit holisties te begryp, en soos McGilchrist daarop wys al die verskillende aspekte gelyktydig te assimileer.

In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat Soefi-pogings om die eise van transendensie en immanensie te balanseer, help verduidelik waarom hulle veral lief is vir paradokse wat die wet van nieweerspreking ignoreer. Dit help om die aandrang van die rasionele sienswyse dat alles verduidelik en begryp kan word, af te breek.

Keller (Tseng, 2002:69) voer aan dat die mistieke paradoks dien om ’n soort eenwording uit te druk namate teenstrydighede, teenstellings en teenoorgesteldes paradoksaal verenig en versoen word. Moore redeneer dat paradoks ’n epistemiese funksie in die persepsie en uitdruk van kennis het en dat die “inventive and argumentative qualities of paradox assist in the discovery of new insights to truth forcing the mind to express the inexpressible” (Tseng, 2002:69). Hy beklemtoon ook die “epistemic quality of paradox as a thought process” wat volgens Tseng paradoks as taalhandeling kan verklaar. Die denke word tot nuwe waarheid gedwing en ’n nuwe persepsie van die wêreld word gegenereer (Tseng, 2002:69).

Die tematiese aard van paradokse is voor die hand liggend legio en kom binne en oor metafore in die gedigte voor, en sal namate hulle in die gedigte na vore kom, bespreek word.

4.3.3 Metafore

Mistieke bewustheid word meer grafies en roerend in poësie as prosa voorgestel omdat soos Embler (1974:274) dit stel, poësie doelbewus metafore benut om ’n beeld te skep wat onskeibaar van die emosie is. Hy verwys na ’n gedeelte uit Wordsworth se "Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey" wat dikwels bewonder word vir die beelde wat die sensasie van eenheid volmaak uitdruk:

> And I have felt a presence that disturbs me with the joy of elevated thoughts;
> a sense sublime of something far more deeply interfused, whose dwelling is the light
> of setting suns.

Peterkiewicz (soos aangehaal deur Olivier, 1985:109) beskryf die metafoor as "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".

Mistieke diskoers is oor die algemeen so hoogs metafories dat Rumi eenkeer gesê het dat God alles in die buitewêreld geskep het om as metafoor vir die binnewêreld te dien (McDown, 2017). Die voor die hand liggende rede vir die gebruik van metafore in mistieke poësie is dat die domein van die mistieke dié van taal transendeer, dus moet die mistieke digter hom verlaat op woorde of voorstellings uit die sintuiglike wêreld. Volgens Fawcett (soos aangehaal deur Olivier, 1985:103): "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". Gordon Kaufman noem hierdie soort taal wat mistici gebruik, “God-language” wat hy beskryf as “construed by analogy with the relative limits of our every-day life” (soos aangehaal deur Tsur en Benari, 2003:108).

Die woord metafoor kom van die Griekse woorde *meta* (oor) en *pherein* (dra), en beteken dus om betekenis oor te dra, en beteken volgens Aristoteles (*Poetica*, 1457b6-9) om aan ’n saak ’n naam te gee wat aan ’n ander saak behoort (Vos, 2007b:722). Metaforiek is ’n filosofiese onderwerp wat reeds sedert die tyd van Aristoteles die stylfiguur is wat meer as enige ander deur taalfilosowe bespreek word. Een tema wat prominent in hierdie besprekings tot en met die negentiende eeu voorkom, is die siening dat metafore slegs “versierings” van taal is (Wolterstorff, 1999:562).

Ofskoon daar dus talle teorieë oor metaforiek bestaan, bied McGilchrist se opvatting van die metafoor die mees gepaste benadering vir die doeleindes van hierdie navorsingsgebied. Sy

siening daarvan in terme van die verskillende funksies van die regter- en linkerbrein, en veral die regterbrein se rol by die poëtiese, die mistieke, die imaginêre, asook die gedagte van beliggaming wat van sentrale belang in die mistieke is, is myns insiens uiters gepas vir hierdie studie en word kortliks bekyk.

Metaforiese denke is volgens McGilchrist (2009:115-117) fundamenteel vir ons vermoë om die wêreld te verstaan, omdat dit die enigste manier is waarop ons begripsvermoë buite die taalstelsel na die lewe self kan reik. Dit is wat taal aan die lewe koppel. Volgens McGilchrist (2009:115-116) begin taal in die wêreld van ervaring en keer via metafoor – wat soos paradokse, 'n funksie van die regterbrein is, en in die liggaam gewortel is – terug na die wêreld van ervaring. Ofskoon die wêreld van diskoers deur linkerbrein-denkgewoontes gedomineer word, het slegs die regterbrein die vermoë om metafore te verstaan.

Hy verduidelik dat woorde gebruik word om 'n breë net konnotasies te aktiveer wat, hoewel aanwesig vir ons, implisiet bly sodat die betekenisse as geheel, gelyktydig deur ons hele wese, bewustelik en onbewustelik waardeer word eerder as om onderworpe te wees aan die isolerende effek van wat hy noem "sequential, narrow-beam attention" (deur die linkerbrein). Solank dit implisiet bly, kan dit nie deur die bewustelike denke gekaap word en in net nog 'n reeks woorde of parafrase verander word nie. Indien dit gebeur, gaan die mag daarvan verlore. Dit sluit aan by wat Sells (1994:4) aanvoer van 'n grap wat as dit verduidelik moet word, "the humour disappears from its performance". 'n Soortgelyke verskynsel kom voor wanneer die apofatiese in nie-apofatiese terme verduidelik word.

Met verwysing na die etimologie van die woord "metafoor", dui dit dus op iets wat 'n mens oor 'n geïmpliseerde gaping dra. Hierdie gaping word deur die taal self geskep. McGilchrist (2009:118) beskou metafore as taal se geneesmiddel vir die euwels wat deur taal aan ons aangedoen is. Dit is op die vlak van taal waar die skeiding is, nie op die ervaringsvlak nie. Op die ervaringsvlak is die twee gedeeltes dieselfde.

Ons sin van die gemeenskaplikheid van die twee idees, persepsies of entiteite berus op 'n enkele kinestetiese ervaring, meer fundamenteel as een van die twee idees, en waar*uit* hulle op hulle beurt ontstaan. Die metafoor word dus in ons beliggaamde self gevoel as "sharing a common nature". Die punt van metafoor is om die geheel van een ding met die geheel van die ander saam te snoer sodat elk in 'n ander lig beskou word.

McGilchrist (2009:116) beklemtoon dat metafoor (deur die regterbrein bewerk) *voor* denotasie (deur die linkerbrein bewerk) kom. Metafore *beliggaam* denke en plaas dit in 'n lewende konteks. Die regterbrein is gefokus op die onmiddellikheid van ervaring en is meer onderling verbind met en betrokke by die liggaam, die fondament van die ervaring. Terwyl die regterbrein kan sien dat metafoor die enigste manier is om die skakel tussen taal en die

wêreld waarna dit verwys, te bewaar, beskou die linkerbrein dit as of ’n leuen of ’n versiering wat die aandag aflei, en beskou konnotasie as ’n beperking, want in die belang van sekerheid, verkies die linkerbrein enkel betekenisse. Vir die linkerbrein lyk dit gevolglik of taal afgesny is van die wêreld, en self die realiteit is, en realiteit lyk op sy beurt of dit bestaan uit stukkies wat saamgesnoer is, soos woorde wat deur sintaksis saamgesnoer is. Die linkerbrein verstaan dinge deur te begin met waarneming van “stukkies” en dit dan op te bou om iets te vorm. Dit is die enigste roete waarop dit sowel die wêreld as taal self, die medium waarmee dit begryp (insluitend begrip van taal), verstaan.

Die sensitiwiteit van sowel die skrywer as die leser is van kardinale belang in hierdie gewysigde dimensies van taal. Netzer (2015:130) wys op die leser se rol en haal Hillman aan: “We can amplify an image from within itself, simply by attending to it more sensitively [sensing rather than analyzing].” Beeldspraak lok ’n deelnemende en medekreatiewe houding uit wat ’n integrasie van alle menslike dimensies behels: die liggaam en sintuie; gevoelens en intuïsie; rasionele kognisie; en spirituele verbintenis – ’n werkende verhouding tussen die sigbare en die onsigbare, bekende en onbekende, die beliggaamde en die mistieke.

Soos Hatab (1982:62) dit stel: “When the *attitude* toward language is appropriate, then language does not violate but rather presents mystical experience.” Netzer (2015:128) het ’n soortgelyke siening en sy haal Hillman aan wat aanvoer “Poems don’t mean; they are.” Beeldspraak van gedigte moet direk verstaan word soos Kuiken, *et al*. (2012:1) skryf: “with a felt sense of a passage that embodies something ‘more’ than can be readily expressed”.

Wanneer literêre tekste gelees word, skep die leser se imaginêre die beelde van die veelvuldige aspekte van die teks, insluitend die metafore. Wat in die teks beskryf word, word dus op imaginêre wyse ervaar. Deur die leesproses word die betekenis van die teks en die ervaring van die teks byeengebring in die denke van die leser. “This entails a connection between the text and the readers.” (Iser soos aangehaal deur Van der Merwe, 2017:5)

Ook volgens Avis (1999:7) kan die grootste waarhede slegs in imaginêre vorm deur beelde soos metafore uitgedruk word en is die sleutel tot kennis van realiteit, die kreatiewe imaginêre, eerder as een of ander “supposedly objective, rationally specifiable procedure” wat buite die domein van persoonlike kennis lê. Waarheid word in simbole bevat wat beliggaam word, en dit is ’n uitvloeisel van die inkarnasionele en sakramentele karakter van die Christelike godsdiens.

Ten einde die betekenis van metafore te begryp, moet ons (die lesers) volgens Attridge (2005:26-27) “engage a different interpretative gear, which enables us to make sense of the statement through metaphor”, en ons imaginêre geestesvermoë benut en dit as ’n gebeurtenis (“event”) ervaar. Hy wys verder daarop dat met so ’n ingesteldheid:

> The metaphor in literary works, when read as literature, is *performed,* the opening up of semantic (and thence emotive and even somatic) possibilities is a product of the relation between one word and the next, one phrase or sentence and the next. The metaphor in literary works, when read as literature, is *performed,* the opening up of semantic (and thence emotive and even somatic) possibilities is a product of the relation between one word and the next, one phrase or sentence and the next.

Daar sou aangevoer kon word dat metafore die verborgene verdoesel, en dat die goddelike soos Armstrong (2010:56) dit stel, is “in plain sight” verborge is. ’n Gepaste ingesteldheid stel die leser in staat om metafore sodanig te interpreteer dat die transendente onthul en ervaar kan word.

Gebaseer op die soort beeldspraak wat binne ’n teks oorheers, of die wyse waarop die mistieke besinning gerig is, onderskei Olivier (1985:83) ses newetradisies binne die Christelik-Westerse mistiek:

- liefdes- of bruidsmistiek,
- natuurmistiek,
- ligmistiek,
- hart- of sielsmistiek,
- passie- of kruismistiek en
- drievuldigheid of drie-eenheidsmistiek.

In haar werk, *The Triumphal Sun: a Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, identifiseer Schimmel (1993:3) die volgende soorte beeldspraak by Rumi se poësie:

- son,
- water,
- tuine,
- diere,
- kinders,
- daaglikse lewe,
- kos (waarby sy wyn insluit),
- weef en naaldwerk,
- goddelike kalligrafie,
- stokperdjies van die heersende klasse en die hof,
- Koran,
- geskiedenis en aardrykskunde,
- Soefi-geskiedenis,

- musiek en dans.

Schimmel sluit nie liefde by bogenoemde klassifisering in nie, maar wy ’n hele afsonderlike gedeelte aan Rumi se teologie van liefde en wys tereg daarop dat dit ’n oorheersende rol speel in sy poësie wat “has been produced under the spell of Divine Love” (Schimmel, 1993:268). Daar word voorlopig aanvaar dat bogenoemde groeperinge van Olivier en Schimmel grotendeels die beeldspraakspektrum dek. In die volgende twee hoofstukke waarin eers Rumi se gedigte en daarna sekere Afrikaanse mistieke gedigte ontleed en behandel word, sal daar egter ten opsigte van elke gedig vasgestel kan word en breedvoerig bespreek word watter metafore gebruik word en wat die spesifieke aard van die mistieke diskoers en middele is wat elk van die digters voer. Daar sal ook gekyk word na die rol wat die konteks – die digter se persoonlike, kulturele en godsdienstige agtergrond, asook die tydsgees – in elke geval speel.

Omdat dit liefde is wat die dryfkrag is vir mistici om hul spirituele ervarings uit te druk, en in elke geval onderliggend is aan die mistieke gedig, word die aard van liefde en erotiese taal soos dit in mistieke tekste voorkom, toegelig.

4.3.3.1 Liefde en erotiek

Francesco Guardiani (2001:66) identifiseer liefde as die element wat liriese poësie en mistieke geskrifte deel: beide begin met die daad van verlief raak, beide druk hul liefde uit en streef daarna om die afstand tussen die skrywer en liefdesvoorwerp te verklein, beide begeer om die self in die soeke na die ander minder te maak. Die mistikus volvoer dit deur selfontsegging; die digter deur ’n doodsbegeerte.

Liefde as grondslag en dryfkrag van die mistieke en vir die mistikus se soeke na God is die sentrale tipe beeldspraak wat in mistieke poësie voorkom. Vir Stephan Pepper (1942:132), Amerikaanse filosoof wat die “root metaphor”-teorie ontwikkel het, is die emosie, liefde, die wortelmetafoor van die mistieke, en Olivier (1985:84) haal Johnston aan wat verklaar: "Love is the motivation and driving force behind the mystical journey. The inner eye is now the eye of love." Rumi se godsdiens was immers by uitstek die mistiek van die liefde en hy het letterlik geglo dat die wêreld uit hierdie liefde ontspring en voortvloei.

Olivier (1985:111) voer aan dat in die poging om die ervaring uit te druk, die mistikus die naaste vorm van menslike eenwording kies en dit is die intieme liefdesverhouding tussen man en vrou. Dit is dus nie vreemd nie dat erotiese metaforiek om liefde en eenwording met die goddelike uit te druk, vanaf die 3de eeu wydverspreid in die geskiedenis van die Christelike mistieke voorkom, onder meer in die geskrifte van Origen van Aleksandrië, Bernardus van Clairvaux, Mechtild van Magdeburg, Teresa van Ávila asook Juan de la Cruz. So ook speel erotiek ’n sentrale rol in die poësie van Rumi.

Die lyk trouens of daar ’n noodwendige skakel tussen die mistieke en erotiese taal bestaan wat soos volg deur Carl Ernst (2015), Professor van Islamitiese Studies aan die Universiteit van North Carolina, uitgedruk word:

> There is a timeless tension between physical and spiritual love, and the sheer exuberance and passion of the Song of Songs carry it beyond the limits of ordinary sensual enjoyment without dispensing with the body. Overwhelming longing for God overlaps with the shock of physical eroticism.

Die verband tussen die mistieke en seksualiteit in die Christendom is uiters kompleks, en weens die hoeveelheid en wyduiteenlopende skolastiese opvattings daaroor, is ’n uitvoerige bespreking daaroor nie moontlik nie en val ook nie binne die bestek van hierdie studie nie, dus word slegs enkele relevante punte toegelig.

Die Hooglied van Salomo speel ’n sentrale rol in die bruidsmistiek van die Westerse Christelike tradisie en word die hoofmetafoor waarmee die mistieke gelowige sy geestelike ervarings verwoord. Hooglied wat met sy hoogs erotiese metaforiek een van die mees gekopieerde manuskripte uit die Middeleeue is, is die eerste keer misties geïnterpreteer deur Origen van Aleksandrië wat in die 3de eeu n.C. sy kommentaar daaroor skryf, en word in die lig van die teks in Efes. 5:23-32, waar Paulus die huwelik met die misterie van Christus en die Kerk verbind, beskou. Hooglied het ’n lang en ingewikkelde geskiedenis en soos Ernst (2015) daarop wys, is daar vir ten minste twee duisend jaar oor die aard daarvan gedebatteer en steeds bly dit vir die moderne geleerde net so ’n misterie as vir geleerdes uit die antieke era. Is Hooglied ’n allegorie, of is dit eenvoudig ’n erotiese liefdesgedig wat op een of ander wyse deel geword het van die Ou Testament?

McGinn (1993:47) se mening is dat dit hoofsaaklik as gevolg van Hooglied se opname in die kanon van die Skrif is dat Christene toegelaat word om van seksuele beeldspraak gebruik te kan maak. Hy postuleer dat die rol van hierdie Ou Testamentiese boek so belangrik was dat as die Christendom Hooglied nie gehad het nie, iets soortgelyks dalk gevind sou moes word. Soos Hooglied in die Christelike mistieke benut is om die soeke na die goddelike minnaar uit te druk, so het die Soefi’s voor-Islamitiese liefdespoësie (*Qasida*) daarvoor benut.

Die hoogs erotiese en sensuele metaforiek van Hooglied word ontgin, aanvanklik om die verhouding tussen Christus en sy kerk op aarde uit te druk, en later met die verinnerliking van die spirituele geloofservaring, is daar ’n verskuiwing na toepassings van Hooglied-metafore waardeur die siel as die bruid beskou word wat daarna hunker om met Christus, die bruidegom, verenig te word, en waardeur die mistieke eenwording aan ’n huwelik gelykgestel word. Hierdie opvatting staan veral sentraal 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.

Gedurende die laat Middeleeuse tydperk begin interpreteerders die vrou in Hooglied as goddelik beskou. Sy word deur die man in Hooglied as ’n semi-godin beskryf en geïmpliseer as die kerk of ’n vergoddelikte Maria. Carr (2003:141-142) voer aan dat Hooglied evokatief genoeg is vir gelowiges om hulself as óf die minnaar in die Hooglied, manlik of vroulik, óf as verlief op God, manlik of vroulik te beskou, en meen dat as daar enige teks in die Bybel is wat ons eros in ’n diep liefde van God kan grondves, dit Hooglied is.

Carr (2003:145) wys ook daarop dat teen die einde van die 20ste eeu daar ’n hele aantal geleerdes is wat die seksualiteit/spiritualiteit-teenstelling in die interpretasie van Hooglied verwerp en begin eros as ’n kategorie beskou word wat die seksuele en spirituele kan verbind.

Kripal (2001:21) definieer die erotiese in mistieke tekste as:

> that specifically dialectical manifestation of the mystical and the sexual that appears in any number of traditions through a range of textual and metaphorical strategies which collapse, often together, the supposed separation of the spiritual and the sexual.

Dit kom ooreen met ’n verskynsel wat Carr (2003:145) “cross-over” noem en in poësie uit die antieke tydperk voorgekom het toe digters motiewe van menslike liefde gebruik het om goddelike / menslike liefde, of anders om, te beskryf. Hy verwys as voorbeeld hiervan na Rumi se mistieke poësie.

So ’n opvatting van eros is ’n dieper eros wat nie elke seksuele drang najaag nie, maar God se diepste beroep op ons identifiseer en te beantwoord deur die goedheid van skepping: “It is listening to that part of ourselves that was created for deep connection to others. It is risking vulnerability to God and others in intimacy”. So ’n liefde is terselfdertyd seksueel eroties asook verruklik spiritueel (Carr, 2003:177).

Carr (2003:9) wys ook op ’n breër siening van eros wat die tallose wyses waarop mense hul diepste self uitleef, kan omvat. So ’n opvatting van eros sluit nie net die seksuele passie van homoseksualiteit in nie, maar ook die passie van mense teenoor hul werk, spel, diep vriendskap, kuns, musiek, dans, ensovoorts. In wat ’n nou klassieke essay is, definieer Audre Lorde (1989) die erotiese as:

> Those physical emotional, and psychic expressions of what is deepest and strongest and richest within each of us, being shared: the passions of love, in its deepest meanings.

So ’n siening van eros omvat die hele spektrum van wat mense as passievol beleef. Simone Weil meen:

> to reproach mystics with loving God by means of the faculty of sexual love is as though one were to reproach a painter with making pictures by means of colours composed of material substances. We haven't anything else with which to love. (McGinn, 1993:47)

Wat die konsepte, eros en agape betref, was daar dikwels pogings om ’n skerp onderskeiding tussen hulle te maak. In Anders Nygren se welbekende werk *Agape and Eros* (Bankston, s.a.:47-48) voer hy aan dat eros ’n egosentriese en hebsugtige soort liefde is, gebaseer op behoefte en begeerte. Om met eros lief te hê, of dit God of ’n ander mens is, is liefde uit selfbelang. Agape, is daarteenoor ’n onselfsugtige selfopofferende soort liefde, gebaseer op God se onvoorwaardelike liefde, en behels oorgawe aan die ander en ’n verwerping van selfbelang. Dit is vir Nygren die enigste werklike Christelike soort liefde (Bankston, s.a.:47-48).

Dorothee Sölle kritiseer so ’n sterk onderskeid tussen eros en agape wat sy sê ons blind maak vir die ekstensiewe realiteit van liefde en sy verwys na die Hooglied van Salomo as “a paean of praise to the fulfilment of Creation right in the form of human sexuality” (Perintfalvi, 2014:239).

Moss (2015:267) wys daarop dat alle pogings van so ’n onderskeiding, “have foundered on the fact that ‘agape’ is sometimes used in the Holy Scriptures in the most erotic, overtly sexual of contexts, while ‘eros’ is used in the most exalted of contexts”. Dit is egter belangrik dat wat God se liefde ook al genoem word, dit duidelik onderskei moet word van die gevalle passie van wellus; eweneens is die liefde van God meer intens, meer passievol en verterend as die passievolste aardse liefdes. Die Heilige Vaders beskou eros as ’n natuurlike liefde, ’n spektrum van gevoel waarvan die een kant, ondersteun deur goddelike genade, na God self streef, en die ander, afgesny van genade en verdeeld, “fixes its blunted and narrowed vision on the lowest of objects”. Dit is egter een en dieselfde liefdesbegeerte wat ware vervulling in die een geval verkry en steriele frustrasie in die ander.

Die 5de-eeuse Dionisius, skepper van mistieke teologie het geen skerp onderskeiding getref tussen eros en agape nie. Hy skryf in *De Divinis Nominibus*:

> So let us not fear this title of ‘yearning’ [eros] and ‘love’ [agape] as having one and the same meaning […]. To those listening properly to the divine things the name ‘agape’ is used by the sacred writers in divine revelation with the exact same meaning as the term ‘eros’. (Blevins, 2007:296)

Sentraal tot Dionisius (Nelstrop, *et al*., 2009: 86) se begrip van die skepping is die gedagte van val en terugkeer wat hy van die Neoplatonisme aflei. Eros lei God daartoe om buite Homself in ekstase te beweeg om die skepping tot stand te bring met die gevolg dat die skepping eroties daarna verlang om ekstaties na God toe terug te keer. (Die woord “ekstase” is afgelei van die Grieks, “*ekstasis*” wat beteken om buite jouself te staan.) Eros word dus die verenigende krag binne die skepping en God word in 'n transendentale sin beskou (McGinn, 1993:49). Hierdie eenwording is die erotiese eenwording wat deur eros deur die *affectus* en die libido meegebring word, en dit is ekstase: “Through ecstasy we pass beyond the human condition and become divinised.” (McGinn 1991:179)

Blevins (2007:105) beskou die inkarnasie in Christus as:

> an act of kenotic self-emptying not so much because of agapeic love but because of erotic desire. The incarnation itself is, theologically, a Passion. God gave up 'being beyond being' and took on a human body out of a desire, an eros, to know us.

Origen van Aleksandrië het geglo dat agape en eros omruilbaar is en dat alle vorme van erotiese aangetrokkenheid, waaronder begeerte na seksuele bevrediging die sterkste is, gewortel is in die transendentale begeerte waardeur God die wêreld geskep en verlos het (McGinn, 1993:48).

Die Christelike mistieke, soos Joodse en Islamitiese mistieke, het die transformasie van die seksuele energie van eros geïmpliseer as ’n manier om God te bereik. Indien God in ’n transendentale sin eroties is (soos Dionisius geglo het) dan is die krag van eros nodig om Hom te bereik. Vir Christene was dit egter problematies aangesien eros in die gevalle wêreld bevlek geraak het.

Daar word op ’n paar ooreenkomste tussen erotiek en die mistieke gewys. Perintfalvi (2014:229) wys daarop dat die strewe van sowel die mistieke as die erotiese na die transendentale belewenis van eenwording slegs in ’n toestand van ekstase bereik kan word waar die ego buite homself is en die grens wat een van die ander skei, oorskry word. Dit het tot gevolg ’n onverwagte en onvergelykbare ervaring waar geen grense tussen “jou” en “my” waarneembaar is nie. In beide gevalle, voer hy aan, is daar ’n “transgression of boundaries” (Perintfalvi, 2014:238). Erotiek is dus ’n soort heilige realiteit wat tot die belewenis van die transendentale en goddelike lei en daardeur na die eksistensiële transsubstansiasie van die persoon.

Die erotiek, wat soos Newmahr (2014:211) aantoon, nie spesifiek of noodwendig seksueel is nie, is wel vleeslik en word dus deur liggaamlike bewustheid fisies verstaan. Hy haal Adelman aan wat skryf: “Its essence is at once primitive, transcendental, and highly idiosyncratic.’’

Beliggaming wat hierbo as kenmerkend van die aard van mistieke taal geïdentifiseer is, vind dus veral uitdrukking in erotiese taalgebruik en sluit nóú aan by die Christelike konsep van die Inkarnasie, van Christus as Logos, die Woord wat Vlees geword het. Vergelyk ook in hierdie verband McGilchrist se opvatting van metafore wat beliggaam word soos hierbo uiteengesit.

Terwyl die mistieke strategie van die intellektuele "unknowing" – die *intellectus* – die perke van menslike kennis uitbeeld, bied die erotiese, beliggaamde mistieke 'n soort mistieke waardeur die liggaam die plek word van 'n ander soort "ken", die van die libidinale – die *affectus* (Tyler, 2009:159). Beliggaamde mistieke kom voor by vroulike Middeleeuse mistici soos Teresa, Clara van Assisi, Angela van Foligno, en Caterina van Siena wat Esposito (2004:iv) beskryf as "a mysticism that claims the body as a site for redemption". Hulle het hul liggame eerder as die institusionele kerk, die lokus van kennis en ervaring van die goddelike beskou.

In Tyler (2009:13) se ondersoek na Teresa se geskrifte, voer hy aan dat haar gebruik van erotiese beelde en metafore 'n "epistemology of desire" bied waardeur God nie net ervaar word deur oor Hom te dink nie, maar ervaar word deur beliggaming of die affektiewe. Haar geskrifte is volgens hom "a feast for the senses and all the time she is telling us to touch, taste, sense, feel and smell" (Tyler, 2009:249). Sy nooi haar lesers uit om "van die kop af" weg te beweeg na beliggaamde praktyke, wat die sleutel tot transformasie is. Deur mistieke performatiewe diskoers ontlok sy passievolle begeerte en transformasie by haar lesers.

Weer eens speel die imaginêre hier 'n sleutelrol. In sy artikel oor die erotiek in Hooglied, haal Van der Merwe (2017:4) Waaijman aan wat aanvoer dat ten einde doeltreffend aan die teks deel te neem, lesers die uitbeelding van heilige tekste deur hul imaginêre geestesvermoë vorm. Sodoende word lesers in die wêreld van die tekste ingetrek, en die tekste word in die wêreld van die lesers ingetrek. Die lesers raak betrokke by die ervarings wat in die teks beskryf word en simuleer dit in hul eie erotiese fantasieë.

Erotiese taal word deur Nelstrop, *et al.* (2009: 95-105) beskou as 'n apofatiese strategie wat die andersheid van God beklemtoon. Hulle verwys na Denys Turner vir wie erotiese taal 'n wyse is waarop die leser bewus gemaak word dat soortgelykheid en verskil in spanning gehou moet word. Soos apofatiese en katafatiese diskoers is dit ook 'n middel waarop taal en beeld tot sy perke gedwing word sodat die leser uiteindelik tot die punt van stilte van die *via negativa* in terme van eenwording gebring word.

Foucault se opvatting is dat die geheime in verband gebring kan word met die seksuele asook die mistieke en hy vind dit daarom nie vreemd dat die erotiese 'n toepaslike metafoor vir die mistieke is nie. In dieselfde trant as *ars erotica*, verhef geheimhouding die mistieke tot die vlak van esoterisme (Tourage 2007:36).

Daar word terugverwys na Grové (1989:141) se beskouing oor “geheime kragte” in poësie, asook Derrida vir wie daar ’n affiniteit tussen geheimhouding en die heilige is waar laasgenoemde beskou kan word as ’n ervaring van die onmoontlike wat ons onsself laat transendeer en wat nie in woorde omgesit kan word, of binne die bewustelike geplaas kan word nie (Van der Berg, 2005:104-105).

Soos Wolfson (1999:119) opmerk: “It is imperative that something of the secret be revealed, because secrecy is not the same as concealment. A secret that is fully concealed might as well not exist. On the other hand, a total revelation would make the secret meaningless, just as in eroticism consummation equates with termination, for eroticism is the deferral of consummation.” Die samestellende element van geheimhouding en erotiek is die subtiele spel van verborgenheid en onthulling.

Sowel die erotiese as die mistieke bevat dus ’n element wat geheim gehou moet word, of verskuif (“defer”) moet word ten einde dit as geheim te bewaar. Willis (s.a.:6) voer aan dat dit in die *khôra* is waar: “[...] desire is birthed and enflamed and forever/never consummated”, en waar die begeerde bewaar word. Dit is nodig om te praat oor dit wat onuitspreeklik is, nodig en onmoontlik, en dit is die plek van gebed en begeerte.

4.3.3.2 Rumi se metaforiek

Rumi se poësie wat uit die 13de eeu dateer en uit ’n tradisie afkomstig is waarmee baie hedendaagse Westerse lesers nie vertroud is nie, word soms misverstaan en daarom óf uit onkunde, óf doelbewus – veral op sosiale media – misbruik. ’n Moontlike rede vir hierdie wanbegrip, is volgens Ghilan (2014) dat Soefi-poësie op die metaforiese vlak begin om letterlike betekenisse aan te dui en dat dit nie andersom is nie; dit gaan altyd oor die goddelike. Aansluitend hierby maak Rumi van drie soorte taalgebruik en beeldspraak gebruik wat sonder ’n deeglike insig potensieel verkeerd begryp kan word. Dit is sy gebruik van erotiese taal, wat sommige aspekte bevat wat verskil van dié in die Westerse tradisie, sy verwysings na wyn en dronkenskap, en die rol van dans en musiek. Hierdie drie soorte metafore word hieronder breedvoerig verhelder.

Na Rumi se ontmoeting met Shams, beskryf Rumi se seun, Sultān Walad sy vader soos volg:

> Never for a moment did he cease from listening to music and dancing:
> Never did he rest by day or night.
> He had been a mufti – he became a poet.
> He had been an ascetic – he became intoxicated by Love.
> 'Twas not the wine of the grape: the illumined soul drinks only the wine of Light.
> (Chittick, 2005:4)

Hierdie reëls bevat die aspekte wat vervolgens bespreek word – bedwelming deur goddelike liefde, wyn, musiek en dans.

Chittick (2005:1) skryf dat Rumi "radiated the intoxication of divine love", en daar word eerstens kortliks by hierdie konsep stilgestaan. Mistieke bedwelming of vervoering word deur Abou-Bakr (1994:38) verduidelik as 'n toestand waarin die gewone alledaagse bewustheid, die normale wakker of rasionele bewussyn, opgehef word en die mistikus 'n ander modus van persepsie en syn beleef. Vervoering of verdowing van bewuste denke word deur die mistikus ervaar namate hy goddelike visie en eenwording nader.

Die losmaak of suiwering van die self van alles wat nie God is nie, het vervoering en ekstase tot gevolg omdat slegs hierdie toestand die menslike geestesvermoëns kan stimuleer, verbreed en verenig. Daar word kortliks terugverwys na die onderafdeling oor *Tarīqah* in hoofstuk 2 waar daar gewys is op die korrelasie tussen *fanā'* en *suhkr* (bedwelming), en bedwelming of vervoering wat 'n toestand is van:

> losing oneself due to the depth of love and ecstasy, [...] a metaphor used to express being exposed to or being favored with the rays or gifts of the Almighty which enrapture. Initiates enraptured by these gifts or rays cannot distinguish anything because of the depth of the waves of joy and pleasure in which they are drowning. (Gülen, 2007)

Vergelyk ook in die onderafdeling oor die skepping Rumi se beskrywing van die wêreld van *Alast* as "the rose garden of non-existence" waarin die mens leeg en onbewus van homself is, en liefde, bedwelming en selfloosheid heers.

Abou-Bakr (1994:38) voer aan dat Rumi bedwelming as 'n ander manier van "ken" beklemtoon het. Underhill (1930:345) beskryf hierdie toestand van intense passie as:

> The violent uprush of subliminal intuitions by which such conversion is marked disorganizes the normal consciousness, overpowers the will and the senses, and entails a more or less complete entrancement.

Die afleiding word gemaak dat daar 'n verband is tussen die toestand soos hierbo beskryf en die vermoë om in terme van beelde te "dink" soos in die geval van Rumi. In beide toestande word die rasionele onderdruk, dus sou daar aangevoer kon word dat soos McGilchrist verduidelik, die regterbrein domineer en dit vir Rumi moontlik was om homself in terme van die ryk beeldspraak wat kenmerkend van sy poësie is, uit te druk.

4.3.3.2.1 Poëtiese liefde en erotiek

Rabi'a al-'Adawiyya (714-801), ŉ Irakese Soefi-heilige, het volgens oorlewering Soefisme in ŉ ekstatiese liefdesmistiek omskep. Vir haar was God die Geliefde waarvan haar hart so vol was dat sy vir geen ander plek gehad het nie. In woorde wat die sublimasie van seksuele begeerte uitdruk, spreek sy haar God aan: "Oh my Lord, the stars are shining and the eyes of men are closed, and kings have shut their doors, and every lover is alone with his beloved, and here I am alone with Thee." (Smith, soos aangehaal deur Hoffman, 1992:82) Die tema van God as Geliefde het van daardie tyd af in Soefi-denke standaard geword.

Die Soefi's het vroeg reeds die taal van aardse liefdespoësie as metafoor aangewend as simbolies van die transendentale mistieke ervaring waarin die aanbidder ŉ minnaar van God word wat in vervoering van goddelike skoonheid is. Pourjavady (2012:128) wys daarop dat daar ŉ soortgelyke debat oor die toelaatbaarheid van die gebruik van eros eerder as agape was om die verhouding van God en mens te beskryf en dat dit tot die tweede helfte van die 11de eeu geduur het. Vir al-Ghazālī, die 11de eeuse Persiese mistikus was daar geen wesenlike verskil tussen die mens se liefde vir God, God se liefde vir die mens, of die mens se liefde vir ander mense nie.

Die woord wat Rumi vir liefde gebruik het, *'ishq,* is ook die woord vir erotiese liefde, en is as sinoniem met noëtiese kennis of gnosis (*ma'rifa*) beskou. Dit het vir Rumi ook saamgehang met die intuïtiewe wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van intellek en spraak. Nurbakhsh (2008:7) wys daarop dat *'ishq* afgelei is van *'ashaqah* wat 'n soort wynstok is. Wanneer dit om 'n boom kronkel, verdroog die boom en vergaan; so ook verdor spirituele liefde die wortel van die self.

Die aard van hierdie beeldspraak was dikwels homo-eroties. Poësie wat die skoonheid van die Profeet of ŉ onbereikbare manlike geliefde beklemtoon het, was ŉ verwysing na die sublieme skoonheid van die goddelike. Soefi-digters het die goddelike liefde soos dit in die Koran en *ḥadīth* uitgedruk is, aangevul met taal van passie (*'ishq*) wat hulle op God gefokus het. Die erotiese temas wat so oorwegend in die poësie van die Abbasid- en Umayyad-howe voorgekom het, het Soefi-digters gesublimeer en hierdeur ŉ homo-erotiese verlange na God uitgedruk (Holladay, 2008: 51).

As kontekstuele agtergrond tot die homo-erotiese taalgebruik, word enkele sosio-kulturele aspekte van die Middeleeuse Abbasid-era van Rumi toegelig. Die streng segregasie tussen mans en vroue, waar vroue slegs toegelaat word om met sluiers bedek in die openbaar te verskyn, het tot gevolg gehad dat daar sterker bande tussen mans was as wat dit vir die meeste Westerse mense maklik begryplik is. Veral in derwisj-gemeenskappe is intieme bande tussen mans gesmee waar mistieke kennis van die weg (*tarīqah*) in klein groepies van

meesters (*shaykh*) na dissipels (*murid*) oorgedra is, en rituele saam beoefen is (Lewis, 2014: 394-396; Holladay, 2008:49).

Hierdie verskynsel van die man as oorheersend in die Islamitiese samelewing het ŉ diepgaande uitwerking gehad op die wyses waarop die goddelike uitgedruk is. Jong seuns wat dikwels as platoniese en ook libidineuse voorwerpe van begeerte ("objects of desire") beskou word, word as die Geliefde geïdealiseer, en as die ideaal van menslike skoonheid beskryf. Lewis (2014:22) verwys in hierdie verband na Sirus Shamisâ se werk *Shâhed-bâzi dar adabiyât-e Fârsi* wat oor die Soefi-opvatting en tradisie van "gazing on beautiful boys" gaan. Die homo-erotiese beeldspraak waarvan Middeleeuse Soefi-poësie deurdrenk is, was volgens Holladay (2008:49) ŉ natuurlike ontwikkeling in ŉ samelewing wat beïnvloed is deur ŉ geïmpliseerde begrip van jeugdige manlikheid as die normatiewe ideaal. Hy wys ook daarop dat homo-erotiek in Abbasid Soefi-poësie nie noodwendig aanduidend van ŉ oriëntering tot homoseksuele gedrag was nie, maar die gevolg van die homososiale gehalte van die Soefi-broederskappe.

Androgene beskrywings van die Geliefde is kenmerkend van die ghasel-poësie, maar Tourage (2007:266) wys daarop dat dit nie behels dat daar afstand gedoen word van genderkategorieë nie. Die uitbeeldings van ŉ aantreklike jong seun dui nie op ŉ "neutrale" derde gender of ŉ abstrakte liggaam nie; hy mag "vroulik" uitgebeeld word, maar hy bly van die manlike geslag. Schimmel (1975:289) se opvatting is:

> Sometimes such a refined and deepened love would find its object in a human being, in which the fullness of divine beauty and radiant glory seemed to be reflected, and out of this attitude the hybrid Persian mystical-erotic poetry developed.

Sy wys daarop dat daar wel ŉ bewuswording was van die gevaar dat ŉ menslike voorwerp van liefde die suiwerheid van gevoel kon besmet. Die mistikus wat egter volkome in sy liefde verdiep is, kontempleer slegs die volmaakte manifestering van goddelike skoonheid in die menslike geliefde wat so ver verwyderd as God self is. Schimmel (1975:291) wys daarop dat Rumi, as een van die groot meesters van die liefdesmistiek, hierdie "wêreldse" liefde as ŉ pedagogiese ervaring, ŉ opleiding in gehoorsaamheid teenoor God beskou, aangesien die menslike geliefde, soos God absoluut gehoorsaam moet word. Aansluitend hierby, haal sy Baqli, 'n 12de eeuse Soefi-digter aan wat in sy boek oor liefde skryf:

> When the soul is educated by human love and has become firm-footed in the innermost secret of love, and the heart is polished by the fire of love from the satanic and base insinuations, then the 'soul which commands evil' becomes 'peaceful' beneath the strokes of the violent wrath of love.

Vir Rumi wat as die digter van die liefde bekendstaan, is liefde ŉ mistieke krag, wat hy in sy *Mathnawí* I:110 uitdruk as die "astrolabe of the divine mysteries" (Lewis, 2009). Liefde was vir Rumi dit wat alles, insluitend die intellek en asketisme, transendeer en die kosmiese krag waardeur die Skepping tot stand gebring is. Schimmel (1975:292-3) noem hom: “The unsurpassable master of love and passion in the highest sense.” Liefde was vir hom die energie van die mens se bestaan. Hy skryf in sy *Mathnawí* I:112-5: “Whatever one says in explication of the theology of love is embarrassingly incomplete, because love speaks without words, and reason gets stuck in the mud trying to describe it”. Die invloed van Shams-i-Tabrīzī op Rumi was deurslaggewend: “for outwardly he was transformed from a sober jurisprudent to an intoxicated celebrant of the mysteries of Divine Love” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:3).

Rumi maak in sy teologie van liefde gebruik van sowel die konsepte agape (*mahabbat*) as eros (*’ishq*): “Agape then describes what's real, Eros, too” (*Mathnawí* V:2186). Die erotiese beeldspraak wat Rumi benut om spirituele eenwording en die intense mistieke verhouding van die mens en God uit te druk, is diep gewortel in ander klassieke Persiese mistieke tekste. Die simboliek van die erotiese hang vir Rumi daarmee saam dat die minnaar en die Geliefde nie verwyderd van mekaar wil wees nie; daar mag geen vorm van dualisme wees nie; deur naak te wees, word eenwording bewerkstellig (Lewis, 2018).

Vir Rumi was dit nie die androgene seun wat die Geliefde simboliseer nie, maar die *shaykh*, die esoteriese meester. In Persiese mistieke poësie word die figuur van Yūsuf (die Bybelse Josef), algemeen as die transendentale (androgene) toonbeeld van jeugdige skoonheid en reinheid uitgebeeld. In Rumi se liriese gedigte in die *Dīwān*, waarin honderde kere na Yūsuf verwys word, word Yūsuf met Shams-i-Tabrīzī wat vir Rumi die *shaykh* was, gelykgestel (Tourage 168). Lewis (2014:22) wys daarop dat Rumi se gebruik van homo-erotiese simboliek, of androgene liefde in sy gedigte wat aan Shams-i-Tabrīzī as die goddelike Geliefde gerig is, bloot ŉ 300-jaar oue konvensie van lofpoësie in die Persiese literatuur is.

4.3.3.2.2 Wynmetafore

Die tema van bedwelming is kenmerkend in Soefi-leerstellings en -literatuur en beeldspraak van wyn en bedwelming kom algemeen voor in Soefi-poësie as metafore vir die oorweldigende sin van God se Syn wat die gewone rasionele geestesvermoë vernietig en die mistikus ontneem van ŉ volledige sensuele bevatting. Die mistikus word “dronk” van die Wyn van Goddelike Liefde. In sulke poësie is die beskouing dat die bedwelmde toestand nugterheid oortref. Ekstase of *wajd* wat in hoofstuk 2 in die onderafdeling oor *samā’* bespreek is, is die natuurlike en onmiddellike gevolg. *Wajd* wat letterlik beteken “om te vind”, dui daarop dat die mistikus uit homself geneem word om God te vind. In die oorweldigende vreugde daarvan om God te vind, is hy in ŉ toestand van ekstatiese geluksaligheid (Abou-Bakr, 1994:40).

Beeldspraak verwant aan dronkenskap of bedwelming om die toestand van spirituele verrukking uit te druk, kom dikwels in Rumi se poësie voor. Beelde wat onder meer gebruik word, is “wine of *Alast”* en die “winehouse of *Alast”* (Zarrabi-Zadeh, 2016:137-140). In boek V:390-391 van die *Mathnawí* skryf Rumi:

> When the Cup-bearer of *Alast* poured a draught upon this nitrous abject earth,
> The earth seethed, and we are (the result) of that seething.
> (O God, pour) another draught, for we are very effortless (unaspiring) .
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1933)

Die gedagte van bedwelming of geestelike vervoering word dus geassosieer met die Gelofte van *Alast* soos in Hoofstuk 2 bespreek. Öke (2017:113) voer aan:

> The beloved servants of God reel in their cups with the love of the divine and the ecstasy of the compassionate; they immediately lose themselves in the great intoxicant. That intoxication stays with them as they are sent into this world, to their homes in new lands. Under the same influence they return to God or are made to return to Him.

Wyn as metafoor in Rumi se poësie is dus nie ’n simbool van oorgawe aan alkohol nie, maar van die bedwelmende teenwoordigheid van God. Daar word terugverwys na hoofstuk 2 waar Minnaar (2000:141) verduidelik dat die beeld van goddelike dronkenskap wat dikwels in die taal van illuminasie voorkom, sy oorsprong by Philo het. Ook vir Plotinus was ekstase simbool van spirituele kontemplasie in dronkenskap – vandaar die konsep “sober dronkenskap” of *sobria ebrietas* (Zarrinkoob, 1970:169).

Vir Rumi is liefde onuitspreeklik, maar volgens hom is daar een manier waarop liefde begryp kan word en dit is deur dit te voel of te ervaar of eenvoudig verlief te raak. Hierdie ervaring noem die Soefi’s soms *dhawq* wat volgens Gril (2019) sowel letterlik as figuurlik “om te proe” beteken. Figuurlik verwys dit na mistieke intuïsie, of direkte kennis van God, ’n sinoniem vir ’*kashf*’ (ontsluiering), en word dikwels as die aanvanklike stadium van ontsluiering beskou wat dan gevolg word deur drink (Esposito, 2019). Pourjavady (2012:132) sien ’n verband tussen hierdie gedagte en die metafoor van wyn en drink, en voer aan dat die woord “proe” wat op ’n onmiddellike ervaring van liefde dui, ’n mens aan ’n ander algemene metafoor in die Persiese mistieke poësie bekendstel – dié van wyn en drink. Hy wys op al-Ghazālī se verwysing na wyn in sy kwatryn oor die liefde:

> Our steeds came to this world of beings from the world beyond,
> accompanied by love,
> Our night bright with the lamp of union.

When we return to that realm again, beyond all beings,
You will not find our lips parched, but moist,
Moist with that wine which is not forbidden.
(Pourjavady, 2012:130)

Die metafoor van wyn word deur Soefi-digters nie slegs vir die onmiddellike “proe” van die liefde benut nie, maar ook vir die hele ontwikkelings- en groeiproses van liefde in die mistikus se siel.

4.3.3.2.3 Musiek- en dansmetafore

Seyyed Hossein Nasr (2014), ’n Iranse professor emeritus van Islamitiese studies aan die George Washington Universiteit, en ’n Islamitiese filosoof, wys daarop dat die Persiese woord, *ḥusayn* sowel vir estetika as etiek gebruik word en dat die estetiese, soos byvoorbeeld poësie, musiek en dans, uiters belangrik vir Rumi was. Hierdie gedagte sluit aan by De Villiers se opvatting van die estetiese se rol in die kreatiewe uitdrukking van die soeke na die goddelike soos dit in hoofstuk 2 uiteengesit is.

Musiek en dans speel ’n besondere en belangrike rol in Soefisme. Schimmel (1993:11) beskryf dat pragtige sang Soefi’s tot ekstase kan beweeg en dat hulle hul dikwels aan die derwisj-dans oorgee ten einde ekstase te bereik. Die Soefi-opvatting is dat melodieë en ritmes die siel voorberei vir dieper begrip van goddelike realiteite en ’n beter waardering vir musiek wat hulle as godsdienstig beskou. Ritme, veral in musiek en dans, dui op ekstase en vervoering. Beweging in die heelal beteken lewe en ritme is beweging met polsslag en krag.

Soos reeds gemeld, het Rumi na sy ontmoeting met Shams-i-Tabrīzī, musiek en dans in ’n goddelike sin ontdek. Schimmel (1993:24) beskryf dat Rumi se hele wese *in* poësie en musiek getransformeer is en dat musiek die enigste uitdrukking van sy gevoelens geword het. Die meeste van Rumi se ghaselle of liriese liefdesgedigte van die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* is spontaan gedurende die *samā*’-seremonie of mistieke dans gekomponeer.

Vir Rumi is musiek ’n transformerende krag wat van die goddelike afkomstig is en die *samā*’ transendeer volgens hom die beweging van die liggaam om die danser se siel met die Bron te verenig (Zekrgoo, 2012:9). Schimmel (1975:184) illustreer die derwisj-dans met die volgende vergelyking: soos ’n stofdeeltjie wat as gevolg van gravitasiekrag om die son tol en ’n vreemde soort eenwording ervaar, kan die mens sonder die spirituele gravitasiesentrum – God – nie leef nie. Vir Rumi weerspieël die wentelende, omsingelende dans wat gedurende die Soefi-*samā’* uitgevoer word, die oneindige omwenteling van die kosmos om die gravitasiekrag van God se liefde. Vergelyk die onderafdeling oor die s*amā’* in hoofstuk 2.

Schimmel (1975:184) som die betekenis van *samā'* op as die afsterwe van die self (*fanā'*) en in die ewige dans van die vrye geeste om 'n son wat nooit opkom of ondergaan nie (*baqā*), opgewek word. *Fanā'* en *baqā* kan dus in die beweging van die mistieke dans soos deur Rumi en sy volgelinge verstaan word, voorgestel word. Vir Rumi gaan dit dus oor self-suiwering, die afbreek van die ego, en die bevryding van die self. Hy skryf in sy *Mathnawí* IV:341–344:

> Dance (only) where you break (mortify) yourself and (when you) tear away the cotton from the sore of lust.
> (Holy) men dance and wheel on the (spiritual) battle-field: they dance in their own blood.
> When they are freed from the hand (dominion) of self, they clap a hand; when they escape from their own imperfection, they make a dance.
> From within them musicians strike the tambourine; at their ecstasy the seas burst into foam.
> You see it not, but for their ears the leaves too on the boughs are clapping hands.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930).

Lewisohn (1997:15) wys daarop dat die intense emosionaliteit van 'n Soefi-gedig nie behoorlik uitgedruk kan word behalwe deur die heilige atmosfeer van die *samā'*-seremonie nie. Slegs deur musiek kan die gaping tussen die letterlike en anagogiese vlakke van betekenis oorbrug word.

Rumi benut die verskillende musiekinstrumente wat bespeel word as simbole vir sy eie spirituele ervaring. Die bekendste voorbeeld is die agtien inleidende verse van die *Mathnawí* wat bekendstaan as "The Reed Flute's Song" waarvan die riet, fluit of *ney* die kern vorm.

'n Beskrywing van die simboliek van die *ney* dien as voorbeeld van Rumi se gebruik van musiekbeeldspraak. Schimmel (1994:173) wys daarop dat hierdie instrument sedert die begin van hul geskiedenis aan Islamitiese musici bekend is. Dit simboliseer die suiwer, natuurlike mens wat hoewel hy soos die riet leeg is van egoïsme en wêreldse begeertes, leeg en bedroef voel, want in die leemte binne-in voel hy 'n sterk verlange na die Geliefde wat afwesig is. Vir Rumi is dit die simbool van die siel wat slegs woorde kan uiter wanneer dit deur die lippe van die Geliefde aangeraak word en geraak word deur die asem van die spirituele meester. Die mens, afgesny van die ewige begronding van sy bestaan, soos die fluit van die rietbedding, word resonant in skeiding en vertel die geheime van liefde en verlange. Die melodie van die *ney* is dan ook dikwels treurig.

Zekrgoo (2012:4) voer egter aan dit is meer as net dit. Die melodie van die fluit (wat in hierdie geval die digter self voorstel) is 'n desperate poging om sy emosies met iemand te deel wat met hom sal empatiseer. 'n Toestand van empatie is dus nodig om die wêreld van die persoon wat homself uitdruk, binne te dring. "The Reed Flute's Song" gaan daaroor dat deur dieper in

die hart van die fluit te penetreer dit duidelik sal word dat die boodskap agter die melodie slegs deur ’n “gekwalifiseerde” gehoor ontsyfer kan word. Hierdie “kwalifikasie” word slegs behaal deur innerlike visie wat behels dat die luisteraar se oë en ore getransformeer word sodat hulle dinge sal kan sien en hoor wat andersins onsigbaar of stil is. Rumi betreur die feit dat die meeste mense nie hiertoe in staat is nie. Zekrgoo (2012:5) stel dit so: “They gain momentary pleasure from it and do not recognize that it is the burning heat and dazzling brilliancy of the inner flame that finds external melodic manifestation.” Die vlam waarna Rumi verwys is die primordiale vuur van bestaan, die warmte van die lewe, die eksplosiewe opvlamming van passie en brandende begeerte. Dit sluit aan by die houding van die leser van mistieke poësie wat met ’n “innerlike visie”, ’n imaginêre, noëtiese ingesteldheid met die teks moet omgaan en binnegaan.

Wat insiggewend is, is dat die woord vir musikale stemming, *parda*, met sluiering verband hou. Schimmel (1993:177) wys daarop dat die fluit se musikale stemming die sluier van menslike denke oopskeur, en hierdie oopmaak van nuwe horisonne deur middel van musiek is een van die sentrale idees in Rumi se musikale beeldspraak.

Dans en musiek as beliggaamde ervarings word kortliks toegelig as verhelderend vir die *samā’*-seremonie.

Dans is by uitstek die wyse waarop beliggaming kan plaasvind. Block en Kissell (2001:6), onderskeidelik ’n filosoof en ’n danseres, wys daarop dat anders as deur ’n Cartesiaanse benadering, kan beliggaamde kennis verkry word deur ’n holistiese reaksie op ’n gedagte of ’n ervaring, wat die geïntegreerde netwerk van die totale persoon insluit – neurale elemente, geheue, taal, persepsie en aanvoeling wat dwarsdeur die liggaam geïntegreer is – nie net in die brein nie. Hulle oortuiging is dat dans, meer as enige ander ervaring, die ryk beliggaming van kennis en uitdrukking aangryp.

In haar boek oor dansterapie verwys Payne (2006:3) na dans wat die imaginêre beliggaam:

> Movement is creative and improvisational, embodying the imagination whereby the body becomes the vehicle for self-expression and a bridge between emotion and motion for integration and healing.

Rudolf Laban (1988:17), ’n dansteoretikus en belangrike choreograaf in die vroeë 20ste eeu, beskou dans as beliggaamde denke wat die gevolg of uitvloeisel is van die menslike vermoë om oor hul lewens te besin en na ’n betekenisvolle bestaan te strewe, en noem dit “movement thinking”.

Levin, ’n filosoof, noem beweging “ontological attunement”, want hy besef dat min menslike ervarings so diepgaande is ten opsigte van die mens se manier om liggaamlik in die wêreld

te wees as beweging. Dans inkorporeer aan die een kant ’n fisiese omgewing begrens deur ruimte, tyd en swaartekrag. Verder is dit wesenlik verbind met die sintuie, insluitend die kinetiese met sy afhanklikheid van visie, aanraking, klank en ritme, maar die belangrikste van alles is dat beweging ’n liggaamlike manier is wat fundamenteel verbind is met betekenis. Beweging is onlosmaaklik verbind met taal en aanbidding (Block & Kessell, 2001:12).

Newell (2007:4) verduidelik dat klank die simbool van mag in klassieke Soefi-diskoers is en verwys na ’n vroeë Soefi-denker, Ali al-Hujwiri, wat beklemtoon dat gehoor, visie oortref. Ibn al-’Arabī, deel hierdie opvatting en verwys na die skepping wat te weeg gebring is deur God se woorde “Wees!”. Chittick (2010:213) skryf: “The cosmos can have no existence without Speech on God’s part and listening on the part of the cosmos.”

Newell (2007:28) wys verder daarop dat een belangrike rede waarom musikale klanke so ’n belangrike rol in die menslike ervaring en in godsdienstige beoefening speel, is dat dit liggaamlik ervaar word en die mag het om ons na ons liggame terug te bring.

Volgens Leman, professor van musiekwetenskap aan die Universiteit Gent, en Maes (2014:242) is beliggaming ’n noodsaaklike konsep om die gewaarwording van musiek te begryp en wys op die ingewikkelde verhouding wat tussen handeling en gewaarwording bestaan. Wanneer musiek gehoor word, word sensomotoriese meganismes geaktiveer wat die persepsie van die musiek dryf. Gevolglik word ’n interaksiesiklus met musiek daargestel en hierdie siklus kan beskou word as die basis vir ’n sintuiglike ervaring. ’n Aktiewe deel van die luisteraar word dus betrek en as sulks word dit ’n beliggaamde ervaring.

Die Soefi-wyse van godsdiensbeoefening, die *samā’*, is uiteraard beliggaamde aanbidding ten opsigte daarvan dat dit gepaardgaan met musiek en dans wat beide, soos daar aangetoon is, as beliggaamde ervarings beskou word. Die liggaam word in die seremonie ritueel vir spirituele doeleindes benut. Dans stel die mistikus in staat om in ’n beliggaamde toestand, met sy totale wese eenwording met die goddelike te ervaar.

Die volgende reëls uit Rumi se *Mathnawí* I:1347-1348 druk dit so uit:

> In the air of Divine Love they begin to dance
> Like the full moon’s orb flawless in trance
> Their bodies in dance, their souls – beyond words;
> And all that surrounds them, they too, beyond words.
>
> (Zekrgoo, s.a.:10)

4.4 Ontledingsproses van mistieke poësie

Met inagneming van al die faktore wat tot dusver bespreek is en deel vorm van mistieke poësie, word die ontledings- en interpretasieproses vervolgens toegelig.

Die fokus is eerstens op die belangrike rol wat “konteks” by die leser se interaksie met die teks en sy interpretasie daarvan, speel. Die woord “konteks” word tussen aanhalingstekens geplaas, want soos uit die volgende sal blyk, gaan dit oor meer as “situasie / gebeure / inligting / ens. wat met iets verband hou en jou help om dit beter te verstaan” (HAT, 2015).

Soos Olivier (1985:19) aandui, is dit natuurlik moontlik dat lesers sonder kennis van die mistieke tradisie toespelings in ’n gedig óf verkeerd mag vertolk, óf selfs nie raaklees nie. Van de Watering (1979: 84) stel dit so: "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." Hierdie probleem is waarskynlik veral van toepassing op lesers afkomstig uit ’n Afrikaans-Protestantse godsdienstige agtergrond waar daar nie juis sprake van ’n mistieke tradisie is nie.

Olivier (1985:116) voer egter aan dat die mistikus juis nie duister wil wees nie en dat sy taalgebruik gekenmerk word deur analogieë met 'n wêreld waarmee ons wel vertroud is en dat dit van die leser gaan afhang in watter mate hy die skemertaal van die mistikus gaan begryp. Hoe meer ingewyd 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. Die vraag is, wat behels en beteken hierdie ingewydheid?

In die voorafgaande besprekings is die spesiale ingesteldheid of sensitiwiteit wat van die leser van mistieke tekste verwag word om die teks mee te benader, telkens toegelig en daarop gewys dat met so ’n benadering die leser noëtiese insig kan verkry en self iets van die mistieke kan ervaar. In hierdie verband word daar weer verwys na die toestand van interpretasie, of allegoriese interpretasie van tekste, die wêreld en bestaan, met voortgesette verwysing na die goddelike, wat in die Soefisme-leerstelling as *ta’wil* bekendstaan. Hierdie synstoestand waarin die imaginêre ’n integrale rol speel, sluit aan by die Soefi’s se domein van die *’alam al-mithāl* wat Halligan (2001:276) ’n “sacred space” noem.

In hierdie verband is die volgende opvatting van Stark (2008:260) besonder relevant en insiggewend: “Mystical rhetoric is that into which Spirit enters, conveying to both writer and reader some aspect of providential *kairos* that can not otherwise be attained.”

God voltooi met ander woorde mistieke afleidings, Hy neem deel en verhelder die harte van dié wat hulself vir Hom oopstel.

Vir Stark (2008:261) is *furor poeticus* 'n sleutelelement van die mistieke skryf- asook leesproses. In die interpretasie van die geselekteerde gedigte wat 'n Soefistiese of Christelike grondslag het, beteken die frase *furor poeticus* dus dat die goddelike die skrywers bystaan in die skep van mistieke tekste. Bowendien raak hierdie drif ook lesers van mistieke tekste: "Inspired writing requires inspired reading*: furor poeticus* needs *furor lectoris",* en hy verwys na die volgende voorbeelde van groot denkers wat hierdie opvatting ondersteun.

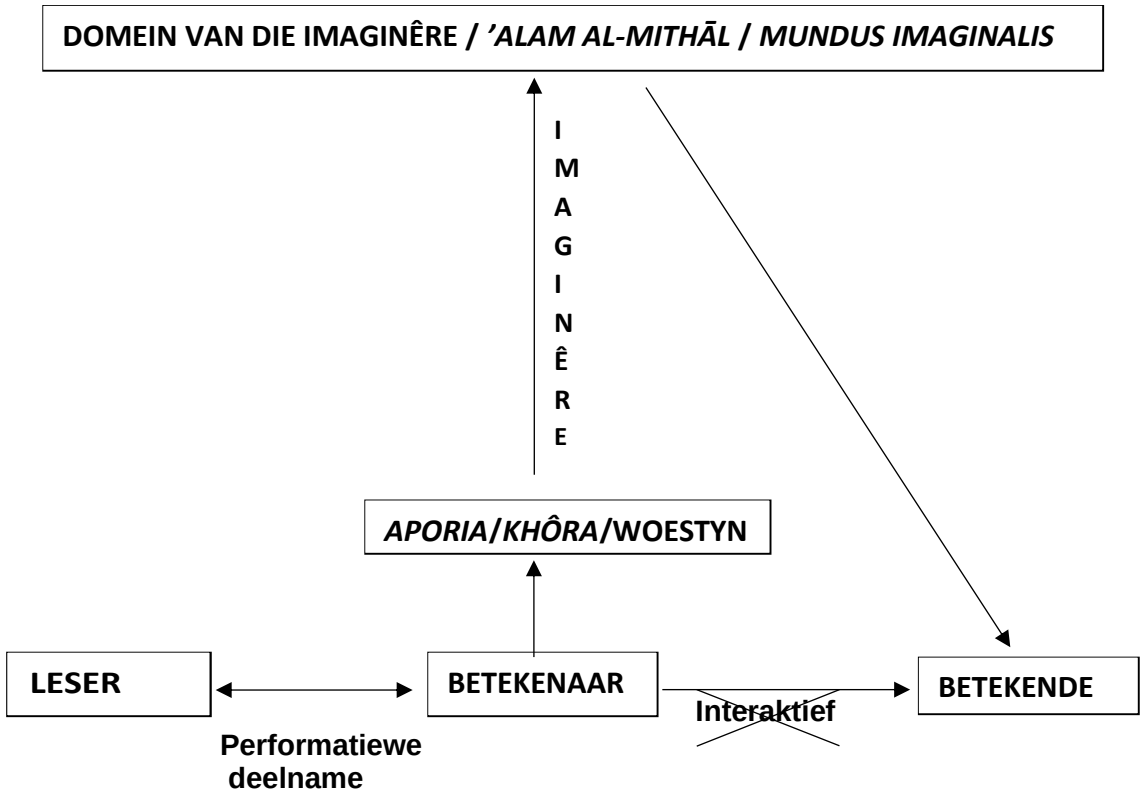
Stark (2008:261) verwys na John Milton wat in die derde invokasie aan die Muse in *Paradise Lost* 'n oproep tot die leser doen om met hermeneutiese entoesiasme die teks te benader. Hy noem ook Søren Kierkegaard wat van sy gehoor verwag om met 'n geestelike ingesteldheid sy werk te ontvang. Hierdie skrywers neem aan dat lesers om tot hul werke sal bydra, dus met 'n toepaslike ingesteldheid, performatief op sal tree. Ook Cicero in sy *De Divinatione* en Augustinus in sy *De Doctrina Christiana* verwys daarna dat geïnspireerde lesers dieselfde soort furore as geïnspireerde skrywers ervaar (Stark, 2008:261). Die geïnspireerde gehoor en geïnspireerde skrywer ervaar saam in Stark se woorde "rapture, a divine vision or illumination, which is precisely the type of communion that occurs during mystical discourses" (Stark, 2008:261). Daar word ook weer verwys na die eeue-oue beginsel van Augustinus (1993:18) in sy antimetabool soos hy dit in sy *In evangelium in Tractatus* XXIX:6 uitdruk: "For understanding is the reward of faith. Therefore do not seek to understand in order to believe, but believe that thou may understand."

Met so 'n ingesteldheid reageer die leser op die uitnodiging wat deur die betekenaars in die ruimte van die *aporia*, *khôra* of Caputo se "kraak" vervat is. Deur sy imaginêre geestesvermoë te benut, tree hy in wisselwerking met die betekenaars performatief op, neem aktief deel aan die teks en word metafories gesproke na Ibn al-'Arabī se *al-'alam al-mithāl*, of Corbin se *mundus imaginalis* gerig. Dáár word die betekenaars in simbole omgesit wat verbonde is aan beelde in sy hart wat in die metafories gepoleerde spieël weerkaats word. 'n Mistieke perspektiefverskuiwing vind plaas wat Sells se betekenisgebeurtenis tot gevolg het, en die taal van verwysing word getransformeer na 'n taal van realisering en manifestering en dien as 'n weg van dualisme na niedualisme. Uiters toepaslik hier is Attridge se beskouing dat dié gebeurtenis sigself as 'n "event" onthul wat die leser betower en wat hy as wonderwerk ervaar.

Die noodsaaklike rol van die performatiewe moet weer benadruk word. Deur verskeie middele soos apofatiese taal, paradokse en metafore word die mistieke teks performatief; die postuleringsgebeurtenis word getransformeer in 'n verwesenlikingsgebeurtenis wat die leser

deur aktiewe deelname beliggaamd self kan beleef. So word die misterie van die mistieke aan die leser deur die sluier wat deursigtig is, geopenbaar.

Die proses kan skematies soos in die onderstaande diagram saamgevat word:



Figuur 1: Ontledingsproses van mistieke poësie

4.5 Slot

'n Ondersoek na die aard van poësie het aan die lig gebring dat daar nie 'n wesenlike verskil tussen poësie en mistieke poësie is nie en dat 'n sterk ooreenkoms tussen algemene eienskappe van poësie en die mistieke bestaan. Mistieke poësie verskil wel van ander poësie ten opsigte daarvan dat dit gaan oor wat transendent en dus onuitspreeklik is.

Vanweë dié onuitspreeklikheid, word *aporias* geskep wat die digter 'n opening bied om deur middel van sekere strategieë die leser in 'n groot mate te betrek. Van die leser word verwag om met sy imaginêre geestesvermoë, performatief en beliggaamd deel te neem aan die teks, ten einde die mistieke ervaring in die teenswoordige tyd te beleef. In hierdie holistiese proses, speel die regterbrein 'n belangrike rol.

Die strategieë wat die digter benut, is hoofsaaklik apofatiese en paradoksale taal en daarmee saam ook ŉ oorvloed metaforiek wat nóú verwant is aan die imaginêre. Deur hierdie stylmiddele met die imaginêre te begryp, word dit vir die leser ŉ beliggaamde ervaring. Ofskoon die tematiese spektrum van metafore legio is, het metaforiek wat oor liefde en erotiek gaan van die vroegste tye af ŉ sentrale rol in mistieke poësie gespeel. ŉ Ondersoek na die netelige kwessie van die erotiese het aan die lig gebring dat behalwe die seksuele, eros ook beskou kan word as beliggaamde passie vir byvoorbeeld die natuur, musiek, en dans, en dat dit inderdaad met eros is wat die mens God volkome kan liefhê. So ŉ opvatting behels ŉ ander perspektief op die mens se liefde vir God as wat baie geleerdes se oortuiging is, en verklaar die erotiese formulerings van mistici soos Juan de la Cruz en Teresa van Ávila se mistieke ervarings.

Ná sy ontmoeting met Shams-i-Tabrīzī, was Rumi in ŉ toestand van vervoering en liefde vir God en het sy denkwêreld dié van beelde geword wat uitdrukking gevind het in die ryk beeldspraak wat so kenmerkend van sy poësie is. Kennisname van die kulturele konteks is noodsaaklik om die rol van die erotiese en homo-erotiese elemente, en metafore wat verband hou met bedwelming en wyn soos dit by sy poësie voorkom, te begryp. ŉ Ondersoek na musiek en dans, wat so ŉ belangrike deel vorm van die *samā'*-byeenkoms, en waarna Rumi dikwels metafories in sy poësie verwys, het aangetoon dat beide musiek en dans hulle in besonder leen tot beliggaming; die *samā'*-seremonie is dus wesenlik ŉ beliggaamde belewing.

Samevattend word daar aangevoer dat mistieke poësie passie opvoer, en dat die leser met ŉ ingesteldheid wat hoofsaaklik die imaginêre behels, en ŉ gewilligheid om beliggaam te word, die “heilige grond” van die mistieke teks moet betree ten einde performatief self deel te word van die misterie van die goddelike. Ten slotte is ŉ diagrammatiese voorstelling vir die ontleding van mistieke poësie voorgestel.

Hoofstuk 5: Ontledings van geselekteerde gedigte van Rumi

5.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word geselekteerde gedigte uit Rumi se *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* en *Mathnawí* ontleed en geïnterpreteer. Hierdie gedigte is hoofsaaklik in Persies (ook bekend as Farsi), 'n besonder sagte en musikale taal, geskryf.

As daar in ag geneem word dat nie alleen ongeveer 60 000 verse uit hierdie ikoniese mistikus se pen gevloei het nie, maar dat daar ’n legio verskillende vertalings in Engels die lig gesien het, is dit vanselfsprekend dat dit ’n besonder veeleisende taak was om binne die bestek van ’n studie soos hierdie, ’n keuse te moes maak. Daar is vervolgens besluit om die seleksie op grond van twee kriteria uit te voer: die gehalte van die vertaling asook die hoofonderwerp van die poësie. Die keuse berus dus eerstens op menings van hoogaangeskrewe Rumi-kundiges soos Schimmel, Arberry, Lewis asook die Dar-Al-Masnavi-Organisasie.

Die meerderheid gedigte wat vir ontleding geselekteer is, is vertalings deur Nicholson, wat deur baie as die grootste Rumi-geleerde in die Engelse taal beskou word. Hy het sy lewe aan die studie van Islamitiese mistiek gewy en belangrike Soefi-tekste uit Arabies, Persies en Ottomaanse Turks in Engels vertaal. Sy werk was wêreldwyd hoogs invloedryk in Rumi-studies. Benewens sy *magnus opus*, sy vertaling van Rumi se *Mathnawí* in agt volumes wat tussen 1925-1940 gepubliseer is, het hy ook geselekteerde gedigte uit die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* vertaal. Omdat hy reël-vir-reël en letterlik in geleerde, argaïese Engels direk uit die Persies vertaal het, is sy weergawes redelik droog en ontbreek daarom aan die digterlike kwaliteit en idiomatiek van die oorspronklike taal. Dit is egter onmisbaar as die ontleder presies wil weet wat Rumi sê. Sy eie kommentaar wat in die werk ingesluit is, is ook vir ’n nie-Persiessprekende leser verhelderend.

Ander vertalers wie se weergawes geselekteer is, is A. Schimmel, J. Arberry, A.C. Chittick, J. Mojaddedi en I. Gamard, almal brontaalsprekend en Rumi-geleerdes. Vanweë die digterlikheid daarvan, is enkele verwerkings van vertalings deur C. Barks, D. Liebert, S. Shiva, S. Fattal, R. Abdulla, en K. Helminski, van wie die meeste self digters is, ook ingesluit.

Wat die tweede kriterium betref, is gedigte uit sowel die *Mathnawí* as die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* gekies wat ’n oorsigtelike blik verskaf op die hele spektrum van Rumi se oeuvre. Vanweë die bekendheid daarvan asook die feit dat dit ’n konseptuele insig in Rumi se mistieke opvattings gee, kom die agtien aanvangsreëls uit die *Mathnawí*, wat in Engels as “The Reed Flute’s Song” bekend staan, eerste aan die beurt. Daarna volg poësie wat geïdentifiseer is as

liefdespoësie, erotiese poësie, gedigte oor sekere Soefi-konsepte, poësie waarin die onbeskryflikheid van die mistieke ervaring verwoord word, gedigte waarin Rumi geestelike vervoering uitdruk, en laastens poësie wat oor die *samā*'-byeenkoms met musiek en dans handel. Dié gedigte is volgens hierdie elemente gegroepeer in die latere bespreking.

Volgens Morgan (2010) is vertaling al dikwels beskryf as die kuns van noodwendige verlies. Dit geld veral ten opsigte van die digkuns waar inhoud en vorm wesenlik vervleg is. Benewens styl, struktuur en literêre strategieë wat in vertaling verlore gaan, is daar ook die vanselfsprekende kulturele, godsdienstige en tydsaspek wat in aanmerking geneem moet word.

Matsumato (2009:37) wys daarop dat Rumi "[...] was basically a man of images", en dat sy mistieke poësie hoofsaaklik deur middel van metafore oorgedra word, dus word daar aangevoer dat sy gedigte wel vir die niebrontaalsprekende leser in vertaling toeganklik en verstaanbaar kan wees. Die grootste bekoring van Persiese poësie, soos E. Denison Ross (Iran Chamber Society, 2020), 'n oriëntalis en linguis opmerk, is egter die taal en musiek, gevolglik moet die leser van 'n vertaling "perforce [...] forego the essence of the matter".

In die volgende ontledings en interpretasies word daar swaar op die gedeelte oor die Soefi-teorie van hierdie proefskrif gesteun, asook op Rumi- en Soefi-geleerdes soos veral Schimmel.

5.2 "The Reed Flute's Song"

- **"Listen to the reed how it tells a tale …"**

  (Proem: In the Name of God the Merciful, the Compassionate.)

1 Listen to the reed how it tells a tale, complaining of separations
2 Saying, "Ever since I was parted from the reed-bed, my lament hath caused man and woman to moan.
3 I want a bosom torn by severance, that I may unfold (to such a one) the pain of love-desire.
4 Every one who is left far from his source wishes back the time when he was united with it.
5 In every company I uttered my wailful notes, I consorted with the unhappy and with them that rejoice.
6 Every one became my friend from his own opinion; none sought out my secrets from within me.
7 My secret is not far from my plaint, but ear and eye lack the light (whereby it should be

apprehended).

8 Body is not veiled from soul, nor soul from body, yet none is permitted to see the soul.

9 This noise of the reed is fire, it is not wind: whoso hath not this fire, may he be naught!

10 'Tis the fire of Love that is in the reed, 'tis the fervour of Love that is in the wine.

11 The reed is the comrade of every one who has been parted from a friend: its strains pierced our hearts.

12 Who ever saw a poison and antidote like the reed? Who ever saw a sympathiser and a longing lover like the reed?

13 The reed tells of the Way full of blood and recounts stories of the passion of Majnún.

14 Only to the senseless is this sense confided: the tongue hath no customer save the ear.

15 In our woe the days (of life) have become untimely: our days travel hand in hand with burning griefs.

16 If our days are gone, let them go! —'tis no matter. Do Thou remain, for none is holy as Thou art!

17 Whoever is not a fish becomes sated with His water; whoever is without daily bread finds the day long.

18 None that is raw understands the state of the ripe: therefore my words must be brief. Farewell!

Boek I:1-18 uit *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004a:5).

- **"Now listen to this reed-flute's deep lament …"**

(Exordium: The Song of the Reed)

1 Now listen to this reed-flute's deep lament
About the heartache being apart has meant:

2 'Since from the reed-bed they uprooted me
My song's expressed each human's agony,

3 A breast which separations split in two
Is what I seek, to share this pain with you:

4 When kept from their true origin, all yearn
For union on the day they can return.

5 Amongst the crowd, alone I mourn my fate,
With good and bad I've learnt to integrate,

6 That we were friends each one was satisfied
But none sought out my secrets from inside;

7 My deepest secret's in this song I wail

But eyes and ears can't penetrate the veil:
8 Body and soul are joined to form one whole
But no one is allowed to see the soul.'
9 It's fire not just hot air the reed-flute's cry,
If you don't have this fire then you should die!
10 Love's fire is what makes every reed-flute pine,
Love's fervour thus lends potency to wine;
11 The reed consoles those forced to be apart,
Its notes will lift the veil upon your heart,
12 Where's antidote or poison like its song,
Or confidant, or one who's pined so long?
13 This reed relates a tortuous path ahead,
Recalls the love with which Majnun's heart bled:
14 The few who hear the truths the reed has sung
Have lost their wits so they can speak this tongue.
15 The day is wasted if it's spent in grief,
Consumed by burning aches without relief—
16 Good times have long passed, but we couldn't care
When you're with us, our friend beyond compare!
17 While ordinary men on drops can thrive
A fish needs oceans daily to survive:
18 The way the ripe must feel the raw can't tell,
My speech must be concise, and so farewell!

Boek I:1-18 van *Rumi: The Masnavi* vertaal deur J. Mojaddedi (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004a: 4-5).

Bostaande reëls, ook bekend as "The Reed Flute's Song", is die beginverse van Rumi se grootse werk, die *Mathnawí*, wat oor sy mistieke leerstellings handel en deur baie Soefi's as ewe belangrik as die Koran geag word.

Die ontstaan van die *Mathnawí* word vervolgens kortliks beskryf, asook die motivering vir die keuse van die spesifieke vertalings vir die ontleding van "The Reed Flute's Song".

Die *Mathnawí*, *Mathnavi*, of *Masnavi* soos dit ook genoem word, bestaan uit 'n epiese gedig van 25,000 verse of 50,000 reëls in ses boekdele in 'n didaktiese styl wat Rumi in die laaste jare van sy lewe geskryf het. Dit was die gebruik vir 'n Soefi-meester om sy mistieke kennis in 'n toeganklike vorm aan te teken, en op versoek van sy dissipel, Hosam al-Din, het Rumi sy gedagtes aan Hosam gedikteer wat dit neergeskryf het. Hosam het Rumi vir jare lank orals

vergesel, “noting down every verse that flowed from his lips, be it on the street, in the bath, during the *sama*, or in the house” (Schimmel, 1993:32). Rumi het verseker dat die verse korrek aangeteken is en dit daarna aan sy dissipels versprei.

In hul oorsig van die Persiese letterkunde beskryf Nasr en Matini (1997:338) Rumi se *Mathnawí* as:

> an esoteric commentary on the Quran and a compendium of the esoteric sciences expressed in the language of symbols and parables in a deceivingly simple form although some of the verses of the *Mathnawi* are quite enigmatic. There is no work in Persian Sufi literature that investigates the heights and depths of the human soul, the meaning of existence, the nature of God, man, and the universe, and the enigmas of the unity of the Truth and the diversity of revealed forms in poetic language of such power and beauty.

Die volle titel, *Masnavi-ye ma’navi*, beteken “spirituele koeplette” en verwys na die gedig se rymskema wat kenmerkend is van hierdie tipe Persiese vers. Brefka (2017:25) beskryf Rumi se benutting van hierdie versvorm as uitstekend en voer aan dat dit ’n toepaslike naam vir Rumi se *magnum opus* is, aangesien die Persiese poëtiese vorm sy naam kry van die adjektief, *ma’navi*, wat beteken “relating to the inner meaning”, oftewel, spiritueel. Die *masnavi*-versvorm bestaan poëtikaal uit rymende koeplette met die rymskema aa bb cc dd, ens. Die vorm is oor die algemeen vir verhalende verse benut, maar vanaf die tyd van Sanā’ī, die beroemde Persiese mistieke digter (1080-1131/41), is hierdie vorm aangepas vir eties-didaktiese en mistieke poësie, en Rumi het sy narratiewe koeplette hierop geskoei. Brefka wys verder daarop dat die *masnavi*-rymskema, anders as ’n meer beperkende enkelrym, digters in staat stel om lang werke wat uit duisende verse bestaan, te skep. Deur onbepaald binne die *masnavi*-versvorm te kon skryf, “Rumi was able to channel the flood of ecstasy into couplet after couplet of praise for God” (Brefka, 2017:25).

Uit die verskeie Engelse vertalings wat daar van die *Mathnawí* bestaan, is daar op dié deur R.A. Nicholson en J. Mojaddedi besluit vir die ontleding van hierdie 18 verse.

Nicholson se letterlike vertaling wat reël-vir-reël in geleerde, argaïese Engels direk uit die Persies in prosavorm omgesit is, is egter redelik droog en kort die poëtikaliteit en idiomatiek van die oorspronklike teks. Om hierdie rede is ’n tweede vertaling ook ingesluit, die meer poëtiese weergawe van Jawid Mojaddedi, ’n Afgaanse Rumi-geleerde en professor van Teologie aan Rutgers Universiteit. Hy is in 2004 met die Lois Roth-prys vir uitnemendheid in vertaling van Persiese letterkunde vir *The Masnavi: Book One* deur die American Institute of

Iranian Studies bekroon. Hierdie vertaling het dieselfde rymskema as die oorspronklike. Daar word in die volgende ontleding na albei vertalings verwys.

In hierdie verse waarna reeds in hoofstukke 3 en 4 verwys is, word die riet uitgebeeld as die menslike siel wat geskei is van die primordiale, die rietbedding, of die goddelike teenwoordigheid, en verlang na hereniging. Die pyn en skeiding word in klaagtaal uitgedruk. Die rietfluit simboliseer dus die siel wat leeg is van ego-gesentreerde begeertes en betrokkenhede en vervul word met ’n spirituele passie om na sy oorspronklike nabyheid aan God terug te keer. Soefi’s beweer dat die melodieë en ritmes die siel voorberei vir ’n dieper begrip van die goddelike en ’n beter waardering van hemelse musiek.

Papan-Matin (2005:1) wys daarop dat hierdie prelude tot die *Mathnawí* die belangrikste temas omvat wat in die daaropvolgende reëls verskyn.

Die rietfluit of *ney* is ’n fluit wat gemaak word deur ’n hol riet in ’n bepaalde lengte te sny en vingergate uit te sny. Dit is die voorkeur musiekinstrument van die Soefi’s en is baie lank reeds met die godsdienstige byeenkomste van die Mevlevi-orde, ook bekend as die “Whirling Dervishes”, geassosieer waar musiek en dans prominent figureer.

Die rietfluit het Rumi van ’n ideale simbool vir die siel voorsien wat volgens Schimmel (1975:318), woorde kan uiter “... only when touched by the lips of the beloved ...”. Die simboliek van die *ney* resoneer met die aard van Rumi se verhaal waarvan die agtergrond die gedeelte uit die Koran is waar beskryf word hoedat God die mens geskape het deur Sy asem, Sy Siel in hom in te blaas.

Volgens Soefi’s help die klank van die *ney* se melodie ’n mens om bewustheid van God te bereik (Akhan, 2016). In die evokatiewe lied word God se stem gehoor en vervoering gewek. Hoewel dit melankolies is en 'n uitdrukking van die skeiding van God en verlange na Hom is, is die klank ook soet, wat metafoor is vir die soet smaak van suikerriet waaruit die *ney* vervaaardig word. Analogies beskik mense oor ’n soetheid wat van hul oorsprong in God afkomstig is (Harmless, 2008:182-3). Schimmel (1993:118-119) stel dit soos volg: “The reed is empty, it has given up its own will, and made its heart narrow; therefore the Beloved can breathe into it and fill it with sugar; the two functions of the reed are put together in an ingenious combination”. In Coleman Barks (1997:18) se vertaling van hierdie gedig word na suiker verwys:

> A sugarcane flute has such effect
> because it was able to make sugar
> in the reedbed.

Die pyn en lyding wat die siel ervaar, is soos gate wat in ’n rietfluit gemaak word; die hart van die mens is eers ’n riet en deur lyding word die riet leeg en word dit in ’n rietfluit verander wat dan deur God gebruik kan word as die instrument vir die musiek wat Hy wil hê dit voortdurend moet voortbring. Dié metafoor van die rietfluit vir die siel is volgens Schimmel (1975:317) nie oorspronklik Rumi se beeldspraak nie, maar berus op verskeie verhale en legendes wat van die vroegste tye af oorgelewer is, maar waaraan Rumi met sy persoonlike ervaring egter iets nuuts verleen.

Reëls 1-5 beeld die riet se skeiding van sy bron, simbool van die oorspronklike tuiste van die siel, en sy gevolglike hartseer uit. “Listen” in reël 1 resoneer met die toestand van spirituele ekstase wat by die *samā*-byeenkomste (*samā* = “luister”) teweeggebring word deur mistieke poësie en musiek. Die letterlike betekenis van *samā’* is “oudisie” of na musiek luister en in die Soefi-tradisie het *samā’* die konnotasie van met die oor van die hart hoor, en met ’n eerbiedige ingesteldheid na musiek en / of die sing van mistieke poësie luister met die voorneme om toenemend bewus te word van die goddelike objek wat beskryf word en dit te begryp. Dit is ’n tipe meditasie wat op musikale melodie fokus om die stem van God te hoor.

Zekrgoo (2012:3-4) fokus op “complaining” in reël 1, en wys daarop dat dit anders as ’n gewone soort klagte is, eerder ’n “[...] mystical way of expressing a lover’s infinite longing for The Beloved. The *Shikayat* (complaint) is really no more than a story (*hikāyat)* of love. In this love-story God is the ultimate Beloved and all men of enlightened hearts are lovers with burning desires.”

Ten einde sulke delikate emosies, die boodskap, agter die melodieë te kan begryp, moet die hoorder die toestand van skeiding ook soos die mistikus dit in reëls 2 stel, ook ervaar (reël 3), asook die intense verlange na hereniging soos dit in reël 4 uitgebeeld word. Hy moet dus oor spirituele volwassenheid beskik wat hom in staat sal stel om met empatie die rietfluit se boodskap te verstaan. Die feit dat die mistikus in die wêreld is, maar nie tot die wêreld behoort nie (Joh. 17:14) en interaksie met almal het, word in reël 5 uitgedruk.

In reëls 6-7 dra Rumi oor dat die geheimenisse wat die klank van die rietfluit oordra, deur die meeste nie begryp word nie. ’n Innerlike visie, die “secret” waarmee almal nie toegerus is nie, is nodig om “eyes” en “ears” te transformeer sodat die verborgene ontsluier kan word. In Matt. 11:15 (Bybel, 1983) sê Jesus, “Wie ore het, moet luister”, en in vers 16-17 word dié wat dit nie doen nie vergelyk met kinders wat “vir mekaar sit en roep: Ons het vir julle op die fluit gespeel, en julle het nie gedans nie!” Nicholson (2016) se kommentaar oor “light” in reël 7 is dat dit verwys na “the ancient Greek theory of Galen, that vision is caused by an ‘inner light’ within the eye. Similarly, the faculty of hearing was believed to be caused by an ‘inner air’ within the ear.”

Oor reël 8 voer Nicholson (2016) in sy kommentaar aan: "As the vital spirit, though united with the body, is invisible, so the inmost ground of words issuing from an inspired saint cannot be perceived by the physical senses."

Hierdie opvatting sluit aan by die nou reeds bekende probleem van onuitspreeklikheid wat mistici ondervind wanneer hulle hul mistieke belewenisse probeer uitdruk en die onderwerp van baie verhale in die *Mathnawí* is. Met menslike taal of rede kan God nie bereik word nie; Hy kan slegs deur Sy oneindige manifesterings ervaar word. Soos daar in hoofstuk 2 aangevoer is, is die name wat Rumi Hom noem, nie beskrywend nie, maar het hul oorsprong by die afwesigheid van God. Soos Derrida se skryf, stel Rumi se skryf ’n afwesigheid, ’n leë riet voor. Spraak en vorm is in Franke se woorde, “resonances of this absence that is a silence at our centre. Our emptiness, like the reed's hollowness, is the enabling condition for allowing this silence to resonate.” (Willis, s.a.:8.) Spraak en skryf is dus ’n afwesigheid, ’n versmoring van God, of in Soefi-taal, ’n versluiering van die Siel soos vergestalt word in reëls 8-9 met “But it is not given us to see the soul.” Soefi’s erken die teenwoordigheid van die onsigbare wêreld en glo dat die menslike rede of brein nie in staat is om die oneindige te begryp nie.

Vuur in reël 9 verwys na Rumi se mistieke passie met die metaforiese toepassing van “fire” wat as brandende liefde, afkomstig van God, die voorvereiste is om die Geliefde te vind. Gewone mense beskou die klank van musiek as bloot wind, put slegs tydelike genot daaruit en herken nie dat dit die brandende hitte en stralende skittering van die innerlike vlam is wat ekstern melodieus gemanifester word nie.

Mukherjee (2016) verduidelik dat vuur in die vervaardigingsproses van die rietfluit ’n rol speel. Wanneer ’n rietstam van die rietbedding losgesny word, is dit nog groen en klam. Ten einde as ’n houer te dien vir die vibrerende lug wat die magiese klank tot gevolg sal hê, moet dit heeltemal uitgedroog word, dan uitgehol word en laastens moet gate ingeboor word. Die antieke proses om die riet uit te hol, het behels dat dit na uitdroging met gesmelte metaal gevul is om die vleesagtige murg wat die segmente skei, weg te smelt waarna dit ’n fluit kon word.

Metafories beskou, soos brandende vuur in die liefdevolle hande van die fluitmaker dus nodig is vir die riet om wonderlike musiek voort te bring, so moet die mens deur vuur leeg gebrand word ten einde die musiek te maak waarvoor hulle gebore is. Vir Rumi is die metafoor van deur brandende vuur te beweeg, ’n wesenlike deel – die *via negativa* – van die mistieke weg. Vergelyk die volgende gedig uit Rumi se *Dīwān*: “Cast thyself on the flame, when his candle is lit. Thou wilt never more endure without the flame, when thou hast known the rapture of burning.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:85)

Rumi praat soms van hierdie spirituele transformasie in terme van alchemie en beklemtoon dat die suiweringsproses met brand gepaardgaan. Hy skryf in sy *Dīwān* 314/3430: “We have melted like copper thanks to our search for alchemy (e.g. Love)”, en in *Dīwān* 2163/22904: ‘‘From myself I am copper, through you: gold.’’ (Schimmel, 1993:63) Arberry voer aan: “[T]he base and worldly alloy of man is transmuted by spiritual experience or God’s alchemy.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2009a:432) God transformeer ons gewone self; koper word in goud omgesit.

In reël 9 dui “you should die” (Mojaddedi se vertaling) daarop dat dié wat nie deur goddelike passie beweeg word nie, leeg moet word; hulle moet hul ego (*nafs*) aflê. Die Soefi’s se opvatting is dat hulle so leeg (ontvanklik) soos die rietfluit moet word om die wind wat deur hulle vloei in die vuur van begeerte vir eenwording met God te omskep.

Vir Soefi’s was die omsettingsproses van druiwesap na wyn fassinerend en analogies aan die transformasie van ’n mens tot ’n mistikus. Schimmel (1993:123) voer aan: “The heart, comparable to grapes, is beaten for years and squeezed until the sap flows out and wine is made.”; en Rumi skryf: “Grape-juice does not turn to wine, unless it ferment awhile in the jar.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:15) Goddelike liefde is die naam vir die elikser wat die transformasie fasiliteer. Nicholson (2019) se kommentaar oor reël 10 is: "[...] Love kindles rapture in the heart and makes it like a cup of foaming wine." In reëls 10-11 word die vuur van begeerte in die klank van die rietfluit dan vergelyk met passievolle liefde wat ook pyn insluit (die pars van die druiwe), waardeur wyn tot stand kom.

Arberry vertaal een van die *Dīwān*-gedigte soos volg: “A face like fire, wine like fire, Love afire – all three delectable.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2009a:154) So word passie en liefde in terme van wyn uitgedruk wat Rumi dikwels metafories in sy poësie benut om na geestelike vervoering as spirituele bedwelming te verwys en as ’n toestand waarin alle ander dinge ophou om saak te maak.

Die woord “strains” in reël 11 het die meervoudige betekenis van ’n melodie-gedeelte, maar ook van inspanning of vervorming van materiaal, en dui as sulks op die klanke van verlange van die rietfluit wat graag die “sluiers” wil skeur, sodat die mistici, die Soefi’s wat met hul innerlike hunkering, die vermoë kan ontwikkel om die betekenis van die rietfluit se melodieuse weeklag te begryp, met ’n innerlike oor kan hoor. Dit resoneer ook weer met die *samā*-byeenkoms. In Mojaddedi se vertaling word die effek van die rietfluit se melodie as vertroostend uitgebeeld, maar gaan ook gepaard met spirituele insig as die sluier gelig word.

Die paradoksale element, so kenmerkend van die mistieke ervaring – “poison” teenoor “antidote” – word in reël 12 oorgedra om te beklemtoon dat seerkry juis genesing beteken. Met die oënskynlike teenstelling tussen “sympathiser” en “longing lover” word die mistieke

belewenis om naby aan die goddelike te voel, maar gelyktydig te bly verlang, oorgedra. Dit sluit aan by die Soefi-konsep van die mistikus wat nooit versadig word nie.

In reël 13 van die Mojaddedi-vertaling dui “a tortuous path” op die mens se oorgawe wat met trauma gepaard gaan. Nicholson verduidelik dat die “Way full of blood” na die volgende reël uit die *Dīwān* XLIV verwys: "the thorny path of Love, are thousands slain of desire who manfully yielded up their lives”. Met “passion of Majnun” en “the love with which Majnun’s heart bled” in Mojaddedi se vertaling word daar simbolies verwys na Majnun as die getroue minnaar waaroor Nicholson se kommentaar is: “the mad lover of Laylà: in Súfí literature, a type of mystical self-abandonment" (Nicholson, 2016).

Die toespeling is op die liefdesverhaal van Layla (in Arabies), of Leili (in Persies) en Majnun, die Romeo en Juliet van die Midde-Ooste, wat reeds van die vroeg 9de eeu in Persië bekend was. Om in hierdie stadium ’n rukkie stil te staan by dié ou Bedoeïene-Arabiese verhaal, dien as verhelderend, ook vir die res van die gedigontledings, want Rumi verwys dikwels in sy gedigte na Layla. Die blywende gewildheid van dié legende het die Midde-Oosterse letterkunde, veral Soefi-skrywers, beïnvloed in wie se letterkunde die naam Layla na hul konsep van die Geliefde verwys.

Baie kortliks, gebaseer op hierdie verhaal, het die Persiese digter Niẓāmi Ganjavi in die 12de eeu ’n epiese gedig, *Layla and Majnun*, geskryf. Dit handel oor ’n jong man, Qays wat verlief raak op Layla, maar die verhouding eindig in teleurstelling en Qays raak waansinnig en kry die naam, *Majnun* wat waansinnig beteken. Hierdie werk is daarna deur baie skrywers intertekstueel benut, onder meer deur die Turkse romanskrywer en ontvanger van die 2006 Nobelprys vir Letterkunde, Orhan Pamuk, wat dikwels na Layla en Majnun in sy romans verwys, byvoorbeeld in *My Name is Red* (Hashemipour, 2019:82). Ook die Suid-Afrikaanse skrywer, Achmat Dangor verwys daarna in sy romans, *Waiting for Leila* en *Kafka's Curse* *(*Eller, s.a.).

Vaughan-Lee (2011) wys daarop dat hierdie verhaal vir die Soefi’s ’n allegorie van mistieke liefde is. Soefi’s is minnaars van God, wat na hul skeiding van God, deur die woestyn van die wêreld terugreis na hereniging met God. Vir hierdie mistici is die verhouding met God dié van minnaar (Majnun) en Geliefde (Layla), en dit is die verlange na hul Geliefde wat hulle van die wêreld laat wegkeer en hulle dieper en dieper in die misterie van die hart intrek. Hierdie minnaars van God het die verhaal van Layla en Majnun hul eie gemaak, aangesien dit vol simboliek en beeldspraak van hierdie groot liefdesverhouding van die siel is. Vaughan-Lee (2011) beskryf dit as “a love affair as mad, dangerous and destructive as that experienced by the young man Qays, whose love for Layla changes his name to Majnûn, the mad one”.

Majnun se waansinnigheid dui op ’n toestand van ekstase met die verlies aan intellek wat ’n tipiese aspek van die mistieke ervaring is.

Reël 14 druk weer die belangrike mistieke opvatting uit dat dit nie met die intellek (“wits” in Mojaddedi se vertaling) is wat die boodskap begryp word nie, maar met die innerlike oor, die noëtiese geestesvermoë. Nicholson (2016) verduidelik wat “senseless” beteken: “devoid of understanding, lacking reason, swooned and insensible. The meaning is that no one can understand mystical understanding except one who is able to transcend the intellect”, en “The meaning is that only a mystic who is capable of passing beyond the senses and ordinary mind has an ‘ear’ which can understand the ‘tongue’ or language of the heart.”

Reël 15 beeld die lyding van skeiding uit; die tyd gaan stadig verby met “burning griefs” wat Nicholson (2016) verklaar as die “suffering of longing love”.

In reël 16 word God, wat direk as “Thou” aangespreek word, en as heilig, tydloos, standvastig en as “our friend” in Mojaddedi se vertaling beskryf word, gestel teenoor die lewe wat met al sy swaarkry stadig verbygaan. Hier dien die paradoks tussen die stadig verbygaande tyd en swaarkry aan die een kant, en die tydloosheid en heiligheid van God aan die ander kant, om Sy grootsheid, tydloosheid en standvastigheid te beklemtoon. Nicholson (2016) se verklaring hier is: “What matter though our lives pass away in the tribulation of love, so long as the Beloved remains?” Gerusstellend is dat die siel in God, die klank van die rietfluit, kan bly.

Nicholson (2016) het sy vertaling van reël 17 later reggestel van “His water” na “water”: “Except the fish, every one becomes sated with water" met die kommentaar: "The infinite Divine grace is to the gnostic [= mystic knower] what water is to the fish, but his thirst can never be quenched.” Die vergelyking van ’n vis met die mistikus dui op die Soefi-opvatting dat hoewel die mens as’t ware omring is deur die goddelike, die oseaan, die verlange na die goddelike nie bevredig word nie. Hierdie gedagte speel weer in op die Soefi-opvatting dat hoewel die mistikus goddelike bevrediging put uit die eenwordingservaring met God, hy nooit ten volle versadig word nie en daagliks gevoed moet word.

Derridiaans beskou, dui dit op deelname aan die afwesigheid, of die opvatting van die voortdurende verskuiwing (“deferral”) van God wat vir die Soefi ’n daad van vereniging is. Dit resoneer ook met die beskouing van Armstrong (2010:56) wat aanvoer: “The mysteries the veil conceals are hidden in plain sight, open to all those who have eyes to see and ears to hear her message through the ages, as true today as in ancient Sais.” Hierdie passievolle uitstel (“deferment”) van die Gesig van die Geliefde is slegs ’n aansporing tot verdere toenadering tot God, want Hy is daar “in plain sight”. Eenwording met die goddelike is ’n onversadigbare behoefte, tog is dit ook goddelike bevrediging. Die Soefi-opvatting van die feit dat die mistikus nooit ten volle of permanent in hierdie wêreld versadig kan word nie, maar

dat dit ’n voortgesette proses is, kom ook na vore met die beeld van die vis. Vergelyk die volgende reëls uit Barks se vertaling van Jalāl al-Dīn Rūmī (1997:19) se “The Reed Flute’s Song”:

> Every thirst gets satisfied except
> that of these fish, the mystics,
> who swim a vast ocean of grace
> still somehow longing for it!
> No one lives in that without
> being nourished every day.

Shayegh stel die misterieuse verhouding tussen eenwording en kennis vir die Soefi soos volg:

> What the Sufis experience in the world, through God’s manifestation, is not the truth of God, but His différance. His Face, which for the Sufis is the only evident object in the world, forever differs and never reveals Its true identity. This is not because there is someone who hides the Divine reality, but the deferring difference is the very nature of the Divine. (Willis, s.a.:13)

Die gedeelte sluit af met die duidelike boodskap in reël 18 dat iemand wat nie behoefte aan die goddelike het nie, “raw” is en dit geen doel dien om verder te praat nie.

Hierdie beroemde gedig is geselekteer omdat dit baie van Rumi se opvattings weerspieël. Grondliggend aan die gedig is die Soefi-opvatting van die val van Adam, wat die geneigdheid van die mens tot sy vleeslike self of *nafs* en die skeiding tussen die mens en God tot gevolg gehad het. Vir die mistikus wat verlang na hereniging, moet ***fanā’*** en ***baqā*** plaasvind, die aflegging van die *nafs*, as voorvereiste vir eenwording met die goddelike, wat hier as vuur uitgebeeld word om die riet te vul.

Poststrukturalisties beskou, vind hierdie beeld aansluiting by die Derridiaanse opvatting van betekenisgewing wat uit niksheid, uit Rumi se woestyn, ontstaan, maar ook altyd verskuif. Die simbool van die leë riet resoneer met Plato se siening van die *khôra* as ’n houer (“receptacle”), die plek waaruit syn ontwikkel (Caputo, 1997b:35-36). In hierdie sin is die gedig dus in wese apofaties. Dit is in die hol, leë, stil plek, die *khôra*, die woestyn, waar ontsluiering plaasvind en iets van die verborge betekenis (God) gevind kan word. Hierdie betekenis is egter voortdurend aan die verskuif en kan nie vasgevat word nie. Hoewel die melodie eenwording met God kan teweegbring, is dit egter nie ’n afgehandelde proses nie, want betekenisgewing word voortdurend verskuif (“defer”).

Die onuitspreeklikheid van die transendente skep die *aporia* waarin die apofatiese van die leë rietfluit paradoksaal die melodie voortbring wat die belewenis van die goddelike moontlik

maak. Sells (1994:99) wys ook op die Soefi's se gebruik van *coincidentia oppositorum*, die gelyktydige teenwoordigheid van teenstrydighede om eenwording oor te dra eerder as om dit teologies aan te spreek. Slegs deur leeg te word, kan 'n mens deur die goddelike vervul word. Die riet is terselfdertyd gif en teengif; sin benodig sinneloosheid om betekenis te verkry; binne die dimensie van verbygaande tyd, word tydloosheid ervaar.

Musiek wat so 'n belangrike aspek van Rumi se mistieke ervaring was, vind neerslag in die rietfluit se melankoliese klank, wat soos 'n refrein regdeur die gedig klink met die assosiasies van die *samā*-byeenkoms waar daar met die innerlike oor na die stem van God geluister word.

Vuur, ook 'n metafoor wat dikwels in Rumi se poësie voorkom, word meervoudig uitgebeeld, as simbolies van suiwering, van lyding (soos in reël 16), maar ook van brandende, vurige liefde – die dryfkrag van Rumi se verlange na eenwording met God – wat uitgedruk word as dit waarna die wind wat deur die rietfluit beweeg, getransformeer word.

Musiek is by uitstek performatief en 'n opvoering ("performance") wat die verhaal vertel. Reeds in reël 1 is die opdrag om sintuiglik deel te neem en as't ware deel te word van die *samā*-byeenkoms, om die goddelike stem te hoor en die eenwordingservaring wat Rumi so evokatief oproep, saam te beleef.

5.3 Poësie wat die onuitspreeklikheid van die mistieke uitdruk

- **"Everything I say …"**

1 Everything I say in explanation and clarification of Love
2 When I come to Love (itself) I am ashamed of (my explanation of) it,
3 Although the commentary of the tongue (*zabān*) is clarifying
4 Yet the tongueless (*bī zabān*) Love is clearer,
5 While the pen was hurrying to write
6 When it came to Love it split itself.

Boek I:112–114 uit *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

In hierdie reëls spreek Rumi die probleem van onuitspreeklikheid aan waarvoor alle mistici wat hul mistieke ervaring in woorde wil omsit, te staan kom. Dit is opvallend dat Rumi wat daarvoor bekend is dat hy die godsdiens van liefde aanhang, simbolies na die goddelike belewenis as "Love" (reëls 1 en 2) verwys en skryf dat hy hom selfs skaam oor sy onvermoë om dit tot sy reg te laat kom.

Soos Derrida se betekenaars wat nie 'n stabiele verhouding met die betekende het nie, kan die diskursiewe nie die transendentale weergee nie. DiCenso (1999:44) benut Lacan se

konsep van die reële en simboliese, en voer aan: “[...] mystical experiences might be understood as overwhelming the individual’s symbolic discursive resources, giving rise to paradoxical and indirect communications at the boundaries of discourse”.

In reël 4 stel Rumi dit dat hoewel woorde wat Rumi geskryf het, ’n poging is om te verhelder, die liefde self duideliker spreek. Die beeldspraak van die pen in reëls 5 en 6 is ’n verwysing na die volgende vers uit die Koran 3:27: “En as al die bome op die aarde penne was, en die oseaan, met nog sewe oseane daarby gevoeg, *ink was,* sou die woorde van Allah nie uitgeput kon word nie. Voorwaar, Allah is Almagtig.”

Terwyl daar met verduideliking, kommentariëring en skryf gepoog word om iets van die goddelike oor te dra, is dit liefde wat met sy groter performatiewe krag oorheers.

- **“These words of mine …”**

1 These words (of mine) are coming (forth) brokenly, 0 heart; for these words are pearls, and (the Divine) jealousy is the mill (which breaks them);
2 (But), though the pearls be broken into small fragments, they become collyrium (*tūtiyā*) for the sore eye (of the spirit).
3 O pearl, do not beat thy head (in grief) at thy being broken, for through being broken thou wilt become (radiant) light.
4 It (the word) has to be uttered thus brokenly and in bandages: God, who is Self-sufficient, will make it whole at last.

Boek IV:341–344 uit *The Mathnawī of Jalālu’ddīn Rūmī* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930).

Deur die gebreekte pêrels as metafoor vir woorde te gebruik, druk Rumi in hierdie reëls van die *Mathnawí* die onuitspreeklikheid van die mistieke uit.

Schimmel (1993:68) verduidelik die simboliek van die pêrel soos volg: Volgens Oosterse geloof verander reëndruppels deur goddelike genade in keurige oesters. Oesters stel die heilige mistikus voor wie se volmaakte tevredenheid vergoed word deurdat sy mond wat stil is, gevul word met ’n juweel – ’n oester wat ’n pêrel bevat. Nadat dit gesuiwer en verhef is, word die druppel reën verander in die pêrel wat dit veronderstel was om te wees.

Die pêrels word egter as gevolg van die jaloesie van God gebreek. Vergelyk hier Eks. 20:5: “Jy mag vir jou geen gesnede beeld of enige gelykenis maak van wat bo in die hemel is, of van wat onder op die aarde is, of van wat in die waters onder die aarde is nie. Jy mag jou voor hulle nie neerbuig en hulle nie dien nie; want Ek, die HERE jou God, is ’n jaloerse God [...]”. Volgens Tourage (2007:48) verwys goddelike jaloesie na die Islamitiese mistieke konsep van die absolute ontoeganklikheid van die goddelike essensie.

Ibn al-'Arabī voer aan dat dit juis die "andersheid", of onvolmaaktheid van alles anders as God is wat die skepping in stand hou (Chittick, 2010:294). Hierdie opvatting is in hoofstuk 2 verduidelik en daar is daarop gewys dat die val van Adam ook 'n positiewe aspek bevat, want dit verseker die voortgesette bestaan van die wêreld. Indien alle mense die toestand van die Universele Mens verkry, sal Eden hervestig word en die wêreld soos ons dit ken, sal ophou bestaan. Die onvolmaaktheid van die skepping is in werklikheid volmaaktheid, want dit is volgens God se begeerte en plan. Die onvolmaaktheid van alles anders as God beteken dat die skepping 'n sluier is en verberg word van die glorie van Sy aangesig.

Die betekende, of anders gestel, die mistieke of goddelike wat die gedig as ontoeganklik uitbeeld, weerstaan pogings van die betekenaars om dit oor te dra. Woorde, soos die pêrels wat tot die wêreld van die skepping behoort, is gebreek en onvolmaak en nie in staat om die goddelike te verwoord nie. Soos Tourage (2007 47) dit stel: "One important effect that Rūmī speaks of is a fragmentary effect that the Divine being exerts over mystical language."

Juis deur gebrokenheid word die lig egter in staat gestel om binne te kom; word die pêrels "collyrium", geestelike oogsalf. Vergelyk weer eens Rumi se opvatting van die wond waar die lig binnekom: "Keep looking at the bandaged place, That's where the light enters you." (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:142)

Reëls 3-4 bevat die opvatting dat uit gebrokenheid, die aflegging van die *nafs*, heling kan plaasvind en die wonder en vreugde van mistieke eenwording verkry word. Soos die mens afgebreek moet word in terme van sy *nafs* wat afgelê word sodat eenwording kan plaasvind, kry woorde, as betekenaars slegs betekenis in die *khôra* van die leegte.

- **"I met last night …"**

1 I met last night in stealth with Wisdom's elder
2 begged him to divulge in full life's secrets
3 This he softly, softly whispered in my ear:
4 It must be seen, it can't be told, so hush!

Kwatryn aangehaal in *The Mystical Thought of Mowlana Jalal al-Din Rumi* vertaal deur F. Lewis (Pranaya, 2011).

Hierdie kwatryn illustreer dat mistieke geheimenisse nie in woorde gestel kan word nie, maar slegs ervaar kan word. Die ervaringsaard van hierdie noëtiese kennis beteken dat Rumi se gedigte, nieteenstaande die meevoerende skoonheid daarvan, nie aan die mistieke ervaring reg kan laat geskied nie. Deur die woorde "softly" en "hush" in reël 3 en 4 impliseer Rumi dat dit in stilte, sonder woorde is wat eenwording met die innerlike oog ervaar kan word.

- **“We’ve left our jobs …”**

1 We’ve left our jobs and craft and store in flames
2 We’ve learned our ghazals and lyrics, lines of verse
3 In love, he’s heart and soul, our very eyes
4 We’ve left all three – heart, soul and eyes – in flames.

Kwatryn aangehaal in *The Mystical Thought of Mowlana Jalal al-Din Rumi* vertaal deur F. Lewis (Pranaya, 2011).

Hierdie gedig is ’n voorbeeld van die wyse waarop die onbeskryflikheid van God verbeeld word deur katafase en apofase saam te benut om sowel die transendensie as immanensie van God te openbaar.

In reëls 1-3 beskryf Rumi die weg van die opregte, naamlik die aflegging van die wêreldse *nafs*, gehoorsaamheid aan die dogma, gevolg deur die goddelike wat uitgedruk word as sy hart, siel en oë. So ’n stelling word egter ontkrag deur die ontoereikendheid van taal om die transendente te beskryf en word gevolg deur die apofatiese weergawe van die teenoorgestelde in die laaste reël. Alles wat vantevore aangevoer is, word negeer, want dit is nie moontlik om God met hart, siel en oë as menslike hoedanighede, te beskryf nie. Met die koverte implikasie van die laaste apofatiese stelling in reël 4, bevestig Rumi egter weer die transendente, want God vereis die algehele annihilering van wat menslik is.

Deur die benutting van katafase en apofase wat mekaar balanseer, wys Rumi daarop dat God verborge, asook teenwoordig, geken asook onbekend, transendent asook immanent is.

5.4 Poësie wat sekere Soefi-konsepte toelig

- **“Stir a little …”**

1 Stir a little, like the embryo, in order that thou mayst be given the senses which behold the Light,
2 And (then) thou art outside of this womb-like world: thou goest from the earth into a wide expanse.
3 Know that the saying, “God's earth is wide,” refers to that ample region into which the saints have entered.
4 The heart is not oppressed by that spacious expanse: there the fresh boughs of the palm-tree do not become dry.
5 At present thou art bearing (the burden of) thy senses: thou art becoming weary and exhausted and (ready to fall) headlong.
6 Since, at the time of sleep, thou art borne (on high), and art not bearing (the burden), thy fatigue is gone and thou art free from pain and anguish.

7 Regard the time of sleep as a (mere) taste (sample) in comparison with the state in which the saints are borne (on high).

Boek I:3180-3186 uit *The Mathnawī of Jalālū'ddin Rūmī* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

In die eerste twee reëls word ’n menslike fetus as metafoor gebruik vir die mistikus se siel wat as’t ware wedergebore word en vanuit die wêreld – die baarmoeder – die spirituele domein (“wide expanse”) binnegaan. Hierdie “domein” word ook in reël 3 beskryf as die plek van heiliges, en in reël 4 as ’n plek waar die hart vry is.

Oor die spreuk “God's earth is wide” (reël 3) wat in die Koran (39:10) staan, verduidelik Dyer (2014) dat dit die Arabiese woord vir “aarde”, *wa-ardu* is en dat die linguistiese stam daarvan onder meer die betekenisse het van: “‘a place for abiding’, ‘to be patient’ and ‘a tremor arising from a relaxed state’”. Die Arabiese woord vir “wide” is *wasi ’atun* en sy linguistiese stam is “to comprehend” en is ook een van God se name, die “All-Comprehending” of *Al-Wasi’*.

Die verwysing in reël 4 na die palmboom wat nie verdroog nie, impliseer dat dié domein ’n plek van seëninge is. Die beeldspraak van die palmboom kom ook in die Koran voor waar dit met die Geliefde (God), asook goddelike genade geassosieer word. Schimmel (1993:75) stel dit soos volg:

> The beloved is a marvellous palm-tree that tree under which Mary experienced the miracle of Divine grace, when fresh dates were showered upon her during her birth pangs (Sura 19/25) [...].

Rumi skryf: “Since I sleep in the shade of his palmtree, I became sweeter than dates, O yes!” (Schimmel, 1993:75)

Die wyse waarop die “ample region” in reël 3 beskryf word, resoneer met die Soefi-konsep van die imaginêre domein, die *’alam al-mithāl* waar “betekenisse” as beelde beliggaam word en deur dié mistici wat spiritueel gesuiwer is, met die imaginêre ervaar word. Dit is Corbin se *mundus imaginalis* soos in hoofstuk 2 bespreek.

Reëls 5 en 6 druk die toestand van die mistikus voor en na spirituele suiwering uit en word paradoksaal teenoor mekaar gestel. In reël 5 dui “senses” op die intellek, die denke wat beskryf word as ’n las wat die mens vermoei. Hierdie betekenis van “senses” word gejukstaponeer met “senses which behold the Light” in reël 1 wat weer op die imaginêre vermoë dui.

In reël 7 skryf Rumi dat hierdie toestand van die *’alam al-mithāl* ’n blote voorsmakie is vir wat die uiteindelike bestemming is.

- **“The ignorant child …”**

1 The ignorant (child) first washes the tablet, then he writes the letters upon it.
2 (So) He (God) turns the heart into blood and abject tears, then He writes the (spiritual) mysteries upon it.

Boek II:1826-27 uit *The Mathnawī of Jalālu’ddīn Rūmī* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

Hier word die siel van die mens met ’n lei vergelyk wat skoongemaak moet word voordat daarop geskryf kan word. Die *via purgativa*, *fanā’* of aflegging van die *nafs* wat met pyn en lyding gepaardgaan, moet deurloop word voor spirituele misterieë ervaar kan word.

- **“Every moment …”**

1 Every moment the voice of Love is coming from left and right.
2 We are bound for heaven: who has a mind to sight-seeing?
3 We have been in heaven, we have been friends of the angels;
4 Thither, sire, let us return, for that is our country . . .
5 Came the billow of 'Am I not?' and wrecked the body's ship;
6 When the ship wrecks it is the time of union's attainment;
7 'Tis the time of union's attainment, 'tis the time of eternity's beauty,
8 'Tis the time of favour and largesse, 'tis the ocean of perfect purity.
9 The billow of largesse hath appeared, the thunder of the sea hath arrived,
10 The morn of blessedness hath dawned. Morn? No, 'tis the light of God . . .

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:252).

In reël 1 van hierdie ghasel word die plekloosheid (“from left and right”), asook die tydloosheid (“every moment”) van die goddelike, wat weergegee word as die stem van liefde, toegelig. Reëls 2, 3 en 4 verwys na die Soefi-konsep dat alle siele eens, voor die Skepping, by God was en die begeerte het om terug te keer.

Die stem van liefde in reël 1 slaan op “the billow of ‘Am I not?’” in reël 5, die primordiale gelofte, tydens *Alast* en God se woorde tydens die Skepping: "Am I not your Lord?" (Schimmel, 1975:24). Die verwysing is ook na *dhikr* waartydens hierdie woorde van God onthou word en dat dit soos ’n deining of sterk, groot brander of golf (“billow”), die vorm, die eksterne “body’s ship” vernietig – ’n voorvereiste vir eenwording met die goddelike in die “ocean of perfect purity” (reël 8).

In reël 9 word die grootheid en guns van God, die spirituele voeding wat Hy skenk by die “banket van *Alast*” (“the billow of largesse”) gejukstaponeer met die stormagtigheid (“thunder”) van die see, en dan weer in reël 10 met die sereniteit en seëning van die goddelike.

Volgens Schimmel (1993:252) kan die leser in hierdie gedig “almost feel the rising intoxication” van die langsame aankoms van die liefdesuitnodiging wat “then in accelerating rhythm carries the lover towards the ocean until the boat of his body is shattered in the wave '*alast*', the Divine address of the primordial covenant to which he finally returns”.

- **“There are a hundred kinds of prayer …”**

1 Today, like every day, we are ruined, ruined (by "wine")
2 Don't open the door of worry, but take up the lute!
3 There are a hundred kinds of prayer, bowing, and prostration
4 For the one whose prayer-niche is the beauty of the Beloved.

Kwatryn 81 uit *The Rubâ`iyât" of Jalâluddîn Rûmî in the Dîwân-é Kabîr* vertaal deur I. Gamard en R. Farhadi (Jalāl al-Dīn Rūmī, s.a.(c)).

Hierdie kwatryn wat ook 'n *ruba'i* genoem word, gee die ekstatiese toestand weer waarin die mistikus God in gebed nader.

In reël 1 wys die herhaling van “day” op die feit dat die eenwordingservaring met God nie eenmalig is nie, maar elke dag plaasvind. Die ervaring van geestelike bedwelming, of vervoering, waarvoor Rumi dikwels die metafoor van wyn en dronkenskap benut om die mistikus se toestand van spirituele vervoering oor te dra, word met “ruined” weergegee en deur die herhaling daarvan beklemtoon. Die Persiese woord wat met “ruined” vertaal is, is verwant aan die woord vir wyntaverne (Gamard en Farhadi, 2019).

Die Soefi-opvatting dat dit nie met die rede of intellek is, oorgedra deur “worry”, wat God bereik kan word nie, maar met die soort kennis wat die Soefi’s as verwant aan liefde, die intuïtiewe, die imaginêre beskou, word in reël 3 verwoord. Die woord vir “worry” in die bronteks beteken ook om te dink of te spekuleer. McGilchrist (2009:127) se beskouing oor die regter- en linkerbrein kan hiermee in verband gebring word. Hy voer aan dat hoewel sowel die regter- as linkerbrein betrokke is, die regterbrein die belangrikste rol speel wanneer dit kom by die imaginêre, kreatiwiteit, godsdienstige ontsag, poësie, dans en musiek, ens.

Die konnotasies en metaforiese betekenis van die musiekinstrument, die *ney* (“flute”) is reeds in die eerste gedigontleding bespreek, dus word daar nie hierop ingegaan nie, behalwe om die assosiasie daarvan met die *samā*-byeenkoms waar daar in ’n toestand van ekstatiese vervoering gedans en gebid word, te beklemtoon.

Reël 3 beskryf die daaglikse verpligte rituele gebed van die Moslem wat gekenmerk word deur eers te staan, daarna te buig en derdens met die voorkop op die vloer, neer te buig. Rumi het egter ’n afkeer aan dié soort dogma, en vir hom is dit liefde wat die mistikus dryf om met “a hundred kinds of prayer” (reël 3) God te aanbid.

Die “prayer-niche” in reël 4 word beskryf as “a marker which indicates the direction [...] of the ritual prayer, facing toward the Ka`ba (the cube-shaped temple) in Mecca, Arabia” (Gamard en Farhadi, 2019). Vir Rumi word hierdie gebedsnis vervang deur die skoonheid van die Geliefde wat Rumi in sy poësie as sinoniem vir God gebruik. Weer eens dus gaan dit vir die Soefi nie oor reëls en regulasies nie; hy word daarvan bevry en aanbid God uit liefde. Die Soefi-opvatting dat God bereik word met liefde (*ishq*), die imaginêre, musiek en dans en nie rede, leerstellings of voorgeskrewe reëls nie, kom duidelik na vore in hierdie kwatryn.

Juis omdat poësie die imaginêre eerder as die rede aanspreek, word die leser deel daarvan wat dan verder versterk word deur Rumi se filosofie van, en klem op, die imaginêre soos dit in sy gedigte uitdrukking vind.

- **“Love resides …”**

1 Love resides not in science and learning, scrolls and pages;
2 whatever men chatter about, that way is not the lovers’ way.
3 Know that the branch of Love is in pre-eternity and its roots in post-eternity;
4 this tree rests not upon heaven and earth, upon legs.
5 We have deposed reason and circumscribed passion, for such
6 majesty is not appropriate to this reason and these habits.
7 So long as you are desirous, know that this desire of yours is an idol;
8 when you have become beloved, after that there is no existence for the desirous.
9 The mariner is always upon the planks of fear and hope;
10 once planks and mariner have passed away, nothing remains but drowning.
11 Shams-i Tabrīzī, you are at once sea and pearl, for your being entirely is
naught but the secret of the Creator.

Ghasel uit *Mystical poems of Rumi* vertaal deur A.J. Arberry (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2009a:75-76).

In hierdie verse stel Rumi dat dit met liefde is (“lovers way”) wat God bereik word en nie deur wetenskaplike bestudering of geleerdheid en debattering nie. Liefde word in reëls 3-4 uitgedruk as ’n boom wat alles – hemel, aarde en selfs tyd – transendeer. Liefde is dus ’n almagtige krag. Die Islamitiese term, “pre-eternity” (in reël 3) dui op ’n dimensie waar daar geen verlede, hede of toekoms is nie, en is ’n toestand waarin alle tye terselfdertyd gesien en bekend is (Questions on Islam, s.a.).

In reëls 5 en 6 herhaal Rumi die feit dat die mistikus rede verwerp en dat dit passievolle liefde is wat hy omhels omdat die menslike rede nie die majesteit van God kan begryp nie. Hy verwys na wêreldse begeertes – die *nafs* – in reël 7 en beskryf dit as afgodery. Wanneer die liefde van God gevind word kan hierdie begeertes nie meer bestaan nie.

Schimmel (1993:247) verduidelik dat Rumi die paradoksale vrees en hoop waarna hy in reël 9 verwys, as twee vlerke beskou wat die menslike siel se vlug na God toe moontlik maak. Dit is twee korrelate op die *via mystica*, toestande wat die mistikus nader na God toe bring, maar wat by uiteindelike eenwording, annihileer word. Die mistikus word beskou as die "mariner" wat op "planks of fear and hope" staan en uiteindelik in die see van God se liefde verdrink. Hierdie toestande van vrees en hoop is "preliminary states to be drowned in spiritual wine". Rumi verhelder die interverwantskap tussen hoop en vrees met die beeld van die boer wat mielies saai met die hoop op sukses, maar die vrees op 'n oesmislukking het (Schimmel, 1993:248).

In die laaste reël spreek Rumi sy geliefde Shams aan wie se hele wese beskryf word as die verborge ("secret") goddelikheid. Die see word as God se liefde beskou en die pêrel as die reëndruppel wat "returns into its proper element after being purified and elevated by its journey, and lives in God though distinct from Him in its substance" (Schimmel, 1993:68). Wanneer Rumi die naam van Shams-i-Tabrīzī soos in reël 11 in sy poësie gebruik, word dit dikwels 'n poëtiese ekwivalent van die goddelike self.

Rumi se allesomvattende liefde word hier oorgedra in terme van die paradoks tussen die intellek en wetenskaplike studies aan die een kant en liefde aan die ander. Die grondslag hiervan is die Soefi-konsepte wat in hoofstuk 2 bespreek is, naamlik dat dit nie met die diskursiewe rede, of *ilm* is wat God bereik word nie, maar met 'n intuïtiewe en ervaringskennis van God, of *ma'rifa*, wat die Soefi's as 'n hoër begrip van die goddelike misterie beskou. *Ma'rifa* of gnosis word verkry nie deur die leerstellings te bestudeer nie, maar deur God lief te hê.

- **"When your chest is free …"**

1 When your chest is free of your limiting ego,
2 Then you will see the ageless Beloved.
3 You can not see yourself without a mirror;
4 Look at the Beloved, He is the brightest mirror.

Kwatryn uit *Rumi,Thief of Sleep: Quatrains from the Persian* vertaal deur Shiva (2009b).

Die annihilering van die ego, die toestand van *fanā'* ("free of your limiting ego" in reël 1) is die voorwaarde om die Geliefde te ervaar en die toestand van *baqā* te bereik. Die paradoksale verhouding tussen die beperkende ("limiting") en die tydlose ("ageless") dien om die grootsheid van God te beklemtoon teenoor hierdie tydgebonde wêreld van die mens..

Die verwysing na spieël in reël 3 sinspeel op die Soefi-konsep van die mistikus se siel wat soos 'n spieël die goddelike weerspieël; die ware spirituele self kan dus slegs daarin gesien

word, want God word daarin gereflekteer. God self word dan vergestalt as die helderste, die mees gepoleerde spieël.

- **"If you want to see …"**

1 If you want to see the beloved's face
2 Polish the mirror, gaze into that space
3 In these truths, the secrets you weave
4 Are your punishments, yourselves deceive.

Kwatryn uit *Divan-e Shams & Translations from Divan-e Shams* vertaal deur S. Shahriari (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1998).

Die simboliek in hierdie gedig is weer eens dié van die spieël wat indien dit gepoleer word, die Geliefde, die goddelike sigbaar maak. Eers wanneer die *nafs* afgelê word en die spieël sodoende gepoleer word, word die goddelike in / aan die self in die hart van die mistikus onthul.

In reëls 3 en 4 verwoord Rumi dat die geheime waarheid van die goddelike die mistikus tot die besef laat kom dat die sondige dade en wyses waarop hy homself probeer bedrieg, sy straf is.

- **"No creature is without connection to Him …"**

1 No creature is without connection to Him, but
2 that connection is ineffable, oh uncle!

3 For within the spirit is no separation or joining,
4 but thought cannot conceive of other than these two ...

5 How should the intellect find its way to this
6 connection? For it is in bondage to separation and joining.

7 Hence Muhammad counselled us, 'Do not
8 investigate God's Essence!'

9 that which can be conceived concerning His Essence –
10 that in reality is not with a view toward His Essence

Mathnawí IV:3695-96, 699-701 aangehaal in *The Sufi Path of Love* vertaal deur W.C. Chittick (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:44).

Reëls 1-2 gee die Soefi-konsep weer dat die hele skepping 'n manifestering van God is en verbind is aan God, maar dat menslike denke hierdie misterieuse verskynsel nie kan begryp nie (reëls 3-4). Daarom word die mens as 'n gevangene van skeiding en verbintenis uitgebeeld (reëls 5-6). Dit is 'n voorbeeld van die mistieke paradoks omdat twee oënskynlik

teenoorstaande konsepte van tegelyk verbind en geskei te wees nie rasioneel verstaan kan word nie.

Vir Rumi is dit wat van God “gesien kan word”, die betekenaar, nie werklik God nie, dit is nie enige uiteindelike definisie of paradigma nie. Hierdie Soefi-konsep dat God nie in Sy essensie geken kan word nie, maar dat iets daarvan in Sy skepping bespeur kan word, vind neerslag in reëls 7-10.

- **“Every instant thou art dying …”**

1 Every instant thou art dying and returning [to existence]....
2 Every moment the world is renewed,
3 and we are unaware of its being renewed
4 whilst it remains (the same in appearance).
5 Life is ever arising anew, like the stream,
6 though in the body it has the semblance of continuity.

Mathnawí I:1142 aangehaal in *The Sufi Doctrine of Rumi* vertaal deur W.C. Chittick (2005:36).

Die Soefi-leerstelling van voortgesette skepping wat die efemeriese aard van die wêreld en sy absolute afhanklikheid elke oomblik van sy goddelike bron beklemtoon, word hier toegelig en hou verband met die Koran-vers (XXVIII:88) "Alles behalwe Hy sal vergaan". Hierdie gedagte sluit ook aan by die Soefistiese kosmologiese konsep van die realiteitsvlakke wat die hernuwing van skepping in elke oomblik help verhelder.

5.5 Liefdespoësie

- **“In your light …”**

1 In your light I learn how to love.
2 In your beauty how to make poems.
3 You dance inside my chest,
4 Where no one sees you,
5 But sometimes I do,
6 And that sight becomes this art.

Aangehaal in *Rumi: the Big Red Book* vertaal deur C. Barks (2011:453).

Rumi het beweer dat sy poësie sy oorsprong by God het en hier beeld Rumi dit in terme van liefde, lig, skoonheid en dans uit. ’n Voorvereiste om lief te hê, is vir Rumi, soos dit in reël 1 uitgebeeld word, in God se lig. Daarna inspireer goddelike skoonheid hom om poësie te skep (reël 2).

In reëls 3-4 word die gedagtenis aan en luister na God wat verborge is met 'n dansbeeld oorgedra. Hierdie gedagte strook met die Soefi-konsep van die essensie van die goddelike wat nooit heeltemal ontsluier word nie. In reëls 5-6 onthul Rumi egter, byna soos om ’n geheim te verklap, dat dit wel soms gebeur en daaruit ontstaan sy poësie.

- **“Oh Beloved …”**

1 Oh Beloved,
2 take me.
3 Liberate my soul.
4 Fill me with your love and
5 release me from the two worlds.
6 If I set my heart on anything but you
7 let fire burn me from inside.
8 Oh Beloved,
9 take away what I want.
10 Take away what I do.
11 Take away what I need.
12 Take away everything
13 that takes me from you.

Uit *Hush, Don't Say Anything to God: Passionate Poems of Rumi* vertaal deur S. Shiva *(*Jalāl al-Dīn Rūmī, 2000a:67).

Hierdie gedig is nog ’n voorbeeld van Rumi se ekstatiese liefde vir die Geliefde. Dit is ’n uitdrukking van die mag van goddelike liefde om die mens te bevry van die dualiteit van die twee wêrelde, naamlik die immanente en transendente sodat hy slegs die goddelike ervaar.

Rumi se pleidooi in reël 6-7 is dat vuur – die kenmerkende beeldspraak van die mistici – hom suiwer sodat niks in sy pad staan om met God verenig te kan word nie. Reëls 8-13 is weer eens ’n passievolle liefdesverklaring aan God in die vorm van ’n pleidooi om alles te verwyder wat ’n hindernis kan wees tot eenwording met God.

Selfs in vertaling is dit duidelik dat daar ’n hegte struktuur in die gedig is met die herhaling van die aanroep van reël 1 in reël 8. In die eerste segment, reëls 1-5, word die begeerte tot eenwording en vervulling uitgedruk. In die derde segment, reëls 8-13, met die herhaling van “take away”, word die begeerte uitgedruk dat God alles wat in die weg van eenwording staan, wegneem. Die middelste segment, reëls 6-7, druk die pyn uit wat ervaar sou word indien God nie die fokus van die digter is nie.

- **“Love has come …”**

1 Love has come and it flows like blood beneath my skin, through my veins.
2 It has emptied me of my self and filled me with the Beloved.
3 The Beloved has penetrated every cell of my body.
4 Of myself there remains only a name, everything else is Him.

Uit *Rûmî and Sufism* vertaal deur S. Fattal (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1987:106).

Hier word lewegewende bloed wat deur die mens se are bruis as metafoor vir liefde gebruik. Die mistikus word na annihilering volledig met liefde gevul sodat net sy naam oorbly en hy word as’t ware ’n goddelike wese. Rumi benut dikwels bloed om aan te toon in hoe ’n mate die mistikus vervul moet wees met liefde. Vergelyk ook die volgende reël soos aangehaal in Schimmel (1993:280): “I have turned into blood, boiling in the veins of love.” Met dié ongewone beeldspraak van bloed as performatiewe krag kry Rumi dit reg om ’n grafiese beeld te skep van die wyse waarop goddelike liefde beskou moet word.

- **“This is Love …”**

1 This is Love: to fly heavenward,
2 To rend, every instant, a hundred veils.
3 The first moment, to renounce life;
4 The last step, to fare without feet.
5 To regard this world as invisible,
6 Not to see what appears to one's self.
7 'O heart,' I said, ‘may it bless thee
8 To have entered the circle of lovers,
9 To look beyond the range of the eye,
10 To penetrate the windings of the bosom!
11 Whence did this breath come to thee, O my soul,
12 Whence this throbbing, O my heart?
13 O bird, speak the language of birds:
14 I can understand thy hidden meaning.'
15 The soul answered: 'I was in the (divine) Factory
16 While the house of water and clay was a-baking.
17 I was flying away from the (material) workshop
18 While the workshop was being created.
19 When I could resist no more, they dragged me
20 To mould me into shape like a ball.'

Uit *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:137).

In hierdie ghasel uit die *Dīwān* beskryf Rumi die spirituele transformasie wat liefde te weeg kan bring. Liefde word uitgebeeld as bevrydend en vreugdevol, dit wat aardse grense en reëls transendeer. Rumi sê self dat wat hy met liefde (*'ishq*) bedoel, onbeskryfbaar is en dat dit net so verbysterend is om liefde te definieer as die lewe self.

In reëls 1-5 word oorgedra dat die krag van die liefde die mistikus in staat stel om sy oë gedurig hemelwaarts te rig, om al die sluiers wat die goddelike vir die mens verberg, te skeur sodat die siel van die lewe afsien, en die wêreld onsigbaar word. Rumi stel liefde hier voor as 'n performatiewe krag wat ook die leser meevoer om beliggaamd deel te word van die mistieke ervaring.

Reël 6 druk uit dat met innerlike visie, die ego of *nafs* ("one's self") wat verskyn, nie meer sigbaar of van belang is nie. In reëls 7-10 word die seënbede uitgespreek dat die mistikus deur liefde begenadig, nou omring kan wees deur ander minnaars van God en so die gewone sintuiglike kan transendeer en die kompleksiteite van die siel kan binnedring. Die woord "circle" resoneer met die Soefi-dans wat sirkelvormig uitgevoer word.

Dan in reëls 11-14 is dit asof Rumi oorweldig word deur die intensiteit van sy ervaring wat verwoord word met "throbbing", wat 'n toestand van opgewondenheid oproep, en hy vra die siel om die verborge betekenis aan hom te verklaar.

Wat die verwysing na voëls in reëls 13-14 betref, voer Schimmel (1993:95) aan dat die uitdrukking "soul-bird" wat in Persië in die vroegste tye algemeen gebruik is om die idee oor te dra dat die siel 'n voël is, steeds vandag in alledaagse spraak in Turkye gebruik word. Volgens die Koran (27:16) het voëls hul eie spesiale taal wat deur Salomo verstaan kon word. Vir mistici het Salomo die model van die *shaykh* geword wat die geheime taal van die siel kan interpreteer. Schimmel (1993:95) voer aan: "Rumi heard and understood the laud and praise of the birds in every place." Die gedagte van die siel as voël verhelder ook "to fly heavenward" in reël 1. Schimmel (1993:149) skryf: "As much as you blow into me, that much do I fly upwards."

In reël 14 speel "hidden meaning" in op die nou reeds bekende *ḥadīth qudsī* : "I was a hidden treasure; I wished to be known (or, to know) and I created the world." (Schimmel, 1975:189) Dié heilige spreuk dui op God se begeerte om in die wêreld wat hy geskep het, Homself in die mens te kan sien. Die siel se antwoord volg in reëls 15-20 waar die metaforiek van die voël verder benut word. Die "(divine) Factory" verwys na God se skeppingsfabriek, die domein van *Alast* en primordiale bestaan in God se nabyheid, waar siele voor die skepping van Adam in veelvuldigheid verenig was.

Reël 16 sluit aan by die verwysing in die Koran (5:110) na ’n voël van klei: “The lover is like a bird of clay which is made alive by Jesus' breath.” In reëls 17-19 word die weerstand van die siel daarteen om vorm aan te neem (“mould me into shape like a ball”) in die geskape toestand en sodoende van God geskei te word, oorgedra met “flying away”, “resist” en “dragged me”.

Rumi word beskou as dié digter wie se godsdiens dié van liefde is en hierdie gedig is ’n sprekende voorbeeld daarvan. Met sy imaginêre, wat Rumi as sinoniem met liefde ag, word die leser met hierdie gedigie na die “circle of lovers” (reël 8) toe weggevoer en as sulks is dit uiteraard performatief.

- **“He (alone) whose garment …”**

1 He (alone) whose garment is rent by a (mighty) love is purged entirely of covetousness and defect.
2 Hail, O Love that bringest us good gain – thou art the physician of all our ills.
3 The remedy of our pride and vainglory, our Plato and our Galen.

Boek I:22-24 uit *The Mathnawí of Jalálu’ddín Rúmí* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

Liefde word hier gestel teenoor die mens se ego, sy begeertes (“covetousness”), tekortkominge (“defect”), trots (“pride”), ydelheid asook die mens se selfbeskouing van valse hoogmoed (“vainglory”) – alles tekens van die *nafs* – wat afgelê moet word ten einde nader aan God te kom.

Weer eens word die mistieke metafoor van ontsluiering met “garment is rent” in reël 1 benut om die mens se voorbereiding op eenwording met God te demonstreer.

Liefde word in reëls 2 en 3 vergelyk met ’n geneesheer wat die mens suiwer en word as geneesmiddel beskou om ontslae te raak van dit wat tussen die mens en God staan.

Die verwysing na Plato en Galen beklemtoon dat die liefde sowel die geestelike as fisiese aspek van menswees genees deurdat Plato se metafisiese teorie van liefde hierdeur opgeroep word terwyl die Griekse geneesheer Galen veral beroemd was as ondersoeker van die fisiese menswees.

Hierdie reëls wys op Rumi se beskouing van die diepgaande aard van liefde wat “can completely transform the human substance, by saying that in reality love is an attribute of God and that through it man is freed from the limitations which define his state in the world” (Chittick, 2005:11). God word dus slegs in sy hoedanighede, waarvan liefde een is, gesien. Chittick herinner die leser ook daaraan dat vir Rumi liefde ook *’ishq* is. In die bespreking oor ’*ishq* in hoofstuk 2 het dit aan die lig gekom dat dié Soefi-konsep in verband gebring kan word

met *khayāl* en *'alam al-mithāl*, die wêreld van die imaginêre. “In Sufi discourse the substance of *'ishq* is both an expression and an imagination.” (Bennett en Ramsey, 2012:48) Ook hang *'ishq* saam met Rumi se konsep van intuïsie wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van intellek en spraak.

Liefde waarvan Rumi se poësie deurtrek is, betrek dus outomaties ook die imaginêre en stel die leser in staat om performatief deel te hê aan die wêreld wat elke gedig oproep.

- **“If this heaven …”**

1 If this heaven were not in love, then its breast would have no purity,
2 and if the sun were not in love, in his beauty would be no light,
3 and if earth and mountain were not lovers, grass would not grow out of their breast.

Aangehaal in *Mystical Dimensions of Islam* deur Schimmel (1975 :293).

Deur elemente uit die natuur gee Rumi in hierdie reëls die dinamiese en performatiewe karakter van die liefde weer om aan te toon dat uit liefde, suiwering, lig en groei teweeggebring word.

- **“At morning-tide …”**

1 At morning-tide a moon appeared in the sky,
2 And descended from the sky and gazed on me.
3 Like a falcon which snatches a bird at the time of hunting,
4 That moon snatched me up and coursed over the sky.
5 When I looked at myself, I saw myself no more,
6 Because in that moon my body became by grace even as soul.
7 When I travelled in soul, I saw nought save the moon,
8 Till the secret of the eternal Theophany was all revealed.

Uit *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:*77*).

In hierdie aangrypende ghasel wat Rumi aan sy spirituele meester, Shams-i-Tabrīzī geskryf het, verwoord hy op ekstatiese wyse hul verhouding.

In Rumi se poësie word die maan (reël 1) dikwels as metafoor vir Shams-i-Tabrīzī gebruik. Vergelyk die volgende: “Eventually, he had found Shams in himself, 'radiant like the moon'” (Schimmel, 1993:24), en “A Moon: an epithet of the beloved, referring to the radiant beauty of the full moon, and usually is a reference to Mawlana's beloved spiritual master, Shams-é Tabriz.” (Gamard en Farhadi, 2019)

Die Soefi-praktyk en tradisie van “gazing on beautiful boys” waar ’n jong seun as die normatiewe ideaal van skoonheid beskou is, kom dikwels in Rumi se gedigte voor, en is in hoofstuk 4 bespreek. Johnson (2007) wys op die volgende: “Jalaluddin would later report that in this extended and silent moment of meeting, he felt his gaze meet die gaze of Shams, and his mind began to melt.” Die beeld van Shams wat as die maan op intieme wyse na Rumi afkyk (“gazed on me” in reël 2), druk die liefde tussen die twee minnaars asook tussen meester en dissipel uit.

Die maan word vervolgens in reël 3 vergelyk met ’n valk wat Rumi se gunsteling voël was, en van die vroegste tye af in die Midde-Ooste gewild is vir jagdoeleindes. Schimmel (1975:500) wys daarop dat die valk simbool is van die siel wat na sy Meester toe terugkeer. Sy voer aan: “This love can carry the mystic's heart to the Divine Presence ‘like the falcon which carries away the prey’ separating him, thus, from all that is created in time.” (Schimmel, 1975:4)

Eenwording word in reël 5 weergegee waar die liggaamlike self of *nafs* deur genade afgelê word, en die mistikus homself as slegs siel sien. Nou is al wat die mistikus met sy innerlike oog kan sien, sy Geliefde (reël 7). In hierdie toestand van vervoering word hy in die uiterste geheime misterie van die ewige teofanie geïnisieer. Die geheim van dit wat verborge was, word deur God se genade ontsluier wanneer hierdie toestand bereik word (reël 8). Die mistikus het nou ’n visie met die innerlike oog en sien die hele skepping verenig in die see.

Die verwysing na “secret” in reël 8 stem ooreen met Derrida se opvatting van die geheim dat daar geen geheim is nie en sy mening dat geheimhouding ’n affiniteit met die heilige het. Die heilige is verborge, maar is in Armstrong (2010:56) se woorde, daar “in plain sight”.

- **“From love …”**

1 From love bitterness became sweet, from love copper became gold,
2 from love the dregs became pure, from love the pains became medicine,
3 from love the dead become alive, from love the king is made a slave.

Boek II:1529-31 uit *The Mathnawí of Jalālū'ddin Rūmī* vertaal deur Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

Soos in die vorige gedig word liefde se wonderbaarlike kenmerke uitgelig deur die performatiewe kragte van die vermoë daarvan aan te toon. Bitter (reël 1) word geassosieer met die skeiding van die Geliefde; en soet met eenwording. Schimmel (1993:116) haal die volgende voorbeeld aan uit wat sy die “mystical menu” noem: “I made my face bitter like pickles (*tuzluq*) since I became separated from the sweet one”, asook: “And the bitterness of separation makes the lover's teeth blunt (*kond*) until the sugar (*qand*) of union can be tasted again.” (Schimmel, 1993:118)

Oor “from love copper became gold” in reël 1 wys Schimmel (1993:63) daarop dat Rumi weet “it is alchemy for the heart to look at [...] the Beloved, the most perfect manifestation of the Divine” en haal die volgende reël van Rumi aan: “From myself I am copper, through you: gold.”

Reël 2 dui op suiwerende en genesende aspekte van die liefde, terwyl in reël 3 gewys word op die goddelike liefde wat spirituele lewe bewerkstellig en wêreldse aansien (‘king’) omkeer.

5.6 Erotiese poësie

- **“God’s wisdom ...”**

1 God’s wisdom through His destiny and decree
2 Made us lovers one of another.
3 That foredainment paired all the world’s parts
4 And set each in love with its mate…
5 The female inclines towards the male
6 So that each may perfect the other’s work.
7 God placed inclination in man and woman
8 So the world may subsist through their union.

Boek III:4400-01 uit *The Mathnawí of Jalālu’ddīn Rūmī* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930).

In bostaande reëls uit die *Mathnawí* skryf Rumi dat God dit vooruitbestem het (“His destiny and decree” in reël 1, en “fordainment” in reël 3) dat mense wat Hy met Sy diepgaande liefde skep, mekaar lief kry en as minnaars deur seksuele eenwording die wêreld se voortbestaan verseker.

Chittick (2008:80-81) wys daarop dat Liefde se kreatiewe mag nie ophou by die eksterne en die instandhouding van die kosmos nie. Die meeste geskapenes begryp nie dat hul eie liefdes en begeertes God se liefde veruiterlik en dat hul eie liefde bloot God se liefde is wat in geskapenes gereflekteer word nie. Wanneer die punt bereik word waar God in alles wat bestaan, raakgesien word, begryp mense dit.

In reël 6 dui “each may perfect the other’s work” dat mense mekaar help om hierdie toestand te bereik. Volgens die Soefi-konsep, vind die toestand van *baqā* of “bestaan in God” (reël 8) eers plaas na f*anā’,* die annihilering van die *nafs,* met die besef dat alles in die skepping deur en van God afkomstig is. Dit wat dus bly bestaan (“world may subsist’) is die permanente en voortgesette teenwoordigheid van God. Vergelyk : “Almal wat daarop is, sal vergaan. En die Aangesig van u Heer sal alleen voortbestaan, die Heer van Heiligheid en Eer!” (Koran, 55:26-27)

Hierdie reëls is geselekteer as illustrasie van Rumi se beskouing dat daar nie ’n rigiede grens tussen goddelike en menslike liefde is nie. Die bron van alle opregte liefde is een en dieselfde. Volgens God se plan, is dit seksuele liefde, of die erotiese, wat die wêreld in stand hou. Hierdie uitleg dien as inleiding tot die volgende voorbeelde van reëls wat erotiese elemente bevat.

- **“Now that your soul …”**

1 Now that your soul has entered my all-too-present flesh
2 And made with it a soul in kind,
3 Your each embarking thought,
4 The breath swing and sway of your every movement
5 Makes an impression on the wax of my surrendering will.
6 My mind is but a pillow
7 Indented by the flow of your passing thoughts.
8 My newly moulded soul is alight with
9 your pulsing grace, your secret deceptions
10 have transformed dead stone to fire.
11 Each new day is a slow beginning.
12 New lamentations rise
13 From the reed for the longing of your lip:
14 Your loving candour strokes the mouth of the reed
15 With a sweet languishing refrain.
16 My soul imitates and installs
17 Your moon’s soft milk-light in its chambers.
18 I mould myself to fit your form
19 Like a belt for the waist, even when
20 Your eye has tethered me with angry scowls
21 Turning me this way and that until my distracted heart jumps out of itself.

Aangehaal in *Words of Paradise: Selected Poems of Rumi* vertaal deur Raficq Abdulla (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2000b).

In reëls 1-2 demonstreer Rumi met ’n erotiese beeld dat die Siel van die Geliefde die vlees van die minnaar binnegedring en ’n soortgelyke siel tot stand gebring het. Oorgawe van die mistikus se kant is kenmerkend van mistieke eenwording, en hier word “was” in reël 5 as metafoor benut om aan te toon dat die mistikus die goddelike “vorm” aanneem. Dit kan ook gesien word as beeld van die seëlring wat in was die stempel van bevestiging van egtheid afdruk.

In die volgende paar reëls betrek Rumi die twee aspekte, noëtiese kennis en liefde of passie wat met die mistieke weg gepaardgaan. Noëtiese kennis of gnosis word in reëls 6-7 uitgebeeld met die metafoor van ’n kopkussing, metafoor vir die mistikus se denke, wat afgedruk of ingeprent word met dié van die Geliefde. Anders gestel, die mistikus verkry deur sy eenwording met die Geliefde, nuwe kennis – noëtiese kennis.

In reëls 8-10 word die vuurmotief gebruik om aan te toon dat passie en liefde die mistikus se siel wat brandend is soos bloed deur die are laat pols.

Die metafoor van die rietfluit word weer eens in reëls 11-15 benut om die hartseer verlange na die Geliefde uit te beeld.

In reëls 16-17 is daar die romantiese beeld van die sagte, bleekwit lig, afkomstig van die maan as metafoor vir die Geliefde, wat die siel van die mistikus vul. Die Geliefde is dus die bron en die mistikus ervaar slegs ‘n afskaduwing van daardie lig.

In reëls 18-21 toon Rumi die mistikus se pogings aan om homself te verander en vervorm en selfs in swaar tye aan te pas. Met sy evokatiewe beelde dra hierdie gedig op treffende wyse eenwording met die goddelike oor.

- **“When a man and a woman …”**

1 When a man and a woman become one.
2 That ‘one’ is You.
3 And when that one is obliterated, there You are.

Aangehaal in *The Rumi Collection: an Anthology of Translations of Mevlāna Jalāluddin Rumi* vertaal deur Helminski (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1999:193).

Rumi se opvatting van fisiese liefde wat ’n metafoor vir goddelike liefde is, word duidelik in hierdie reëls weergegee. Reël 3 dui op annihilering van die ego sodat die menslike siel God weerspieël.

- **“This night should be used …”**

1 This night should be used and not spent in the sleep of heedlessness:
2 It is fitting that I should not sleep at night, for secretly the moon gives a kiss
3 every night to him who counts the stars.

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:280).

In hierdie reëls maak Rumi van sensuele liefdesbeeldspraak gebruik om die vereistes vir spirituele groei voor te stel.

Die frase, “sleep of heedlessness” in reël 1 van hierdie vers, kom dikwels in Rumi se poësie voor en verwys na die Soefi-konsep *ghaflah*, die Arabiese woord vir “om te vergeet van”, of “onverskillig te wees” teenoor God soos dit in hoofstuk 2 bespreek is. Vir Soefi’s dui dit op die gevallenheid van die mens en die belangrikheid wat hy aan wêreldse dinge heg. Diegene wat egter spiritueel volwasse is, slaap nie, maar tel die sterre wat metafories die metgeselle is van die Profeet wat as die son beskou word; sterre is met ander woorde slegs weerkaatste lig. Die maan verwys in Rumi se poësie gewoonlik na die Geliefde, of Rumi se spirituele meester, Shams-i-Tabrīzī. Vergelyk in dié verband die bespreking in die ontleding van “Radiant like the moon ...”

Die reëls beeld dus ’n fisiese liefdestoneel tussen Shams en Rumi uit as metafoor van die spirituele eenwording tussen die mistikus en God.

- **“Even stranger …”**

1 Even stranger is this that my eye did not sleep out of longing for thee,
2 And yet goes to the bath every morning owing to its union with thee!

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:10).

Volgens die *shari’a* vereis seksuele omgang ’n rituele bad. Die verlange na die Geliefde en die mag van die imaginêre is so sterk dat dit vir die mistikus voel asof eenwording plaasgevind het en dit dus nodig is om die liggaam te reinig.

- **“I am better naked …”**

1 I am better naked, and put away the garment 'body',
2 so that the lap of Thy grace becomes a cloak for my soul.

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:131).

Die erotiese wat in hierdie reëls deur “nakedness” en “put away the garment” en “lap” gesuggereer word, dien om aan te dui dat die goddelike eers bereik kan word as die kleed of sluier van die ego verwyder word. Schimmel (1993:130) wys daarop dat die kledingstuk of “garment” verwys na die mens se uiterlike eienskappe en soos geweefde materiaal is. Sy goeie werke of wat hy ook al doen, word die materiaal van uiterlike vorm wat hy self weef, maar wanneer liefde die mens se hart binnedring, skeur hierdie kleed.

Genade speel ’n belangrike rol in die Soefi-geloof soos dit in hoofstuk 2 bespreek is. Die Profeet van Islam het baie Soefi’s tot die spirituele lewe geïnisieer deur die Mohammedaanse genade aan hulle oor te dra, en teoretiese en praktiese aanwysings wat nie vir alle gelowiges bedoel is nie aan hulle te skenk. Die grootse teologiese tema van die Soefi’s word in die *ḥadīth qudsī* (heilige tradisie) saamgevat waarin God sê “My genade kry voorkeur bo my toorn.” Die

“lap of Thy grace” verwys dus na intimiteit wat met God se genade gepaard gaan. ’n Paradoks word geskep tussen die kledingstuk wat die liggaam bedek en die goddelike hoedanigheid van genade wat die mistikus se siel bedek.

- **“Open the veil …”**

1 Open the veil and close our door—
2 You are and I, and empty the house.

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:50)

Hier is daar weer die erotiese suggestie van twee minnaars wat alleen agter ’n toe deur in hulle naaktheid verkeer. Die allegoriese verwysing is na die ontsluiering van die Verborgene sodat spirituele eenwording tussen die minnaar en die Geliefde kan plaasvind.

- **“I am a brooklet …”**

1 I am a brooklet, and you the water,
2 and the kiss of the water happens always on the lip of the brook;
3 from the water's kiss on the lip of the brook
4 flowers and greenery come into existence.

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:280).

Die erotiese beeldspraak van “kiss” en “lip” in reël 2 word albei herhaal met die suggestie van fisiese eenwording tussen minnaars wat dan lewe en skoonheid tot gevolg het. Schimmel (1993:280) wys op die eeue-ou beeld van die uitruil van die siel deur soene omdat die siel in primitiewe godsdienste met asem gekoppel is. In volkome eenwording met God word spirituele lewe en skoonheid dus gebore.

- **“Take the Leyla 'Night' …”**

1 Take the Leyla 'Night' (*leyl*) on your breast, o Majnun: The night is the
2 secret chamber of *tawhid*, and the day idolatry (*sherk*) and multiplicity ...

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:280).

In hierdie vers het Leyla ’n meervoudige betekenis – dié van die Geliefde soos in die Persiese letterkunde uitgebeeld, en in die ontleding van die eerste Rumi-gedig verduidelik is, maar ook as *laylah* wat die Arabiese woord vir “nag” is.

Die implikasie hier is dat die nag vir Majnûn heilig is, want as minnaar kan hy Leyla na aan sy bors in die geheime kamer hou. Soos in hoofstuk 2 bespreek, beteken die Soefi-konsep, *tawḥīd*, die eenheid van God. Daar is dus duidelike konnotasies van die erotiese met die suggestie van fisiese eenwording tussen Leyla en Majnun. Die skeiding van die minnaars

gedurende die dag impliseer die profaniteit van die minnaar wat aan wêreldse dinge aandag gee en beklemtoon die paradoks tussen die twee wêrelde, asook tussen die spirituele "'volwassenheid" en "onvolwassenheid" van die mens. Die Arabiese woord, *sherk* beteken afgodery, om enige iets anders as God te aanbid, en dit is 'n onvergeeflike sonde in Islam.

- **"When we enter the excitement …"**

1 When we enter the excitement of the night
2 We'll amass gifts from the ocean of the night.
3 The night veils the unseen witness from sight.
4 We cannot compare the day to the night.

Aangehaal in *Divan-e Shams & Translations from Divan-e Shams* vertaal deur S. Shahriar (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1998).

Die nag word in reëls 1-2 eroties uitgebeeld met beloftes van opwinding en baie gunste. Rumi gebruik dikwels die oseaan as metafoor vir God: "Man must become lost within the immense ocean of God." (Schimmel, 1982)

Die verwysing in reël 3 na "veil" en die suggestie van 'n versluierde voyeur het ook erotiese konnotasies ("veils the unseen witness from sight") en versterk die sensuele element. In reël 4 word die paradoksale vergelyking tussen dag en nag wat met liefde geassosieer word deur Schimmel (1993:232) verhelder: "The Prophet who 'dedicated his day to work and gain, and his night to (Divine) love'".

5.7 Poësie wat geestelike vervoering uitdruk

- **"I saw my Beloved ..."**

1 I saw my Beloved wandering about the house:
2 He had taken up a rebeck and was playing a tune.
3 With a touch like fire he was playing a sweet melody,
4 Drunken and distraught and bewitching from the night's carouse.
5 He was invoking the cup-bearer in the mode of Iraq:
6 Wine was his object, the cup-bearer was only an excuse.
7 The beauteous cup-bearer, pitcher in hand,
8 Stepped forth from a recess and placed it in the middle.
9 He filled the first cup with that sparkling wine
10 Didst thou ever see water set on fire?
11 For the sake of those in love he passed it from hand to hand,
12 Then bowed and kissed the lintel.

13 My Beloved received it from him, and quaffed the wine:
14 Instantly o'er his face and head ran flashes of flame.
15 Meanwhile he was regarding his own beauty and saying to the evil eye:
16 'There has not been nor will be in this age another like me.
17 I am the Divine Sun of the world, I am the Beloved of the lovers,
18 Soul and spirit are continually moving before me.

Aangehaal in *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b:163).

In reëls 1-3 word die Geliefde wat die "rebeck" bespeel, beskryf. Schimmel (1993:174) verduidelik dat die rebeck 'n klein viersnaarinstrument is wat met 'n boog bestryk word. In die Persiese letterkunde word dit as simbool vir die menslike hart en denke benut. Die Geliefde bring dus soet betowerende klanke voort waarmee die hart van die mistikus met vurige liefde "aangeraak" word. Die toestand van spirituele vervoering van die Geliefde word uitgebeeld as die beskonkenheid van iemand na 'n nagtelike drankpartytjie ("drunken", "distraught", "bewitching", "carouse"). Musiek maak vir Rumi deel uit van die ekstatiese toestand en skakel met die *samā'*-byeenkomste.

Die skinker ("cup-bearer" in reël 5) was volgens tradisie die persoon wat drank voorsien het. Dit was 'n geliefde Soefi-metafoor om te verwys na die toestand van bedwelming of vervoering as gevolg van goddelike mistieke liefde. Tipies doen die digter 'n beroep ("invoke") op die skinker om die wyn van liefde te bring wat op sy beurt die heilsame verbystering teweeg bring wat die mistikus in die teenwoordigheid van die Geliefde ervaar (Renard, 2009:67). Om te "invoke" word geassosieer met *dhikr* soos Öke (2017:92) daarop wys: "To perform dhikr means to invoke, to remember, to mention or to allude to God."

Schimmel (1992:273) se verduideliking van *Irāqī* werp lig op die verwysing na "Iraq" in reël 5:

> Among the musical modes, all of which have meaningful names, one finds rather frequently the solemn *Irāqī* – perhaps not only because of its musical beauty but also because it forms a good rhyme with *sāqī*, "cup-bearer", and thus was in itself connected with descriptions of festive banquets.

Die skinker wat in reël 7 as "beauteous" beskryf word, word as God beskou wat by die Gelofte van *Alast* die wyn wat vervoering bewerkstellig, geskink het. Vergelyk Boek V :390 van die *Mathnawí*:

> When the Cup-bearer of *Alast* poured a draught upon this nitrous abject earth,
> The earth seethed, and we are (the result) of that seething.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1933).

Reëls 9-10 beskryf die wyn as ’n wonderwerk van water wat aan die brand raak (“water set on fire”) en aan dié wat God liefhet, gegee word. Schimmel (1993:124) merk op: “Rumi knows that the radiant glory of the cupbearer transforms the must into sparkling and potent wine”, en dat dit as die suiwer wyn van liefde beskou word.

Reël 12 druk uit dat die skinker die heilige betree, want die drumpel van enige huis is as heilig beskou en dit was die gebruik om te kniel en die drumpel te soen (Westerlund, 2004:103).

Die effek van die goddelike wyn van liefde op die Geliefde word beskryf as vuurvlamme wat met suiwering geassosieer word, dus annihilering van die bose (“evil eye”) – die *nafs*. Hierop volg die skoonheid waarna in reël 15 verwys word; die goddelike word in hom weerspieël. Hy beskryf homself as die goddelike Son, met ander woorde Shams-i-Tabrīzī, na wie dikwels as die Son verwys word en wie naam Son van Geloof beteken. Daar is ook hier ’n intertekstuele verwysing na Mansur al-Hallaj (858-922), 'n Persiese mistikus, digter en Soefi-geleerde wat beroemd was vir sy toestande van spirituele ekstase en sy uiting: “’I am the Real’, that is, ‘I am God’” (Chittick, 2008:21). In sy toestand van *baqā’* van eenwording met God, het hy sy eie self in so ’n mate geannihileer, dat hy slegs die goddelike in homself gesien en geglo het dat God deur hom praat.

Soos in hoofstuk 4 bespreek, benut Rumi die eeu-oue simboliek van heilige bedwelming en die metaforiek van wyn om ’n vergelyking te tref tussen die onbeskryflike vervoering wat deur ekstase teweeggebring word en die bedwelming wat wyn veroorsaak. Schimmel (1993:123) beskou hierdie simboliek as weergawe van die oorweldigende mag van die mistieke toestand waarin die mens op vreemde wyse na hoër vlakke van bewussyn weggevoer word.

In hierdie ghasel illustreer Rumi met evokatiewe beeldspraak die goddelike skinker en die magiese karakter van die wyn van liefde wat daartoe gelei het dat Shams-i-Tabrīzī homself onthul as die Geliefde.

- **“Oh Cupbearer!”**

1 Oh Cupbearer! Fill the soul from that pre-existent cup, that thief of the heart, that ambusher of formal religion.
2 Fill it with the wine that springs from the heart and mixes with the spirit, the wine whose bubbling intoxicates the God-seeing eye.
3 That grape wine – it belongs to the followers of Jesus; but this Hallajian wine, it belongs to the followers of the Qurʾān.
4 Vats of this wine, vats of that: until you break that vat, you will never taste this wine.

5 That wine frees the heart from sorrow for an instant: never can it snuff out sorrow, never can it uproot malice.
6 One drop from this cup will turn your work into gold – may my soul be sacrificed to this golden cup!
7 When this state (of wine-drinking) comes, mostly it comes in the pre-dawn hours, to him who scatters his bed-roll and pillow.
8 Beware lest the bad companion deceive you through whisperings – never break the covenant with kings through weakness.

Ghasel 81 aangehaal in *Jami on Divine Love and the Image of Wine* vertaal deur W.C. Chittick (The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, s.a.).

Die mistikus doen 'n beroep op God om sy siel te vul met die wyn van *Alast* ("pre-existent cup"), wat die metafoor vir Rumi is vir liefde wat die hart steel en dogma ("formal religion") verhinder. In reël 2 word beskryf dat die wyn van liefde, wat met die gees vermeng word, 'n bedwelmende uitwerking op die mistikus het. Chwalkowski (2015:191) wys daarop dat Rumi goddelike liefde gelykgestel het aan wyn en haal sy volgende woorde aan: "Before a garden, a vine or a grape existed in this world, our souls were intoxicated with immortal wine."

In reël 3 jukstaponeer Rumi materiële "grape wine" wat tydelik vertroosting bied met die goddelike wyn van Hallaj. Voor die mistikus nie die vat van die wêreldse wyn gebreek het nie, met ander woorde sy ego geannihileer het nie, sal die goddelike wyn van Hallaj waarna daar in die vorige gedig verwys is, en wat nie aan tyd gebonde is nie, buite sy bereik bly.

Reël 6 gee Rumi se versugting weer dat sy siel opgeoffer sal word om uit die "golden cup" te drink. In reël 7 dui "him who scatters his bed-roll and pillow" daarop dat die mens wat die nag aan gebed wy, die toestand van geestelike bedwelming sal ervaar.

Die vermaning in reël 8 is teen die versoeking van die "laer" self of die *nafs* waarteen daar gewaak moet word om in die geloof sterk te bly.

Deur die paradoksale beskryf Rumi met die metafoor van wyn die verhewendheid van goddelike vervoering in vergelyking met die wêreldse in hierdie ghasel.

- **"I have put duality away …"**

1 I have put duality away, I have seen that the two worlds are one;
2 One I seek, One I know, One I see, One I call.
3 He is the first, He is the last, He is the outward, He is the inward;
4 I know none other except 'Ya Hu' and 'Ya man Hu.'
5 I am intoxicated with Love's cup, the two worlds have passed out of my ken;
6 I have no business save carouse and revelry.

7 If once in my life I spent a moment without thee,
8 From that time and from that hour I repent of my life.
9 If once in this world I win a moment with thee,
10 I will trample on both worlds, I will dance in triumph for ever.
11 O Shamsi Tabriz, I am so drunken in this world,
12 That except of drunkenness and revelry I have no tale to tell.

Aangehaal in *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b).

Reël 1 van hierdie ghasel dui op die Soefi-konsep van die verwerping van dualiteit, en die aanvaarding dat die oënskynlike twee wêrelde deur die gelyktydige transendensie en immanensie van God, een is. Reëls 2-3 stel die fundamentele grondstelling van Islam dat daar geen God behalwe God is nie.

Buber (2000:56) verduidelik dat die Arabiese woorde '*Ya Hu'* en '*Ya Man Hu'* onderskeidelik beteken 'O Hy' en 'O Hy wat is' en deur derwisje gebruik word om gedurende gebed die goddelike naam op te roep. In reëls 5-6 word ekstatiese spirituele vervoering met gepaardgaande opheffing van die twee wêrelde met die metaforiek van wyn en nagtelike plesier en partytjies uitgebeeld. Reëls 7-8 dra weer eens die mistikus se absolute oorgawe aan God oor. In die laaste twee reëls spreek hy sy geliefde Shams aan om aan hom sy totale verlustiging in sy bedwelmende ekstase uit te druk.

- **"I drained this cup ..."**

1 I drained this cup;
2 there is nothing, now,
3 but ecstatic intoxication
4 were I ever other than this
5 I regret being born
6 if forever it is this
7 I'll trample both worlds
8 and dance
9 ecstatic forever!
10 O Shams
11 I am so drunk!
12 What can I say,
13 but I am so drunk on love.

Aangehaal in *Divine Intoxication & Rumi* vertaal deur D. Liebert (Vaughan-Lee, 2006).

In hierdie self-verduidelikende ekstatiese ghasel beskryf Rumi sy volkome vervoering en oorgawe aan goddelike liefde deur middel van bedwelmende drank.

5.8 Poësie oor die *samā'*

5.8.1 Poësie met musikale verwysings

- **"Therefore samá' (music) is the food of lovers …"**

1 Therefore samá' (music) is the food of lovers (of God), since therein is the phantasy of composure (tranquillity of mind).
2 From (hearing) sounds and pipings the mental phantasies gather a (great) strength; nay, they become forms (in the imagination).

Boek IV:742-3 uit *The Mathnawī of Jalālū'ddin Rūmī* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930)

Die kardinale rol wat *samā'* in Soefi's se spirituele lewe speel, die feit dat dit as die spirituele spil van Rumi se digkuns beskou kan word en dat die musiek van die *samā'* sy duisende gedigte geïnspireer het, is reeds in hoofstuk 2 bespreek.

In reël 1 word daar na die Platoniese gedagte van "music is the food of love" verwys, en die feit dat dit as spirituele voeding vir die siel beskou word. Chittick vertaal reël 1 van hierdie vers as:

> Hence sama is the food of lovers, for within it they find the Image of the meeting with the Beloved. (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:326)

Rumi beskryf in reël 2 die *samā'*-byeenkoms as dit waarin die mistikus eenwording met God ervaar as 'n denkbeeld wat verder versterk word deur die klanke van die musiek. Die *Merriam-Webster Dictionary* (2017b) verklaar "phantasy" as "a creation of the imaginative faculty whether expressed or merely conceived". Die gaan dus oor 'n denkbeeld wat met die imaginêre geskep word van 'n gevoel van vrede wat met die mistieke eenwordingservaring gepaard gaan. Die imaginêre speel hier dus 'n sleutelrol en sluit aan by die Soefi-konsep van die *'alam al-mithāl* – die domein van die imaginêre waar hierdie beelde vorm verkry.

- **"At the time of *samā' …*"**

1 At the time of *samā'*, the Sufis hear another sound, from God's Throne.
2 You go ahead and listen to the form of the *samā'*; they have another ear.

Aangehaal in *The Sufi Book of Love* vertaal deur W.C. Chittick (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:328)

Soos in hoofstuk 2 bespreek, gaan die *samā'*-byeenkoms oor gedagtenis aan God. In reël 1 dui "another sound" op die musiek wat met Soefi's met die innerlike oor hoor en wat van God afkomstig is. In reël 2 verwys "You" na diegene wat net op die uiterlike "form" van die *samā'*-byeenkoms fokus en die dieper dimensie nie begryp nie.

- **"Remembered music …"**

1 'Tis said, the pipe and lute that charm our ears
2 Derive their melody from rolling spheres;
3 But Faith, o'er passing speculation's bound,
4 Can see what sweetens every jangled sound.
5 We, who are parts of Adam, heard with him
6 The song of angels and of seraphim.
7 Our memory, though dull and sad, retains
8 Some echo still of those unearthly strains.
9 Oh, music is the meat of all who love,
10 Music uplifts the soul to realms above.
11 The ashes glow, the latent fires increase,
12 We listen and are fed with joy and peace.

Aangehaal in *Selected Poems of Rumi* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2011:3).

Rumi besing in hierdie gedig musiek wat volgens Soefi's die siel vir 'n dieper begrip van die goddelike voorberei en hom nader aan God bring. Chittick (2008:96-97) wys daarop dat daar volgens Soefi's iets in musiek is " [...] that can transport people into the invisible world, to their very origin in 'nonexistence', to that realm where God is still speaking His eternal word to them".

Ter verheldering van "rolling spheres" in reël 2, word daar verwys na die volgende teorie van die "Pure Brethren of Basra":

> Since the celestial spheres revolve and the planets and stars are moved, it follows that they must have musical notes and expressions with which God is glorified, delighting the souls of angels, just as in the corporeal world our souls listen with delight to the melodies and obtain relief from care and sorrow. And inasmuch these melodies are but echoes of heavenly music, they recall to us the spacious gardens of Paradise and the pleasures enjoyed by the souls living there; and then our souls long to fly up thither and rejoin their mates. (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2011:3)

Rumi sê dus in reëls 1-4 ofskoon daar beweer word dat musiek sy oorsprong in bewegende hemelliggame het, dit deur geloof is, deur die innerlike oor, wat die goddelike in die melodieë ervaar word. In Boek IV:733-734 van sy Mathnawí skryf Rumi:

> Hence philosophers have said that we received these harmonies from the revolution of the (celestial) sphere,
> (And that) this (melody) which people sing with pandore and throat is the sound of the revolutions of the sphere.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930)

Die verwysing in reël 5-6 na Adam en die sang van die engele is na die primordiale musiek, die musiek van *Alast* wat deur die siel gehoor en geassosieer word met God se woorde by die Gelofte van *Alast* toe God Adam as sy eie gesant geskep het. Iets van daardie hemelse melodieë bly steeds eggo in die siel.

Musiek was vir Rumi deel van goddelike liefde en hy stel dit in reël 9 voor as voeding van die siel en dit wat die siel verhef. In reël 11 word dit, soos in die eerste gedig in hierdie afdeling, met vuur vergelyk wat die “memory, though dull and sad” weer kan laat opvlam. Vergelyk ook Boek IV:744 van die *Mathnawí*:

> The fire of love is made keen (inflamed) by melodies, just as the fire (ardour) of the man who dropped walnuts (into the water).
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930)

In reël 12 is die verwysing na die *samā’*-byeenkoms waar Soefi’s luister en hul siele met vreugde en vrede gevoed word. In Boek IV:742-743 van sy Mathnawí, stel hy dit so:

> Therefore samá’ (music) is the food of lovers (of God), since therein is the phantasy of composure (tranquillity of mind).
> From (hearing) sounds and pipings the mental phantasies gather a (great) strength; nay, they become forms (in the imagination).
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930)

Hierdie gedig beeld Rumi se beskouing uit van musiek as transformerende krag afkomstig van die goddelike.

- **“Where everything is music …”**

1 Don't worry about saving these songs!
2 And if one of our instruments breaks,
3 it doesn't matter.
4 We have fallen into the place
5 where everything is music.

6 The strumming and the flute notes
7 rise into the atmosphere,
8 and even if the whole world's harp
9 should burn up, there will still be
10 hidden instruments playing.
11 So the candle flickers and goes out.
12 We have a piece of flint, and a spark.
13 This singing art is sea foam.
14 The graceful movements come from a pearl
15 somewhere on the ocean floor.
16 Poems reach up like spindrift and the edge
17 of driftwood along the beach, wanting!
18 They derive
19 from a slow and powerful root
20 that we can't see.
21 Stop the words now.
22 Open the window in the centre of your chest,
23 and let the spirits fly in and out.

Aangehaal in *The Essential Rumi* vertaal deur C. Barks (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:35-36).

Rumi herinner die leser in reël 1 daaraan dat liedere en instrumente onbelangrik is en kan, soos Schimmel (1993:175) aanvoer, slegs deur deelname van die Geliefde, klank voortbring: “it is he who produces the complaint of the harp which the lover has learned to play in his love”. Musiekinstrumente is dus simbool vir die siel wat sonder goddelike liefde geen klank voortbring nie. Rumi stel dit so: “being sober, no story comes from me (I am) like a *rabab* without a bow” (Schimmel, 1993:174).

Al breek instrumente dus, is wat saak maak goddelike liefde, dit wat verantwoordelik is vir die musiek. Die lewe van die mistikus word in reëls 4-5 uitgebeeld as dié van musiek, dus goddelike liefde.

In reëls 6-10 word die feit weer benadruk dat instrumente slegs die uiterlike vorm voorstel, en dat musiek, al is dit verborge, sy ontstaan in God se liefde het en dat die “strumming and the flute notes” steeds met die innerlike oor gehoor sal word.

Reëls 11-12 dui daarop dat die uiterlike vorm of manifestasie verbygaan of tot niet gaan – die kers gaan dood – maar die innerlike inhoud, die essensie, die goddelike inspirasie is in die

siel geleë en blywend; met ’n vuursteen en ’n vonk wat resoneer met Meister Eckhart se “spark of the soul” kan daar uiting gegee word aan goddelike liefde.

Schimmel (1993:66) voer aan dat die see op goddelike liefde dui en seeskuim op die uiterlike vorm. Sy skryf: “This world is but foam full of floating jetsam; but through the turning about of those waves and the congruous surging of the sea and the constant motion of the billows that foam takes on a certain beauty, this world is 'decked out fair' [...] for a moment, but the eye which perceives reality, cannot be deceived by its temporal charm.”

In die konteks van die seemetafoor suggereer reëls 13-15 dus dat die liedere van die mens soos skuim is, en die grasieuse (dans)bewegings van ’n pêrel – die spirituele siel – afkomstig is.

In reëls 16-17 word die liedere, of woorde van poësie uitgebeeld as waaiskuim en dryfhout wat op die see rondgeskommel word en op die strand beland met die implikasie van nuttelоosheid. Soos Derridiaanse betekenaars is hulle “wanting” en is nie daartoe in staat om betekenis weer te gee nie. Reëls 18-20 beeld uit dat poësie in die verborge diepte van die wese van goddelike liefde, die abissale, waar betekenis geleë is, deur die verborge wortel gevoed word, met ander woorde betekenis verkry. Die teerheid, oftewel innerlike betekenis wat die liedere oordra (reël 6), is egter wel ’n weerspieëling van dit wat verborge is, of van die goddelike.

In reël 21 is daar die beroep op stilswye wat Rumi dikwels aan die einde van ’n gedig benut as erkenning van die onuitspreeklikheid van die ervaring wat hy probeer beskryf. Dit is in stilte, soos Michaels (2010:671) dit stel, “a common moment at which language fails”, wat die goddelike ervaar word, want woorde as uiterlike vorm, is nie in staat om die goddelike uit te druk nie. Dit is die stilte van die woestyn, in die *khôra*, of negatiewe teologie wat die mistieke funksioneer; ’n stilte wat die afwesigheid van betekenis in menslike taal erken, soos in Derrida se dekonstruksie.

Rumi onderskei tussen vorm en betekenis soos dit in hierdie gedig voorgestel word deur goddelike musiek van die siel of die diepte van die oseaan aan die een kant, en die instrument, die kers, of skuim aan die ander. Hy skryf in Boek VI:4747 van sy Mathnawí: “Form is shadow, meaning, the Sun” (Jalāl al-Dīn Rūmī,1933); en in Boek IV:1285: “Pass beyond form, escape from names! Flee titles and names toward meaning!”

- **“In the lap of your grace …”**

1 In the lap of your grace I am like the melodious harp,
2 place the plectrum softer and more tenderly, so that you do not tear my strings!

Aangehaal in *The Triumphal Sun* deur Schimmel (1993:175).

Hierdie reëls is ’n voorbeeld van hoe Rumi dikwels musiekinstrumente identifiseer met die minnaar, en die musikant met die Geliefde. Gebaseer op hierdie analogie is die lewe van die musiekinstrument in die hande van die musikant en sy bestaan geheel en al afhanklik van die aanraking van die Geliefde. Met die harp as metafoor vir die siel, skep Rumi ’n beeld in reël 1 van die mistikus omvou deur goddelike genade. Schimmel (1993:175) som die erotiese element van die beeld soos volg op:

> The harp leans in the lap of the beloved, with its back bent, and is touched by his fingers (or the plectrum ‘love-pain'), thus producing sweet songs, day and night.

5.8.2 Poësie met verwysings na dans

- **“The creatures are set in motion by love …”**

1 The creatures are set in motion by love,
2 love by God in all eternity –
3 The wind dances because of the spheres,
4 the trees because of the wind.

> Diwan 5001 aangehaal in *The Sufi Path of Love* vertaal deur W.C. Chittick (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:197).

Die skepping word in hierdie ghasel uitgebeeld as ’n groot kosmiese dans waarin daar in die wêreld ingedans word. Die belangrike is dat dit die ewige liefde van God was wat dit teweeggebring het.

Reëls 3-4 stel ’n soort orde van oorsaak en gevolg daar en kosmiese harmonie wat dié van die *samā*’-byeenkoms weerspieël wat hoewel ekstaties, gekenmerk word deur ’n ordelike struktuur.

Zekrgoo (2012:9-10) wys daarop dat Rumi *samā’* as “an act of harmonization with the cosmos, a mimesis of Cosmic Dance” beskou. Volgens Schimmel (1993:180) is hierdie dans 'n voorstelling van “the well-established cosmic order in which every being has its special place and function comparable to the dervishes who follow the rigid rules of *samā’* in perfect ease”.

- **“(Holy) men dance …”**

1 (Holy) men dance and wheel on the (spiritual) battle-field: they dance in their own blood.
2 When they are freed from the hand (dominion) of self, they clap a hand;
3 when they escape from their own imperfection, they make a dance.

4 From within them musicians strike the tambourine; at their ecstasy the seas burst into foam.

5 You see it not, but for their ears the leaves too on the boughs are clapping hands.

Boek III:96-99 uit *The Mathnawī of Jalālū'ddin Rūmi* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1930).

In hierdie reëls word die innerlike dans “in their own blood” van die Soefi’s uitgebeeld as dit wat geassosieer word met die aflegging van hul *nafs* wat ’n voortdurende spirituele stryd behels. Hierdie dans het nie ’n noodwendige skakel met die liggaam nie, en kan slegs deur diegene wat hulself van hul eie ego verlos het, in die siel ervaar word. Chittick (1983:325) stel dit soos volg: “[...] music and dancing are primarily inward states, and only secondary phenomena in the outward world”.

Ook die musikante word innerlik “gehoor”; ekstase word metafories as die dans van die see uitgebeeld wat in skuim uitbars. Met hul innerlike oor hoor hierdie mistici selfs die geritsel van blare as handegeklap wat deel vorm van die *samā’*-byeenkoms. Schimmel (1993:179) wys daarop dat die ritmiese handeklap wat met die musiek gepaardgaan, ’n simbool van die voortdurende spanning tussen skeiding en eenwording is, waarsonder geen beweging of klank moontlik sou wees nie.

- **“The heavens are like a dancing dervish-cloak …”**

1 The heavens are like a dancing dervish-cloak,

2 But the Sufi is hidden. Oh Moslems, whoever has seen a cloak dance without a body in it?

3 The cloak dances because of the body, the body because of the spirit, and love for the Beloved has tied the spirit’s neck to the end of a string.

Aangehaal in *The Sufi Book of Love* vertaal deur W.C. Chittick (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:328).

Hierdie diwan is weer eens 'n uitbeelding daarvan dat die wesenlike dans, dié van die siel is, en dat die uiterlike vorm (“cloak”) slegs die manifestering van die innerlike ekstase is. Die essensiële dans is dié van die siel wat deur goddelike liefde gedryf word. Die beeld is van ’n marionet wie se dans deur goddelike liefde gedryf word.

- **“Why does not the soul take wing …”**

1 Why does not the soul take wing, when from the glorious Presence
A speech of sweet favour comes to it, saying, 'Aloft'?

2 How should a fish not leap nimbly from the dry land into the water,
When the sound of waves reaches its ear from the cold ocean?

3 Why should a falcon not fly from the quarry towards the King,
When it hears by drum and drum-stick the notice of "Return"?
4 Why should not every Sufi begin to dance, like a mote,
In the sun of eternity, that it may deliver him from decay?

Aangehaal in *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b).

Rumi maak hier van retoriese vrae as literêre strategie gebruik om die leser se deelname te wek en klem te lê op die feit dat dit die Soefi se verlange na God se liefde is wat hy deur die *samā'*-dans kan ervaar.

Met vis en valk as beeldspraak vir die siel, illustreer hy elk se natuurlike noodwendige hunkering na en aangetrokkenheid tot sy "bron" – die siel na Sy glorieryke teenwoordigheid, die vis na die oseaan, die valk na sy meester, en die Soefi na die *samā'* waardeur hy die eenwording met God ervaar. Hierdeur beklemtoon Rumi dat die mistikus wat God lief het, en nie aan spirituele aftakeling blootgestel wil word nie, nie anders kan as om te begin dans nie. Die dans verkry weer 'n kosmiese assosiasie met die beeldspraak van 'n stofdeeltjie ("mote") wat om die son dans.

- **"We came whirling …"**

1 We came whirling
2 out of nothingness
3 scattering stars
4 like dust
5 the stars made a circle
6 and in the middle we dance
7 every atom
8 turns bewildered
9 and it is only God
10 circling Himself.

Aangehaal in *Divine Intoxication & Rumi* vertaal deur D. Liebert (Vaughan-Lee, 2006).

Reëls 1-2 van hierdie ghasel sluit aan by die Gelofte van *Alast* en die skepping toe wesens uit 'n toestand van niebestaan in 'n ekstatiese toestand, dié van bestaan binnegedans het.

Verstrooide sterre word met stofdeeltjies vergelyk wat in 'n sirkel dans waarbinne die derwisje dans. Soos ander Persiese digters het Rumi dikwels geskryf oor die "dance of zarrat" – klein

stofdeeltjies wat lyk asof hulle in die sonlig dans. Die woord “zarra” kan ook vertaal word met “atoom” wat, volgens Schimmel (1993:180):

> gives this imagery a very modern, but appropriate flavour. These particles are thought to dance around the sun; the Sun of Tabriz is the centre around which everything turns so that the Sufis can almost be called sun-worshippers. It is out of love for this sun that the atoms of this world came dancing forth from Non-Existence.

Met verwysing na die atome wat as deel van die groot kosmiese dans in reël 8 as “bewildered” beskryf word, word daarop gewys dat Nicholson en ander dikwels dié woord gebruik om die toestand van spirituele vervoering weer te gee. Die gedig beeld die groot kosmiese dans uit met God as die wentelende middelpunt waarom alles dans.

- **“Mount Sinai, from (seeing) the radiance of Moses …”**

1 Mount Sinai, from (seeing) the radiance of Moses, began to dance, became a perfect Súfí, and was freed from blemish.
2 What wonder if the mountain became a venerable Súfí? The body of Moses also was (formed) from a piece of clay.

Boek I:867 van *The Mathnawí of Jalālū'ddin Rūmi* vertaal deur Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926).

Met verwysing na Berg Sinai en Moses in reël 1 voer Schimmel (1993:179) aan:

> Every movement can be explained as dance even the Koranic dictum that during God's revelation on Mount Sinai the mountain trembled (Sura 7/143) is interpreted as its entering into ecstatic dance, comparable to the perfect Sufi in the Divine Presence.

Vir Soefi’s bring die goddelike die siel in beroering, en hier weerspieël Moses wat soos alle mense metafories uit klei geskep is, die skittering en almag van God.

- **“In the air of Divine Love …”**

1 In the air of Divine Love they begin to dance like the full moon’s orb flawless in trance
2 Their bodies in dance, their souls – beyond words;
3 And all that surrounds them, they too, beyond words.

Boek I:1347-1348 van Rumi se *Mathnawí* aangehaal in *Metaphors of Music & Dance* In *Rumi’s Mathnawi* deur Zekrgoo (2012:10).

In slegs drie reëls slaag Rumi daarin om op besonder esteties-mistiese wyse ’n evokatiewe beeld te skep van die tollende *samā’*-dans in ’n atmosfeer van heilige liefde wat woorde

transendeer, deur die derwisje se wenteling te vergelyk met die baan van die volmaan om die aarde. In reël 1 dui “flawless” op die vlekkeloosheid van die transervaring – die heilige kwaliteit. In reël 2 word uitgedruk dat hul liggame dans, maar hul siele en dit wat hulle omring, egter onuitspreeklik is. Met sy beeldspraak omskep Rumi in die woorde van Keshavarz (1998:31) “the funeral of words into a whirling dance [...]”.

5.9 Slot

Wat bostaande gedigontledings duidelik na vore bring, is eerstens dat Rumi met goddelike inspirasie in die sin van die Latynse woord waaruit dit afgelei is, *inspiratus*, sy poësie geskryf het en tweedens soos Matsumato (2009:37) dit stel, dat Rumi “basically a man of images” was. Volgens Chittick (1983:2) was Rumi oortuig dat sy poësie deur God aan hom gegee is; sy beeldspraak is volgens hom dus nie self bedink nie, maar ontvang van die domein van die imaginêre waarbinne die Geliefde Homself aan minnaars in imaginêre vorme manifesteer.

Aansluitend hierby is dit ook opvallend dat Rumi selde, en glad nie in die geselekteerde gedigte nie, die naam van God gebruik of Hom direk benoem nie. Schimmel (1993:43) wys daarop dat vir Rumi “this Sun is so radiant that its secrets can be only told in metaphors, stories, parables”. Hy stel dit in sy Mathnawí I:135-6 so:

> I said to him: “It is better that the secret of the Friend should be disguised: do thou hearken (to it as implied) in the contents of the tale.
> It is better that the lovers' secret should be told in the talk of others.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926)

Rumi besef dat woorde ontoereikend is om die Almagtige te benoem en in hierdie opsig is sy poësie dus grondliggend apofaties. Woorde was vir Rumi niks anders nie as 'n sluier om die oorweldigende son van Shams, in wie goddelike liefde en Majesteit sigself onthul het, te bedek. Schimmel (1993:43) wys daarop dat die oog nie in staat is om hierdie son in sy helderheid te sien nie, want dit is juis dié helderheid wat paradoksaal sy grootste sluier vorm. Wie dié son egter vir 'n oomblik gesien het en deur sy strale getransformeer is, moet kleurvolle beelde soos gebrandskilderde glasstukke bedink om vir die wêreld aan te toon hoe wonderbaarlik die metaforiese son is.

Schimmel (1993:43) wys daarop dat Rumi die tweevoudige funksie van die poëtiese woord beskou as versluiering van God se heiligheid aan die een kant, en aan die ander, (slegs) gedeeltelike onthulling. Soos in vorige hoofstukke gemeld, en uit die ontledings blyk, word God nooit in sy absolute essensie ervaar nie.

Die belangrikste is egter die rol van die imaginêre, die performatiewe en beliggaamde deelname aan die teks. In ghasel XXVI van Nicholson se *Selected Poems from the Dīvāni*

Shamsi Tabrīz vermaan Rumi: “Behold, without regarding the letters, what is this language in the heart.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 2004b)

Die ryk evokatiewe beeldspraak in bostaande gedigte lok die sensitiewe leser om met sy verbeelding die mistieke self te ervaar. Miller (2009:19) voer aan: “If you cannot imagine it, you cannot understand it.” Miller se beskouing dat konseptuele denke en taal fundamenteel metafories van aard is, kan inderdaad van Rumi gesê word. Die ‘logika’, eienskappe en beelde van Rumi se metafore word deur die leser geïnterpreteer op grond van sy eie beliggaamde ervarings in die wêreld. Miller (2009:20) voer aan dat die menslike brein beeldspraak en aksies verwerk asof dit werklik is, dus ontlok of wek beeldspraak en aksies in taal letterlik soortgelyke sensomotoriese beelde op veelvuldige vlakke waardeur die leser soveel meer kan aflei as in bloot beskrywende of direk mededelende taal. Dit sluit direk by die performatiewe aspek aan. Die beeldspraak en metafore word as’t ware akteurs in die “performance” wat elke keer herhaal word, wanneer dit gelees word en die leser aanhits en inspireer om betekenis te skep. Delancey (soos aangehaal deur Miller, 2009:31) som hierdie opvatting so op: “In its communicative function, language is a set of tools with which we attempt to guide another mind to create within itself a mental representation that approximates one we have.”

Toegepas op Rumi se poësie hierbo, word daar dus beklemtoon dat sy dinamiese beeldspraak nie eenvoudig een of ander iets of konsep voorstel nie, maar die imaginêre vermoë in die leser ontlok om performatief self deel te word van die ervaring wat Rumi uitdruk.

Hierdie opvatting van metaforiek stem nóú ooreen met die konsep van onder meer Sells se “meaning event” soos dit in hoofstuk 3 aan bod gekom het. Die betekenisgebeurtenis behels dat ’n perspektiefverskuiwing plaasvind wat die openbaring is van die misterie as misterie, en die transformasie van ’n taal van verwysing na ’n bevestiging van ’n taal van realisering en manifestering (Sells, 1988:131). Sells identifiseer die oomblik waarin die betekenis identies word of ineensmelt met die skryfhandeling as die betekenisgebeurtenis en noem die perspektiefverskuiwing “a secret or mystery that the reader continually uncovers in the act of reading and in each uncovering or unveiling the reader experiences what I have called the meaning event” (Sells, 1988:148). Dit is hierdie betekenisgebeurtenis wat ’n teks as “misties” definieer, die leser ’n vlugtige blik van die heilige bied en ’n baan open wat ’n mens buite die rede tot die onuitspreeklike misterie beweeg. Daar word weer beklemtoon dat dit nie gaan oor blote beskrywings of verwysings na mistieke eenwording nie, maar oor ’n semantiese eenwording wat die mistieke eenwording herskep of naboots.

Dit is met die imaginêre geestesvermoë, ’n ingesteldheid van ’n sensitiewe “oopheid” vir bostaande opvattings en oorgawe aan die performatiewe krag van Rumi se beeldspraak wat die gedigte ontleed en geïnterpreteer is.

Soos blyk uit die bostaande ontledings sluit Rumi se oeuvre ook gedigte in wat sowel die onuitspreeklikheid van God uitdruk as die ontoereikendheid van taal om die goddelike misterie uit te beeld; ook is daar sommige gedigte wat sekere Soefi-konsepte insluit, soos: die spieëlsimboliek; die imaginêre domein of die *'alam al-mithāl*; die aflegging van die *nafs*; die gelofte van *Alast*; God se voortdurende hernuwing van die skepping; die prioriteit wat noëtiese kennis of liefde (*ishq*) bo diskursiewe rede (*ilm*) verkry en dat God bereik word met 'n intuïtiewe en ervaringskennis van God, of *ma'rifa* wat as 'n hoër begrip van die goddelike misterie beskou word. Die bespreking van hierdie konsepte in hoofstuk 2 word in hierdie gedigte verhelder.

Dit is veral by sy gedigte wat oor die liefde, die erotiese, geestelike vervoering, musiek en dans handel, wat die krag van die performatiewe sterk na vore kom. Met evokatiewe beeldspraak wat uit sy allesoorweldigende liefde vir God vloei, word die leser / ontleder aangegryp, met ekstase vervul en weggevoer na 'n mistieke domein waarin die misterie van goddelike liefde ervaar word. Deur middel van ryk metaforiek van die erotiek, wyn en dronkenskap, musiek en dans, verbeeld Rumi sy vervoering en mistieke eenwording.

Hoofstuk 6: Ontleding van geselekteerde Afrikaanse gedigte met ’n mistieke karakter

6.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word ’n aantal gedigte uit die Afrikaanse kanon wat as óf misties beskou kan word, óf waarvan hoogstens aangevoer kan word dat hulle mistieke elemente bevat, ontleed en geïnterpreteer deur middel van die raamwerk soos in hoofstuk 4 uiteengesit. Aangesien Olivier in sy 1985-proefskrif oor die mistieke poësie die werk van die ouer digters behandel het, fokus hierdie studie, met die uitsondering van Sheila Cussons wat ons enigste werklik mistieke digter is, op poësie van digters na 1985, maar hoofsaaklik na 2000.

T.S. Eliot lê in sy klassieke essay “Tradition and the Individual Talent” klem op die rol wat ’n poëtikale tradisie op die werk van skrywers het. Met betrekking tot die mistieke in die Afrikaanse poëtikale tradisie is in hoofstuk 2 aangetoon dat die hegemonie van die Afrikaner-kultuur veral die gevolg was van die Calvinistiese Protestantisme en dat die mistieke nie tradisioneel deel vorm van die Afrikaanse poësie nie. Hieruit volg dat Afrikaanse digters van religieuse gedigte, waarvan daar talle is, in die dampkring van die Calvinistiese godsdiens verkeer en grotendeels, maar nie uitsluitlik nie, niemisties skryf. So ook is die Afrikaanssprekende leserspubliek oor die algemeen nie vertroud met die mistieke tradisie nie.

Daar is egter uitsonderings. Volgens Olivier (2013) is die eerste voorbeeld van mistieke piëtisme reeds in die vroeë 1800’s in die werk van Catharina van Lier te bespeur. Uit dagboeke en gedenkbundels van ander trekboervroue soos Susanna Smit, Hendrina Cecilia Kruger en Anna Elizabeth Steenkamp blyk dit dat hulle mistieke kontemplasie beoefen en ekstatiese belewenisse ervaar het.

Die lewe van Susanna Smit wat as 13-jarige teen haar sin met ’n predikant in die huwelik moes tree, het sowel Karel Schoeman as Antjie Krog se verbeelding aangegryp en hulle het na aanleiding daarvan onderskeidelik ’n biografie *Die wêreld van Susanna Smit 1799–1863* en ’n digbundel *Otters in Bronslaai* die lig laat sien.

Raath (2016) verklaar dat hierdie frekwente mistieke belewenisse manifestasies van die heersende godsdienstige spiritualiteit in die afgeleë binneland was. Hy voer aan dat die ontluikende mistieke selfbewussyn wat onder gelowiges aan die grense na vore gekom het, in bepaalde opsigte ’n kultuur van spirituele weerstand teen die kerklike en godsdienstige marginalisering verteenwoordig wat veral deur vroue in die pioniersomstandighede ervaar is. Dié reaksionêre piëtistiese godsdienskultuur onder pioniersvroue in Suid-Afrika vertoon

bepaalde parallelle met godsdienstige tendense in die sewentiende en agttiende eeu se Duitse piëtisme.

Schoeman (2011:61) wat ook geskiedskrywer was, het in *Cape Lives of the Eighteenth Century* oor die ontberingsvolle bestaan, 'n gemarginaliseerde kerklike betrokkenheid en nomadiese lewenstyl van die trekboergesinne geskryf. Volgens hom het dit die weg voorberei vir die mistiekgetinte godsdiensbeoefening van 'n persoonlike aard, emosionele geloofsbelewing en asketiese afsondering – tendense wat reeds teen die einde van die sewentiende eeu in Nederland, Duitsland, Skotland en Engeland sigbaar was. Na aanleiding van die verband tussen trauma en die sublieme, soos dit in hoofstuk 2 aan bod gekom het, mag dit wees dat die ontwrigtende omstandighede van daardie tye ook 'n rol gespeel het en die sneller was vir so 'n mistieke soeke na die goddelike.

In sy werk oor Schoeman, *Die reis gaan inwaarts: die kuns van sterwe in kreatiewe werke van Karel Schoeman*, wys Wepener (2017:194-195) daarop dat hierdie tipe mistieke soeke dikwels met geografiese reise gepaard gaan. Verder voer hy aan dat dié inwaartse reis wat behels dat iets van die tydelikheid van die mens se bestaan beter verstaan word, nie net op 'n rasionele vlak onderneem word deur die raadpleging van bronne nie, maar 'n reis is waarvan die betekenis ook uit ander bronne soos *fronese* (praktiese wysheid) en die liggaam self openbaar word.

Raath (2017:2) voer aan dat die werk van Christina Landman en Karel Schoeman 'n nuwe era in piëtisme-navorsing in Suid-Afrikaanse spirituele en historiografiese ondersoek ingelui het. Beide outeurs wys op die pluriforme herkoms van die piëtistiese erfenis aan die Kaap, die mistieke inslag van die Kaapse piëtisme en suggereer Middeleeuse oorspronge daarvan.

Wat kerkverband betref, skaar die groot meerderheid godsdienstige Afrikaanssprekendes hulle tradisioneel by die Protestantse geloof. Dit word statisties bevestig deur die World Values Survey (WVS) en die South African Opinion Leader Survey wat aantoon dat in 2006 ongeveer 80% van Afrikaanssprekendes Protestants is met slegs ongeveer 10% Katoliek (Kotzé & Loubser, 2017).

Dit het in hoofstuk 2 geblyk dat met enkele uitsonderings die mistieke nie deel vorm van die Calvinistiese Christelike geloof nie en dit verklaar die betreklik skaars oes mistieke poësie in Afrikaans. Nog 'n bydraende faktor is die veranderende tydsgees van die afgelope dekades met die klem op die sekulêre, op eiebelang en die self. Volgens Jean Oosthuizen (2019) het die N.G. Kerk sedert 1985 meer as 'n halfmiljoen van sy lidmate verloor. Reeds in 1988 is dit Van der Wart (1988:471) se bevinding in haar tesis oor gestaltegewing van Christus in die Afrikaanse poësie dat groter waarde aan die sekulêre lewe van die mens as aan die geestelike geheg word. In 'n onderhoud met Pieter de Villiers voer Lina Spies (2018) aan dat haar indruk

is dat daar ook “by die jonger en die jongste Afrikaanse digters nie ’n sterk invloed van die godsdiens en die Bybel uitgaan nie”.

Na hierdie tydperk van sekularisering het daar egter internasionaal ’n postsekulêre ontwikkeling posgevat (Beyers, 2014:2). Dit behels dat ’n ontnugterde en gedemistifiseerde wêreld verruil word vir ’n bestaan van begeerte en fantasie. Rigiede en vaste verduidelikings word bevraagteken asook die belangrikheid van rede as die enigste weg tot kennis. Intuïsie word herevalueer en emosie en ervaring verkry klem as bron van godsdienstige kennis. Die oortuiging is dat in plaas van een vaste waarheid, daar baie waarhede kan wees, dus kenmerk pluralisme dié postsekulêre samelewing.

Met die wegbeweeg van streng, rigiede denke oor die goddelike, en ’n groter oopheid, word ruimte geskep vir ’n benadering bestaande uit oorspronklike, eie insigte tot ’n persoonlike geestelike verhouding met God waar die klem op intuïsie, emosie en individuele ervaring val. Veral in Afrikaanse gedigte uit bundels wat gedurende die afgelope dekade verskyn het, het hierdie denke neerslag gevind.

In hierdie tydsgees het daar ook ’n hernude belangstelling ontstaan in spiritualiteit wat nie noodwendig religieus is nie en die weg gebaan om die rykdom van ander kulturele uitdrukkings van spiritualiteit te absorbeer. Soos die mistieke is spiritualiteit ’n moeilik definieerbare konsep, maar volgens Kourie (2006:19) verwys dit na die “*raison-d’être* of one’s existence, the meaning and values to which one ascribes”. Dus beliggaam elkeen ’n spiritualiteit, synde nihilisties, materialisties, humanisties, of religieus. Spencer (2012), ’n psigiater, definieer spiritualiteit so:

> Spirituality involves the recognition of a feeling or sense or belief that there is something greater than myself, something more to being human than sensory experience, and that the greater whole of which we are part is cosmic or divine in nature.

Woods (soos aangehaal deur Kourie, 2006:24) beklemtoon die selftransenderende aard van spiritualiteit en die begeerte van die mens vir eenheid en volkomenheid:

> Spirituality [...] is the self-transcending character of all human persons, and interest in spirituality is an indication of a deep-felt desire within the hearts of women and men to find unity.

In die gees van hierdie soort denke is die Sentrum vir Eietydse Spiritualiteit in 2009 in Pretoria gestig vir “die nuwe generasie van Afrikaner; waar geslag, ras, kleur, kultuur, geloof, taal, ouderdom en seksualiteit hulle nie meer definieer nie. Hulle is vrydenkers; mense vir wie die

beginsels van liefde, eerlikheid, kreatiwiteit, respek, kritiese denke, oop soeke, nederigheid en eietydse denke hulle rig" (Sentrum vir Eietydse Spiritualiteit, s.a.).

Wat die keuse van onderstaande gedigte betref, word daar in die lig van bogenoemde wel ook erkenning gegee aan enkele gedigte wat 'n niereligieuse mistiek weergee, veral ook omdat hulle sekere soortgelyke kenmerke as dié binne die Christelike of Soefistiese mistieke tradisies weerspieël. Hierdie gedigte beeld byvoorbeeld Boeddhistiese belewenisse en die Afrika-mistiek van interverbondenheid uit.

Dit groot meerderheid van die onderstaande gedigte is egter geselekteer op grond van die kenmerke van die religieuse mistieke waarop hierdie studie wesenlik fokus en handel oor 'n begeerte na, en direkte ervaring van, die teenwoordigheid van God, gebore uit passievolle liefde vir God. Dit gaan dus daaroor om met God in gesprek te tree en verenig te word en nie, soos in talle religieuse gedigte, om *óór* hom te skryf nie. Breedweg gaan dit oor die herkenning van, en die ontmoeting en vereniging met, die goddelike wat in hierdie studie beskou word as die onderskeidelik drie-enige of monoteïstiese God van die Christelike en Soefistiese godsdienste.

Binne die bestek van hierdie studie, wat ook die ontleding van sekere van Rumi se mistieke gedigte insluit, word daar benadruk dat die Afrikaanse gedigte wat uit hierdie digters se werk geselekteer is, bloot *verteenwoordigend* is van 'n mistieke tradisie in die Afrikaanse poësie en probeer nie 'n volledige weerspieëling van die voorkoms van mistieke elemente daarin te wees nie. Mistieke elemente kom wel verspreid voor in die poësie van sommige eietydse Afrikaanse digters, maar konsolideer in daardie werk nie tot 'n stramien wat die nodige drakrag aan 'n (deurlopende) mistieke digterlike "projek" kan verleen nie, selfs nie op die vlak van die volledige enkelgedig nie. Daar word daarom nie verder op sulke werk ingegaan nie, maar net kortliks na enkele voorbeelde verwys.

Charl-Pierre Naudé beskryf byvoorbeeld 'n gewaarwording van verbondenheid met 'n vreemde Moslemvrou een nag op die Doha-lughawe in sy gedig "Op Doha, maar nie ek nie" uit sy bundel *Al die lieflike dade* (2014). Ilse van Staden gee iets van die mistieke onuitspreeklikheid weer in haar gedig "slotsom" uit haar bundel *Waar die oog van stil word* (2016), waar die see met stilte vergelyk word. In Ronelda Kamfer se gedig "Troupanne" uit *Hammie* (2016) word 'n soort transendering van die werklikheid beskryf wanneer sy vertel dat sy haar oorlede Ma se hande kan voel as sy na die ringe kyk. In Nathan Trantraal se gedig "Gebed zonder end" uit sy bundel *Alles het niet kom wôd* (2017) druk hy 'n subliem-mistiese gevoel van innerlike geluk uit wanneer hy een aand saam met sy mense in 'n Amsterdamse restaurant eet.

Die klem val in hierdie hoofstuk egter op die volgende digters: Sheila Cussons (1922–2004), T.T. Cloete (1924–2015), M.M. Walters (1930–), I.L. de Villiers (1936–2009), Breyten Breytenbach (1939–), Cas Vos (1945–), C.A. Anthonissen (1948–), Antjie Krog (1952–), Marlene van Niekerk (1954–), Joan Hambidge (1956–), Johann de Lange (1959–), Jacobus van der Riet (1959–) en Tom Gouws (1961–2018).

Ooreenkomstig die ontledingsmodel soos uiteengesit, word die gedigte hieronder ontleed en geïnterpreteer vanuit ’n performatiewe benadering. Dit behels ’n ondersoek na verstegniese strategieë, veral ook dié wat benut word om die tekste uit die diskursiewe, talige domein uit te lig. Maniere waarop die leser deur die teks tot deelname uitgenooi word, word toegelig. So ’n benadering behels ’n imaginêre ingesteldheid en die verwagting van Derrida se *tout autre* wat geskep word deur die uitnodiging tot die mistieke.

6.2 Sheila Cussons (1922–2004)

Sheila Cussons is volgens Hugo (2006) ons mees erkende mistieke digter en was as Rooms-Katolieke gelowige vertroud met die mistieke tradisie wat duidelik neerslag vind in haar poësie en van ’n diep deurleefde kennis daarvan getuig. Swart (2014:167) wys daarop dat sy as een van die grootste Afrikaanse digters beskou word en onderskei die volgende belangrike temas in haar oeuvre: vuur, religieuse intertekste, die bonatuurlike, goddelike of metafisiese, asook die Katolieke en die mistieke. As beeldende kunstenaar het sy haarself eerstens ’n visuele kunstenaar geag en tweedens ’n digter en die visuele speel dus ook ’n belangrike rol in haar werk soos aangetoon word in die gedigontledings hierna. Kannemeyer (2005:453-459) verwys veral na Cussons se tegniese bedrewenheid en lig ook die “verwagtende uitsien na eenwording en die versmelting met God” as ’n sentrale motief in haar werk uit.

In haar huldeblyk oor Cussons verwys Hambidge (2004) na die onbeskryflikheid en kenmerkende paradoksale aard van die mistieke: “dié digter skryf oor die ónmoontlike [...]” en “Soos alle mistieke digters, skryf sy op die rand van ineenstorting, van lewensvreugde enersyds, lewensafsku of -vrees andersyds.”

Sy het gedurende haar leeftyd 11 bundels poësie gepubliseer waarvoor sy talle pryse verower het, onder andere die Hertzogprys in 1983 vir haar hele oeuvre. Vyf van haar gedigte word hier ingesluit – uit *Die swart kombuis* (1978), *Die skitterende wond* (1979) en *Verwikkelde lyn* (1983).

6.2.1 “Christ of the burnt men”

1 Jy sal my ook al hoe meer wen, glimlaggende
2 skerts-oog blink-oog Christus wat my vervaarde jare

op jou afstand gadegeslaan het: jy het
jou hande nie tóé uitgesteek toe ek
jou sengende wonde aan my lyf ontvang het nie
maar fel jou kruis geteken oor my, in hand
en romp en hoof, en deur die beswyming
onder druppende bloedplasma- en soutwatersakke
kom skyn voor my met net die trekking van ’n glimlag
van uiterste pyn om die mondhoeke, jou oë
blink van ’n verskriklike akkoord.
En ek begryp, jy het my geteken vir die avontuur
van jóú, ek wat vuur bemin en altyd waaghalsig was –
– O wat is die brand in brein en hart wat brandender brand
as die vlam aan die lyf en wat gaan gloei in klip en sand
onder my eenvoetig-springende begrip agter jou
ságsinnigheid aan?: Nee, iets heerlikers: as jy eindelik
omdraai met oë wit en stip en ver en skouers gemantel
met ’n verwoede en stormende son: o my kosmiese Christus:
drie-en-dertig jaar verdoesel in die klein en donker vlees
wat jy in een nag oopgevlek het om jóú vir my te bevry
opdat ek jou raaksien, raak weet, raak het, en nog wag jy
dat ek moet sê, heeluit moet sê: gryp my hande dan,
amper sonder vingers vir jou: kundige timmerman.

Uit: *Die swart kombuis* (1978)

Die titel is ’n aanhaling uit die moderne mistikus, Thomas Merton (1915-1968) se *The Seven Storey Mountain*: "That you may become the brother of God and learn to know the Christ of the burnt men." (Merton, 1948:462)

Die verwysing is na vuur wat talle kere as metafoor in die Bybel (1983) voorkom om God uit te beeld, soos byvoorbeeld God se verskyning aan Moses as ’n brandende doringbos (Eks. 3:3) en die beskrywing van God se teenwoordigheid wat vir die Israeliete gelyk het “soos ’n gloeiende vuur op die berg” (Eks. 24:17) in die Ou Testament, en die volgende uitbeelding van die wederkoms in die Nuwe Testament: “[...] en aan julle lyding, en ons s’n, sal Hy ’n einde maak wanneer die Here Jesus met sy engele in ’n vuurvlam uit die hemele verskyn” (2 Tess. 1:7). Dit word ook in die Bybel as simbool van suiwering beskou, soos in Sag. 13:9: “[...] sal Ek met vuur louter soos silwer gelouter word. Ek sal hulle suiwer soos goud gesuiwer word.” In Lev. 1:9 word daar verwys na “die brandoffer, ’n vuuroffer wat deur die Here aanvaar word”. Dit word as die “volledigste” van alle offers beskou wat aan God gebied kan word.

Merton was volgens Cannon (s.a.:205) “on fire with the love of God”, en Merton gebruik vuur as metafoor vir God, ook in ’n paradoksale sin van dit wat die mistikus terselfdertyd pyn aandoen, maar ook suiwer, sodat hy in vlamme uitbars en in God getransformeer word:

> It is into this abyss of blazing light, so infinitely bright as to be pure darkness to our intelligence that the mystic enters not only with his eyes, his imagination, and his mind but with his whole soul and substance, in order to be transformed like a bar of iron in the white heat of a furnace. The iron turns into fire. The mystic is transformed in God. (Merton, 1982:261)

Vir Cussons roep vuur haar traumatiese ervaring van ’n brandongeluk op waarin ’n gasstoof in haar gesig ontplof het en sy erge brandwonde opgedoen het met gevolglike verminktheid en amputasies.

Wat dadelik in die gedig opval, is die byna skokkende, oneerbiedige familiariteit van die informele jy- en jou-aanspreekvorm vir Christus, die menslike eienskappe, naamlik “glimlaggende skerts-oog, blink-oog Christus” waarmee sy Hom uitbeeld, asook haar verwytende opmerking, asof teenoor ’n gewone ander mens in reëls 3-4. Olivier (1985:5) wys daarop dat hierdie soort gewaagde taalgebruik kenmerkend is van ’n mistieke teks en een van die wyses is waarop ’n mistikusdigter die onderliggende paradoksale van die gaping tussen sy empiriese wêreld en die goddelike domein uitdruk. ’n Paradoks is geleë in die menslike uitbeelding van God aan die een kant en aan die ander die persepsie wat sy van Hom het as afstandelik met die verwysing na “afstand” in reël 3. Hieruit kan afgelei word dat Sy ware wese nog vir haar verborge is. Dit word verder versterk deur die herhaling van ‘oog” in reël 2, en “gadeslaan” in reël 3 wat sinspeel op die gedagte van God as die al-siende oog van ’n afstand af, ’n baie belangrike eeue-oue Katolieke simbool (Lloyd, 2018).

Reeds in reël 1 met “Jy sal my ook al hoe meer wen”, word die leser op die feit voorberei dat ’n progressiewe proses gaan volg, ’n reinigingsproses wat die digter tot volle noëtiese begrip van Hom sal bring. Dit is die *via mystica* wat bestaan uit die *via purgativa, via illuminativa* en *via unitiva*, die Sanjuanistiese stadiums of spirituele stasies van die Sanjuanisti, of in Soefi-terme die *tarīqah*, die Soefi-weg na eenwording met die goddelike. Dit behels ’n suiweringsproses waarin die menslike instink vir persoonlike geluk uitgewis moet word, en ’n “spirituele kruisiging” plaasvind.

Dié spirituele kruisiging word in reëls 5-12 op treffende, ontroerende, maar ook skokkende wyse uitgebeeld. Die digter word as’t ware saam met Christus gekruisig, wanneer Hy die kruis op haar teken en sy Sy pyn en lyding in haar hande, romp en hoof – van die spykers en doringkroon – ervaar. In die duisternis van die *khôra*, die plek van verstotenheid en eensaamheid (vergelyk reëls 4 en 5), die wond, vind die spirituele kruisiging plaas. Die woord

“ontvang” wat normaalweg konnotasies van iets positiefs of aangenaams het, staan in sterk kontras met “sengende wonde”. Hierdie soort paradoks wat logies onversoenbaar skyn te wees, word deur die imaginêre, of volgens McGilchrist (2009:228) met die regterbrein vertolk, en in hierdie geval ingesien as die wond wat die ontvangsruimte vir die Lig is, soos Rumi dit stel: “That’s where the light enters you.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1995:142)

Die polisindetiese konstruksie “in hand *en* voet *en* romp *en* hoof”, gepaardgaande met die gedrae jambiese metrum hier (daling + heffing + daling + heffing ensovoorts) in reël 7 skep ’n dramatiese opbou van die meedoënlose traumatiese proses. Die woord “fel” in reël 6 met konnotasies van hewig en sterk, werk paradoksaal in op “sagsinnige” in reël 7; en “geteken” in reël 6 is ook beduidend met die betekenisse van ’n performatiewe, kreatiewe natrek van die kruisvorm op haar, asook om haar te merk in die sin daarvan dat ’n stempel op haar afgedruk word. Die mistikus se liggaam word ingepalm en geïnkorporeer en so word die mistieke ervaring beleef, *deur*leef, en in Cloete (soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2014) se term, word dit “oorlywing”. Deur beliggaamde skryf wat die ervaring blootlê, word empatiese resonansie in die leser gewek.

In aansluiting by die eenwordingservaring, dui die toestand van “beswyming” op mistieke ekstase en vervoering, en resoneer met Teresa van Ávila se beskrywing van haar eie mistieke ervaring as ’n ekstatiese beswyming. Soos by Teresa is daar ook ’n erotiese element, veral met die gedagte van die spykers en dorings wat haar lyf penetreer. Die woord “skyn” in reël 9 vind aansluiting by Merton se “abyss of blazing light” in die aanhaling hierbo, die lig van die vuur van passie wat blink uit sy oë uitstraal. Insiggewend is dat die woorde “oë” en “glimlag” van die eerste twee reëls in reëls 9 en 10 herhaal word, maar hierdie keer gekwalifiseer word met ’n dieper insig wat haar in staat stel om Sy lyding en die verskrikking raak te sien.

Die beskrywing van Christus se glimlag en oë in reëls 9-11 wat uiterste pyn en hartseer uitbeeld, is in skrynende teenstelling met dié in reëls 1-2 waar die digter Hom as gemoedelik en vriendelik ervaar.

Die paradoksale vervat in “verskriklike akkoord” in reël 11 is treffend. Enersyds is die gebeurtenis traumaties en skrikwekkend, maar andersyds dui “akkoord” op “in ooreenstemming met”, op die gedagte van korrektheid, met ander woorde hoe dit veronderstel is, vooruitbestem is om te wees. Relevant in hierdie konteks is dat “akkoord” afgelei is van die Latyn “*ad*” (= “na” met die betekenis van “nader beweeg”) en “*cor*” (= “hart”); dit kan met ander woorde gelees word as volgens die hart, die siel. “Verskriklike akkoord” resoneer ook met Blake se “fearful symmetry” in sy gedig “Tyger, tyger, burning bright” (Finnegan, 2013:16) waar dit wat volmaak is, paradoksaal ook verskriklik kan wees. Dit is nog ’n voorbeeld van ’n oënskynlike weerspreking wat onlogies voorkom, maar met noëtiese insig begryp kan word.

Die beskrywing van Christus as met “net die trekking van ’n glimlag van uiterste pyn om die mondhoeke, jou oë blink” in reëls 9-11 is in skrynende kontras met “glimlaggend, skerts-oog en blink-oog”, soos in reëls 1-2. Dit is die Sanjuanistiese *via purgativa* – die folterende lyding tydens die reinigingsproses, waaroor Juan de la Cruz aanvoer dat “this same light, which can be experienced as painful and blinding, is also the light of union” (Kourie, 2016). Die digter se wonde resoneer met stigmata – liggaamsmerke wat ooreenstem met die kruisigingsmerke aan Christus wat soms by Christene, veral vanuit die Rooms-Katolieke tradisie voorkom.

Die alliterasie van die sterk “br”-klanke in reëls 14 en 15 slaag goed daarin om die momentum van verterende vlamme van ’n brand wat versprei tot in selfs klippe en sand sodat alles met God se liefde gloei, te suggereer. Die volgende reëls uit Merton se gedig “In Silence” verhelder die verwysing na die brandende klippe en sand:

> The whole World is secretly on fire. The stones
> Burn, even the stones they burn me.
> (Merton, 1957:21)

’n Volgende stadium word bereik wanneer die lyding nou nie as slegs fisies ervaar word nie, maar as geestelik en emosioneel. Die metafoor “eenvoetig-springende” in reël 16 dui op haar amputasie, asook op haar begrip wat, hoewel dit dieper gaande is, steeds gebrekkig is, want steeds word Christus eenduidig as “sagsinnig” uitgebeeld.

Dan kom nog ’n dieper insig. Christus word nou in katafatiese taal as “iets heerlikers” uitgebeeld, en as “kosmiese Christus” aangespreek wat weer eens ’n verwysing is na Merton se “cosmic Christ” wat in alle wesens is (Fox, 2016:231). Die woord “heerliker” in hierdie konteks dui op “heerlikheid” in die sin van glorie, en manjifieke grootsheid, want die opgestane Christus is nou vir háár bevry, sy oë is nie meer soos die van ’n mens nie, sy blik is wit en ver. Die vuurmetafoor word verder gevoer met die paradoks van Christus uitgebeeld as die helder, vurige, ontsaglike son wat as toespeling vertolk kan word op die Al-siende Oog wat soms in Christelike kuns omring deur wolke of sonvlamme uitgebeeld word om God se alomteenwoordigheid te simboliseer (Lloyd, 2018).

Hierdie voorstelling van Christus as helder, manjifiek, lig en wit, staan in skerp kontras met “klein en donker vlees”, nog ’n verwysing na Merton (1948:224) wat die geïnkarneerde Christus as “hidden in the small Host” beskryf. Die woord “*host*” as gasheer, wat in hierdie konteks na Christus se vlees, Sy liggaam, houer vir Sy Gees verwys, kan ook verwant wees aan die Katolieke tradisie waarin die Maagd Maria as die *Χώρα του Αχωρήτου* die “houer (*khôra*) van die onbevatlike”, beskou word. In Timaeus, een van Plato se *Dialogues*, is *Χώρα* die leë pleklose ruimte waarin alles tot stand gebring word (Peters, 2017). Dit skakel met

Derrida (1997:97) se konsep van *khôra* as ’n “great receptacle upon which every constituted trace or mark is imprinted, ‘older’, prior, preoriginary”.

Bo en behalwe Derrida se opvatting van *khôra,* soos dit ook in hoofstuk 3 bespreek is, kan *khôra* beskou word as metafoor vir Maria, houer vir Christus, en ook, soos in hierdie gedig, as metafoor vir Christus se liggaam, houer van Sy Gees wat dan met die kruisiging “bevry” word (reël 21). Dit sluit aan by wat Coward en Foshay (1992:221) soos in hoofstuk 2 aangehaal, aanvoer, naamlik dat deur die woestyn binne te gaan, ons ’n bevryding en stilte ervaar waaruit taal van nuuts af kan praat. Dit is in die *khôra* waar die digter noëtiese kennis verkry. Hierdie interpretasie van die *khôra*-metafoor verleen ’n dieper rykheid aan die mistieke aspek van hierdie gedig.

Die woord “oopgevlek” dui sowel op oopmaak deur te sny, as op openbaar maak. Op wrede, gewelddadige wyse is Christus se bande met hierdie wêreld losgesny, om wat verborge was te ontsluier. Die herhaling van die woord “raak-” (rëël 22) met progressiewe intensifering in die semantiese inhoud van síén, tot wéét in die sin van ’n gnostiese insig, tot ráák met sowel die konnotasie van dit wat ontroerend is, as elemente van beliggaming, dui op die digter se groeiproses.

Dit is die *via illuminata* wat intree wanneer sy Sy ingryping begryp – wat ook dui op ’n performatiewe “aangryp” van haar kant af – dat sy voorberei word vir ’n inniger verhouding met Hom. Sy beskou dit as ’n avontuur, en besef dit verg nie net brandende liefde nie, maar ook waagmoed, want dit gaan gepaard met trauma en pyn. Die sluier is gelig en die goddelike is daar vir die digter om dit wat “in plain sight” is, te sien (Armstrong, 2010:56).

Die besef van die digter dat die laaste Sanjuanistiese stap voor eenwording, die *via unitiva*, by háár berus, word in die laaste reëls uitgebeeld. Dit gaan nou oor meer as haar naïewe persepsie van hande wat na haar uitgesteek word; dit gaan daaroor dat daar van háár verwag word om met oorgawe haar geestelik verminkte, opofferende self (“amper sonder vingers”), performatief passievol aan God te gee, sodat sy aangegryp en verder gevorm kan word. Die woord “timmerman” is hier ’n toespeling op die skaaf- en timmerproses en spirituele kruisiging met implikasies van spykers wat ingeslaan word, wat die mistikus moet ondergaan. Met die katafatiese kwalifikasie van Christus as “*kundige* timmerman” in die laaste reël, is die digter se dieper insig duidelik en dui sy haar begeerte aan om die *via mystica* te voltooi.

Die woord “timmerman” roep weer die eerste paar reëls op waar die geïnkarneerde Christus, as mens, timmerman van aardse beroep, uitgebeeld word en dien om die gedig heg saam te bind. Hierdie gedig is ’n uitstekende voorbeeld van die verloop van die verskillende stadiums van die mistieke suiweringsweg, die Middeleeuse Katolieke *via mystica*, waarmee Sheila Cussons wat die Katolieke geloof aangehang het, vertroud sou wees.

Onderliggend aan ’n mistieke gedig is twee wêrelde, dié van die digter en dié van God. Soos in die teoretiese gedeelte aangetoon, skep die aanwesigheid van die transendente realiteit taalprobleme vir die digter, en ’n *aporia* ontstaan, maar dit bemiddel juis God se uitnodiging, of Derrida se “*Viens, oui, oui”*. Dié *khôra* maak dit vir die digter moontlik om met sekere strategieë, metaforiek in die geval van hierdie gedig, die gaping te oorbrug en betekenis te gee aan die mistieke ervaring.

Vir die leser bied die *khôra* die geleentheid om met sy imaginêre geestesvermoë en performatiewe empatiese deelname, beliggaamd te word, beelde te konstrueer, digotomieë op te los en die ervaring self te begryp en te beleef. Soos Kohav (s.a.:15) tereg opmerk, is die verbysterende *aporia* van die mistiek die mees sublieme, ontsagwekkende ervaring van die *mysterium.*

In “Christ of the burnt men” gebruik Cussons as metafoor vir haar mistieke ervaring met God, ’n gebeurtenis uit haar empiriese wêreld, haar traumatiese brandongeluk en wat daarop gevolg het waartydens sy in haar imaginêre, en beliggaamd, Christus se kruisiging beleef, en ’n geestelike ontmoeting met God ervaar. Ook is daar intertekstuele verwysings na Thomas Merton se opvatting van liefde wat soos ’n brand versprei en in die hele skepping teenwoordig is. In hoofstuk 2 is aangetoon dat ’n sekere ontwrigting by sowel traumatiese en die mistieke ervarings plaasvind, waardeur die uiterlike empiriese realiteit getransendeer word, en soos in die geval van hierdie gedig, raak die traumatiese en mistieke vervleg. Die vuur- en brandmetafoor wat deel uitmaak van bogenoemde metafoor lig die suiweringsproses asook passievolle liefde toe, sowel Christus as die mistikus se brandende liefde wat die dryfkrag vir die mistieke eenwording is.

Aangesien mistieke gedigte in wese paradoksaal is in terme van die twee verskillende domeine wat dit kenmerk, is een van die vernaamste strategieë wat die mistikus-digter benut, paradokse soos dit in elke geval hierbo toegelig is. Die enigste manier waarop die leser sin kan maak van die oënskynlike onlogika daarvan, is deur woorde in beelde te transformeer – en sodoende die teenstellende elemente van die paradoks te versoen en tot gnostiese begrip te kom. Dit geskied in die imaginêre tussendomein wat Corbin die *mundus imaginalis* noem, die Soefi’s die *’alam al-mithāl* en wat McGilchrist aantoon ’n regterbreinfunksie is. In hierdie gedig met sy sterk grafiese en pikturale beelde van byvoorbeeld die kruisigings- en brandmetaforiek en die passievolle uitbeeldings, speel die imaginêre ’n kardinale rol, want ’n rasionele interpretasie daarvan sal ’n erg verskraalde voorstelling tot gevolg hê.

Die intens persoonlike manier waarop die digter haar mistieke ervaring uitbeeld deur in ’n gesprek met God, Hom aan te spreek, en sodoende dit *op te voer*, het beelde tot gevolg wat vir die “gewone” leser as vreemd of irrasioneel mag voorkom. Dit is juis tipies van mistieke

diskoers, en vereis ’n sekere ingesteldheid van die sensitiewe leser om sy rede te onderdruk, performatief betrokke te raak en self beliggaamd deel te word van die ervaring.

Die gedig bevat sterk performatiewe elemente wat wissel van ingryping van God tot die digter se performatiewe oorgawe en beliggaming. Ook die leser se deelname wanneer hy met sy imaginêre die woorde in beelde transformeer ten einde self beliggaamd deel te word van die *via mystica*, is uiteraard performatief.

Behalwe vir die gebruik van die toekomende tyd in reël 1 wat die leser attent maak op wat te wagte is, en die verledetydsvorm in reël 12 wat dien om aan te dui dat daar progressie is, en in reël 24 wat ’n verwysing na Christus se kruisiging is, skryf die digter in die teenwoordige tyd en skep sodoende vir die leser ’n onmiddellike belewenis van die gebeure. “Sal” as modale hulpwerkwoord word volgens HAT (2015) gebruik 1) ter aanduiding van die toekoms, 2) ter aanduiding van wil en 3) ter uitdrukking van ’n voorwaarde. Die tweede betekenismoontlikheid kan dalk ook hier geld in die sin van ’n openbaring van God se liefde.

6.2.2 “Bedekte naak”

1 ’n Gloed dra ek
2 tussen die wêreld en my bloed
3 meer myne, meer eie aan my as enigiets
4 ’n sonder-naam
5 wat, om te vernietig
6 sou wees vernietiging van my:
7 O ondraaglike, tere, weerlose hemp van vlam.

Uit: *Die swart kombuis* (1978)

Die paradoksale wat deel uitmaak van hierdie gedig en so kenmerkend is van die mistieke teks, word reeds in die oënskynlike teenstellende woorde van die titel weerspieël. Keller (1983:4) se siening dat die mistieke paradoks dien om ’n soort eenwording uit te druk namate teenstrydighede, teenstellings en teenoorgesteldes paradoksaal verenig en versoen word, is hier uiters toepaslik, want dit gaan hier juis oor die mistikus se toestand van eenwording:

> The mystical paradox about a unity of God and creature in which self is lost and preserved, the reality of the one and the many which had puzzled ancient Greek philosophers, would be seen as an intensely direct, holistic expression of the fundamental Judaeo-Christian religion perception [...] The relation is one of mutual implication which is paradoxical because the source of the reciprocity is the One. But

> the way the relation is usually stated obscures the paradox. The mystic strategy reveals it.

Die digter is naak, in die sin dat haar wêreldse self, haar *nafs* in Soefi-terme, afgelê is, of soos Keller hierbo aanvoer, verlore is, maar word in eenwording met die goddelike behou. Paradoksaal is sy ook, in mistieke terme, bedek of gesluier wat resoneer met die konsep van verborgenheid wat in vorige hoofstukke as eie aan die goddelike aangetoon is. Insiggewend hier is die opdrag in verskeie Bybelverse, byvoorbeeld Kol. 3:14, dat die mens homself met liefde en Christus moet beklee.

HAT (2015) definieer “gloed” as “warmte wat uitstraal van iets wat brand of verhit is”, ook, “innerlike krag, drif, besieling, hartstog”. Vuur word in die Bybel (1983) as metafoor vir God, asook vir loutering, en suiwering gebruik (vergelyk Eks. 19:18, Heb. 12:29, 2 Tess. 1:7, Luk. 12:49 en Sag. 13:9) en is soos Van Schalkwyk (2006:122) aanvoer, ’n terugkerende motief in Cussons se werk, asook ’n leitmotief van die mistieke. Vuur dui dus in hierdie gedig, soos in “Christ of the Burnt Men” enersyds daarop dat die digter van alle wêreldse dinge gesuiwer is, en andersyds op haar brandende, hartstogtelike liefde vir God. Vergelyk ook Meister Eckhart se “spark of the soul” soos dit in hoofstuk 2 beskryf word as die vonk van goddelike liefde wat die mistikus laat verlang na eenwording met God.

Hierdie gedig is aanvanklik in Engels geskryf met die eerste reëls wat lui: “A blaze have I, between myself and the world” (Cussons, 1985). Die woord “*blaze*” kom talle kere in die Bybel in beskrywings van God voor, soos byvoorbeeld: “[...] This will happen when the Lord Jesus is revealed from heaven in blazing fire with his powerful angels” (2 Tess. 1:7).

In sy ontleding van hierdie gedig verwys Olivier (1985:253) na Cirlot wat aantoon dat vuur reeds onder die Egiptenare gebruik is as “an expression of spiritual energy”, en later as “symbol of transformation and regeneration”. Cirlot verwys ook na die studies van Mircea Eliade en vat daaruit die volgende saam: “To pass through fire is symbolic of transcending the human condition." (Olivier, 1985:253)

Die onlogiese van terselfdertyd naak én bedek wees, word weer eens, soos in hoofstuk 4 aangetoon, in die mistieke teks opgehef en opgelos. In haar naakte, gestroopte toestand waarin slegs haar “bloed”, of haar siel, dit wat lewe gee – die immanente – oorbly, word sy deur haar brandende liefde vir God – die transendente – bedek. Soos in hoofstuk 3 bespreek, dekonstrueer God die immanensie/transendensie-opposisie, en die logosentriese binêre teenstelling daarvan word opgehef. Anders gestel, die *khôra* wat geskep word deur die probleem van onuitspreeklikheid word deur die mistieke paradoksale van die gloed-metafoor opgehef.

Reëls 1 en 2, ’n uitbreiding van wat in die titel omvat word, is dan ’n uitbeelding van die digter wat in haar mistieke ervaring, haar wêreldse self afgelê het, en “naak”, met die goddelike verenig word. Dit resoneer met die mens se “suiwer” toestand voor die sondeval toe Adam en Eva naak was (Gen. 2:25). Ook is daar ’n intertekstuele verwysing na N.P. van Wyk Louw se liefdesgedig “Grense” waarvan die eerste twee reëls lui: “My naakte siel wil sonder skrome,/ in alle eenvoud tot jou gaan”. Hierdie reëls suggereer egtheid en suiwerheid waarop Cussons se gebruik van “naak” toespeel, en as liefdesgedig word die liefdesaspek van “Bedekte naak” versterk. Die “gloed”, of haar toestand van mistieke bewussyn laat haar afgesny voel van wêreldse bande. In plaas van die normale sintaksis waar “ek” die eerste vers sou inlei, word “gloed” as eerste woord deur die sintaktiese verskuiwing bevoorgrond en beklemtoon die vuuraspek. Opvallend is ook die sterk performatiewe kwaliteit van die werkwoord, “dra” wat dan later resoneer met “hemp van vlam” in reël 7. Deur die binnerym van “gloed” met “bloed” word laasgenoemde figuurlik gesproke ’n palimpses in die sin dat haar siel, haar essensie aan die brand is met goddelike liefde. Dit resoneer met beskrywings van God soos Hy in byvoorbeeld 2 Tess. 1:8 uitgebeeld word: “[…] in ’n vuurvlam uit die hemel verskyn”.

Die semantiese en leksikale herhaling in reël 3 – “meer myne, meer eie aan my” – bewerkstellig versterking en bevestiging daarvan dat die digter haar “ware self” teëgekom het. Hierdie gevoel is een van die kenmerke van die mistieke ervaring wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is. Jan van Ruusbroec beskryf dit as:

> [...] the spark of the soul [...] is the inward and natural tendency of the soul towards its source. And here we receive the Holy Spirit, the Charity of God. By this inward tendency we are like the Holy Spirit; but in the act of receiving we become one spirit and one love with God. (Shrader, 2008:15)

Die feit dat die digter van herhaling gebruik (moet) maak (“meer” in reël 3), kan ook beskou word as weerspieëling van haar poging om haar mistieke gewaarwording linguisties te formuleer. Dit kulmineer in die apofatiese “’n sonder-naam” wat deur tipografiese isolasie in reël 4, klem verkry. Daar is nie woorde om dit wat versluier is, die heilige, die verborgene, toereikend uit te verwoord nie, dus tipies misties, word die goddelike in negatiewe terme uitgedruk.

In reëls 5 en 6 word die gedagte van die vernietigende mag van vuur bevoorgrond deur twee keer daarna te verwys, en word vuur op meerduidige wyses aangewend. Die vuur van mistieke liefde brand alle sin van ’n afsonderlike self weg, totdat die mistikus ’n gewaarwording van volkome eenwording met God het. Dit gebeur egter nie sonder pyn nie, daarom is die “hemp van vlam”, “ondraaglik” wat sinspeel op sowel die betekenis van “nie verdra kan word nie”, as fisies “nie gedra kan word nie”. Deur die vuur van liefde te blus, te vernietig, sal die

mistikus self geestelik vernietig word en dit laat haar weerloos voel, wat ’n aanduiding is van die mate waarin sy die “hemp” as deel van haar voel, vandaar “tere, weerlose hemp van vlam”. Die “hemp van vlam” is dus ondraaglik, maar noodsaaklik, wat weer eens die paradoksale omvat. Pyn of lyding en die mistieke wat dikwels in die mistieke ervaring vervleg is, en in hoofstuk 2 bespreek is, word deur hierdie beeld verwoord.

Hugo (2009) sien ’n verband tussen die “hemp van vlam” en “intolerable shirt of flame”, ’n frase uit deel IV van T.S. Eliot (2014) se “Little Gidding”, wat as mistieke poësie beskou word en die laaste van sy “Four Quartets” is. Probstein (s.a.) voer aan “[...] the fourth movement of ‘Little Gidding’ alludes to Nessus’s ‘shirt of flame’. Die verwysing is na die Griekse mite van die foltering en dood van Herakles deur die vergiftigde kleed van die sentour, Nessus, wat deur Herakles met ’n giftige pyl geskiet is. Deianura, sy vrou, is daarna deur die sterwende Nessus onder die indruk gebring dat Herakles getrou aan haar sal bly as hy die kleed, besmeer met die bloed van Nessus aantrek. Om die lyding van die hemp wat soos vuur in hom inbrand te ontkom, bou Herakles ’n brandstapel en werp homself daarop. Hy word egter daarna tot die vlak van die gode verhoog.

Daar word dus vervolgens na die toepaslike gedeelte van “Little Gidding”, asook die Herakles-mite gekyk:

> The dove descending breaks the air
> With flame of incandescent terror
> Of which the tongues declare
> The one discharge from sin and error.
> The only hope, or else despair
>
> Lies in the choice of pyre or pyre –
> To be redeemed from fire by fire.
>
> Who then devised the torment? Love.
> Love is the unfamiliar Name
> Behind the hands that wove
> The intolerable shirt of flame
> Which human power cannot remove.
> We only live, only suspire
> Consumed by either fire or fire.

Die “unfamiliar name”, of liefde as dryfkrag van die “shirt of flame” wat terselfdertyd louter as wat dit tekenend van goddelike liefde is, resoneer met Cussons se “sonder-naam”.

Vuur is egter ook metafoor vir die verdoemenis (vergelyk Matt. 25:41). Na aanleiding van Herakles wat geestelik tot ’n god verhef is deur op die brandstapel te sterf, wend Eliot “*pyre*” aan as sinoniem vir vuur met konnotasies van sowel ewige verderf as geestelike verheffing. Die mens het ’n keuse tussen die brandstapel / vuur van verderf, of dié van vurige liefde vir God waarvan laasgenoemde nie gepaardgaan sonder lyding nie. In beide gevalle word hy “verbrand”. Na aanleiding van die laaste reël hierbo aangehaal, word Vaughan-Lee (2018), ’n Soefi-geleerde, aangehaal:

> While the spiritual seeker is drawn to the light of this fire, the mystic is the moth consumed by its flames. Rumi, love’s greatest mystical poet, summed up his whole life in two lines: And the result is not more than these three words: I burnt, and burnt, and burnt.

In sy ontleding van die Cussons-gedigte voer Gilfillan (1984:42) aan dat die Herakles-mite in “Bedekte naak” omgekeer word. Dit is egter inderdaad nie ’n omkeer nie, want Herakles se brandstapeldood, soos die mistikus se brandende liefde, lei analogies ook tot ’n “geestelike” (goddelike) domein.

Wat die metaforiese betekenis van vuur as ewige dood betref, word daar slegs kovert in reëls 5 en 6 van “Bedekte naak” daarop gesinspeel: “wat, om te vernietig / sou wees vernietiging van my”.

Laastens, die belangrike vuurmotief in die gedig word bevoorgrond deur sinonieme vir vuur as die eerste en laaste woorde te benut, naamlik “gloed” en “vlam” wat deur sy meer intense semantiese waarde, die beeld van die brandende liefde van die mistikus versterk.

Hierdie gedig wat wesenlik apofaties is, kan beskou word as die uitbeelding van ’n ineenvlegting van die *via negativa* en *via unitiva*. Daar is nie in hierdie opsig sprake van progressie van die verskillende fases van die *via mystica* nie en dit dra daartoe by om ’n gevoel van tydloosheid – een van die kenmerke van die mistieke – aan die gedig te verleen en versterk so die gewaarwording dat bande met die wêreld afgesny is.

Soos die vorige is die gedig ’n persoonlike uitbeelding van die digter se belewenis en nooi meelewing uit. Die performatiewe tekstuele aspek is geleë in die verterende krag van vuur in al sy fasette – van loutering en suiwering, passievolle liefde, asook ewige vernietiging – wat die mistikus, “*dra”*, dus beliggaamd ervaar. Deur die performatiewe krag van die woorde wat Sells se betekenisgebeurtenis tot gevolg het, word die leser in staat gestel om dit self ook te beleef deurdat die woorde in ’n visuele beelde omskep word. Die gebruik van enjambement in die eerste 6 reëls van die gedig dra by om die gebrek aan tydsverloop te bewerkstellig en die digter, ook ’n beeldende kunstenaar, bied die gedig byna as visuele beeld, ’n skildery aan.

Deur die passievolle O-aanspreekvorm in die laaste treffende reël word die “hemp van vlam” as die goddelike gepersonifieer, paradoksaal beskryf as sowel ondraaglik as teer en weerloos, en word mistieke eenwording geïmpliseer.

Viljoen (2008) beskou hierdie gedig as ’n soort herskrywing van en reaksie op N.P. van Wyk Louw se “Wordende naakt” wat “’n intieme en eroties-gelade blik op ’n ontkledende vrou” bied. Louw se gedig het vir die eerste maal in die Desember 1963-uitgawe van *Standpunte* verskyn en is later saam met ander nagelate verse in ’n spesiale rubriek in die 1975-uitgawe van *Tristia* opgeneem. Teen die agtergrond van Louw en Cussons se liefdesverhouding, is sekere gedigte in *Die swart kombuis* vir Viljoen ook “’n vorm van losmaak van Louw en *Tristia,* ’n poging tot self-gelding van Cussons se kant”.

6.2.3 “Bergpaadjie”

1 Jy sê: lees jou gedig vir my
2 maar hoe kan ek wat skrywende
3 in klippe opgebreek het
4 en ’n antieke geheue en ’n gebreekte pot
5 hoe kan ek wat skrywende
6 die wilde tiemie geword het
7 wat geur in die wind
8 en ongeletterd soos God.

Uit: *Die swart kombuis* (1978)

In hoofstuk 4 is daar gewys op die wesenlike verband ten opsigte van verskeie aspekte tussen poësie en die mistieke. Een van die belangrikste raakpunte, indien nie *die* belangrikste nie, is die probleem wat sowel die digter as mistikus ondervind rakende linguistiese uitdrukking. Vir beide is taal nie daartoe in staat om hul gedagtes en ervarings bevredigend te formuleer nie. Hierdie gedig illustreer veral dié probleem. Dit is dus enersyds ’n voorbeeld van metapoësie waarin die problematiek wat die kreatiewe skryfdaad inhou, uitgespreek word, en andersyds ’n uitbeelding van die nou reeds bekende uitdrukkingsdilemma van die mistikus.

Die gedig begin met die fokus op die kommunikasie tussen die digter en die aangesprokene, waarskynlik die leser. Die mondelinge versoek om ’n voorlees van die gedig lei egter tot besinning oor die skryfproses.

Na die inleiding (reël 1) waarin die digter versoek word om haar gedig voor te lees, kan twee gedeeltes (reëls 2-4 en 5-8) wat elk ingelui word met die ooreenkomstige frase “hoe kan ek wat skrywende”, onderskei word. In altwee gedeeltes verduidelik die digter in die vorm van

retoriese vrae die uitwerking van die skryfdaad op haar en haar gevolglike onvermoë om sowel in terme van die poëtiese as die mistieke, die gedig te skryf.

Wat die mistieke aspek betref, druk die twee gedeeltes onderskeidelik die *via purgativa* en die *via unitiva* wat die digter deurloop, uit. Die kontras tussen die byna prosaïese en saaklike toon van reël 1 en die poëtiese toon van die res van die gedig dien as beklemtoning van die afstand tussen die empiriese wêreld en die transendente domein. Die musikale toonkwaliteit van "skrywende", die herhaling daarvan, die herhaling van "en" en "wat", en die ontbrekende werkwoorde in reël 4 skep 'n vloeiendheid. Die evokatiewe, magiese effek wat opgeroep word deur die beeld van welriekende tiemie in die wind versterk ook die poëtiese effek. Terselfdertyd beklemtoon die ontbrekende werkwoorde wat nie ooreenstem met die grammatikale reëls nie ook die feit dat die skryf, die formuleer, onvolmaak is.

Die titel "Bergpaadjie" sinspeel op *The Seven Storey Mountain* van Thomas Merton met wie se werk Cussons vertroud was. Dié outobiografie gaan oor die spirituele suiwering wat Merton in sy lewenslange soeke na volkome eenwording met God ondergaan het. Reeds uit die titel kan die leser dus aflei dat die gedig oor 'n moeisame, opdraande weg gaan.

Die eerste effek van skryf wat die digter ondervind, word uitgebeeld met die paradoksale "maar hoe kan ek wat skrywende / in klippe opgebreek het" in reëls 2 en 3. Die paradoks wat geleë is in "skrywende" met konnotasies van 'n skeppingsdaad wat geassosieer word met die weergee van betekenis en kohesie, en die teenstellende "opgebreek" wat dui op verbrokkeling, vernietiging, dekonstruksie, "startles us out of an accustomed attitude", om Brooks & Warren (1950:438) se stelwyse te gebruik. Paradokse in mistieke tekste breek taal oop en soos Grim (1990:310) aanvoer: "[...] cannot be resolved by reason, and aim to force the mind to jump beyond its natural habits into apprehending a wholly nonrational truth".

Die leser word deur die oënskynlike onlogika van die paradoks buite die referente van die betekenaars gedwing na 'n domein wat die linguistiese oorskry. Anders gestel, in die woorde van Nelson (1976:17), is die paradoks 'n "[…] use of speech to make rather than reflect reality". Dit is waarin die mag van mistieke poësie geleë is. In plaas daarvan om die paradoks met rede te probeer begryp, moet dit deur middel van die imaginêre aangegryp word en so word dit 'n performatiewe handeling waaraan die digter en leser deelneem.

Klip word deur Cirlot (1981:313) beskryf as 'n "symbol of being, of cohesion and harmonious reconciliation with self", en in hierdie gedig is dit 'n metafoor vir sowel taal as die digter se self, haar ego. Maar die klippe breek op – die skryfdaad, of taal, dissemineer betekenis; in die mistikus se poging tot eenwording met die goddelike, verbrokkel haar self, haar ego, of in Soefi-terme, haar *nafs*. In aansluiting hierby, is Jesus se antwoord wanneer die dissipels Sy aandag op die tempelgeboue vestig: "Hier sal nie een klip op die ander bly nie; alles sal

afgebreek word" (Matt. 24.2). Hierdie beeld resoneer met die opvatting van die plek van dekonstruksie – die *aporia*.

Die weg na spirituele eenwording wat tot die afbreek van die mistikus se ego en selfnegering lei, is die suiweringstog van die *via negativa*; die donker, opdraande bergpaadjie wat bestyg moet word. Dit word deur Juan de la Cruz uitvoerig beskryf in sy uitleg van sy gedig, "*Noche oscura*" (Donker nag), oor die mistieke reis in *Subida del monte Carmelo* waarvan die doel is om te verduidelik "how the soul may prepare itself in order to attain in a short time to Divine union" (Peers,1962:9). Soos Thomson (1991:107) dit stel, behels die *via negativa* "a systematic deletion of the attributes of Being and a paradoxical denial of the sign's capacity to render Being as full presence".

Die gedig se aard, tipies van mistieke tekste, is dus apofaties, wat in verband gebring kan word met die titel in terme daarvan dat "berg" in sowel die Bybel as in mistieke tekste, met metaforiese verborgenheid en duisternis geassosieer word. 'n Voorbeeld, soos in hoofstuk 2 beskryf, is die teofanie van Moses wat op die Sinaiberg in 'n digte wolk omhul word waar God verborge bly. Hiermee kan ook die anonieme skrywer se *The Cloud of Unknowing* in verband gebring word.

Soos in hoofstuk 3 aangetoon, is dekonstruksie, of die "in klippe opgebreek" egter nie negatief nie, maar bied juis 'n weg tot *facere veritatem*, in Augustinus (soos aangehaal deur Caputo, 2001) se woorde wat Derrida dikwels aanhaal, "om die waarheid te doen" en die leser se aktiewe deelname, of anders gestel, die performatiewe te impliseer. Die belemmerende ekostelsel van onderskeidelik taal en betekenaars, asook die eie ek word gedekonstrueer of getransendeer ten einde ware betekenis en die goddelike eenwording te bereik.

Die opbreek in klippe dui dan ook paradoksaal op eenwording met die heelal, met die algehele skepping – een van die kenmerke van die mistieke ervaring. Soos Happold (1970:46) dit stel: "A common characteristic of many mystical states is the presence of a consciousness of the Oneness of everything"; en Blake (1988:490) in sy gedig, "Auguries of Innocence" praat van "the world in a grain of sand".

Die woorde "antieke geheue" in reël 4 bevat meerduidige konnotasies. Aan die een kant sinspeel dit op die digter se bewussyn van die kollektiewe onbewuste, op 'n sekere primordialiteit van argetipes uit die vroegste tye, op 'n verlies aan individuele identiteit, eie ego en 'n sin van samehorigheid met die universele. Van Schalkwyk (2003:137-138) bring die kollektiewe onbewuste in verband met die numineuse, wat hy aanvoer "slaan op 'n emosie, met religieuse ondertone, waaroor mense geen beheer het nie en wat uit die kollektiewe onbewuste opstoot". Tyd- en ruimteloosheid wat kenmerkend is van die mistieke ervaring soos dit in hoofstuk 2 bespreek is, hang ook hiermee saam, want die digter wat in 'n sekere tyd en

op ’n sekere plek in die hede is, word teruggevoer na ’n ander tyd en ruimte. Om “in klippe opgebreek” te wees, sinspeel op eenwording met die skepping, grond, stof. Dit is die apofatiese plek van dekonstruksie, die woestyn, van *khôra* waarin die Skepper argetipes of beelde van die bevatlike paradigmas afstempel of insny, die plek wat reeds daar was (Caputo, 1997:35-36). Die is die plek waar God die mens uit stof geskep het.

Aan die ander kant, ofskoon Cussons ’n Rooms-Katoliek was, is dit insiggewend dat “antieke geheue” ook aansluit by die Soefi’s se leerstelling van *dhikr Allah*, of “gedagtenis aan God”, om op God te konsentreer ten einde eenwording met Hom te bereik. Schimmel (1975:24) se beskrywing van *dhikr* vind ook aansluiting by primordialiteit. Sy verduidelik dat *dhikr* teruggevoer kan word na die primordiale gelofte, toe God, voor die skepping, die toekomstige mensdom uit die lendene van die nog-nie-geskape Adam geroep het, met die woorde "Am I not your Lord?" *(alastu bi-rabbikum)* aangespreek het, en hulle geantwoord het: "Yes, we witness it" *(bald shahidna).* Die doel van die mistikus is om deur gedagtenis terug te keer na die “Dag van *Alast”,* toe slegs God bestaan het voor Hy toekomstige skepsels uit die diepte van niebestaan gelei het en hulle met liefde, lewe en begrip toegerus het sodat hulle Hom aan die einde van die tyd weer sou sien.

Die metafoor, “gebreekte pot” sinspeel op 2 Kor. 4:7: “Ons wat hierdie skat in ons het, is maar kleipotte wat maklik breek; die krag wat alles oortref, kom dus van God, nie van ons nie.” Paradoksaal is dat die gedagte van selfnegering, seerkry, swaarkry en trauma die voorwaarde vir heling en eenwording is. Vergelyk in hierdie opsig Rumi se “wound” in: “Let a teacher wave away the flies and put a plaster on the wound.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1995:142) Die eerste gedeelte som min of meer die *via purgativa* op, die afbreekproses, die weg tot selfnegering.

In die tweede gedeelte is die digter se keuse van “wilde tiemie” as kruid wat teen die berghang groei en “wat geur in die wind” insiggewend. Tiemie se inwerking word sterk beklemtoon deur die ongewone werkwoordelike gebruik van “geur”. Behalwe tiemie se helende eienskappe word daar sedert die vroegste tye geglo dat wilde tiemie magiese eienskappe besit en dat ’n tee-infusie wat op die vooraand van midsomer gedrink word, ’n mens in staat sou stel om feetjies te sien dans. Die antieke Egiptenare het tiemie vir mummifisering aangewend en die antieke Grieke het dit in hul baddens gebruik en ook as wierook in hul tempels gebrand (Anon.: 2015). In aansluiting hierby is tiemie se etimologiese afleiding van die Latyn *thymus* uit die Grieks, *thumon* wat brand of offer beteken (HAT, 2015).

Die vermoede is dat wilde tiemie die Bybelse hisop is: “a plant used for ritual cleansing purposes” (Anon.: 2019). Hisop kom dikwels in die Ou en Nuwe Testamente voor, soos byvoorbeeld, en veral insiggewend vir die interpretasie van hierdie gedig, in Psalm 51:7 waar Dawid vra: “Purge me with hyssop, and I shall be clean: wash me, and I shall be whiter than

snow" (Bible, 2015), asook Joh. 19:29 waar staan dat 'n hisoptakkie gebruik is om die spons vol suur wyn teen Jesus se mond te hou pas voor hy gesterf het.

In die letterkunde verwys onder meer Shakespeare en T.S. Eliot na "wilde tiemie". In *A Midsummer Night's Dream* is die funksie daarvan om die magiese element te beklemtoon wanneer Oberon beskryf waar Titania, die feekoningin slaap: "I know a bank whereon the wild thyme blows" (Shakespeare, 1979:42). In twee van die gedigte, "East Coker" en "The Dry Salvages", in sy *Four Quartets*, verwys Eliot (1943:15, 27) op mistieke wyse na "wild thyme unseen" waar die uiterlike vorm ongesiens is, en slegs dit wat vrygestel word – die tiemie se geur – in die mens se gees oorbly.

Uit bostaande word daar afgelei dat die wilde tiemie waarvan sy essensie, sy geur, vrygestel word wanneer die blare gekneus word analogies is aan die menslike ego wat afgebreek word sodat die mistikus se wese, sy siel, vrygestel word. Verder is daar, met verwysing na wat hierbo gemeld is, konnotasies met die gedagte van heling, suiwering, van selfopoffering, van die magiese en mistieke, asook van wierook wat simbolies in Rooms-Katolieke dienste gebrand word, en waarmee die digter vertroud sou wees.

Wind kom talle kere in die Bybel voor, veral as voorstelling van die Heilige Gees, en sowel die Hebreeuse as Griekse woord daarvoor, onderskeidelik "*ruwach*" (Anon., s.a.(a)), en "*pneuma*" (Anon., s.a.(b)) kan met "gees", "wind", asook "asem" vertaal word. In Hand. 2:2 (Bybel, 1983) word die uitstorting van die Heilige Gees beskryf as 'n "geweldige stormwind", en dit roep die begin van die Skepping op waar die Gees van God in die New Revised Standard Version van die Bybel in Gen. 1:2 'n wind genoem word: "The earth was a formless void and darkness covered the face of the deep, while a wind from God swept over the face of the waters." (Bible, 1989) Die assosiasie van wind met die primordiale toestand voor die Skepping, asook met "asem" sluit aan by die beeld van die kollektiewe onbewuste, van gedagtenis aan God, en resoneer met Gen. 2:7 waar beskryf word dat God Adam uit die stof, die opgebreekte klippe gevorm het, en sy *asem* in Adam ingeblaas het, asook by die Soefi-konsep van *Alast*, die primordiale toestand voor die Skepping.

Eenwording met die goddelike word op oorspronklike en evokatiewe wyse verbeeld deur tiemie wat ongesiens geur *in* die "wind", wat volgens Joh. 3:8 "waai waar hy wil" en waarvan sy oorsprong onbekend is, en fusie word dus bewerkstellig. Dié imaginêre beeld wek 'n atmosfeer van vry-wees van aardse gebondenheid, van ruimteloosheid, tydloosheid, primordialiteit en die mistieke of numineuse op.

Met die treffende, veelseggende, paradoksale slotreël bevestig die digter, weer eens met apofatiese taal, haar eenwordingservaring met die goddelike. Die teenstelling tussen die almag van die Godheid en ongeletterdheid dien om die leser daarop attent te maak dat taal

wat in Lacaniaanse terme tot die simboliese register behoort, nie aangewend kan word om dit wat tot die reële register behoort, uit te druk nie. Die digter se ervaring is so intens dat dit haar uit Lacan se simboliese domein voer en so word sy soos God, ongeletterd en is nie daartoe in staat is om uitdrukking daaraan te gee nie.

Die tweede gedeelte van die gedig gaan dus oor die *via unitiva*, die mistikus se eenwording met die goddelike. Die digter kry dit op unieke wyse reg om die metapoëtiese en die mistieke weg in een te vervleg en om die leser na Henri Corbin se *mundus imaginalis* te voer waar, op grond van die metafore, paradokse, apofatiese taal en suggestie, die leser performatief met sy aktiewe imaginêre vermoë, beelde kan skep ten einde die ervaring self te beleef. Op mistieke vlak beeld die gedig twee van die fases van die *via mystica* uit – die *via purgativa* en die *via unitiva*. Die eerste stadium eindig met die mistikus in ’n toestand van selfnegering, as “gebreekte pot”; en die tweede met haar as verenig met “God”. Die rymwoorde “pot” (reël 4) en “God” (reël 8) beklemtoon die oorgang tussen die twee fases van *via purgativa* na die *via unitiva*, en met “ongeletterd soos God” as slotwoorde, word dit waaroor gedig gaan, naamlik die gedig as *ars poetica* en die mistieke ervaring, saamgevat.

Die gebruik van enjambement verleen ’n gevoel van dringendheid waarmee die digter die leser wil oortuig van haar onvermoë om die gedig voor te lees / haar mistieke belewing te verwoord.

Wat die performatiewe betref, word die leser deur benutting van retoriese vraagtegniek vanaf die afstandelikheid van “ek” en “jy” direk by die teks betrek, eintlik *in*getrek sodat die afstand opgehef word en die leser nie anders kan nie as om met empatie saam met die digter die mistieke te ervaar.

6.2.4 “Daad en beskouing”

1 Dit begin vraend, is eers ’n kennis neem,
2 ’n versigtige tas, beskroomd, begerig na die Idee
3 skemerend in die materie, vlees, fyn-greinige huid.
4 En dan – iets bal in die lende saam – die snelle
5 opwinding, vervoering, vaart: die eeue-oue daad,
6 en by elke herhaling ’n verrassende eerste keer.
7 Aggressief, maar ook: ’n oorgee, ’n verlore raak
8 in die ander, die nie meer weet van self of grens –
9 Teken, skilder, musiseer of min, dis alles een,
10 verloop langs een en dieselfde lyn, styg tot dieselfde
11 uiterste: líg, líg, en dan die ontploffende sterreswerm –

12 Daarna, die wentel terug en neer, al traer neer, tot stil,
13 gewoon, die wêreld weer om ons staan –
14 Nog iets is daar hieraan verwant, maar van benadering
15 so anders as die vrug daarvan: die wag op en begeer en
16 vind van God – Want so sonder haas of gretigheid, bo alles
17 sonder opdringing, word Hy die hof gemaak.
18 Nou jaag, nou aarsel die kwas, die pen; nou huiwer,
19 nou breek die driftige kryt: verwar hy, versoen hy,
20 ambivalente Eros, kloot en skoot in die skeppingsdaad.
21 Maar 0, die siel moet die vrou in haar ken om God
22 te ondervind. Hom buit ons nie, hoe vlug, hoe waardig ons
23 ook al. Twee weë wat sensitief mekaar vermoed, en in een
24 selfde Onsegbare een oomblik trillend ontmoet.

Uit: *Verwikkelde lyn* (1983)

Janse van Rensburg (1995:32) beskryf hierdie gedig as die mees onverbloemde vereenselwiging van kreatiewe daad en mistieke ervaring. In vorige hoofstukke is die verband tussen onder meer, kuns, musiek, poësie, en die mistieke toegelig, en in die woorde van Wilson (1970: 16) is daar "[...] no fundamental difference between the aesthetic experience and the mystical experience". Cussons spreek hier albei ervarings in terme van kontemplasie en eenwording aan; in die geval van die kunstenaar, die worsteling met die verwesenliking van sy "Idee" en dan sy skeppingsdaad, en in die geval van die mistikus, kontemplasie en die eenwordingsbelewenis.

Dié gedig is hoofsaaklik geselekteer om aan te dui hoe die erotiese in mistieke poësie aangewend word. Erotiek wat, soos die mistieke, na die transendentale belewenis van eenwording streef, is in hoofstukke 2 en 4 uitvoerig bespreek en dien as agtergrond vir die volgende interpretasie.

"Daad" wat as eerste woord van die titel bevoorgrond word, is simbolies van die skeppende skryfdaad asook mistieke eenwording en word eroties uitgebeeld as die "eeue-oue" seksdaad. WAT (s.a.) verklaar "beskouing" onder meer as "bespiegeling: 'n digterlike beskouing oor iets" en "godsdienstige oorpeinsing [in mistieke sin]; kontemplasie".

Sowel "daad" as "beskouing" dui dus enersyds op die digterlike skryfdaad en andersyds op die performatiewe handeling van die mistikus se aktiewe deelname aan die *via mystica*, en die kunstenaar se kreatiewe skryfproses.

As Rooms-Katoliek, was Cussons vertroud met die beoefening van kontemplasie waaroor Thomas Merton (2003:1) skryf:

> Contemplation is the highest expression of man's intellectual and spiritual life. It is that life itself, fully awake, fully active, fully aware that it is alive. It is spiritual wonder. It is spontaneous awe at the sacredness of life, of being. It is a vivid realization of the fact that life and being in us proceed from an invisible, transcendent, and infinitely abundant source. Contemplation is above all, awareness of the reality of that source.

Happold (1963: 69) beskou kontemplasie as soortgelyk aan die hoogste aktiwiteit van die digter, kunstenaar en musikus en beskryf dit ook as kreatief, en dus performatief:

> an extreme form of the withdrawal of attention from the sensible world and a total dedication of action and mind towards a particular interior object. It is essentially a creative activity, similar to the highest activity of poet, painter and musician.

Merton (2003:4) se beskouing is:

> It is as if in creating us God asked a question, and in awakening us to contemplation He answered the question, so that the contemplative is at the same time question and answer.

Dit is dus tydens kontemplasie, in die oomblik van die mens se bewuswording van die ewige Syn in homself, wat "kennis neem" plaasvind. Hierdie kennis is noëties en is kennis van die Bron, "[...] obscurely, inexplicably, but with a certitude that goes beyond reason and beyond simple faith [...] It is a more profound depth of faith, a knowledge too deep to be grasped [...] in words, or even in clear concepts" (Merton, 2003:1). Noëtiese kennis, as deel van die *via mystica* is in hoofstuk 2 as een van die eienskappe van die mistieke bespreek; dit is bo-rasionele kennis waardeur die mistikus 'n nuwe of 'n omvattende insig verkry in diepgaande waarhede wat die diskursiewe intellek nie kan peil nie, 'n bewustheid van die eenheid van alles en om dinge te sien soos dit werklik is. Dit hang saam met Soefisme se konsep van gnosis (*ma'rifa*) wat sinoniem is met liefde en saamhang met die intuïtiewe wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van intellek en spraak. In hierdie verband haal Kourie (2008:65) Rolt aan wat daarop wys dat vir Dionisius dit belangrik was om in mistieke kontemplasie weg te beweeg van denke: "[...] leave the senses and the activities of the intellect and all things that the senses or the intellect can perceive".

Reël 2 dui aan dat daar aanvanklik 'n hunkering, 'n verlange is na die "Idee", wat HAT (2015) definieer as "gedagte; voorneme" en ook as "opvatting, gebaseer op 'n bietjie kennis". Dit dui enersyds op die konsep wat die digter / kunstenaar graag wil verwesenlik, en andersyds op God wat in hierdie stadium van kontemplasie die voorwerp van die mistikus se denke is. Met "skemerend" word geïmpliseer dat dit wat die digter / kunstenaar wil formuleer, nog

onontwikkeld is; vir die mistikus is daar konnotasies van slegs vae, onvolkome bewuswording wat sinspeel op die gedagte van versluiering, van die goddelike wat verborge is. Hierdie begeerte na die estetiese skryfdaad, of eenwording, word in reëls 2 en 3 eroties gekleur, maar dui terselfdertyd ook deur die gevoel van ’n sekere terughoudendheid wat geskep word, respek aan: “tas” met meerduidige konnotasies van aanraking, maar ook van soekend (soos in “rondtas”); “beskroomd” wat HAT (2015) verklaar as “bangerig om iets ongewoons / onvanpas te doen”, dus huiwerend; “begerig” met die gedagte van begeerte na die Geliefde; en “vlees” en “fyn-greinige huid” met erotiese konnotasies.

Die materiaal van die kunstenaar / digter in reël 3 word enersyds aangedui deur “materie, vlees, fyn-greinige huid”. Een van “huid” se betekenisse (“*hide*”), het konnotasies met perkament wat Cussons in haar gedig "Versoek" in *Plektrum* (..) as sinoniem vir papier gebruik: “Nie op die nog lewende perkament […]”. Andersyds dui “materie, vlees, fyn-greinige huid” waarvan die volgorde van die algemene na die spesifieke insiggewend is, dit aan waarin die mistikus die goddelike bespeur. “Materie” wat HAT (2015) definieer as “materiaal waaruit alles in die heelal bestaan” dui op die godheid wat in die hele skepping aanwesig is; “vlees” verwys na die geïnkarneerde Christus – vergelyk “En die Woord het vlees geword” (Joh. 1:14). Die simboliek van “fyn-greinige huid”, wat terugverwys na “tas” in reël 2, is daarin geleë dat, as geïnkarneerde, Christus menslike eienskappe aangeneem het wat ’n imaginêre erotiese eenwordingservaring vir die mistikus moontlik maak.

Daar word vervolgens stilgestaan by die simboliek van “vlees”. Die inkarnasie, soos in hoofstuk 2 aan bod gekom het, is die fokusgebeurtenis in die Rooms-Katolieke teologiese tradisie, en is op twee vlakke beduidend in die gedig.

Eerstens, volgens Augustinus se inkarnasieteorie wat in hoofstuk 3 bespreek is, word God wat in die vlees verskyn, ’n immanente teken van transendensie, maar Hy behou steeds sy transendente aard. So kan die betekenaar as ikoniese teken, struktureel onvolledig, na elemente buite hulself van ’n sfeer van immanensie na dié van transendensie verwys, en die kreatiewe skryfdaad word dus ’n moontlikheid vir die mistikusdigter. As die *verbum Dei*, is Christus die volmaakte saamval van betekenaar en betekende (Ringer, 2003:12). “Divinity, while it cannot be reduced to this body, is nevertheless in-fleshed in it and signalling beyond itself” (Smith, 2000:68-75).

Tweedens, hou die Woord wat vlees geword het, verband met die erotiese en beliggaming wat as kenmerkend van die aard van mistieke taal geïdentifiseer is. Erotiek kan as ’n performatiewe krag om God te bereik, gesien word. Die inkarnasie is immers, soos Blevins (2007:105) dit stel:

> an act of kenotic self-emptying not so much because of agapaic love but because of erotic desire. The incarnation itself is, theologically, a Passion. God gave up "being beyond being" and took on a human body out of a desire, an eros, to know us.

Die beliggaamde mistieke wat by vroulike Middeleeuse mistici soos Teresa van Ávila voorkom, word deur Esposito (2004:iv) beskryf as "a mysticism that claims the body as a site for redemption". Teresa van Ávila het haar liggaam eerder as die institusionele kerk as die lokus van kennis en ervaring van die goddelike beskou en soos Tyler (2009:13) dit stel, bied haar gebruik van erotiese beelde en metafore 'n "epistemology of desire" waardeur God nie net ervaar word deur oor Hom te *dink*, soos tydens kontemplasie nie, maar *ervaar* word deur beliggaming of die performatiewe daad. Sy nooi haar lesers uit om "van die kop af" weg te beweeg na beliggaamde praktyke, wat die sleutel tot transformasie is. Deur mistieke performatiewe diskoers ontlok sy passievolle begeerte en transformasie by haar lesers. Terwyl die mistieke strategie van die intellektuele "*unknowing*" – die *intellectus* – die perke van menslike kennis uitbeeld, bied die erotiese, beliggaamde mistieke 'n soort mistiek waardeur die liggaam die plek word van 'n ander soort "ken", die van die libidinale – die *affectus* (Tyler, 2009:159).

In reëls 4-5 word die mistieke eenwording eksplisiet eroties uitgebeeld met die gepaard-gaande ekstatiese gevoel deur "opwinding" en "vervoering", en "vaart" wat die vinnige gang van die ervaring aandui wat, hoewel dit as tydloos ervaar word, herhaal word in 'n wêreld waar tydloosheid nie bestaan nie.

Hoewel die gebeurtenis "aggressief" is in terme daarvan dat dit op kragdadige, passievolle wyse die aktiewe performatiewe handeling aandui, is dit terselfdertyd ook 'n oorgawe. Een van die kenmerke van die mistieke ervaring, soos in hoofstuk 2 behandel, is juis oorgawe; die mistikus ervaar mistieke oomblikke as passiewe ontvangers en ""feels as if his own will were in abeyance, and indeed sometimes as if he were grasped and held by a superior power not his own" (James, 2014:303).

Die paradoksale asook die performatiewe is daarin geleë dat die konsep "oorgawe" as 'n "daad" nogtans ook as passief beskou kan word. Underhill (1930:81) druk dit so uit:

> True mystical achievement […] is at once an act of love, an act of surrender, and an act of supreme perception; a trinity of experiences which meets and satisfies the three activities of the self. Religion might give us the first and metaphysics the third of these processes. Only Mysticism can offer the middle term of the series; the essential link which binds the three in one.

Underhill (1930:51-52) wys egter op die paradoksale daarvan dat passiwiteit eintlik ’n toestand van intense aktiwiteit is, en wanneer die aktiwiteit nie daar is nie, geen groot kreatiwiteit kan plaasvind nie. Sy sê:

> In it, the superficial self compels itself to be still, in order that it may liberate another more deep-seated power which is, in the ecstasy of the contemplative genius, raised to the highest pitch of efficiency.

Sy meen dat die oorgang van ’n lewe van die sintuiglike na dié van die geestelike, daadkragtig is en dat die paradoksale “rustigheid” van die kontemplasie slegs die uiterlike stilwees is wat noodsaaklik is vir innerlike werk. Vir haar is dit ’n organiese lewensproses wat die hele self behels (Underhill, 1930:78).

In reël 8 word die bewussyn van grensloosheid aangedui. Perintfalvi (2014:229) voer aan dat die eenwordingsbelewenis slegs in ’n toestand van ekstase bereik kan word waar die ego buite homself is en die grens wat een van die ander skei, oorskry word. Dit het tot gevolg ’n onverwagte en onvergelykbare ervaring waar geen grense tussen “jou” en “my” waarneembaar is nie. In beide gevalle, voer hy aan is daar ’n “transgression of boundaries” (Perintfalvi, 2014:238). Erotiek is dus ’n soort heilige realiteit wat tot die belewenis van die transendentale en goddelike lei en daardeur na die eksistensiële transsubstansiasie van die persoon. Janse van Rensburg (1995:38) haal Malchiori aan wat die kunstenaar by die mistikus betrek:

> In the intuition of this supreme moment *of* fulfilment all experience is unified and rolled into one - the artist, the mystic and the sensualist share the same feeling of fullness of life and achievement, beyond the temporal and spacial boundaries, reaching the condition that Yeats called Unity of Being.

In reëls 9-10 word die estetiese, kreatiewe daad en die mistieke belewenis (“min”) saamgesnoer in die evokatiewe uitbeelding van die “daad”. Récéjac (soos aangehaal deur Underhill, 1930:25-26) se beskouing sluit goed hierby aan: “The Beautiful then becomes the sublime; brief apparition, by which the soul is caught up into the true mystic state, and touches the Absolute”.

Die tradisionele idee van die hemel wat daarbo is en dat daar opwaarts beweeg moet word om die goddelike te bereik, aangedui deur “styg” in reël 10, word ook hier gehuldig. ’n Gevoel van toenemende intensiteit word geskep met die herhaling van die geaksentueerde “lig” in reël 11 wat meerduidige semantiese waardes het: eerstens met die betekenis van helder met vanselfsprekende goddelike konnotasies, God as die Lig; tweedens met die betekenis van oplig of styg; en derdens, nie swaar nie met die gedagte van swewendheid, of levitasie. Teresa

van Ávila word as een van die beroemdste mistici beskou wat soms tydens geestelike vervoering, spontaan, in ’n transtoestand geleviteer het, en was bekend aan Cussons wat een van haar gedigte in *Verwikkelde lyn* (1983): "’n Soort wat leviteer" noem.

Die beeldryke reël 11 wat ingelui word met “uiterste” wat die intensiteit van die beliggaamde belewenis weergee, eindig met die “daad” wat orgasties uitgedruk word as “ontploffende sterreswerm” wat as eggometafoor resoneer met sperm, waardeur menslike skepping geïmpliseer word, maar ook die skep van die heelal met die oerknal. Die kreatiewe energie van die eenwordingsoomblik dui op verwesenliking van die mistikus se begeerte na en liefde vir God; vir die kunstenaar op die verwesenliking van die skeppingsdaad wanneer hy figuurlik gesproke een word met sy materiaal, hetsy “materie” of “huid”. In aansluiting by hierdie metafore op die metapoëtikale vlak, kan “vlees” as die lyf, as die materiaal beskou word waarmee die musikus of die danser werk.

Reëls 12-13 beeld die afwaartse, terug-aarde-toe-beweging aan wat al hoe stadiger afwentel tot stilstand en alledaagsheid. Dit staan in skerp kontras met die vorige reëls wat die snelle opbou van ekstase en vervoering tot die orgastiese oomblik skets. Die woord “wentel” is insiggewend. Janse van Rensburg (1995:38) beskou dit as verwysend na “nog dronk van die oorrompelende aard van die belewenis”, maar die afwaartse wentel dui ook op die spiraal wat Ward (2018) sê, “is the age-old intuitive symbol of spiritual development and our identity with the universe”. Volgens Dupré (1981:75) is daar “cyclical ascent moving up in spirals that pass through the same succession of purification and illumination on higher levels”, en dan is daar Rumi vir wie die lewe as pelgrimstog, ’n spiraalvormige terugkeer na God is. In hoofstuk 2 is aangedui dat die spiraal van groot belang is vir die Soefi’s wat meen dat hierdie wêreld van omsirkeling ’n mistieke eindpunt het, ’n stadige spiraalwenteling in die mistieke toestand van *fanā”* – uitwissing, of die afsterf van die self, wat ware bestaan beteken. Vergelyk ook die derwisj-dans van die *samā’*-byeenkoms.

In reëls 14-17 word kontemplasie beskryf as ’n toestand van hofmakery, ’n geduldige wagtydperk waarin God in liefde bepeins word. Die implikasie is dat God die party is wat inisieer; in 1 Joh. 4:19 staan immers: “Ons het lief omdat God ons eerste liefgehad het”. God kom dus eerste na die mens toe, waarna hy daarop reageer. Bernardus van Clairvaux, die vader van die filosofiese bruidsmistiek waarvan die uitgangspunt was dat die nuwe non haarself onvoorwaardelik gee as bruid vir Christus, het die hele spirituele lewe gesien as ’n reaksie op God se ongegronde liefde. Janse van Rensburg (1995:39) wys daarop dat “kreatiewe handeling by uitstek vir Cussons religieuse handeling is en in so ’n mate so dat skeppers […] plek maak vir Skepper. Hulle is vir die kreatiewe daad afhanklik van sy goddelike influistering”.

Reëls 18-19 is ’n metapoëtikale uitbeelding van die Sanjuanistiese *via illuminata* wat ook soms die *via contemplativa* genoem word. Woorde wat óf sterk performatief, stormagtigheid uitbeeld, óf kalmte en tevredenheid weerspieël, word benut: “jaag”, “aarsel”, “huiwer”, “breek”, “driftige”, “verwar”, “versoen”.

Kourie (2016) beskryf hierdie tydperk as “a relative state of peace and contentment, interrupted occasionally by moments of profound religious ecstasy or pain”. In hierdie fase kan die mistikus besonder bewus wees van God se liefde, soos Juan de la Crux dit stel, *noticia amorosa*, met ander woorde die gewaarwording van liefde. Die mistikus kan egter ook ’n oorweldigende sin van duisternis, ellende en verlies beleef, want hy word bewus van die eintlike wese van God, en die self se voortgesette skeiding van en onverenigbaarheid met die Absolute. Wat in werklikheid ’n invloei van God se lig en wysheid is, veroorsaak folterende lyding. Johnston (1978a:133) meen 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”.

“Eros” in reël 20, God se liefde vir die mens, word dus as “ambivalent” deur die mistikus ervaar, en is weer eens ’n voorbeeld van die mistieke paradoks. Oor die oënskynlik teenstellende ervarings wat in hierdie fase beleef word, herinner Juan de la Cruz ons daaraan dat “this same light, which can be experienced as painful and blinding, is also the light of union” (Kourie, 2016). Die skeppingsdaad in reël 20 word weer eroties verbeeld met “kloot en skoot” wat onderskeidelik na die manlike en vroulike geslagsorgane verwys.

Reël 21 dui weer op die bruidsmistiek waarvolgens die Kerk en individuele Christen die bruid is en Christus die Bruidegom. In reël 22 sluit “buit” by verower en jag aan wat die metafoor van Christus as Bruidegom en “veroweraar” en “jagter” versterk. So suggereer “hoe vlug” en “hoe waardig” ook die feit dat goeie hoedanighede of werke van die mistikus nie van belang is nie, want die inisiatief is van God afkomstig. Die fase word in reël 23 as “sensitief” en afwagtend beskryf deur “vermoed” wat HAT (2015) verklaar as “voorgevoel hê” asook “verwag” wat dan verwesenlik word in “vermoed” se rymwoord, “ontmoet”. Die onuitspreeklikheid en heiligheid van die eenwordingsoomblik wat weer orgasties uitgebeeld word met “trillend” word aangedui deur “Onsegbare” wat met ’n hoofletter begin en dus die goddelike aandui. “[...] Ek is die weg en die waarheid en die lewe [...]” (Joh. 14:6) en die *via mystica* word opgeroep deur die “twee weë” wat metafories verwys na God en die mistikus, en “twee” staan in kontras met “een” wat deur herhaling die gedagte van eenwording versterk.

In hierdie gedig spreek Cussons sowel die skryfdaad as die mistieke ervaring in terme van kontemplasie en eenwording aan: in die geval van die kunstenaar, die worsteling met die verwesenliking van sy “Idee” en dan sy skeppingsdaad, en in die geval van die mistikus, die *via illuminata* en dan die *via unitiva*, die eenwordingsbelewenis.

Scholtz beskou die visuele as essensiële element in Cussons, wat ook beeldende kunstenaar was, se poësie en verbind dit met "die mees kenmerkende eienskap van haar poësie, naamlik ’n sterk Christelik-religieuse ingesteldheid” (soos aangehaal deur Janse van Rensburg, 2012:291). Die visuele hang uiteraard nou saam met beeldvorming soos dit geskep word in die imaginêre wat ’n sleutelrol in hierdie gedig met al sy evokatiewe beelde speel. In sy artikel oor die erotiek in Hooglied, haal Van der Merwe (2017:4) Waaijman aan wat aanvoer dat ten einde doeltreffend aan die teks deel te neem, lesers die uitbeelding van heilige tekste deur hul imaginêre vermoë vorm. Die lesers raak betrokke by die ervarings wat in die teks beskryf word en simuleer dit in hul eie erotiese fantasieë.

Die gedig illustreer hoe die onuitspreeklike in terme van erotika en beliggaming uitgebeeld kan word. In hoofstuk 4 is hierdie onderwerpe breedvoerig toegelig, dus word daar met ’n paar opmerkings volstaan. Die mistikus se liggaam word ingepalm en ingelyf, en so word mistieke ervaring beleef en *deur*leef. Dié ervaring word deur beliggaamde skryf blootgelê en as sulks word simpatieke resonansie gewek in die leser wat deur woorde in beelde te omskep, die ervaring self beleef. Deur mistieke performatiewe diskoers word passievolle begeerte en transformasie by die lesers ontlok. Woorde en liggaam word saamgesnoer, en die liggaam *word* die betekenis. Dit kan dus beskou word as ’n performatiewe beliggamingshandeling waarin die ervaring in die skrywer aanwesig gemaak word terwyl hy skryf, en in die leser terwyl hy lees. Erotiese en beliggaamde poësie is by uitstek performatief, want soos by dans die liggaam die uitdrukkingsinstrument word en dus “perform”, *word* die digter en die leser die instrumente van die handeling.

6.2.5 “Immaculata”

’n Sluier van silwer reën waai oor
die tuin en helder lui die angelus:
en ek bemin dié aarde omdat ek in
dié aarde ú bemin: u wat aarde is
en water en lug en van ons menswees
die onbedorwe kern suiwer soos ’n vlam:
O sagte majesteit van stof en gees
so smetteloos verbind: weerspieël
die reënrein wêreld u, of straal
weerspieëld in u ’n hervonde paradys?

Uit: *Die skitterende wond* (1979)

“Immaculata” verwys na die Maagd Maria wat in die Rooms-Katolieke leerstellings as onbevlek beskou word omdat sy, as die moeder van Jesus, “was preserved free from the

effects of the sin of Adam (usually referred to as “original sin”) from the first instant of her conception” (Anon., s.a.(c)). Die toneel waarin die gedig hom afspeel, word dus reeds deur die titel, “Immaculata”, gekleur as rein en onbesmet – die “tuin” roep die suiwer paradystoestand van die Tuin van Eden voor die sondeval op.

As Rooms-Katoliek was Cussons waarskynlik vertroud met die geskiedenis van Maximilien Kolbe (1894-1941), ’n Franciskaanse priester wat aktief in die verering van die Maagd Maria was, en ’n klooster, die *Mugenzai no Sono*, ook genoem die “Tuin van die Onbevlekte”, in Japan gestig het (Kalvelage, 2001:230). Met hierdie benoeming word “tuin” verder met die “onbevlekte” verbind.

Daar is by herhaling daarop gewys dat sluier in mistieke konteks, metafoor is vir dit wat die onuitspreeklike goddelike verberg. As eerste woord in die gedig na die onbepaalde lidwoord word dit bevoorgrond, en gee sodoende ’n toon van ontsag en eerbied teenoor die heilige aan. Dit staan teenoor die kleinletter-gebruik van “u” wat die gevoel van ’n intieme verhouding oordra. In terme hiervan en van die sluier met sy konnotasies van verborgenheid, kan aangevoer word dat die gedig apofaties is.

Met die akoesties-evokatiewe beeld wat teweeggebring word deur die allitererende sagte s-klanke van “’n sluier van silwer reën”, asook die klank van reën op grond wat die leser met sy imaginêre oproep, word ’n atmosfeer van rustigheid, sereniteit en misterie daargestel. Hierdie stemming word weer in reël 7 met die s-klanke van “o sagte Majesteit” versterk. In haar bespreking oor Cussons se gebruik van kleuradjektiewe, is Oosthuizen (1994:211) van mening dat “[…] die kleuradjektief silwer deur Cussons gebruik word om iets van die skoonheid en moontlik ook die ander wêreld te simboliseer”, en sy voer aan: “Silwer hou […] voortdurend verband met die smagting na die bereiking van ’n ander werklikheid”. Silwer en die nattigheid van reën, as blink en weerkaatsend, vind ook aansluiting by die spieëlmetafoor aan die einde van die gedig.

In reël 1 dui “waai” vanselfsprekend op wind wat, soos in die bespreking oor “Bergpaadjie” aangetoon, met die Heilige Gees in verband gebring kan word. Dit resoneer ook met die toneel in die Tuin van Eden soos in Gen. 3:8 beskryf: “Hulle het gehoor hoe die Here God in die tuin wandel teen die tyd dat die aandwind opgekom het”, wat die atmosfeer van heiligheid versterk.

Die angelus, ’n Rooms-Katolieke gebed, so genoem vanweë die eerste woorde, “*Angelus Domini nuntiavit Mariae*” (Die engel van God het aan Maria verskyn), word soggens, smiddae en saans gebid, dikwels met gepaardgaande angelusklokkespel (Wolfendale, 2019). Die verdere akoestiese effek van die “helder” klank van die bedeklok verhoog die gedagte van suiwerheid en van die onbevlekte. Die beeld van ’n Rooms-Katolieke kloostertuin word by die

leser opgeroep met “sluier” wat ook as metafoor dien vir ’n non wat soos ’n bruid haar aan God oorgee.

Liefde, die rasionaal en dryfkrag van die paradystoestand waarop daar in reëls 3 en 4 gefokus word, word deur die voegwoord “en” in reël 3 nóú verbind met die suiwerheid van die “tuin” en dui die verbintenis van goddelike liefde met “smetteloosheid” aan. Deur die meer formele werkwoord “bemin” wat HAT (2015) verklaar as “liefhê” en “hoogag”, in plaas van “liefhê” te gebruik, skep die digter ’n gevoel van passie, intensiteit van gevoel, asook eerbied teenoor God en suggereer iets van die bruidsmistiek wat Olivier (1985:83) as die belangrikste van die newetradisies van die Westerse-Christelike mistiek identifiseer.

Hoewel die voorwerp van die digter se liefde met die eerste lees, die “aarde” is, gaan sy voort om te verduidelik dat sy God as *ín* die aarde beskou, en ofskoon so ’n siening panteïsties mag voorkom, kan daar aangeneem word dat as Rooms-Katoliek, Cussons nie so ’n oortuiging sou aanhang nie. Hierdie opvatting sluit eerder aan by die Soefi-leerstelling dat daar geen realiteit buite God, die reële, is nie, en dat realiteit as sulks afhanklik is van ’n onderliggende realiteit, met ander woorde, die relatiwiteit van hierdie wêreld kan slegs in verhouding tot die Absolute verstaan word. Nicholson (2002:viii) sê:

> Sufis, then, come to see through this kind of ontological transparency that everything possessing existence or reality does so only by, or through, the Divine. God is not the world – as a true pantheist would assert – but the world is mysteriously plunged in God.

God is dus so allesomvattend en belangrik dat die uiterlike realiteit skaars bestaan. Die gebruik van die geaksentueerde “dié” en “ú” beklemtoon die opvatting van God wat in alles is. Of die digter die aarde, of God bemin, kom op dieselfde neer. Hier is dus reeds ’n aanduiding van mistieke eenwording.

Twee verdere elemente, “water” en “lug”, word in reël 5 by die element “aarde” gevoeg as dit waarin God is, en skakel onderskeidelik as paradigmatiese parallelle vir “reën” en “wind”, met reël 1. Die iteratiewe gebruik van “en” in dié reël dien om ’n stygende effek te bewerkstellig wat sy klimaks vind in “ons menswees” as die kulminasie van die skepping. Die beskrywing van die goddelike in die mens as “onbedorwe kern” sluit weer aan by die eerste beeld van die onbedorwe toestand van die “tuin”. Met “suiwer soos ’n vlam” in reël 6 word die vierde element “vuur” betrek wat verder dien om met sy metaforiese implikasies soos in die vorige gedigte aangetoon, die gedagte van suiwerheid en reinheid te verhoog.

Die verwysing na die vier klassieke elemente – aarde, water, lug en vuur – waaruit alles saamgestel is, soos die Grieke van die antieke tyd en latere alchemiste geglo het, is

insiggewend en dui in hierdie gedig aan dat God in *alles*, ook die mens teenwoordig is. ’n Insiggewende intertekstuele verwysing, soos in sommige van Cussons se ander gedigte voorkom, is na T.S. Eliot en sy benutting van dié vier elemente in sowel *The Waste Land* as sy *Four Quartets.* Kortweg negeer hy hierdie elemente in die laaste kwartet, “Little Gidding” en laat die leser verstaan dat die realiteit begryp moet word as “duisternis” in terme van Juan de la Cruz s’n, en sodoende vind dit aansluiting by die apofatiese element in die gedig (Engel, 2011:1). Die gedagte dat God in die hele skepping teenwoordig is, word versterk in reël 7 waar al hierdie elemente saamgevat word met “stof” wat met die goddelike (“gees”) verbind is. “Stof” resoneer ook met die skepping van die mens wat in die tuin wat God aangelê het, geplaas is: “Die Here God het toe die mens gevorm uit stof van die aarde [...] (Gen. 2:7).

Die gedig bereik sy klimaks aan die einde wanneer daar uit die digter se lofprysing, “O sagte majesteit van stof en gees so smetteloos verbind” in reëls 7 en 8 enersyds afgelei kan word dat die goddelike, misties ook in die tuin – die paradystoestand – aanwesig is en andersyds dat God as die geïnkarneerde Christus beskou word. Die tuintoneel as stoflik, verkry vir die mistikus ’n numineuse of mistieke kwaliteit, en Christus as geïnkarneerde, is God wat mens geword het. Die stoflike en geestelike as “smetteloos verbind” skakel met die titel, “Immaculata” as die onbevlekte, asook met “angelus” wat as bedeklok die Mariaboodskap, asook die inkarnasie gedenk. Die s-klanke en die adjektief, “sagte” wat weer soos die eerste reëls, ’n sagtheid en rustigheid verleen, gryp terug na die paradystoestand soos aan die begin van die gedig beskryf.

Die gedagte van weerspieëling in die laaste gedeelte van reël 8 en 9-10 resoneer met die Soefi-opvatting van die heelal as ’n kombinasie spieëls waarin God weerspieël word. Volgens Chittick (1983:11-13) word die sluier van die menslike natuur van die spieël verwyder ná die suiweringsproses, en dit word Ibn al-’Arabī se gepoleerde spieël. Gesuiwer van haar eie ego – “onbedorwe kern suiwer soos ’n vlam” in reël 6 – onthul die goddelike sigself aan sigself (die goddelikheid) in die hart van die mistikus. Dit stel die mistikus in staat om die goddelike weerspieël te sien in die tuin wat soos ’n spieël God reflekteer en as die smettelose paradystoestand manifesteer. In hierdie toestand is daar nie te onderskei daartussen en die paradystoestand wat sy “hervonde” in God weerspieël sien nie.

Ibn al-’Arabī se opvatting van die spieëlsimboliek is ’n mitiese weergawe van die Soefi-leerstelling, *fanā’* – die aflê van die eie ek in kontemplasie van die goddelike. Op die oomblik van die gebeurtenis van die polering van die spieël, kontempleer die mens nie meer die goddelike nie, maar onthul die goddelike sigself aan die goddelikheid in die hart van die mistikus. Die sluier van silwer reën kan metafories as die spieël beskou word waardeur die mistikus iets van die goddelike kon ervaar. Aansluitend hierby is die Keltiese beskouing van

die spirituele apofatiese ervaring as: “crossing through the veil, a ‘thin place’ between die reality of our everyday lives and the eternal or transcendent” (Harrington, 2015:14).

Hierdie gedig kan op die semantiese vlak beskou word as ’n voorbeeld van ’n mimetiese herskepping van die eenwording tussen die mistikus en die goddelike. Die eenwordings-ervaring geskied egter op apofatiese wyse deur middel van die tuin wat as deel van die skepping, die goddelike bevat. Hierdie gedagte resoneer met die Soefi-leerstelling van God se hoedanighede wat in alles gevind kan word. Harrington (2015:24) wys daarop dat panenteïsme ’n kenmerk is wat gemeenskaplik aan apofatiese mistici is:

> It is the idea that Divinity is in all things, and all things contain the fullness of Divinity, yet Divinity is beyond the sum of all things. This holds in paradoxical tension the immanent and transcendent natures of Divinity while resisting the temptation to frame these natures as separate or dualistic.

Die besonder visueel- en akoesties-evokatiewe gedig wek beelde in die leser se imaginêre op; hy word dus performatief betrek, neem deel aan die betekenisgebeurtenis, en *ervaar* dit wat hy lees as verwesenliking en *gebeurtenis*. Sells (1988:148) beskryf hierdie gebeurtenis as: “a secret or mystery that the reader continually uncovers in the act of reading and in each uncovering or unveiling the reader experiences what I have called the meaning event”. Hy wys ook daarop dat mistieke taal nie mistieke eenwording beskryf nie, maar ’n semantiese eenwording bewerkstellig wat die mistieke eenwording herskep of naboots (Sells, 1994:9). Dit is inderdaad wat in hierdie gedig na vore kom.

6.3 T.T. Cloete (1924–2015)

T.T. Cloete, een van die toonaangewendste Afrikaanse religieuse digters, se ganse poësie-oeuvre staan volgens Odendaal (1993:21) in die teken van ’n eiesoortige mistiek en hy onderskei “’n sterk estetiese grondslag en lewendige aktualiteit (wat dus ook ’n sekere intellektualiteit en ’n verrekening van byvoorbeeld die moderne wetenskapswêreld moontlik maak)” as die vernaamste kenmerke van hierdie mistiek.

Cloete se ervaring van God noem Odendaal (1997:15) panenteïsties georiënteerd en laat hom op hierdie wyse God se immanensie ervaar waar hy “uitreik na ’n vereniging met die in alles rondom hom geopenbaarde God”, en nie deur middel van ’n transendente strewe nie.

Odendaal (1993:1) voer ook aan dat die mistieke van Cloete as ’n voortsetting en verdere ontwikkeling van die Protestantse tradisie met ’n groter klemplasing op die teenswoordige, algemene openbaring van God beskou kan word. Robinson (1991:446) wys daarop dat hoewel daar ’n duidelike funksionering van ’n geloofskode by Cloete in die reseptering van die

Bybelteks is, daar ook voorbeelde van die dekonstruksie van die Bybelteks is en volgens Marais (2009:549) daag hy soms aanvaarde religieuse opvattings uit. Burger (2011:29) kom tot die gevolgtrekking dat Cloete die Bybelse interteks op meerduidige wyse resepteer en dat daar nie na teologies korrekte (Calvinistiese) verklarings gesoek moet word nie. In ’n onderhoud met Visagie maak Cloete (2007) dit self duidelik dat as oortuigde Christen, hy nie as ’n Calvinistiese of Christelike digter gekategoriseer wil word nie.

Drie van Cloete se gedigte word hier ingesluit, een uit *Allotroop* (1985) en twee uit *Met die aarde praat* (1992). Vir beide hierdie bundels het hy die Hertzogprys ontvang.

6.3.1 “Gen. 32:22-31”

1 Ons weet U weet dat ons éintlik begryp
2 deur die raaisel. Hoekom
3 stoei U ons tot ’n krom
4 vraagteken gekneus geknyp
5 tussen u duim en wysvinger? Dis bewys
6 ons gaan met U ten gronde been en vleis
7 in wedersydse verstaan buig U ons by die Jabbok
8 se oewer, ons en U eensaam.
9 Ons begryp eintlik deur ons liggaam
10 gesplyt soos ’n stok
11 in twee
12 stukke sien ons U skerp met die senuwee.

Uit: *Allotroop* (1985)

Die titel “Gen. 32:22-31” is ’n verwysing na die geskiedenis van Jakob wat heelnag gestoei het met ’n man wat, toe hy agterkom hy nie gaan wen nie, Jakob se heup beseer en vra dat hy hom los. Op Jakob se reaksie dat hy dit nie sal doen voordat die man hom seën nie, ontvang hy toe die seëning van hom wat ook soms die Engel, of God genoem word.

Deur hom te vereenselwig met Jakob, soos blyk uit reël 3 met die gebruik van “ons”, dui die digter vir die leser aan dat hy met Jakob en sy worsteling met God identifiseer. Die digter erken dat ten spyte van, of juis as gevolg van, die “raaisel” in reël 2, wat op sy lyding dui, daar ’n innerlike begrip, ’n *wete* is, wat deur die herhaling van “weet” in reël 1, asook deur “begryp” beklemtoon word. Hierdie begrip kan in verband gebring word met noëtiese kennis soos in hoofstuk 2 uiteengesit is as daardie bo-rasionele begrip, ’n innerlike “mistieke” *wete* wat intellektueel onlogies voorkom. Reëls 1-2 druk uit dat Jakob, en so ook die digter, wéét, al lyk of voel dit nie altyd so nie (aangedui deur die geaksentueerde “éintlik”), dat God eintlik bewus

is daarvan dat die mens wat lyding deurgaan, daardie noëtiese insig verkry. Daar is dus wedersydse begrip wat later in reël 7 bevestig word.

Dan stel die digter ’n vraag wat dui op die raaisel, die digter se eie lyding, die eeue-ou klassieke probleem van waarom God lyding toelaat. Hierdie worsteling met God word metafories uitgebeeld in terme van die Genesisverhaal van Jakob wat in ’n stryd met God gewikkel is waarin sy heup verwond word, maar dan geseën word. Die volgende woorde beeld hierdie lyding uit: “stoei”; “krom” wat aansluit by Jakob se kreupelheid; “vraagteken” wat terugslaan op “raaisel”; “gekneus” en “geknyp” waarvan die alliterasie van die skerp kn-klanke bydra tot die gedagte van pyn; “gaan met U ten gronde”; “buig” wat terugverwys na “krom”; “liggaam gesplyt soos ’n stok”; en “in twee stukke”. Hierdie woorde dui (paratekstueel) op Cloete se liggaam wat weens polio verwring is; hierdie gedig is dus ’n diep persoonlike belydenis.

Die digter se eie insig is dat die sondige self wat as’t ware saam met Christus gekruisig word, tot niet gaan (“gaan met U ten gronde”), en daardeur verlos word, en soos Jakob, geseën word. God “buig” die mens in die sin dat hy gevorm word, maar ook met die konnotasie van eerbied – die buig van die kop in aanbidding. Die digter word by die Jabbokrivier van sy eie ego leeggemaak wat by die etimologiese herkoms van “Jabbok” as “*emptying*” (Smith’s Bible Dictionary) aansluit. Deur middel van die apokoinou, “wedersydse verstaan”, word noëtiese begrip van sowel die voorafgaande “ten gronde” gaan, as die “buig” beklemtoon. In reël 8 dui die meerduidigheid van “eensaam” enersyds aan dat net God en die liriese spreker alleen daar is, en dui andersyds die saamwees aan in ’n eenwordingsgebeurtenis wat ’n mistieke element aan die gedig verleen.

Ook in reël 9 word die mistieke vervat in terme daarvan dat deur beliggaming die mistieke opgevoer (“perform”) word en is dit dus performatief. Deur die gepynigde liggaam kom daar begrip (“sien” in reël 12) en ’n nuwe visie. Die gebruik van “gesplyt” in reël 10 met sy gewelddadige konnotasies versterk die lydingsmotief en verhoog die semantiese waarde van “skerp”. Die “twee stukke” dui daarop dat die vervalle siel deur die proses geskei is van sy gesuiwerde self waarin God is.

Die “senuwee” waarna daar in reël 12 verwys word, dui volgens die Genesis-verhaal na Jakob se heupbesering, sy lyding wat in mistieke terme verwant is aan die sublieme – vergelyk die bespreking in hoofstuk 2. Hierdie gedagte resoneer met Rumi se siening van die wond: “That’s where the light enters you.” (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1995:142)

Merton (2004:92-93) benut Gen. 32:22-30 analogies en verduidelik dit soos volg: ’n innerlike stryd is besig om plaas te vind tussen ons gevalle siel en die self waarin God is. Die engel, die innerlike self, wond ’n senuwee in ons dy met die gevolg dat ons natuurlike magte ingeperk

word; ons word nederig en onkundig en selfs ten spyte van goeie werke voel ons kragteloos. Maar ook, hoewel ons aangetrokke is tot die verkeerde, het ons nie meer die mag om dit na te streef nie. Tog het ons mag oor ons antagonis; Jakob sê vir sy antagonis dat hy hom net sal los as Hy hom seën en laat hom nie gaan voor hy hom seën nie. Hierdie mag is die mag van liefde en dit is heimlik van die antagonis self afkomstig. Dit is Sy eie mag waarmee hy deur ons vasgehou wil word. Volgens *The Cloud of Unknowing* is dit die mag waardeur Hy bereik word en vasgehou word.

Wat die verstegniese aspekte betref, is die fonetiese isotope aan die einde van die reëls in die meeste gevalle funksioneel. Daar is ’n semantiese aansluiting tussen “begryp” en “geknyp” waar die kennis in verband gebring word met lyding; ook tussen “hoekom” en “krom” waarin die raaisel eintlik saamgevat word; “eensaam” en “liggaam” roep die beliggaamde eenwordingservaring op; en “twee” en “senuwee” dui op lyding waardeur die ego afgelê is.

Verwysings na die liggaamlike “been”, “vleis”, “senuwee” en “gekneus” en “geknyp” om die goddelike worsteling uit te beeld is ’n voorbeeld van wat Van Schalkwyk (2015:155) beskryf as die “verbluffende samehang van, aan die een kant, die verhewene en, aan die ander kant, die doodgewone en die banale”. Deur die paradoksale van die aardse liggaamlike en byna banale te benut om die geestelike wroeging oor die goddelike uit te beeld, verkry die gedig performatiewe krag wat die leser nooi om hom met die digter te vereenselwig en beliggaamd self deel te hê aan die gebeure.

Die gedig is ’n uitbeelding van die *via purgativa*, die fase van die *via mystica* wat die mistikus as die “dark night of unknowing” ervaar, waarin hy die gewaarwording het dat alle geestelike lewe ineengestort het en regressie ingetree het. Gedurende dié fase word ’n nuwe noëtiese kennis egter ontvang.

6.3.2 “Ek durf vra”

1 Hoe sal ek U betrap?
2 Ek vra voortdurend, teen alle beletsels in, hoe U lyk,
3 maar sien U alleen op die rug as U wegstap.
4 Tog, as ek na die sneeuvlok kyk,
5 sy heksagoon, sy kantwerkpatroon, sy fyn dendriet,
6 kyk na die verwantskap van die olifant, die vrou en die das,
7 die delikate ordelike geboorte van die muskiet
8 in die giftige stinkende roesemoes-moeras,
9 begryp ek U loer uit
10 in openbarings in so ’n uitdyende veelvoud,

so ingewikkeld en naaldekokerooggeruit,
skopies van klein na groot, vreemd maar ook vertroud.
Die wind en lug, die lig is tasbaar
bereikbaar.

Uit: *Met die aarde praat* (1992)

Die titel van hierdie sonnet “Ek durf vra” is ’n byna uitdagende intellektuele vraag, en kom voor as ’n soort gefrustreerde uitdrukking van die digter se soeke na die essensie van God – vergelyk “hoe U lyk”. In reël 1 dui “hoe sal ek U betrap” op ’n oortuiging dat God Homself opsetlik verberg. Die verborgenheid van God wat verder in reël 3 weergegee word as “maar sien U alleen op die rug as U wegstap” sinspeel op Eks. 33:18 (Bybel 1983) waar Moses vir God versoek, “Laat ek tog net U magtige verskyning sien!”; die teofanieë van Moses en Elia; Moses wat op die Sinaiberg in ’n digte wolk omhul word waar hy God nie sien nie; en Sy verborgenheid soos in Jesaja 45:15 staan: “U is die God wat U verborge hou […]”. Die eerste drie reëls druk ’n intellektuele soeke uit, maar vanaf reël 4 is daar ’n wending, ingelui deur “Tog”.

Van reël 4 tot aan die einde, beskryf die digter die goddelike soos dit nie soseer intellektueel nie, maar sintuiglik in die natuur waargeneem kan word: die wonder van die ingewikkelde patroon van die sneeuvlok, verwantskappe tussen onverwante voorwerpe, die orde te midde van chaos van die geboorte van die muskiet. Soos Underhill (1930:14-22) aanvoer, kan ’n intellektuele ondersoek na die reële ons nie buite hierdie empiriese wêreld neem nie. Die transendente kan nie met rasionele denke omvat word nie.

Odendaal (1997:3) merk op: “Hy vind die Godsbewyse in bepaalde vorme en wetmatighede wat hy in die skepping waarneem – ‘konkrete idees’ in die skepping wat hom boei”. Cloete se poësie is volgens Odendaal (1997:2) ’n poging om die “whole of experience in all its baffling complexity” (in Glicksberg se woorde) onder woorde te bring.

In reël 9 kom insig en begrip: “begryp ek U loer uit in openbarings”. Die digter verstaan nou dat God Homself in Sy manifesterings openbaar. In ’n onderhoud met Visagie het Cloete (2007) die volgende gesê: “Daar is wonderlike dinge soos vleis, ’n miskruier, ’n mantis, ’n spinnekop of kewer, ’n pelikaan wat bad, ’n seeslak, ’n adamsvy, ’n Kalahari-truffel, ’n kremetartboom. Soos Marthinus Nijhoff sê ek: die eenvoudige lewe is goddelik en wonderbaar.” Daar sou aangevoer kon word dat dit op mistieke noëtiese kennis dui wat volgens Corbin aan die imaginêre gekoppel is soos dit in hoofstuk 2 bespreek is.

Reëls 11 en 12 beeld die paradoksale uit van die openbarings wat terselfdertyd anders (“vreemd”) maar tog bekend (“vertroud”) is en dui op bekende dinge wat hy nou met ’n ander ingesteldheid raaksien. Dit sluit aan by wat Armstrong (2010:56) aanvoer: “The mysteries the

veil conceals are hidden in plain sight, open to all those who have eyes to see and ears to hear her message through the ages, as true today as in ancient Sais". Reëls 13 en 14 bevestig hierdie nuwe insig – dat die goddelike selfs in die wind, lug en lig bespeur kan word.

Dieselfde onderliggende beginsel in hierdie gedig toon merkwaardige ooreenkomste met die Soefi-leerstelling dat alle realiteit slegs in verhouding tot God begryp kan word. Nicholson (2002:viii) sê: "Sufis, then, come to see through this kind of ontological transparency that everything possessing existence or reality does so only by, or through, the Divine. God is not the world – as a true pantheist would assert – but the world is mysteriously plunged in God". Soos Nicholson toelig, dui so 'n siening nie op panteïsme nie, maar van 'n besef dat hoewel God eksklusief en transendent is, Hy ook die totale realiteit omvat en gevolglik in alles waarneembaar is. Terwyl daar dus twee empiriese wêrelde is, is die reële so allesomvattend en belangrik dat die uiterlike realiteit skaars bestaan. Hierdie insig kan beskou word as 'n voorbeeld van die *via illuminata*.

Hierdie sonnet met sy gestruktureerde vorm versterk die intellektuele benadering en die digter se rasionele soeke na antwoorde asook die orde en presiesheid van die skepping. Dog, paradoksaal daarmee, weerspieël hierdie gedig sintuiglike beelde soos "lyk", "sien", "kyk", "stinkende", "loer", "skopies", "tasbaar". Dit strook met Odendaal (1993:14-16) se beskouing dat Cloete se poësie 'n soort onmiddellike, primordiale Godsbelewing is wat via die sintuie en die affekte ingegee word, maar wat dan ook met 'n kognitiewe element gepaard gaan.

Met die rymwoorde van die laaste koeplet word 'n afgeslote eenheid geskep waarin die vrae beantwoord word met die bevestiging dat God, hoewel versluier, Homself tog op wyses onthul wat "tasbaar" en "bereikbaar" is. Die gedig is wesenlik apofaties met die uitbeelding van God van wie slegs die rug gesien kan word en slegs in sy openbarings ervaar kan word. Dit resoneer met Rumi se opvatting.

6.3.3 "Syrinx"

1 Asem en lippe en die slank litte van 'n riet
2 is nodig, en vingers, en dálk verdriet,
3 dálk geluk, maar beslis onmisbaar is die mooi onvervulde
4 verlange, sodat dit teruggevind kan word in die verhulde
5 gedaante van die lang golwende tremologeluid
6 vrygestel in die vermomming van die rietfluit.

Uit: *Met die aarde praat* (1992)

Die titel, "Syrinx", verwys mitologies na 'n Arkadiese nimf, wat haar toevlug tot die rivier Ladon gemaak het toe Pan, die bosgod haar agtervolg het en sy op haar eie versoek in 'n riet

gemetamorfoseer is. Toe Pan haar uiteindelik in sy arms neem, kom hy agter dat in plaas van die nimf se liggaam, dit moerasriete is. Sy sugte het wind deur die riete laat vloei wat ’n subtiele, klaende klank teweegbring het. Vir Pan was dit van toe af die wyse waarop hy met haar in gesprek sou tree (Ovid, 2012:690-710).

Intertekstueel resoneer die “slank litte van ’n riet” met die gedig “O ’t ruischen van het ranke riet” van die 19de eeuse Vlaamse mistieke digter en priester, Guido Gezelle, met wie se werk Cloete vertroud was. Hierdie gedig waarvan die eerste strofe soos volg lui, speel in op “Syrinx”:

> O! ’t ruischen van het ranke riet!
> o wist ik toch uw droevig lied!
> wanneer de wind voorbij u voert
> en buigend uwe halmen roert,
> gij buigt, ootmoedig nijgend, neêr,
> staat op en buigt ootmoedig weêr,
> en zingt al buigen ’t droevig lied,
> dat ik beminne, o ranke riet!
>
> (Gezelle, 1949:72)

In reëls 1 en 2 van Syrinx, dui “asem”, “lippe” en “vingers” op dit wat die mistikus benut om die “slanke litte van die riet”, wat met Gezelle se “ranke riet” skakel, te bespeel. Die woord “lippe” dui ook op die intiemheid van soen en liefde wat gepaardgaan met dié bespeling. Die voegwoord “en” wat herhaal word, dien om die gedagte te versterk dat die lyflike, asook die emosionele (uitgedruk deur “verdriet”, “geluk” en “verlange”) betrokke is by die ervaring. Dit hang saam met die mistieke konsep dat dit nie met die intellek is wat God bereik word nie.

Die “verdriet” / ”geluk”-paradoks wat kenmerkend is van die mistieke teks, en oënskynlik onversoenbaar voorkom, is ook deel van menslike liefdesverlange – soos A.G. Visser (1981:147) dié paradoks ook weergee in “Rose van herinnering”:

> Totdat die bittersoet geheuenis
> Van diepe liefde en leed ...

Cloete se gebruik van die “m”-klanke in die frase, “maar beslis onmisbaar is die mooi onvervulde verlange” druk die melodieuse klanke van die rietfluit uit. Die belangrikste van alles, uitgebeeld deur “beslis onmisbaar”, is die verlange, wat weer eens aanklank vind by Gezelle se “droevig lied”, ’n verlange wat uit liefde spruit en resoneer met “dat ik beminne” – die dryfkrag vir die mistikus se verlange na God. Deur die eindrym in reëls 1 en 2 word die

hartseer klanke van die riet versterk deur die semantiese inhoud wat “riet” verkry deur die assosiasie met “verdriet”.

In die treffende laaste gedeelte van die gedig kry Cloete deur sy knap aanwending van metaforiek dit reg om paradoksaal uitdrukking te gee aan sowel die verborgenheid van God as Sy ontsluiering. Met die woorde “verhulde gedaante” verkry die riet ’n soort mistieke, geheimsinnige, spirituele identiteit, en word God deur die woord “vermomming” uitgedruk as transendent en versluierd. Met “terugvind” en “vrygestel” word die openbaarmaking, die immanensie van íéts van Hom deur die “tremologeluid” beklemtoon. Soos in die gedeelte oor Soefisme aangetoon is, openbaar God Homself aan die mens slegs deur Sy hoedanighede en manifestering en hier vind dit voortreflik uitdrukking.

Die melankoliese, meditatiewe, esoteriese klank van die rietfluit of *ney*, die Midde-Oosterse fluit wat die Soefi’s in hul *samā’*-byeenkomste gebruik, toon met die tremoloklank, verlange aan. Viljoen (2009:281) voer in hierdie verband die volgende aan: “In Cloete se poësie is die verlange wat uitgedruk word in die tremologeluid ook die verlange na God”, en volgens Burger (2011:72) “is daar tekens of spore van God in die geluid van die fluit”.

Hierdie sienings verkry egter ’n soveel ryker en mistieke betekenis as daar van Rumi (1997:17) se beskouing van die rietfluit in sy beroemde gedig, “The Reed Flute’s Song” kennis geneem word.

In hierdie gedig wat die eerste reëls van die *Mathnawí* beslaan en in die hoofstuk oor Rumi se poësie behandel word, word die riet wat afgesny is van die rietbedding, metafoor vir die Soefi-konsep, die Volmaakte Mens, wat nadat hy sy self afgelê het, vervul word met goddelikheid en liefde. In die woorde van Schimmel (1993:98): “The reed is empty, it has given up its own will”. Die leë riet wat verwyder is van die rietbedding is gereed om vervul te word met goddelike asem bespeel deur die goddelike speler.

Die *Mathnawí* handel nie slegs oor die nosie van skeiding nie, maar beskryf ook die Soefi-weg – die mistieke reis na God waar die mistikus se self met die eenheid van God verenig word soos die riet met die rietbos herenig word. Burge (2013: 271) wys daarop dat vir Rumi, soos baie Soefi’s, musiek met die spirituele reis resoneer. Wat in die melankoliese, maar soet klanke van die *ney* gehoor word, is die herinnering van die riet wat afgesny is van die rietbos en is metafoor vir die mens wat van God geskei is. Die *ney* betreur dus nie slegs nie, maar beliggaam die skeiding. Die klanke, hoewel afkomstig van God, is melankolies omdat ons van God geskei is. Vergelyk in reëls 2 en 3 van Syrinx, “dálk verdriet, dálk geluk” – die bittersoet.

Zarrabi-Zadeh (2016:191) wys egter daarop dat die siel nie volledig identies met God word nie. In sy woorde:

> The empty soul, however, does not become completely identical with God, and the hollow reed in every corner of which is the breath of the reed-player, does not become totally one with the reed-player. God's personality remains as man retains his personalized touch of love for him, and the zenith of *unio mystica* is the height of such a personal relationship instead of the absolute identification of man with the impersonal God.

Die feit dat dit nie moontlik is om die oorsprong, die essensie te bereik nie blyk verder aan in Rumi se gedig: "But it's not given us to *see* the soul." (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:18) Nóg rede, nóg menslike taal kan God bereik. Hy kan slegs deur Sy oneindige manifesterings ervaar word wat hulle oorsprong by die afwesigheid van God het. Spraak en vorm is in Franke se woorde, "resonances of this absence that is a silence at our centre. Our emptiness, like the reed's hollowness, is the enabling condition for allowing this silence to resonate." (Willis, s.a.:8.) Spraak en skryf (om te probeer beteken) is dus 'n afwesigheid, 'n versmoring van God, of in Soefi-taal 'n versluiering van die Siel. Die tremologeluid bly die goddelike vermom.

Willis (s.a.:12) wys daarop dat Rumi se Geliefde "is revealed in plain sight". Hierdie opvatting hou verband met Armstrong (2010:56) wat aanvoer: "The mysteries the veil conceals are hidden in plain sight, open to all those who have eyes to see and ears to hear her message through the ages, as true today as in ancient Sais." Hierdie passievolle uitstel ("*deferment*") van die Gesig van die Geliefde is slegs 'n aansporing tot verdere eenwording. God is daar "in plain sight". Deelname aan die afwesigheid (die verskuiwende uitstel – "*deferral*") van God is in werklikheid vir die Soefi 'n daad van vereniging. Eenwording met die goddelike is 'n onversadigbare behoefte, tog is dit ook goddelike bevrediging. Vergelyk die volgende reëls uit Rumi se "Reed Flute's Song":

> Every thirst gets satisfied except
> that of these fish, the mystics,
> who swim a vast ocean of grace
> still somehow longing for it!
> No one lives in that without
> being nourished every day.
> No one lives in that without
> being nourished every day.
>
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1997:19)

"Syrinx" is apofaties in die sin dat deur afwesigheid of versluiering die goddelike ervaar kan word. Dit is ook so dat dit slegs in die manifestering van die goddelike is, wat die belewenis

plaasvind. Dit word “teruggevind”, maar bly in ’n “verhulde gedaante”; dit word “vrygestel”, maar in “vermomming”. Hierin is die oënskynlike onversoenbare paradoksale geleë, die immanente maar ook die transendente word ervaar.

Die hoofparadoks grondliggend aan “Syrinx” is die skeiding, Rumi se wond, “verdriet” wat die voorwaarde is vir hereniging, vir genesing, vir “geluk”. In hierdie opsig is die gedig ’n uitbeelding van die *via purgativa*.

Soos by Rumi se gedig is die performatiewe element geleë in liggaamlike deelname (“asem”, “lippe”, “vingers” in reëls 1-2) en die bespeel van die rietfluit wat melankoliese klanke voortbring. Die affektiewe wat ’n belangrike rol in mistieke tekste speel, word gemanifesteer deur verwysings na “verdriet”, “geluk” en “verlange” (reëls 1-13) en dien om interaksie by die leser op te wek. Die leser word performatief en beliggaamd deel van die ervaring, “hoor” die rietfluitklanke wat gevoelens soos hierbo genoem, by hom kan wek.

6.4 M.M. Walters (1930–)

M.M. Walters is veral bekend as satirikus oor wie Zandra Bezuidenhout (soos aangehaal deur Opperman, 2019) aanvoer: “Daar is nie nog ’n Afrikaanse digter wat die satiriese mes so raak kan inlê wanneer hy kommentaar lewer op die samelewing en selfs Bybelse inhoude aan die kaak stel nie.” Opperman (2019) wys uit dat Walters nie geskroom het om in sy werk sowel die N.G. Kerk as Afrikaner-pretensie en -hovaardigheid te pak nie, wat hom skerp kritiek van die Moderator van die N.G. Kerk op die hals gehaal het.

Hugo (2019) verwys na Walters se enorme kennis van die teologie, kerkgeskiedenis en mitologie wat hy benut om in bundels soos *Sprekende van God* (1996) sowel skerp satiriese as ontroerend persoonlike verse te skryf en noem die digter “’n opregte hoewel aweregse soeker na God". Reeds in sy debuutbundel “*Cabala*” in 1967 is daar ’n intertekstuele verwysing na die mistieke in dié sin dat die titel na die Kabbala verwys, wat in die woorde van Cameron (1978:79) dui op “n geheime leer, ’n mistieke teosofie (’n mengsel van teologie en filosofie)”. Sy verduidelik verder:

> Dit slaan op geskrifte wat rondom die Talmoed ontstaan het en deur skrifgeleerdes geskryf is en is ’n openbaringsleer met ’n sterk mistieke inslag; ’n profetiese woord oor geheime van die heelal, mens en God. Dit het dus te doen met openbaring. Walters probeer ook “verborge” dinge openbaar.

Met *Sprekende van God* meen Olivier (*Beeld*, 29 Julie 1996) het Walters sy belangrikste bydrae nog tot die Afrikaanse poësie gelewer en ’n betekenisvolle stem in ons religieuse

digkuns geword (Terblanche, 2019). Een van die gedigte uit hierdie bundel wat op besondere wyse as misties beskou kan word, word hieronder behandel.

6.4.1 “Die groot stilte”

“A man who loves God necessarily loves silence.” Thomas Merton.

Eens sal elk-een die Onbekende ingaan, plek
waar hy ál-een is, met ’n magtelose versinking
in dieptes dieper as gedagtes: ’n onbewustheid
waar tyd nie meer bestaan nie, duiseling
van ruimte wat ontbind, leegte en duisternis
waaruit niks en niemand terugkeer nie.

Dit is die universele toestand waar dogmatiese
versnipperings verdwyn, finale kennismaking met die sélf,
spieël van aangesig tot aangesig, die óópvlek
waarteen daar geen skuiling is nie, maar óók:
’n oplê van die hande, inseëning en wyding,
’n eenword met die Heel-Al in ’n hoër harmonie
as ’n simfonie van snare, ’n in-stemming op
die enigste stem van God wat hoorbaar is.

Uit: *Sprekende van God* (1996)

Soos afgelei word uit die Merton-aanhaling, verwys die “Onbekende” in reël 1 na ’n toestand of plek waar stilte heers. Die verdere beskrywing daarvan in reëls 2-6 herinner aan die apofatiese plek van die woestyn of *khôra* wat vir Derrida (1995:124) “sonder syn” is, die plek wat reeds daar was. Die mistikus se ervaring van hierdie toestand as “’n magtelose versinking in dieptes dieper as gedagtes” – die *via purgativa* – strook met Derrida se opvatting van *khôra* as “neither *logos* nor *mythos*” (Caputo, 1997:35-36). Nóg tyd, nóg ruimte bestaan in hierdie abissale leegte, en die mistikus ervaar dit as ’n toestand van beneweldheid (“duiseling” in reël 4). Dit resoneer met die Soefi’s se stilte. Soortgelyk aan die verskynsel dat *khôra* die gapings en ruimtes van betekenis voorafgaan en dit vul, is dit volgens Foucault so dat: “God is not perhaps so much a region beyond knowledge, as something prior to the sentences we speak.” (Almond, 2000:329)

Die beskrywing van die “Onbekende” as universeel “waar dogmatiese versnipperings verdwyn” in reëls 7-8 is veelseggend en dui op ’n mistieke toestand waar alle leerstellings soos deur die mens geformuleer, opgehef word. Die metaforiese “versnipperings” in reël 8 impliseer dat die verskillende religieuse leerstellings dikwels neerkom op waarhede wat

vervorm is om by die onderskeie kerkdogmas in te pas, en word teenoor die universele plek of toestand gestel waar die mens, daarvan bevry, in Merton-terme jou “ware self”, jou siel wat gestroop is van vals maskers, ontdek. Hierdie opvatting skakel met die idee dat God reeds in die mens aanwesig is. Meister Eckhart praat van die *scintilla animae,* die vonk wat soos lig met lig, met God verenig (Minnaar, 2000:40).

Die sekstet bevestig die nou reeds bekende opvatting van die onbeskryflike van die mistieke en die ontoereikendheid van taal om daaraan uitdrukking te gee. Met woorde of leerstellings kan ’n ontmoeting met God nie plaasvind nie.

Die verwysing na spieël in reël 9 speel in op I Kor.13:12: “Nou kyk ons nog in ’n dowwe spieël en sien ’n raaiselagtige beeld, maar eendag sal ons alles sien soos dit werklik is.” (Bybel 1983) Dit sluit ook aan by die Soefi-opvatting dat om die self af te lê, is soos om ’n gepoleerde spieël te word wat die goddelike beeld weerkaats.

Die mistieke paradoksale is geleë in die geweld, weerloosheid en lyding bevat in die “óópvlek waarteen daar geen skuiling is nie” (reëls 9-10), en die warmte, liefde en uiteindelike eenwording in “’n oplê van die hande, inseëning en wyding” (reël 11).

In ooreenstemming met die opvatting van die woestyn, die *khôra,* God se stilte, of die oomblik van dekonstruksie, wat presies die opening is wat die uitnodiging van God, Derrida se “*Viens, oui, oui”*, moontlik maak, is dit in hierdie apofatiese plek van aporetiese afsondering waar betekenis kan plaasvind en die goddelike ervaar word.

Dit is hier soos in reël 11 uitgebeeld, waar God se teenwoordigheid, inseëning en heiligheid ervaar word soos uitgebeeld deur die sakramentele ritueel van die oplê van die hande. In hierdie “plek” van stilte soos in die eerste strofe beskryf, “gebeur” betekenis (Sells se “meaning event”), en vind mistieke eenwording plaas. Vanaf reël 11 word ’n atmosfeer van warmte, liefde en deernis – die *via unitiva* – oorgedra.

In reëls 12-14 word dit in terme van musiekterme (“hoër harmonie”, “simfonie van snare”, “in-stemming”, “stem”) uitgedruk en herinner aan Rumi se musikale metafore en beklemtoon die gedagte dat dit nie met woorde is wat God bereik word nie. Dié gedagte word verder beklemtoon deur die woordspel op “in-stemming” wat as musiekterm, daarna verwys dat daar op die stem van God ingestem word, maar ook met die betekenis van bereidwilligheid of oorgawe deur die mistikus. In die woorde van Lewisohn (1997:15) is dit slegs deur musiek wat die gaping tussen die letterlike en anagogiese vlakke van betekenis oorbrug kan word. Die verwysing na God as die “Heel-Al” skakel paradoksaal terug na “ál-een” in reël 2 en beklemtoon die transformasie wat plaasgevind het.

Hierdie apofatiese sonnet resoneer met die Middeleeuse mistiek in terme van Juan de la Cruz se “Donker nag”, met die Soefistiese mistieke tradisie, Rumi se spieëlsimboliek en “plek van die woestyn” waar die ontmoeting met die goddelike plaasvind, asook met Merton se opvatting van stilte. Ook word die mistieke konsep toegelig dat dit nie met die intellek of taal is wat God bereik word nie, maar deur oorgawe aan die imaginêre, die musikale, wat volgens Rumi ’n transformerende krag is wat van die goddelike afkomstig is.

In die sekstet word die plek van die *khôra* as benouend uitgebeeld met die enigste rymwoorde, “versinking” (reël 2) en “duiseling” (reël 4) wat dien om hierdie atmosfeer te versterk. Dan is daar ’n volta en in die oktaaf is daar ’n opbou waarin die ontmoeting met God as meer en meer intiem uitgebeeld word en eindig met musikale metafore. Deur die woorde wat eindig met “-ing” word ’n musikaliteit aan die gedig verleen en dit resoneer met die musiekmetafore: “versinking”, “duiseling, “versnipperings”, “kennismaking”, “skuiling”, “inseëning”, “wyding” en “in-stemming”.

Met dié evokatiewe beelde beleef die leser self die angswekkende leë plek van die woestyn voordat hy die warmte en liefde van die goddelike uiteindelik ervaar en dit is myns insiens ’n voortreflike mistieke gedig.

6.5 I.L. de Villiers (1936–2009)

De Villiers was NG Kerk-predikant, maar het ook sekulêre poste beklee – hy was redakteur van die vrouetydskrif *Sarie* en daarna, nog meer kontroversieel, hoofredakteur van die Sondagkoerant *Rapport*. Uit sy pen het tallose rubriekartikels en essays in verskillende koerante en tydskrifte en verskeie bundels prosa verskyn, maar sy blywendste bydrae was as skepper van verskeie digbundels. Hoewel geloof tematies sentraal staan in sy werk, sien hy homself nie as ’n godsdienstige digter nie. Terblanche (2017) haal De Villiers aan wat vir Marthinus Beukes in *Die Burger* van 28 Julie 2008 sê: "Ek is een wat met geloof gebore is. Ek is begenadig. Maar dis ’n aweregse geloof. Ek is sinies en bevraagteken dit wat in die wêreld in die naam van geloof gedoen word."

In sy resensie van De Villiers se *Strooidak en toring* onderskei Kerneels Breytenbach (2009) tussen De Villiers se godsdienstige en spirituele kant en verduidelik dat hy met laasgenoemde bedoel belewenis van die sielelewe, buite die dogma van die godsdiens. Hugo (2006) verwys ook na dié dogma en beskryf De Villiers se poësie as “’n vars bries” in ’n tyd “toe NG predikante nog togas gedra het, geordende gesagsfigure was en in hulle dogma moeilik kon onderskei tussen John Vorster en Jesus Christus”. Vir Hugo het De Villiers ’n onprotestantse aanvoeling gehad vir die mistieke en die Rooms-Katolieke liturgie, en is hy naas Sheila Cussons ons mees erkende mistieke digter. Uit *Jerusalem tot Johannesburg* (2005) wat 27

jaar ná sy vorige bundel verskyn het, word vier gedigte hieronder bespreek. In *Rapport* van 15 Januarie 2006 het Henning Snyman hierdie ironiese, mistieke, gerypte en suiwere verse ’n hoogtepunt in De Villiers se oeuvre genoem, terwyl Joan Hambidge dit op LitNet as ’n “puik bundel waarin die lewe in al sy fasette helder en oortuigend verwoord word", beskryf (Terblanche, 2017).

6.5.1 “Een”

1 Wat U skep, moet aanhoudend slyt en ondergaan
2 en weer herstel word soos ’n skeur, ’n naat wat bars;
3 óf U moet vorm wat volmaak sal voortbestaan,

4 wat vlekloos ook sal god wees, vry soos U, en meer:
5 ontelbare atome-gode, elk in sigself koning en koninkryk –
6 planete, berge, sonne – wat tydloos saam met U regeer.

7 Het U met Lucifer byna volmaak probeer, u diamant van lig?
8 Het U met hom gewaag eone terug, lank voor U skeppingstuin?
9 Maar in die helder rye van gevlerkte engele voor U gesig

10 wou hierdie skitterprins, u ster, u uitdaag om u Troon.
11 U het hom met die swaard van u gedagtes uitgeban
12 na waar hy nou u skadu is, die donkerte bewoon.

13 U, Skepper, moet gebrokenheid soos wolk voor son aanvaar.
14 U maak gedurig heel, al bly ’n ewigheid oop en onklaar:
15 Één volmaakte God kan slegs wat broos is, vorm en bewaar.

Uit: *Jerusalem tot Johannesburg* (2005)

Die titel “Een” benadruk die feit dat daar maar een volmaakte God is en sluit aan by die laaste reël waar dit weer met “Één volmaakte God” bevestig word. Die eerste twee reëls druk die mensdom se gevallendheid uit, die wesenlike sondigheid van die mens. God is voortdurend betrokke by Sy skepping en by die proses van heel-maak. Hierdie gedagte wat weer in reël 14 beklemtoon word met “U maak gedurig heel” sluit aan by die Soefi-leerstelling van voortgesette skepping wat die efemeriese aard van die wêreld en sy absolute afhanklikheid van sy goddelike bron elke oomblik beklemtoon.

In sy *Mathnawí* I:1142 vlg. sê Rumi:

> Every instant thou art dying and returning [to existence]....
> Every moment the world is renewed,
> and we are unaware of its being renewed

whilst it remains (the same in appearance).
Life is ever arising anew, like the stream,
though in the body it has the semblance of continuity.
(Chittick, 2005:36)

Daarteenoor word die skepping van die natuur en kosmos deur De Villiers as onbevlek en tydloos in reëls 3-6 uitgebeeld en met “saam met u regeer” selfs tot op dieselfde vlak as God verhef. Hierdie konsep is soortgelyk aan ’n panenteïstiese siening van die goddelike wat orals in die natuur as “vry soos U” uitgebeeld word en ervaar kan word. Die adjektief “ontelbare” in reël 5 beklemtoon die feit dat dit tot ’n domein wat ander sonnestelsels insluit, buite die mens se rede val; en “tydloos” in reël 6 versterk die gedagte van ’n domein waar tyd opgehef is en dus buite die menslike ervaringswêreld lê.

In reël 7 word daar na Lucifer verwys wat volgens legende met Satan geïdentifiseer word, maar ook met die planeet Venus – “die diamant van lig” – wat as die oggendster verskyn. Die gedagte wat die digter wil oordra, is dat selfs voor die sondeval, die wese wat God geskep het, nie volmaak was nie en dat Lucifer deur die “swaard” verban is. Volgens die *Dictionary of Symbolism* simboliseer die swaard (vergelyk “swaard van u gedagtes”) onder meer, metafisies die indringende mag van die intellek (van God). In Gen. 3:24 staan:

> Die Here God het die mens uitgedryf, en om die ingang tot die boom van die lewe te bewaak, het Hy oos van die tuin van Eden gerubs gesit, en ook ’n vlammende swaard wat heen en weer beweeg. (Bybel, 1983)

Die byna oneerbiedige toon wat uitgedruk word met God wat “probeer”, “gewaag” het, maar slegs “byna volmaak” reggekry het, asook die half-spottende toon van “u diamant van lig”, “u skitterprins” en “u ster” dui op ’n soort bevestiging en gerusstelling vir die mens dat buiten dinge van die natuur, volmaaktheid in hierdie wêreld nie bestaan nie.

Die uitbeelding van Lucifer as glansend en skitterend (“hierdie skitterprins” en “u ster” in reël 10) staan in skerp kontras met die duisternis (“skadu” en “donkerte” in reël 12) wat as metafoor vir die bose, die woonplek van Lucifer, die Satan, uitgebeeld word, anders as die kenmerkende apofatiese duisternis soos by Juan de la Cruz en ander Middeleeuse mistici.

In die laaste tersine kom die besef dat die “wolk voor son”, “gebrokenheid” (reël 13) of broosheid (reël 15) die voorwaarde vir is vir goddelike heelmaak en heling. Die wolk-metafoor is 'n toespeling op die wolk wat God verberg het op die Berg Sinai en op die apofatiese gedagte dui dat God verborge bly. Dit mistieke opvatting dat die *via purgativa* ’n noodwendige deel vorm van die *via mystica* en van verbondenheid met God word geïmpliseer. Hier word

die kenmerkende mistieke paradoksale benut om die gebrokenheid met heelmaking te kontrasteer.

Met reël 13 druk die digter die insig uit dat binne die “skyn”-werklikheid van hierdie wêreld, volmaaktheid nie moontlik is nie, en dit moet selfs God aanvaar. Die uitbeelding van Lucifer wat vir God “uitdaag” in reël 10, resoneer met die Soefi-opvatting van *Iblīs* se aandeel in die gevalle mens se skeiding van God en die booshede wat die gevolg is. Die positiewe gevolg is egter dat in die afwesigheid van hierdie geneigdheid van die mens tot sy vleeslike self of *nafs*, sou die heelal nie vir ’n oomblik byeen gebly het nie, ook sou geen geskape wese bestaan nie, want hierdie geneigdheid is self een van die samestellende elemente van bestaan. Dit is skeiding van God wat die wêreld laat voortbestaan. Hierdie toestand van gebrokenheid en gevalle geneigdheid is die voorvereiste sodat God kan “vorm en bewaar” (reël 15).

Die volgende reëls uit Rumi se *Mathnawī* I:2066-7 vind aansluiting by hierdie gedagte:

> Forgetfulness (of God), O beloved, is the pillar (prop) of this world;
> (spiritual) intelligence is a bane to this world.
> Intelligence belongs to that (other) world,
> and when it prevails, this world is overthrown.
> (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1926)

Deurdat God deurgaans aangespreek word, verkry die gedig ’n persoonlike, intieme kwaliteit, maar die toon is besinnend en rasioneel en tekens van passie en liefde, kenmerkend van mistieke diskoers, bly agterweë. Elemente soos die bevoorgronding van die sondeval, (“gebrokenheid” in reël 13 en “broos” in reël 15), die gevolglike sondigheid van die mens, asook Satan, weerspieël die Calvinistiese agtergrond waaruit die gedig geskryf is.

6.5.2 “Wolk van getuies”

> Daarom dan, terwyl ons so ’n groot wolk van getuies rondom ons het ... (Heb. 12:1)

1 Die wolke pak ’n boog rondom Johannesburg
2 In deurskyn-grys bo dit beskermend is die son,
3 ’n heilige krans, ’n benediksie van die lug:
4 ’n sagte reën gaan met diep somerdonder kom.

5 So bly die woord van groot getuies om ons hang,
6 dit wat ervaar, gehoor is, oorgelewer in skrif,
7 gedien, geglo, maar min geken; daar bly die drang
8 na nóg ’n wolk agter dié wolk, ’n heilige drif

9 na skaars-verstaan, na die misterie, na die vraag
10 oor dit wat net voor weerlig binne wolk gebeur:
11 Hoe God gebeur, hoe mens gebeur, hoe laag op laag
12 Gestapel vreemde wolkpatrone bou en skeur.

13 Die nie-begryp-nie buig ’n reënboog in die lug –
14 die wéét bly bloot die wolk oor Johannesburg.

Uit: *Jerusalem tot Johannesburg* (2005)

Die titel van die gedig is soos die digter aandui, afkomstig uit Heb. 12:1:

> Terwyl ons dan so ’n groot wolk geloofsgetuies rondom ons het, laat ons elke las van ons afgooi, ook die sonde wat ons so maklik verstrik, en laat ons die wedloop wat vir ons voorlê, met volharding loop. (Bybel, 1983)

Die “wolk van getuies” verwys na die Ou Testamentiese gelowiges wat as inspirasie vir die geestelike wedloop dien. Die metaforiese beeld van reëls 2-3 is dié van heiliges wat die goddelike “in deurskyn-grys” versluier en ook die metaforiese sluier tussen die mens en God oproep. Saam vorm dit ’n seënwens oor die inwoners van Johannesburg. In reël 4 word “sagte reën” as geestelike voeding van bo met konnotasies van heilige sereniteit gejukstaponeer met “diep somerdonder” wat ouditief kontrasterend is en vrees en misterie oproep. Die atmosfeer soos in hierdie strofe geskets, word versterk deur ’n vloeiende sangerige klankpatroon en metrum.

In reëls 5-6 word die “wolk” van reël 1 nou “die woord van groot getuies” genoem en word deur die verwysing na die Ou Testamentiese figure gepersonifieer as diegene wie se ervarings in die Woord vasgelê is. Die paradoksale tussen dien en glo aan die een kant en onvolledige kennis (“maar min geken”) word benadruk. Ware begrip, of in Soefi-terme, noëtiese kennis, ontbreek. Dit is daardie onbegrip wat by die mistikus die passievolle “drang” en “heilige drif” (reëls 7-8) skep om die sluiers te verwyder ten einde die goddelike beter te ken. Die swaarder, meer gedrae ritme van hierdie strofe, bewerkstellig deur ’n afgemete klem op elke tweede lettergreep by die hardop lees daarvan, dra erns en gewigtigheid oor wat by die semantiese inhoud van Ou Testamentiese vaders pas. Ook beklemtoon dit die erns van die mistikus se soeke.

Die soeke kan egter slegs “skaars-verstaan” tot gevolg hê en die misterie van die goddelike wat metafories uitgedruk word as die verloop van ’n donderstorm verskuil binne ’n wolk, bly ’n onbeantwoorde vraag. Reëls 11-12 is ’n dinamiese uitbreiding van hierdie ewige mistieke vraagstuk oor die goddelike. Die herhaling van “na”, “hoe” en “gebeur” in reëls 9, versterk die omvang van die mistikus se gevoel van onbegrip en soeke.

Daar is duidelik progressie van die eerste strofe na die laaste koeplet van hierdie sonnet. Stelselmatig verdiep die digter se begrip vanaf die bewus wees van God se benediksie, dan die begeerte om beter te verstaan, daarna ’n besef van die goddelike misterie tot by die slotkoeplet waar hy tot ’n noëtiese insig kom dat Hy wat ons nie ten volle kan begryp nie, Homself manifesteer in die merkwaardige handeling en in die skoonheid van ’n reënboog gesien word, en al wat die mens kan wéét, slegs die wolk of sluier is. Hierdie uitbeelding stem ooreen met die Soefi-konsep van God wat nie is Sy essensie nie, maar slegs in Sy hoedanighede ervaar kan word.

Wat die mistieke karakter van die gedig betref, is dit wel ’n illustrasie van ’n soort *via mystica* in die sin dat daar op die weg na groter insig gevorder word. Soos in De Villiers se gedig “Een” figureer die wolk-motief – hier by herhaling – en bewerkstellig apofase. Hoewel daar by die digter ’n “drang” en “heilige drif” aanwesig is, blyk dit ’n begeerte na ’n rasionele verstaan, eerder as passievolle eenwording te wees.

Die gedig, gegrond op ’n Bybelvers, het dus ’n sterk Calvinistiese inslag, met deurgaans klem op die rasionele, veral in terme van woorde soos “min-geken” (reël 7), “skaars-verstaan” en “die vraag” (reël 11), “nie-begryp-nie” (reël 13) en “die wéét” (reël 14).

Tesame met die gebrek aan evokatiewe beelde wat die leser affektief raak, versterk die streng sonnet-vorm die intellektuele karakter van die uitbeelding. Die volgende aanhaling uit Hambidge (2009) se huldeblyk aan De Villiers, is myns insiens van toepassing op hierdie gedig: "Ek dink ’n mens sou uiteraard die digter kon tipeer as die digter van die nostalgie, maar nooit as sentimentele digter nie. Daarvoor is die tegniese beheer so dwingend dat dit die sentimentele of emosionele oordaad uitwis.”

6.5.3 “Heilige reuk”

Sint Mattias-kerk, Boedapest, 1993.

By *Sarie* het dit soms Chanel geruik,
By die koerant na sigaret en sweet.
My ouma het Eau de Cologne gebruik,
En boegoe vir die bors en elke skeet.

Ek snuif soms aan ’n stukkie Lifebuoy-seep,
beléef my huis se breë geelhoutvloer,
die potte rose vranksoet in ’n greep
van “iets soos paraffien” - Bokpolitoer.

9 Geboue, oud, muur asemdwelms vas,
10 wat “Boland” fluister oor geslagte heen:
11 die soet, die stank van dié wat eenmaal was
12 maar nou vergeet, vermuf in mis en reën.

13 In hierdie ou kapel sweet mure tyd
14 en altaarkerse damp Teenwoordigheid.

Uit: *Jerusalem tot Johannesburg* (2005)

Die digter herroep sy lewensherinneringe in terme van reukassosiasies in die eerste kwatryn van hierdie sonnet. Reëls 5-8 illustreer sy nostalgiese bepeinsinge oor sy huis wat hy deur die daadwerklike handeling van ruik aan ’n “stukkie Lifebuoy-seep”, “beléef” en dus beliggaamd ervaar.

Die gedig verkry ’n numineuse kwaliteit deur die leser se meelewing van en deelname aan die beeld van die ou Kaaps-Hollandse huis waarin mense se lief en leed oor geslagte heen afgespeel het en iets daarvan tussen die mure vasgelê en behou is, al is hulle fisies in die poëtiese woorde van die digter “vermuf in mis en reën”. Soos Van Schalkwyk (2003:137) dit stel, is die “‘numinosum’ iets aangrypend, dit het ’n magnetiese aantrekkingskrag en word beleef as ’n beslissende betekenis wat byna voorhande is, iets wat net-net nie volledig openbaar word nie, wat nie benoem kan word nie, maar aarsel op die punt van die tong”.

In reël 13 word die ou kapel verpersoonlik deur dit met die menslike funksie van sweet uit te beeld. Enige een wat ’n eeue-ou katedraal of kapel besoek het, ken daardie kenmerkende reuk wat moeilik is om in woorde om te sit. De Villiers ervaar dit as ’n bewustheid van die geslagte mense wat daar aanbid het en dit sluit dan ook aan by sy herinnering aan sy Bolandse huis. In die laaste treffende reël van die koeplet gaan die numineuse oor na die mistieke en bereik ’n klimaks wanneer die altaarkerse uitgebeeld word as dit wat die goddelike na vore bring.

Die paradoksale, geleë in die beeld van dit wat tydloos en Teenwoordig, dus goddelik is, gejukstaponeer met die sekulêre beelde van die eerste en tweede kwatryne, dien om die skerp kontras tussen die twee wêrelde te beklemtoon.

In dié Shakespeariaanse sonnet met sy kenmerkende rymskema van abab, cdcd, efef, gg word die reuksintuig wat bekend is daarvoor dat sterk assosiasies daarmee opgeroep kan word wat die mens tydruimtelik na vorige ervarings kan terugvoer, op unieke wyse benut om die funksie van die imaginêre en beliggaamde belewing te illustreer. Die verskillende reuke wat in hierdie gedig opgenoem word, wek spesiale herinnerings by die digter op. As sulks verkry die verskillende items, elk met hul eie spesifieke reuk, ’n byna numineuse,

performatiewe krag wat nie slegs die reuk wek nie, maar ook dit waarmee dit geassosieer word. Anders gestel, die performatiewe krag is daarin geleë dat genoemde assosiasies deur die digter, asook die leser beleef kan word.

Insiggewend is dat dit met ’n nieprotestante beeld, naamlik ’n eeue-ou kerk en altaarkerse is waarin die mistieke in die treffende laaste koeplet neerslag vind. Dit strook met wat Hambidge (2009b) beskryf as die belewenis van ’n epifaniese moment in De Villiers se digkuns, “daardie oomblik waar iets oopgaan of ’n moment verhelderend voor die waarnemer staan”.

6.5.4 “Jesus-afdruk”

El Greco-Jesus, jy kom jare met my saam,
jou losval-hemp ’n lig magenta, jou kleed blou,
jou oë soos ’n gondelier wat oorkant gaan
dié kant kyk, verstaan, oorweeg of bloot beskou.

Ek het jou eendag in Toledo raakgeloop –
jou regterhand het my geseën, gegroet.
Jou vingers kruis mistiek – jou skepper se simbool.
Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.

Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,
en ek het wat jý nie kan antwoord nie, gevra:
dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
God ágter God, God vérder agter, mý verdra,

méér, my sal liefhê soos jou Vader jou,
soos jy nou na my kyk uit jou verbleikte blou.

Uit: *Jerusalem tot Johannesburg* (2005)

Die volgende aantekening verskyn onderaan die gedig:

> Die oorspronklike Jesus van El Greco, in olieverf (vroeg sewentiende eeu en waarskynlik een van dié kunstenaar se laaste werke), hang in ryk kleure in Toledo as deel van ’n reeks met die apostels, in die El Greco-museum waar olie-afdrukke verkoop is wat ongelukkig nie kleurvas was nie, maar merk-waardig oor dekades die mistieke krag van die meester bly spieël.

Die insiggewende van die beskrywing van die afdruk in die eerste kwatryn, is die uitbeelding van Jesus as gondelier in terme daarvan dat Hy die mens op sy lewensweg (“oorkant gaan”

in reël 3) as gids vergesel. Soos ’n bootsman met sy rug gekeer op die rigting waarheen hy stuur en dus na die passasiers se kant toe kyk, so is Jesus se oë op ons gerig.

Op die afdruk wat die digter in Toledo gekoop het, word Jesus uitgebeeld met ’n handgebaar wat tipies is van die Oos-Ortodokse Christelike tradisie. Die posisie van die vingers spel die “*IC XC*” ’n algemeen vier-letterafkorting van die Grieks vir Jesus Christus, en bevestig die Drie-eenheid van God: Vader, Seun en Heilige Gees. Die simboliek daarvan is ’n seëngroet (“jou regterhand het my geseën, gegroet” in reël 6).

Die kruis wat deur die posisie van die twee vingers gevorm word, simboliseer Christus se soendood wat die digter as misties ervaar. El Greco (1541-1614), wat deur sommige as ’n mistikus beskou word, het dikwels deur die wyse waarop hy Bybelfigure se gebare geskilder het, mistieke ekstase uitgedruk. Maré (2008:109) voer aan dat sulke uitbeeldings “should also ‘move’ the viewer of the work on a transcendent artistic plane“.

In reël 8 word die eenheid van Vader en Seun bevestig; deur Jesus se soendood aan die kruis, is Hy een met die Vader.

Die Rooms-Katolieke gebruik om God deur middel van ikone te aanbid, word in die derde kwatryn aangetref. Die digter beskryf dat die afdruk, as simbool van die goddelike, hom orals vergesel het met die implikasie dat dit besonder betekenisvol vir hom was. Hy besef egter dat soos woorde, wat as slegs ikoniese tekens, struktureel onvolledig is en na elemente buite hulself verwys, dié afdruk slegs ’n rigtingaanwyser is wat na God rig (“wat jý nie kan antwoord nie” in reël 10).

Sommige Protestante se opvatting is dat Rooms-Katolieke en Oos-Ortodokse Katolieke se gebruik om beelde en ander kunsobjekte te vereer, afgodediens is. Daar word egter onderskei tussen afgode en ikone. ’n Afgod is ’n voorstelling daarvan dat transendensie vergeet word en tot immanensie gereduseer word, terwyl die ikoon respek vir transendensie het en die ruptuur van immanensie voorstel.

Hierdie beskouing kom ooreen met Augustinus se inkarnasieteorie wat behels dat God wat in die vlees verskyn, as immanente teken van transendensie beskou word. Met die inkarnasie het die transendente God afgedaal na die domein van immanensie maar sonder om Sy transendensie te ontken of op te offer. “Divinity, while it cannot be reduced to this body, is nevertheless in-fleshed in it and signalling beyond itself.” (Smith, 2000:68-75)

Die Jesus-afdruk word dus deur die digter as immanente teken, ’n ikoon vir die Christus-figuur, die geïnkarneerde God, en die transendente God beskou en die mistieke is daarin geleë dat hy die begeerte koester om met die essensie van God verenig te word. Dit blyk uit die versoek en iteratiewe gebruik van die geaksentueerde “agter”, asook “verder” in reëls 11-12.

Die slotkoeplet druk die verlange van die digter uit om die liefde van God te ontvang, soos God Christus lief het, en soos die Jesus-figuur wat in die afdruk voorgestel word, na hom kyk. Dié verwysing sluit aan by die eerste strofe waar die digter ook na die Jesus-figuur se oë verwys en stem ooreen met die nosie van visie met die innerlike oog waaroor Rumi ook skryf. Die gedagte dat die afdruk slegs ’n ikoon is en dus onderworpe is aan die dimensie van tyd van ons temporele wêreld word uitgedruk deur “verbleikte blou” in die laaste reël.

Wat opval, is dat dit juis die Rooms-Katolieke element is, die uitbeelding van die kunsafdruk as ikoon, wat as estetiese objek met performatiewe krag die mistieke kwaliteit aan hierdie gedig verleen. Die digter bied aan die leser hierdie visueel-estetiese afdruk wat ook op die voorblad van die bundel verskyn, en laat sodoende die fokus op die visuele val in plaas van die rasionele.

6.6 Breyten Breytenbach (1939–)

Breyten Breytenbach, ook bekend as, onder andere, Jan Blom, B.B. Lasarus en Jan Afrika wat op 16 September 2019 sy 80ste verjaarsdag gevier het, word as literêre reus in die Afrikaanse letterkunde beskou. Hy is een van die bekendste Sestigers, skrywer van talle bundels poësie, romans en essays, en ook befaamde skilder.

Breytenbach was ’n anti-apartheidsaktivis en is ook bekend as die mees prominente gevangenis-skrywer van Suid-Afrika, nadat hy 9 jaar tronkstraf onder die apartheidsregering moes uitdien. In ongeveer dieselfde tyd wat hy by rewolusionêre politiek betrokke geraak het, het hy homself ook in die Zen-Boeddhisme verdiep (Nash, 2009).

Geldenhuys (1990:160-1) wys daarop dat Breytenbach met sy poësie wat as religieus-poëtikaal-eroties beskou kan word, in baie opsigte nuwe insette in die Afrikaanse letterkunde gelewer het. Hy noem byvoorbeeld Breytenbach se vryer erotiese uitbeeldings, sy gebruik van die vrye vers, ongewone woordorde, bekende (dikwels gewysigde) gegewes soos Bybeltekste, hallelujafrases, idiome en geykte uitdrukkings. Ook het Breytenbach die Afrikaanse letterkunde verryk deur sy poësie waarin die Oosterse Tantriese Boeddhisme en Zen-Boeddhisme betrek word.

Uit sy Zen-Boeddhistiese poësie is twee gedigte geselekteer, een uit die vroeë bundel *Lotus* (1970) en een uit sy mees onlangse *Op weg na kû* (2019) waarin hy reëls uit Rumi se poësie betrek.

6.6.1 “4.17”

Ek is bevrees ek verlang aldag meer na ’n eenwording,
’n integrasie-deur-die-liefde, met ’n god. Ek sê
“bevrees” omdat ek ’n agnostikus is, nooit kan glo
in die bestaan van gode nie, aangewys is daarop om
god-in-mens te soek en te soek. Is dit waarom ek
smag na daardie mistieke huwelik?
Ek is bevrees ek verlang al hoe meer na ’n eenwording,
’n desintegrasie-deur-die-liefde, met ’n god. A-haa,
maar nie enige hierjy god nie! Nie een van daardie
witterige Skeppers of in Onskuld Geborenes nie! Ek
wil ’n god hê wat na semen en knoffel ruik, wat deur
berge en waters breek, wat feilbaar en wreed en
menslik en afskuwelik is, lieflik soos ’n granaatbos
in die silwer nag, vet en met die kop van ’n olifant,
’n krygsman, ’n minnares, ’n hermafrodiet, ’n god met
’n skaduwee en dou op haar skouers wat dae lank hoog
in die populierboom die flaminke in hul vlug sit en tel
en die grassade laat ritsel waar sy loop

“Laat jou skerp borsies my bors deurboor
En met jou onpeilbare seks, verslind myne!”

Want Sjiwa is my soort van god. Ek is bevrees ek
sal aanhou loop langs stowwerige paaie of deur
modder in die winter, al langs die pelgrimroetes,
selfs daar waar die Ganges haar gang gaan totdat
ek daardie god trillend in my voel, totdat ek op
my knieë daardie goddelike orgasme ontketen voel.
en nie meer een is nie, en ook nie twee nie.
Want die aanbidder en die god is een en as jy die
god ken beken jy jou self. Jy moet jouself liefhê
soos jou naaste.

“Hy lei my van die irreële na die reële,
van die duisternis na die lig ...
Sjiwa! Sjiwa!"

"Kom na my toe. En nou gaan ek Jou die Groot Waarheid
vertel. Jy gaan Jou in my verlief, Jy gaan na my
honger en dors, sonder my gaan Jy onrustig wees.
Dan gaan Jy my soek en Jy gaan na my toe kom. En
dan eers gaan Jy vry wees, vry! Vry soos ’n god!"

Uit: *Lotus* (1970)

Hierdie gedig wat in die Tantriese / Zen-Boeddhistiese konteks gesitueer is, toon aspekte wat ooreenstem met sowel die Christelike mistieke as Soefisme soos dit in die behandelde gedigte neerslag vind en op grond daarvan word dit hier ingesluit.

In die lig daarvan dat hierdie studie op ’n bepaalde godsdienstig-mistieke tradisie fokus, verlaat ek my wat sommige Boeddhistiese verwysings betref ten opsigte van hierdie ontleding, op Ferreira (1982:132) se beskouing. In haar M.A.-verhandeling oor Breytenbach se poësie stel sy die vraag hoe Breytenbach se verwysings na die Bybel met sy Zen-uitsprake rym en sy voer dan aan dat die vers voldoende gronde bied om dit te kan verstaan al sou dit nie ’n volledige verstaan wees nie. Vervolgens word daar in die volgende ontleding gefokus op die Christelike en Soefistiese mistieke elemente wat ooreenstemming toon met sekere Boeddhistiese aspekte.

In die inleiding is daar gewys op liefde as dryfkrag van die mistieke en dat Rumi se godsdiens as dié van liefde beskou word. Oor die Boeddhistiese opvatting van liefde, beweer Fronsdal (s.a.):

> Just as blood nourishes the heart which keeps it flowing, so love nourishes spiritual freedom and is, in turn, kept flowing by it. The connection is so strong that Buddhism, often known as a Path of Freedom, could equally be called a religion of love.

Rumi het in sy gedig, “Love has come …” wat in hoofstuk 5 ontleed is, dieselfde metafoor van bloed gebruik: “Love has come and it flows like blood beneath my skin, through my veins”.

In reëls 1-8 blyk dit dat ten spyte van sy beweerde agnostisisme, die digter, kenmerkend van ’n mistikus, tog goddelike eenwording deur liefde begeer. Die iteratiewe voorkoms van ’n byna apologetiese “ek is bevrees” in reëls 1, 7 en 22 beklemtoon sy bewustheid van die teenstrydigheid van sy begeerte en sy agnostiese oortuiging. Ook is daar ’n toespeling op Jes. 41:10: “Wees nie bevrees nie, want Ek is met jou”. Reëls 4-6, soos aangehaal hieronder, suggereer moontlik iets van die digter se besef dat sy god nie die ideale god is nie:

> Ek sê “bevrees” omdat ek ’n agnostikus is, nooit kan glo
> in die bestaan van gode nie, aangewys is daarop om
> god-in-mens te soek en te soek. Is dit waarom ek

smag na daardie mistieke huwelik?

Dit wil voorkom of die soeke na “god-in-mens” nie maklik tot vervulling kom nie, en dat hy al hoe meer na ’n “mistieke huwelik” verlang. Die opeenstapeling van onbepaalde lidwoorde, ook voor god, beeld die soekende mens se strewe na gemeenskap uit. Dit is in skerp teenstelling met die Christelike en Soefi-mistiek waar die strewe na hereniging en eenwording met die vertroude God is. Die paradoksale van eenwording wat Breytenbach uitdruk as “’n integrasie-deur-die-liefde, met ’n god” in reël 2, en “’n desintegrasie-deur-die-liefde, met ’n god” in reël 8 dui op die Boeddhistiese opvatting van “an unending cycle of growth and decay, integration and disintegration. That change is the very essence of existence is implied by the law of mutation, and this is applied to the life process” (Ratanakul, 2004).

Die digter se beskouing van “god-in-mens” in reël 5 resoneer met die Christelik-mistieke opvatting van die immanente, of Meister Eckhart se “spark of the soul”, asook met Rumi se opvatting van die goddelike, die immanente wat in die mens se hart is – vergelyk sy volgende liriek, en dan veral die laaste reël:

> I searched for God among the Christians and on the Cross and therein I found Him not.
> I went into the ancient temples of idolatry; no trace of Him was there.
> I entered the mountain cave of Hira and then went as far as Qandhar but God I found not.
> With set purpose I fared to the summit of Mount Caucasus and found there only “anqa”s habitation.
> Then I directed my search to the Kaaba, the resort of old and young; God was not there even.
> Turning to philosophy I inquired about him from Ibn Sina but found Him not within his range.
> I fared then to the scene of the Prophet’s experience of a great divine manifestation only a “two bow-lengths” distance from him” but God was not there even in that exalted court.
> Finally, I looked into my own heart and there I saw Him; He was nowhere else.
> (Hanif, 2002:402)

Uit reëls 9-18 is dit duidelik dat die god waarna die digter verwys beslis nie die Christelike God is nie, maar ’n god wat volgens Geldenhuys (1990:201-202) in die Hindoe-mitologie allerhande vorme kan aanneem soos dit in reëls 9-11 opgenoem word. Dié god met wie die digter eenwording begeer, is “god-in-mens”, die erotiese ekstase van die seksuele daad / orgasme / Sjiwa wat volgens die Tantriese Boeddhisme as uiteindelike Nirwana ervaar word.

Dié eenwording volg op die soeke (reëls 22-24) – die “pelgrimroetes” – wat resoneer met die *via mystica* van die Christelike mistieke en die Soefi-weg, die *tarīqah*. Geldenhuys (1990:202)

verduidelik dat die rivier Ganges in reël 24 deur Indië vloei en magiese krag besit om die mens van al sy sondes te reinig indien hy daarin sou bad. Daar is parallelle tussen die reinigingskonsep en die mistieke *via purgativa*, die weg van suiwering, asook met die Soefi-opvatting van die wegdoen met die *nafs*.

Daar word verder op die seksuele in reëls 25-26 uitgebrei; “ek daardie god trillend in my voel, totdat ek op my knieë daardie goddelike orgasme ontketen voel”. In Rumi se poësie is daar gewys op die sterk rol van die seksuele daad met die geliefde om eenwording met die godheid uit te beeld. So ook is die erotiese, veral soos dit in die bruidsmistiek voorkom, een van die metafore om die mistieke belewenis in Christelike, veral Rooms-Katolieke mistieke gedigte voor te stel.

Strydom (1986:2) verduidelik dat vir die Boeddhiste “die grootste menslike energie in die seksuele dryfkrag lê, waar die rede en die redevoering plek moet maak vir ’n swewende geluksaligheid”. Hierdie gedagte hou veral verband met die Soefi-opvatting van die rede wat ondergeskik is aan die imaginêre (*khayāl*) en beskou is as die siel se ingebore vermoë om die teenwoordigheid van God in alle dinge waar te neem en gapings te oorbrug en verbande te lê.

Reël 19 (“Laat jou skerp borsies my bors deurboor”) dui moontlik op die Boeddhistiese konsep van die twee driehoeke wat die manlike en vroulike simboliseer. Die driehoek wat manlike energie voorstel, is staties, rustend op die basis, en die basis van die driehoek wat die vroulike kinetiese energie voorstel, is na bo “met die punt borend, soekend na onder” (Strydom, 1986:92). Strydom (1986:62) verduidelik verder: “Die pad na die kosmiese bewussyn van die **ons** loop deur die seksuele eenwording en word dus aanbiddelik.”

Reël 27 (“nie een nie en ook nie twee nie”) resoneer met die Soefi-konsep van die goddelike immanente en transendente, want met die mistieke belewing vind daar enersyds eenwording plaas, maar andersyds word die goddelike nie in sy essensie ervaar nie, maar slegs deur Sy uitwerking, Sy Name en Hoedanighede wat gemanifesteer word. Ook Augustinus se God kan nooit in essensie ten volle bevat word nie. In al hierdie gevalle gaan dit oor die onuitspreeklike waaroor slegs indirek gepraat kan word. Dus is die mistieke eenwording enersyds ’n één-wording, maar paradoksaal andersyds is die mens en die goddelike essensie steeds afsonderlik.

Daarbenewens vind Lacan se reële ook aansluiting hierby, veral as dit saamgelees word met reël 31 (“Hy lei my van die irreële na die reële”) in terme daarvan dat die reële nooit direk ervaar word nie, hoewel ons die bestaan daarvan uit die uitwerking wat dit op ons en ons wêreld het, kan aflei. Vergelyk Žižek (2008:191) se definisie van Lacan se reële as "the fullness of the inert presence", maar ook "a hole, a gap, an opening in the middle of the

symbolic order – it is the lack around which the symbolic order is structured". Die reële bly onuitgespreek, tog immer aanwesig.

Reëls 28-31 beklemtoon die eenheid van die eenwording. Deur “naaste” en “jouself” van die tweede gebod (“Jy moet jou naaste liefhê soos jouself”) om te ruil, en met “as jy die god ken beken jy jouself”, word die feit beklemtoon dat die eenwording met die “god-in-die-mens” is. Oor dié omruiling voer Strydom (1986:62) aan dat dit “kan dui op die selfvervullende god vóór die mens geskape is, wat op sy beurt weer beteken dat die éénheid weer bereik moet word, of dit kan daarop dui dat die **ek** só moet opgaan in die **jy** dat die **ek** in die naaste opgegaan het, of omgekeerd”. Eersgenoemde gedagte sluit aan by die Soefi-opvatting van die siel wat ’n sekere modus van syn in die “pakhuise” van die ongesiene wêreld besit het, en daarna verlang om weer met God herenig te word.

Die basiese vraag wat gestel moet word wanneer die leerstelling van eenwording beskou word, is “Wat is die mens se reële self”? In sy *Risālat al-ahadiyyah,* sê Ibn al-’Arabī: "He sent Himself with Himself to Himself." Deur die spirituele weg ontwaak die mens uit sy slaap en ontdek dat hy nie is wat hy gedink het hy is nie; hy is nie daardie besondere modus van bewustheid waarmee hy homself geïdentifiseer het nie. En die mens “bereik” niks deur eenwording met God te verwesenlik nie, hy wórd eerder wat hy altyd in sy innigste aard was. God is die reële en niks kan buite sy realiteit wees nie (Chittick, 2005:78-79).

Reëls 31-32 wat tussen aanhalingstekens geplaas word, sinspeel op die bekende Ps. 23: “Hy lei my [...]” met die gedagte van leiding na God en sy vrede toe, en dui op die effek van die eenwording wat die reële, die lig, verligting (“enlightenment”) tot gevolg het. Dit resoneer met Rumi se opvatting dat in hul wesenlike aard Soefi’s geen realiteit buite Sy Realiteit het nie.

Met die iteratiewe voorkoms van “Sjiwa”, godin van die seksuele, in reël 33 word die seksdaad weer opgeroep wat daarop dui dat Nirwana daarmee bereik word.

Weer eens gebruik die digter Bybelverse, aangedui deur die aanhalingstekens waartussen reëls 34-38 verskyn, om die weg na die “Groot Waarheid”, die Boeddhistiese opvatting van “verligting”, van vryheid van enige hindernisse wat tussen die mens en hierdie ervaring bestaan, uiteen te sit: Ps. 37:4: “Wees bly in die Here, en Hy sal jou hartsbegeertes aan jou gee”, Matt. 11:28: "Kom na my toe almal wat uitgeput en belas is en ek sal julle rus gee", Matt. 5:6: “Geseënd is die wat honger en dors na wat reg is, want hulle sal versadig word”, Ps. 43:5: ”Wat buig jy jou neer, o my siel, en wat is jy onrustig in my?”, Ps.16:1: “Neem my in beskerming, o God; ek soek skuiling by U”, Gal.5:1: “Christus het ons vrygemaak om werklik vry te wees”. Die hooflettergebruik van “Jy” en “Jou” suggereer dat die “god-in-mens” aangespreek word deur die geliefde wat nie as verhewe bo die aangesprokene beskou word nie.

Die gebruik van vrye vers dra daartoe by om beweging en gebrek aan enige skeiding tussen die ek en alles anders te bewerkstellig. Die gevoel van kosmiese eenheid word verder versterk deur die opstapeling van die "god" se verskillende hoedanighede, soms teenstellend teenoor mekaar, soos byvoorbeeld "feilbaar" teenoor "wreed", "menslik" teenoor "afskuwelik", "lieflik soos 'n granaatbos in die silwer nag" teenoor "vet en met die kop van 'n olifant" in reëls 12-14.

Soos geblyk het, is daar talle ooreenkomste met Soefisme asook die Christelike godsdiens en mistieke tradisie. Die Bybelverse waarna daar direk of indirek verwys word, is tekenend van die digter se kennis van die Christelike geloof waarmee hy grootgeword het. Hierdie verse speel gewoonlik op ironiese manier intertekstueel in op die gedig.

Samevattend is daar dus vergelykenderwys 'n parallelle identifikasie van geloof met liefde, ooreenstemmende lyding of suiwering en soeke wat die eenwordingsbelewenis voorafgaan, 'n geliefde wat as godheid gelees kan word, die gedagte van 'n immanente goddelike, maar ook die suggestie van 'n bewustheid van die essensie wat ontglippend is, die rede wat in die eenwordingservaring onderdruk word, en die seksdaad wat as "mistieke huwelik" ervaar word.

6.6.2 "2.1.1"

"*Lovers don't finally meet somewhere.*
They're in each other all along."
– Djalâl ad-Dîn Rûmî, *Selected Poems*

... net onder die helder oppervlak
van die kabbelende stroom
weggelê
waar 'n dorstige reisiger soms buk
om haar weerskyning in die water te drink
en te wonder in watter taal
die gesegde bewende raaisels spel:
die ek droom blindspieël van lig

hier die strofebreuk
daar enjambement

opdat alle sê ontvlees
tot 'n preweling rugwerwels een
vir een as aftelrympie helder klippe
in die stilskulp rimpelende beweging
van oorsteek anderkant toe ...

16 dan is dit nie die ketter se beloning
17 alleenlik om die self orgasmies
18 in lewe nog dood te laat gaan
19 aan die ekstatiese komkuns van vergang
20 in die ewigheid se lêkooi
21 op die ander oewer nie

22 want aan wat dan uit die skryfpunt vloei
23 is dit tog nog ’n vreugde om hier
24 verknog te bly: die witbloei
25 van narsisme as stigmata se etter

Uit: *Op weg na kû* (2019)

Die volgende aanhaling wat afkomstig is uit die Boeddhistiese hart-soetra, ’n versameling spreuke wat daagliks in Zen-kloosters geresiteer word, verskyn op die tweede mottoblad van die bundel en verskaf ’n leidraad tot die bundeltitel:

> *die vorm (shiki) is nie verskillend van die leeg (kû)*
> *en léég is nie verskillend van vórm nie.*
> *shiki ís, kû, en kû is shiki.*
>
> – Maka Hanya Haramita Shingyo.

Volgens die Boeddhistiese leerstelling simboliseer water die lewe, die suiwerste vorm van kos en word beskou as dit waarin die hele natuur saamvloei. Dit simboliseer suiwerheid, helderheid en kalmte en herinner ons daaraan om ons verstand te reinig om die toestand van suiwerheid te bereik (Brüesch, 2011). ’n Persoon wat *dharma* bereik het, word ’n “stream entrant” omdat “they have entered a stream of understanding that draws them irresistibly towards Enlightenment” (The Buddhist Centre, s.a.).

Binne die Boeddhistiese raamwerk word die beeld in reëls 1-4 geskep van ’n “dorstige reisiger” wat water drink en behalwe bostaande konnotasies, ook inspeel op die Christelike konsep van God wat die geestelike dors les. Die gedagte van selfrefleksie en die spirituele self word egter ook geïmpliseer in terme daarvan dat sy “haar weerskyning in die water drink”. Hier word die spieëlsimboliek betrek wat in dié studie geblyk het simbool is vir dit wat die spirituele in die self reflekteer. Die weerkaatsing is egter nie duidelik nie, die gesegde spel “bewende raaisels” (reël 7), wat nie sin maak nie: “die ek droom blindspieël van lig” (reël 8). Dit herinner aan Paulus se metaforiese dowwe spieël en die Soefi-konsep van die ongepoleerde spieël.

Coetzee (2003:28-29) haal Breytenbach aan wat in ’n onderhoud met Marilet Sienaert lig gewerp het oor sy konsep van ’n spieël: “Mirror, in a manner of speaking, is the tool and the

manifestation of self. This is self-evident! Mirror is ‘soul’. Mirror is the other. Ego is the departing echo of being.” Maar Coetzee (2003:20) wys ook daarop dat die spieël en die spieëlbeeld volgens Breytenbach, bewus van die onmoontlikheid daarvan om die realiteit deur die poëtiese woord uit te beeld, ’n betekenisvolle funksie verkry. Dit gaan dus oor die verhouding van die digter met sy poësie en die stryd om deur middel van taal wat as ontoereikend beskou word, uitdrukking te kan gee, asook oor die mens se stryd om dit wat in die pad van sy spirituele suiwering staan, te verwyder sodat hy “die ander oewer” kan bereik.

Die gedagte dat taal deur Boeddhiste as ontoereikend beskou word om waarheid oor te dra, word soos volg deur Rahula (1959:36) verwoord: “Language is considered deceptive and misleading in the matter of understanding the truth.”

In reëls 9-10 word daar verwys na poëtikale tegnieke wat in werklikheid die “betekenis” of inhoud van die gedig dekonstrueer en van alles ontneem behalwe die “raamwerk”. Die tipografiese bevoorgronding van “hier” en “daar” deur skuinsdruk lig iets uit van die teenpole (die jin en jang) van die verhouding.

Die treffende neologisme “ontvlees” in die frase “alle sê ontvlees” (reël 11) gebaseer op die algemene gebruikswoord “ontbeen”, versterk die trefkrag van die gedagte. Al wat oorbly, is die skelet (“rugwerwels”) wat, as gestroop, bloot “preweling” word en, ofskoon helder en duidelik (“helder klippe” in reël 13), ’n verskraling teweegbring en nou aan die gedig die kwaliteit van ’n “aftelrympie” gee. Die skulp, ’n heilige simbool vir onder meer die Boeddhiste, word hier as metafoor vir die gedig as “stilskulp” uitgebeeld, en is dus niksseggend, ’n bloot leë dop vir die wesenlike. In die “rimpelende beweging” word selfrefleksie belemmer en die toestand van Boeddhistiese eenwording bly buite bereik.

Reël 16 dui daarop dat die digter homself as “ketter” beskou in die sin dat die waarheid nie tot uitdrukking gekom het nie. Dan word die fokus verskuif na die mens wat op weg is na eenwording (“in die ewigheid” en “op die ander oewer”) en die “mistieke” konsep van die aflê van die self wat met erotiese beelde (“orgasmies”, “ekstatiese komkuns”, en “lêkooi”) volgens die Tantriese tegnieke uitgedruk word. In reël 18 word die kenmerkende mistieke paradoksale weer aangetref waar lewe en dood met mekaar gejukstaponeer word. By dié beeld van eenwording, sluit die Rumi-reëls aan wat onderkant die titelopskrif aangehaal is:

> Lovers don’t finally meet somewhere.
> They’re in each other all along.

Die digter verbly hom daarin dat hy steeds kan skryf, wat as ’n erotiese daad (“uit die skryfpunt vloei” in reël 22, en “witbloei” in reël 24) uitgebeeld word en waardeur die self (“narsisme”) uit hom uitbloei soos “stigmata se etter”. Stigmata (reël 25) wat tot die Rooms-Katolieke tradisie

behoort, word hier ook as ’n bewys van eenwording benut, maar as die ego wat soos etter deur die eenwordingsdaad uit ’n ontsteekte wond afgeskei word.

Kenmerkend van sowel die mistieke as poësie, is onuitspreeklikheid, en in hierdie gedig word die digter se worsteling met poëtikale uitdrukking en die Boeddhistiese spirituele stryd op weg na *kû* ineengestrengel om hierdie verskynsels uit te beeld. As sulks word die gedig nog ’n voorbeeld van *ars poetica*. Die volgende aanhaling van Rumi wat op die tweede mottoblad verskyn, vat as’t ware hierdie gedig saam: “All language is a longing for home.”

6.7 Cas Vos (1945–)

Cas Vos is teoloog, akademikus en onder meer skrywer van talle digbundels waarvan die sentrale tema die verwikkelde verhouding tussen God en mens weerspieël (Terblanche, 2019). Uit die aard van sy beroep word Vos dikwels gesien as deel van die religieuse “tradisie” in die Afrikaanse poësie van Cloete, I.L. de Villiers en Totius. In ’n onderhoud met Johann de Lange sê Vos (2009): “Ek is nogal ongemaklik om myself as deel van enige religieuse ‘tradisie’ te sien. Dis die etiket van teoloog-wees wat al dié misverstande wek.” Hy stem met De Lange saam dat sy poësie nie aansluit by die mistieke eienskappe van Cussons nie en ook nie by die meer sekulêre aard van I.L. de Villiers se poësie nie, maar dat daar by hom ’n groter aangetrokkenheid tot beide die Oosterse en die Westerse tradisies is.

In 2007 verskyn Vos se studie oor die eksegese, homiletiek en digkuns getiteld *Theopoetry of the Psalms*. Die gedig “Die here is nie my herder nie” wat hier uit sy bundel *Die afdruk van ons hande* ingesluit word, is wesenlik ’n apofatiese verwerking van Psalm 23 en ’n voorbeeld van hoe Vos (2009), soos aan De Lange gestel, religieuse tekste dekonstrueer.

6.7.1 “Die here is nie my herder nie”

Die here is nie my herder nie,
ek kom alles kort.
Hy lei my na leegtes,
laat my bloedsweet,
bring my na ’n woestyn
sonder manna se genade
op die deinende duine.
Hy lei my op omweë
om sy verlore eer te soek.
Ek kruip deur donker dieptes,
my hart skommel bang;

12 U het u hand teruggetrek,
13 ek kyk vas teen u rug.
14 U laat my aan ’n kruis hang
15 terwyl my vyande koggel.
16 U ontvang my soos ’n rower,
17 ek is oorlaai met skuld.
18 Al slaan u stilte my stom,
19 sal ek na U bly roep,
20 ek, u weggooilam.

Uit: *Die afdruk van ons hande* (2007)

Uit die titel is dit duidelik dat die bekende Ps. 23 wat Dawid in katafatiese taal geskryf het hier as interteks dien, maar dat hierdie gedig apofaties herskryf word. Dit blyk reeds uit die titel en eerste twee reëls: “Die here is nie my herder nie, ek kom alles kort” (reëls 1-2) wat ’n negering is van die Bybelvers: “Die Here is my Herder, ek kom niks kort nie”. Psalm 23 (Die Bybel,1983) word vir verwysingsdoeleindes ook hier aangehaal:

1 Die Here is my herder,
ek kom niks kort nie.
2 Hy laat my in groen weivelde rus.
Hy bring my by waters
waar daar vrede is.
3 Hy gee my nuwe krag.
Hy lei my op die regte paaie
tot die eer van sy Naam.
4 Selfs al gaan ek deur donker dieptes,
sal ek nie bang wees nie,
want U is by my.
In u hande is ek veilig.
5 U laat my by ’n feesmaal aansit,
terwyl my teëstanders moet toekyk.
U ontvang my soos ’n eregas,
ek word oorlaai met hartlikheid.
6 U goedheid en liefde
sal my lewe lank by my bly
en ek sal tuis wees
in die huis van die Here
tot in lengte van dae.

Die gedig blyk dus ’n uitbeelding van die mistieke *via purgativa* of *via negativa* te wees wat verskillende aspekte van die mistikus se lydensweg oordra. Volgens Juan de la Cruz is die hooftaak van hierdie reinigingsfase om aktief betrokke te wees by “the trials and bitterness of mortification and in meditation upon spiritual things” (Kourie, 2016). Soos in hoofstuk 2 bespreek, dui die *via negativa* op die gebruik van apofatiese taal wat ook noodwendig die ontoereikendheid van taal om God te konseptualiseer, impliseer.

Uit reëls 3 en 8 word dit duidelik dat in hierdie fase, dié van die *via purgativa* God steeds, of eintlik júís, die mens lei, maar anders as verwag, die weg na “plekke” is waar ontberinge en lyding beleef word. In plaas van rus, vrede en vervuld wees met nuwe krag soos in vers 3 van die Psalm verwoord, word die mistikus na leegtes gelei waar hy “bloedsweet” (reëls 3-4). Die verwysings na “leegtes” (reël 3) en “woestyn” (reël 5) herinner weer eens, soos in talle van bostaande gedigte, aan die *khôra* wat volgens Derrida: “very apophatically, […] *neither* being nor non-being, neither sensible nor intelligible [...] neither present nor absent, active nor passive, the Good nor evil” is (Caputo, 1997: 35-36). Dit is die toestand waardeur spirituele betekenisgewing kan plaasvind. Die lydingsaspek word verder benadruk deur die verwysing na “bloedsweet” in reël 4 wat skakel met die kruisigingsbeeld in reël 14 toe Christus volgens oorlewering bloed gesweet het. Selfs God se genade ontbreek in die “woestyn sonder manna se genade” (reël 6). Dit is ’n verwysing na die Israeliete se trek deur die woestyn toe hulle tog God se genade in die vorm van manna ontvang het.

Reëls 8-9 beeld uit dat God se wil is dat die mistikus Hom weer moet eer (“sy verlore eer te soek”) in plaas daarvan soos in die Psalm staan, dat hy gelei word na “die regte paaie tot die eer van sy Naam” (vers 3 van die Psalm).

Die lydensweg word verder in reëls 10-13 beskryf as ’n gewaarwording van duisternis, vrees en verworpenheid deur God wat in skerp kontras staan met die Psalm-weergawe (vers 4): “Selfs al gaan ek deur donker dieptes, sal ek nie bang wees nie, want U is by my. In u hande is ek veilig.” Reël 13 (“ek kyk vas teen u rug”) sluit aan by die volgende reël in Cloete se “Ek durf vra”: “maar sien U alleen op die rug as U wegstap” en soos daar, dui dit op die verborgenheid van God.

Die gewaarwording om verwyderd te wees van God, stem ooreen met Juan se uitbeelding van die via *purgativa* in “Donker nag” wat in hoofstuk 2 aangehaal is. Reël 14, “U laat my aan ’n kruis hang” is ’n toespeling op Christus se eie lyding en kruisiging en Sy woorde: “My God, My God, waarom het U My verlaat?” (Matt.27:46) In hierdie fase van die *via mystica* is daar kenmerkend ’n intense gevoel dat ’n mens van God geskei is. In die Psalm verwys die ooreenstemmende vers, “U laat my by ’n feesmaal aansit” by implikasie na die uitkoms van

Christus se kruisdood – die Nagmaalfees – en die vreugde van ’n goddelike ontmoeting wat die mens te wagte kan wees. Die implisiete intertekstuele verwysing daarna bied dus hoop.

Daar is weer ’n toespeling op die kruisiging in reëls 16-17 in terme van die vergelyking van die digter met ’n rower “oorlaai met skuld” wat implisiet na die rowers wat saam met Christus gekruisig is, verwys. Die verwysing na “skuld” resoneer met die Calvinistiese klem op ’n bewustheid van sondeskuld.

Die digter se beskouing van homself as ’n “weggooilam” dui op sy persepsie van homself as weggestoot van God, maar ook op lam as ’n offerdier (“*agnus dei”*) wat soos Christus moet ly en figuurlik gekruisig word. Hy het egter die noëtiese insig dat ten spyte van sy lyding en eintlike onvermoë om te begryp – die apofatiese “al slaan u stilte my stom” in reël 18 – hy nie moet ophou met sy soeke na God – mistieke eenwording – nie.

Vanaf reël 11 word die persoonlike voornaamwoord wat verwys na God van “Hy” vervang met “U” wat dui op ’n veranderde, meer intieme gevoel van die digter teenoor God.

Deur jukstaponering word die bekendheid van Psalm 23, die interteks, waarop die gedig ook verstegnies geskoei is, getransendeer en dien as ’n soort raam waarbinne die gedig opgehef word van konstatiewe taal en getransformeer word tot ’n performatiewe vlak wat die leser om deelname nooi.

Soos genoem, word die katafatiese Psalm wat God vereer en die leser ’n blik op die *via unitiva* gee, in apofatiese diskoers omgesit wat die *via purgativa* uitbeeld. Hierin is die kenmerkende mistieke paradoksale opgesluit. Buite die konteks van die mistieke sou hierdie gedig moontlik as ’n soort profanering van die Bybelteks geïnterpreteer kon word, en daar word dus aangevoer dat ten opsigte van sommige mistieke gedigte die nodige leserskennis en insig noodsaaklik is.

As oorspronklike vergestalting van dié fase van die mistieke weg, bied die gedig ’n vernuwende en insiggewende blik op die *via purgativa*, en is as sulks ’n waardevolle toevoeging tot die kanon van eietydse Afrikaanse mistieke poësie.

6.8 C.A. Anthonissen (1948–)

Carel Anthonissen is ’n teoloog wat na drie bedienings in die NG kerk, in 2005 die eerste nie-Anglikaanse direkteur word van die Sentrum vir Christelike Spiritualiteit wat fokus op die bevordering van meditatiewe Christelike spiritualiteit. Anthonissen het reeds enkele Engelse gedigte in drie bloemlesings oor Afrika gepubliseer, uitgegee deur African Sun Press en saamgestel deur die skrywer-digter Patricia Schonstein. In 2015 is een van sy Afrikaanse gedigte geranglys vir die Sol Plaatje Europese Unie se Poësiekompetisie, waarna die gedig

later dieselfde jaar in ’n gelyknamige bloemlesing gepubliseer is. Van sy Afrikaanse gedigte is ook onlangs in *Stanzas* (Nr. 6, Desember 2016) opgeneem. Die geselekteerde gedig hieronder is uit *Vuurvas*, sy debuutbundel wat in 2017 verskyn het.

6.8.1 Labirint

hy wig hom saggies in by hierdie
oopgesperde oog

loop nog ’n keer die afgeskeepte
reis

raak op die spoor wat uitboog,
draai, terugwaaier na die middel

verlore, maar bewus van haar
wat peinsend op hom afstap,
deurskynend in ’n rok wat kleef
en bol

dan omdraai, terug, ’n enkele
skrede saam

dít is die groot geheim:

die saamhurk in ’n kern waar
die koninkryke daag
’n lewe laag vir laag geskil word
met ’n sagte bries in die gesig,
’n rooskwarts teen die wang

en dan, terwyl die bome rondom
hom in kleur verskiet

die oopgaan van die oë.

Uit: *Vuurvas* (2017)

’n Labirint, anders gestel ’n doolhof met doodlooppunte, het slegs een pad wat in ’n spiraalvorm baie keer heen en weer draai voor die middelpunt bereik word waarvandaan daar weer slegs een pad terug is (Bumgardner, 2019). Dit simboliseer die reis tot selfkennis en spirituele ontwaking en is van die vroegste tye deur verskillende gelowe gebruik vir spirituele sentrering, kontemplasie en gebed. Els (2017:4) haal Artress soos volg aan: “[...] as you walk

(the spiral of the labyrinth), it takes you deeper into your center", en ook Schaper en Camp: "From early on Christians believed that walking the labyrinth represents the soul's journey to Christ."

Volgens Dudeja (2018:24) is die derde oog die middelpunt van die labirint. Die konsep van die derde oog word gewoonlik met Oosterse mistieke tradisies geassosieer, maar Richard Rohr (soos aangehaal deur Rockefeller, 2017) voer aan dat om met die derde oog te sien, metafoor is vir die niedualistiese denke wat kenmerkend is van mistici van alle tradisies. Rohr beskryf hierdie vlak van bewustheid as "having the mind of Christ".

Op grond van bostaande inligting word die labirint soos in hierdie gedig uitgebeeld, dan verstaan as dit wat vir die digter 'n reis na binne bied, 'n reis wat reeds afgelê is ("nog 'n keer" in reël 3), maar ook waaraan nie genoegsame aandag gegee is nie ("afgeskeepte reis" in reëls 3-4). Die "oopgesperde oog" in reël 2 dui op die derde oog soos hierbo beskryf, en is metafoor vir die mistieke ingesteldheid waarmee die labirint betree word. Die woord "saggies" in reël 1 suggereer dat dit vir die digter iets intiems-persoonlik is.

In reël 7 dui die "verlore" toestand moontlik aan dat hy in 'n mate die persepsie het dat kontak met die werklikheid verloor is. In 'n artikel oor die effek wat 'n kontemplatiewe stap deur 'n labirint op mense gehad het, bevind Lizier, *et al*. (2018) dat "the participants felt lost in time and space". So 'n gevoel sluit aan by die persepsie van tyd- en ruimteloosheid wat kenmerkend is van 'n mistieke ervaring.

Die wêreldse versoeking word in reëls 7-10 uitgebeeld in die gestalte van 'n vrou waar "deurskynend" meerduidig suggereer dat die vrou 'n denkbeeld is, maar ook op haar verleidelikheid (die rok wat "kleef" en "bol"). Die "groot geheim" in reël 13 berei die leser voor vir die digter se noëtiese insig wat volg.

Hierdie ontmoeting vind by die "kern" plaas, in die middel van die labirint, die derde oog wat metafories dui op 'n toestand van spirituele bepeinsing en ook resoneer met die peillose diepte, die abissale wat in hoofstuk 3 beskryf is as die apofatiese plek waarin taal en rasionaliteit nie die waarheid kan uitspreek nie. Dit is waar die oënskynlike, wêreldse "waarheid" in Willis (s.a.:5) se woorde "is subverted, wounded, ruptured". Smith (2000:67) beskryf dit as innerlike transendensie waarvan die problematiek geleë is in "delving into the caverns of the mind, plunging into the abyss of consciousness".

Die "twee koninkryke" in reël 15 verwys na die twee domeine wat elkeen "daag", of uitnooi en waaroor daar besin moet word. Die waarheid word onthul wanneer die vals "waarhede" van hierdie wêreld laag vir laag" (reël 16) verwyder word. Hierdie beeld sluit ook aan by die gedagte van suiwering. Dit is Rumi se "place of the placeless", waar apofatiese taal

konseptuele taal dekonstrueer, “the space in which “truth” is subverted, wounded, ruptured” (Willis, s.a.:5).

Soos in die ontleding van “Bergpaadjie” van Cussons aangedui is, is daar met die gebruik van wind ’n konnotasie met die Heilige Gees, dus dui die beeld van die bries in reël 17 daarop dat die digter met sy terugkeer uit die labirint uit, deur die goddelike geraak is. Dit word verder uitgebeeld met die metafoor van rooskwarts wat volgens Simmons en Ahsian (2007:405) onder meer geassosieer word met “loving consciousness of Christ”. Reëls 19-20 druk ’n getransformeerde visie op dinge uit wanneer “die bome rondom hom in kleur verskiet”, wat dan met die slotreël, “die oopgaan van die oë” terugverwys na die “oopgesperde oog” van reël 2, asook ’n dieper visie – ’n noëtiese kennis.

Hoewel die styl gestroop is, lees die gedig vloeiend en musikaal weens die metriese patroon. Die tipografiese uiteensetting is funksioneel en strook met die betekenisgewing soos met reël 13 wat geïsoleer word om die wending te beklemtoon.

Deur middel van ’n labirint met spirituele konnotasies van selfondersoek en meditasie, skep die digter ’n afgeslote milieu wat die teks losmaak van die wêreldse domein om te kan “perform” en die leser nooi om ook deel daaraan te hê.

Hierdie weg deur die labirint kan beskou word as die *via mystica* wat begin met die *via purgativa*, wat uitgebeeld word as verlorenheid en om met versoeking gekonfronteer te word, daarna die *via illuminata* wat voorgestel word deur die noëtiese kennis wat verkry word, en laastens die *via unitiva* wanneer hy die nabyheid van die goddelike aanvoel. Met hierdie mistieke konsepte wat geïdentifiseer is, kan die gedig inderdaad as misties beskou word en is nog ’n resente toevoeging tot die Afrikaanse mistieke poësie.

6.9 Antjie Krog (1952–)

Antjie Krog, hooggeagte digter, skrywer en akademikus is een van die belangrikste letterkundige figure in Suid-Afrika en is ook internasionaal bekend. Sy is verskeie kere vir haar werk bekroon, onlangs, in 2017, byvoorbeeld met die Hertzogprys vir die digbundel *Mede-wete*. Reeds as sewentienjarige tydens die apartheidsera skryf sy ’n anti-apartheidsgedig “Gee vir my ’n land waar swart en wit hand aan hand, vrede en liefde kan bring in my mooi land” vir haar skooltydskrif (Scholtz, 2000). Haar werke is al in Engels, Nederlands, Italiaans, Frans, Spaans, Sweeds en Serwies vertaal. Sy is volgens Jacomien van Niekerk (2015:3) ’n “Afrikaanse skrywer wat toenemend vir ’n internasionale gehoor skryf”. Krog se bekendheid buite Afrikaans word reeds in 1991 genoem in ’n berig in die koerant *New Nation,* waarin die volgende stelling gemaak word: “of all the Afrikaans poets Antjie Krog is probably the best known amongst non-Afrikaans speakers” (vgl. Garman, 2008:348; Viljoen, 2014a:17). Krog

maak in 1992 haar eerste toetrede tot die transnasionale domein in Nederland, met haar eerste optrede as skrywer buite Suid-Afrika by Poetry International (Viljoen, 2014a:16). Krog se grootskaalse bekendheid op internasionale vlak word egter eers met die vrystelling van *Country of my skull* in 1998 bevestig, waarna daar ’n “verhoogde en terugwerkende belangstelling in haar poësie” (Viljoen, 2014a:17) voorkom.

Mistieke interverbondenheid wat nóú saamhang met Afrika-filosofie, is ’n tema wat dikwels in Krog se oeuvre aangetref word. Soos in die inleiding gemeld, verken haar siklus "Die Leeu en die Roos" in *Otters in Bronslaai* die mistieke inslag in die dagboek van Susanna Smit uit die 19e eeu in versvorm. Viljoen (2009:85) wys daarop dat elemente van die religieuse mistiek in haar verhouding met die landskap in *Country of My Skull* voorkom: “Dit transendeer die aardse, dit is eroties-gelade en dit is onmoontlik om te verwoord.” Twee van haar gedigte is ingesluit, een uit haar vroeë bundel *Dogter van Jefta* (1984) wat ’n Christelike mistieke tradisie weerspieël, en een uit die resente bundel *Mede-wete* (2014) waarin sy die begrip “interverbondenheid” en die Afrika-mistiek verken. In *Mede-wete* verwoord Krog die verbondenheid tussen die mens, die planeet en die kosmos wat in Boesman-mitologie en Afrika-filosofie nóú saamhang “met spiritualiteit en die behoefte aan ’n mistieke eenwording met die aarde en die heelal” (Voges, 2017:3).

6.9.1 “Dogter van Jefta”

Here by Abel-Kerámim
Here by Mispa in Gilead
Here God van Jefta
hier is my liggaam!
Hier is my vlies – veilig soos ’n retina
en heel soos ’n groen granaatjie.
Hier is my maag – ’n koue kaggel
wat gelate sal waak oor die maandelikse vloei.
Hier is my borste – twee bloeiende druppels
wat nooit met liefde gesuurdeeg sal word nie.
Hier is my hande liewe Here
sterk en gewillig soos my hart.
Van nou af is ek ’n bruid
bevrug deur Gees,
van nou is ek vroedvrou vir ’n volk,
van nou af verwag ek
U.

Uit: *Eerste Gedigte (1984)*

Die gedigtitel beklemtoon reeds die afhanklikheid van die liriese spreker deurdat sy as “dogter” betitel word, maar dan juis as dogter van Jefta, die kampvegter vir en afhanklike van God. Haar hartstogtelike smeekbede word uitgedruk deurdat “Here” drie maal herhaal word en nooi die leser tot deelname uit.

Die gedig het as interteks die verhaal in Rigters 11 wat handel oor Jefta wat ’n gelofte aan die Here gemaak het dat indien Hy die Ammoniete aan hom oorgee, hy die een wat hom uit sy huis in Mispa (reël 2) uit tegemoet kom wanneer hy tuis kom, as brandoffer sal offer. Die groot veldslag was by Abel-Kerámim wat in reël 1 gemeld word. Die persoon wat vir Jefta tegemoetgekom het, was sy dogter wat versoek dat sy eers vir twee maande saam met haar vriendinne oor haar maagdelikheid treur. Volgens Rigters 11:39 het sy nooit geslags-gemeenskap met ’n man gehad nie.

Die digter neem die karakter van die dogter van Jefta aan en die gedig kan as opvoering (“performance”) beskou word waardeur die leser ook betrek word.

Ruimtelik beweeg die gedig van die vyandelike slagveld na die mees intieme persoonlike ruimte van die vrou in reël 5 wat vergelyk word met ’n retina en saamgelees met die verdere vergelyking daarvan as groen granaatjie, impliseer dit dat die mitiese sluier nog nie geskeur is nie. As jeugdige het sy nog nie insig nie, wat sterk kontrasteer met die slot waar sy deur die goddelike gees bevrug, poëties ’n volk wil voed – wat ook as *ars poetica* gelees kan word. Gouws (1989:552) stel dit so: “In en deur die psigologiese ritueel van offering leer ken die een wat geoffer word homself: die ‘dood’ van die kind maak die ‘geboorte’ van die volwassene moontlik.” Die eie ek moet dus afgelê word om die mistieke eenheid te bereik.

Die digter beeld haarself geromantiseerd uit soos 'n Rooms-Katolieke maagdelike non deur te verwys na haar maagdevlies wat ongeskonde is, haar borste as bloeiende druppels wat aan Rooms-Katolieke ikonografie herinner, haar maag of baarmoeder wat ook nog maagdelik is en haar dienswillige hande. Hierdie liggaamlike beskrywings word deur die tipografiese plasing heel links, bevoorgrond.

In reël 11 word daar dan ook implisiet na die Maagd Maria verwys en daarop gesinspeel dat sy deur die Gees van God bevrug is om swanger te word met Jesus. Soos Maria “verwag” het, is die dogter van Jefta in afwagting op God. Ooreenkomstig met die Bybelverhaal bied sy haarself as offer aan.

Die teks is heg gestruktureer met die talle verwysings na liggaamsdele en semantiese vooruit- en terugverwysings soos tussen die granaatvrug en bevrug en tussen borste en vroedvrou wees. Deur die tipografiese spasiëring van die reëls word die gedig in drie gedeeltes ingedeel, waarvan die eerste ’n aanroep tot God en Sy alomteenwoordigheid is, die tweede waarin sy

haarself as offer aan God aanbied, en die derde ’n uitdrukking is van haar geestelike volwassewording. Ongelukkig dra die gestruktureerdheid wat die tipografie aan die gedig verleen myns insiens juis by om die spontaneïteit en gevoelsaspekte van die ekstase van 'n erotiese gedig teen te werk.

Die leksikale herhalings in reëls 1-3, (“Here”), 4-8 (“Hier”) en 9-11 (“van nou af”) strook ook met wat Olivier (1985:306) aantoon, naamlik dat herhaling tipies in die mistieke digkuns gebruik word om die hiperboliese effek te ondersteun. Hy skryf verder :

> Dit is een van die interessantste verskynsels van die mistieke gedig se taalgebruik, dat die digter hom nie beroep op ’n wye spektrum woorde nie, maar dikwels dieselfde woorde in ’n enkele gedig oor en oor gebruik. Die herhaling van sekere woorde dui dus nie alleen op ’n poging van die digter om sekere idees te vestig nie, maar dit hang ook saam met die onvermoë van die taal om te vertel van die ervaring. (Olivier 1985:307)

Die laaste woord “U” wat deur die tipografiese isolasie bevoorgrond word, beklemtoon die volkome afhanklikheid van die mistikus van slegs een enkele wese, naamlik God.

Ofskoon die erotiese uitbeelding van die gedig met die klem op die lyflike in die tradisie van die Middeleeuse bruidsmistiek die maagd of non uitbeeld wat haarself as bruid aan God gee, is die toon van die gedig myns insiens byna gedienstig, asof die non in gehoorsaamheid doen wat van haar verwag word. Dit bevat in ’n mindere mate die evokatiewe beelde, passie en ekstase wat die leser tot deelname wek soos byvoorbeeld Teresa van Ávila se erotiese beskrywing van haar eie mistieke ervaring en brandende liefde. As sulks is die gedig meer verstandelik, en verkry dit ’n Calvinistiese kleur, veral ook weens die beeld “vroedvrou vir ’n volk”.

6.9.2 “’n eland staan by ’n kuil”

1 ’n eland staan by ’n kuil dit is winter

2 net toe ek daar verbyry buig
3 haar kop af na die water
4 die water weerkaats die lug
5 die lug pewter aan die klein-karoo wolke

6 ek sien skielik die oneindig-littekenlose lug
7 die grasvlakte onteensaamd ek sien
8 die eland, die opdonkerende water en
9 die bergreeks pruimblou skik aan sy glooiings

ek hou stil: die eland die water die vlakte
die berge brand in op my retina ek kan voel
hoe iets in my probeer oopgaan wat soek hoe
die land die water die berge deel is

van ’n geheue van oneindige voortglippendheid

hoe wéét hulle van mekaar?

voel die eland aan haar horings die slypgeluide van sterre?
proe die tong vol watermolekules die pastelpunte
in ’n wolk? ruis berg-ewigheid in nog-hongerende halms?
geur die berg mee as elandknieë klip-klop boontoe klap?

sterf hulle ooit as newe-wêrelde af van mekaar
of stort keelvel en klip soomloos mekaar
binne? was die eland berg voordat sy wolk
was? was gras eens eland? bedroef sit ek

en kyk na die eland die berg en die lug so niks
kan ek onthou van die ontniks waaruit ek kom
so niks verstaan ek van die niksheidsnoute waarheen
ek op pad is – haglik in hiernamaalsflardes krap-

krap ek toevallende gaatjies na die Groot Goddelike Niets

Uit: *Mede-wete* (2014)

Die interteks van dié gedig is die sjamanistiese San-praktyke waarin die eland ’n belangrike rol speel, en verband hou met die skeppingsmite van die San.

Ter verheldering word enkele aspekte daarvan toegelig. Voges (2017:58) verduidelik dat in die San-kosmologie daar twee asse is: die horisontale as wat verteenwoordigend is van die domein waar die San woonagtig was, en die belangriker vertikale as wat verteenwoordigend is van spirituele ruimtes bó en ónder die alledaagse. Die hoër spirituele vlak was die domein van God en die geeste, en die laer vlak die van die dooies. Hierdie twee vlakke van die vertikale as bestaan egter nie as afsonderlike ruimtes nie – die spirituele is vervleg met die alledaagse.

Die mantis of hottentotsgot was volgens narratiewe oorlewering die skepper van die heelal en ’n magiese insek met menslike eienskappe. Hy het egter ook die vermoë gehad om in verskillende, niemenslike wesens te transformeer. Die mantis het die eerste eland uit ’n skoen geskape en dit in ’n watergat gaan neerlê. Daarna het die mantis heuning aan die eland se vel

gevryf, hom daarmee vet gevoer en die eland vir drie nagte in die watergat gelaat waartydens die eland so groot soos ’n os geraak het. Die meerkatte het toe die eland doodgemaak sonder die mantis se medewete. Die mantis was woedend vir die meerkatte en het daarna sy bonatuurlik kragte gebruik om die vleis van die eland terug te stuur huis toe.

Die horisontale en vertikale asse waarna daar vroeër verwys is, kruis mekaar by watergate en ander plekke en binne dié kosmologie word die eland beskou as ’n oorgangsdier wat deur ’n watergat vanaf die nie-aardse spirituele domein na die alledaagse wêreld kon beweeg.

Reeds in reël 1 word daar deur die gestroopte taalgebruik en die gebrek aan leestekens by die leser ’n gewaarwording van tydloosheid opgewek. In reëls 2-5 word hierdie gevoel voortgesit en verkry die uitbeelding van die eland wat haar kop afbuig in die water ’n byna surrealistiese kwaliteit van ’n beeld wat sonder konteks in tyd en ruimte verstil het. Die gebruik van die vroulike voornaamwoord versterk ook die band tussen die liriese spreker en die eland.

Die water in die kuil wat die “pewter” lug en wolke weerspieël, herinner aan Rumi se spieëlsimboliek. Soos die spieël in die Soefi-mistiek die goddelike weerspieël, so weerspieël die water as simbool van dit wat die spirituele en aardse domeine verbind, die “Absolute” en die water wórd as’t ware self die lug. Hier is dus reeds sprake van ’n natuurverbintenis, terwyl die gebruik van die Engelse “pewter” in plaas van edeltin of piouter die digter se strewe in haar latere werk om versoening te bewerkstellig deur taalgrense te oorskry, verwoord.

Die digter raak intens bewus van die lug, die grasvlakte, die eland, die water, die bergreeks wat alles verbind is tot ’n soort mistieke eenwording (reëls 6-9). Deur nuutskeppings in reëls 6-9 word ’n unieke beeld geskep van volmaakte ewigheid (“oneindig-littekenlose”), ’n gewaarwording van verbintenis (“onteensaamd”), ’n *proses* van eenwording wat aangedui word deur woorde wat performatief optree, naamlik die “opdonkerende water” wat deur die weerkaatsing op die vertikale as “nader” aan die lug beweeg, en die bergreeks wat deur “pruimblou skik aan sy glooiings” op die horisontale as vereniging aandui.

In reël 10 dui “ek hou stil” daarop dat in plaas van die toeskouer wat sy tot dusver was, sy nou deel wil word van die natuur om haar en dit word ’n mistieke gewaarwording wat so sterk is dat dit ’n beliggaamde sensasie (“brand in op my retina” in reël 11) by haar ontlok. Die iteratiewe gebruik van “sien” in reëls 6 en 7 gevolg deur ’n metafoor wat weer die oë (“retina”) betrek, bewerkstellig koherensie en letterlike “sien” word figuurlik gesproke, innerlike, figuurlike “sien”, noëtiese insig in die gevoel van verbondenheid.

In reëls 12-15 word daar op iets van die kollektiewe onbewuste gesinspeel, op ’n emosie wat as numineus beskou kan word. Botha (2013:130) wys uit dat Krog haar Afrikaner-identiteit aan grond heg en haar behoefte om in *Kleur kom nooit alleen nie*, weg te beweeg van die

individuele na ’n kollektiewe identiteit. Die gedagte uitgedruk deur “oneindige voortglippendheid” resoneer met Derrida se “Ander” wat nie vasgevat kan word nie, en voortdurend ontglip of verskuif – *différance*. Die digter se soeke na die betekenis van hierdie eenwording wat sy gewaar, kan beskou word as, of vergelyk word met, die mistikus se soeke na die goddelike.

Met metafore wat almal die sintuie betrek, benadruk reëls 16-19 weer eens die digter se rasionele vrae oor die eenwordingsgewaarwording tussen die eland, die heelal, die water, die wolke, die berge. Die klem is op haar verlange om te wil wéét soos dit in reël 15 staan. Die gebruik van alliterasie in hierdie reëls (“slypgeluide” en “sterre”, “proe” en “pastelpunte”, “nog-hongerende” en “halms”, “elandknieë” en “klip-klop” en “klap”) bewerkstellig ’n musikaliteit wat bydra om ’n eteriese kwaliteit aan haar gedagtes te gee. Die performatiewe is geleë in die werkwoorde “voel”, proe”, “ruis, en “geur” om die voortgesette proses van onderlinge verbondenheid in die natuur te markeer en ook weer die beliggaamdheid van die ervaring te beklemtoon.

Haar intellektuele soeke na antwoorde word in reëls 20-23 voortgesit as sy oor die lewe hierná wonder, asook hoe alles tot stand gekom het. Die besef dat begrip haar nie beskore is nie, dat dit ’n “geheue van oneindige voortglippendheid” gaan bly, laat haar bedroef.

Met die iteratiewe gebruik van “niks”, en die ander woorde wat negering aandui, naamlik “ontniks”, “niksheidnoute” en “Niets” in reëls 24-26, is dit duidelik dat al wat die digter verstandelik ervaar, ’n “niksheid” is. Die woord “ontniks” in reël 25 is ’n interessante voorbeeld van dubbele negering, van die verskynsel dat selfs apofatiese taal in mistieke diskoers negeer word ten einde die beperktheid van taal te ontsnap.

Haar vroeëre vrae oor wat die lewe voorafgaan en wat daarop volg, bly onbeantwoord. Teen reël 26 hou die vrae op wanneer sy tot die besef kom dat sy inderdaad niks verstaan nie en al wat sy wel weet, is dat sy op pad is na die “Groot Goddelike Niets”. Die digter beklemtoon dus haar onbegrip met apofatiese of negatiewe diskoers wat daarop dui dat die goddelike beter geken word deur “*unknowing*”, ’n konsep wat dikwels met die mistiek in verband gebring word, en deel uitmaak van sowel die Christelike as Soefistiese mistiek.

Kourie (2008a:64) benadruk dat die konsep van Boeddhistiese absolute leegheid of niksheid (“void”) nie verwar moet word met nihilisme nie. Sy beskryf dit as “*unbounded openness”* wat tyd- en ruimteloos is en ’n dinamiese konsep is wat die bron van oneindige moontlikhede is. Nishitani (soos aangehaal deur Kourie, 2008a:64) voer aan dat dit nie eenvoudig ’n “empty nothing” is nie, maar eerder ’n “absolute emptiness, emptied even of these representations of emptiness” en dat dit die *ervaring* en nie die konseptualisering is nie wat primêr is. Hierdie

beskrywing strook met die *khôra* wat die “plek” is wat die potensiaal van ’n mistieke ervaring inhou. Ook dui dit op die Groot Goddelike Niets.

Die eland en water as spirituele simbole binne die San-kultuur, word as interteks benut om die digter se innige gewaarwording van die eenheid en verbondenheid van haar omwêreld te benut, en dit lok ’n begeerte by haar om rasioneel te wil verstaan. Kenmerkend van die mistieke, is die rasionele egter nie die weg na die “Ander” nie, en kan dus ook nie antwoorde op so ’n rasionele benadering bied nie.

Met nuutskeppings wat veral in reëls 6-9 en 24-27 voorkom, skep die digter oorspronklike beelde wat bydra om ’n uniekheid aan die ervaring te verleen, en tesame met die tipografiese uiteensetting, vrye vers, die gebrek aan leestekens en enjambement wat die gevoel van tydloosheid en ’n soort bowêreldse mistieke atmosfeer skep, verkry die gedig performatiewe krag wat die leser verlei om daaraan deel te hê. Woorde met performatiewe krag soos aangedui, druk die voortdurende dinamiese aard van die verbondenheid uit.

Hierdie gedig toon aan dat mistieke elemente deel vorm van ander spiritualiteite, in hierdie geval die Afrika- / natuurmistiek wat verder klem verkry met “toevallende gaatjies” (reël 28) wat die beeld oproep van mierleeus se gaatjies wat die prooi vang, maar oopgekrap word. Die digter se wroeging met die feit dat rasionele soeke en vrae onbeantwoord bly, soos uitgedruk deur “flardes” insig in die hiernamaalse, is kenmerkend van die mistieke.

So ook is die apofatiese wat veral in die laaste reëls te voorskyn kom waar die “Groot Goddelike Niets” waarmee die gedig eindig, ooreenstem met die apofatiese “pleklose” waardeur betekenisgewing – die mistieke – wel ervaar word. As sulks kan dit, eerder as ’n nihilistiese beskrywing, beskou word as ’n “unknowing” wat daarop dui dat dit wat nie begryp word nie en dus onuitspreeklik is, wel die moontlikheid bied om op ’n ander manier betekenisvol te wees.

Met betrekking tot die apofatiese en die annihilering van die self, word daar verwys na Visagie (2015:231) wat aanvoer dat in hierdie gedig die denke by die ontkenning van niksheid, naamlik die materiële “ontniks waaruit ek kom” (reël 25) begin, en dat dit daarna op ’n ontoereikende manier “in hiernamaalsflardes” (reël 27) na die niks wat weliswaar goddelik en groot is, beweeg.

6.10 Marlene van Niekerk (1954–)

Marlene van Niekerk, een van die mees gerekende Afrikaanse skrywers, is akademikus, digter, romanskrywer en ontvanger van talle toekennings, onder meer vir haar prosawerke *Triomf*, *Agaat* en *Die sneeuslaper.* In laasgenoemde werk word trauma, mistiek en kreatiwiteit

met mekaar verbind, en een van die verhale, “Die slagwerker”, waarin mistiek die skakel is om verskillende religieuse tradisies te verbind, bevat verwysings na Rumi en weerspieël die ekstase wat met die erotiese en mistieke gepaardgaan (Van der Merwe, 2012:4). Ook is daar ’n verwysing na die mistikus Juan de la Cruz se “Die donker nag van die siel” wat ’n verwantskap met Rumi toon.

In 2013 verskyn haar derde digbundel *Kaar* wat Marius Crous in *Rapport* van 18 Desember 2013 as die "poëtiese hoogtepunt van 2013" beskryf. Hiervoor het sy in 2014 die Hertzogprys ontvang. Volgens hom is Van Niekerk saam met groot Afrikaanse digterstemme soos T.T. Cloete en Breyten Breytenbach een van die min digters wat "so op die etimologie van ’n woord met al sy Germaanse wortels kan ingaan". Een van die gedigte uit hierdie bundel word hieronder ontleed.

6.10.1 “Woordverklaring”

Kaar. ’n Mooi ou Dietse woord
Vir iets waarin ’n mens kan vergaar
Heuning, vis, yswater; in ’n skuit
’n bak vir ’n lewendige paling
Of ’n byekorf gevleg van spaanse riet,
Stingels brem en langstrooirog;
’n nis deur sneeu uit ’n spits geslyt
Aan die bopunt van ’n gletsersleut
Met onderaan ’n keteldal
Waar, op ’n vloer van swerfsteen,
’n dorp kan aanslib teen ’n meer.
’n Tregter sonder voet
Waardeur die koring
Op die meulsteen stroom;
Ook die mond van Sint Ambrosius
As kind waar die bye in- en uitravot
Soos stille aforismes –
De bono mortis, de fuga saeculi.

’n Vers dink ek, waarvan mens deur
die vlegwerk loer, deur deksel,
wolke, dooie neerslag –
om vóór die wyn, die brood,
die droë vis, die kiem

die gis, die suur te kry; die gevaar
van vinne, ander spore, vars verskrik
soos van Gervasius en Protasius
of van ’n klank soos minne, orewoet,
doupunt en furore. In ’n kaar
wil ek begrawe word,
geen vuur, geen kis.

Uit: *Kaar* (2013)

Soos die titel aandui, is die eerste strofe ’n verklaring van die woord “kaar” wat ook volgens die *Nederlandse Encyclopedie* (2019) al die volgende betekenisse het: ’n houer (reël 2), ’n watergevulde kompartement in ’n skip, ’n houer met gaatjies in om vis lewend te hou, (reëls 3-4), ’n byekorf (reël 5), ’n nis in ’n berghang veroorsaak deur verwering en gletserbeweging (reëls 7-11), ’n tregtervormige silo in ’n tradisionele koringmeul om graan te versamel vanwaar dit “op die meulsteen stroom” (reëls 12-14).

Ook word “die mond van Sint Ambrosius” as ’n kaar beskou (reël 15). Volgens legende het Sint Ambrosius (4de eeuse Biskop van Milan) se vader die toekomstige biskop se uiteindelike welsprekendheid voorspel toe ’n swerm bye die slapende kind se gesig bedek het. Hulle het hom egter nie gesteek nie, maar heuning op sy tong gelaat en toe weggevlieg. Die heuning was ’n voorbode van die soet, geestelik-versterkende woorde wat hierdie toekomstige heilige eendag sou spreek (St. Ambrose University, 2019). Volgens O’Connor (2011) simboliseer die by die siel wat vlug van die liggaam; ook het dit ’n mistieke konnotasie van ’n smakie van die soetheid van wysheid, die wysheid van die numineuse ander wêreld.

Die beeldspraak van die heuning dui dus op die wysheid van die twee preke van Sint Ambrosius, *De bono mortis* (oor die goeie van die dood) en *De fuga saeculi* (oor die vlug van die wêreld) wat met “stille aforismes” vergelyk word.

Uit Sint Ambrosius se preke is dit volgens Mohrmann (1995:7-8), duidelik dat sowel Plato as die Neoplatoniste, veral Philo hom beïnvloed het. Volgens Jones (2007:3) handel *De bono mortis* basies oor die Platonistiese gedagte dat die dood die siel van die gevangenis van die liggaam bevry en dat dit vir Christene die ewige vreugde van die hemel bring. Hierdie gedagte sluit dus aan by die simboliek van die heuning. Dit was Sint Ambrosius se groot prestasie dat hy Christelike en Platoniese piëteit en metafisika in ’n enkele visie van die betekenis van menslike dood verenig het. In dieselfde trant druk *De fuga saeculi* uit dat die mens sy toevlug tot God moet neem. Hierdie inligting sluit aan by die gedagte dat die “betekenis” in Derridiaanse terme die betekende, die poëtikaliteit, die ervaring van die gedig in Platoniese terme losgemaak word van die beperktheid van taal, die betekenaars.

Poësie of woorde word in reëls 19-20 as houer, omhul deur vlegwerk, uitgebeeld vanwaar die digter / leser daarvan probeer sin maak, maar dit is nie duidelik nie, dit is newelagtig, deur "wolke", en as "dooie neerslag" ontbreek betekenis. Die items wat in reëls 23-24 genoem word en "vóór die wyn" gekry moet word, "brood", "vis", "kiem", "gis" en "suur" dui op die potensiaal vir groei en ontwikkeling. "Brood" en "vis" roep die gelykenis van die vyf brode en twee visse op wat Jesus vermenigvuldig het. Brood roep ook tesame met die wyn in reël 22 die nagmaalsritueel op wat aansluit by die gedagte van (geestelike) groei of versterking. "Kiem" is 'n klein organisme, maar soos HAT (2015) verklaar ook "eerste stadium van 'n idee" met "Die kiem van 'n nuwe verhaal het in die skrywer se gedagtes begin vorm aanneem" as gebruiksvoorbeeld. "Gis" en "suur" dui albei op iets wat brood laat rys of op 'n fermentasieproses. Daar word dus afgelei dat dié beeldspraak op 'n proses van ontwikkeling en groei dui waardeur betekenisgewing verkry word.

Die gedigteks word dus beskou as dit wat met die performatiewe krag bewerkstellig deur allerlei verstegnieke, ontwikkel moet word en losgemaak word van die kaar. Ina Wolfaardt-Gräbe (2013:569) wys daarop dat die gedig vir Cloete "'n 'liggaam', 'een materie van geestelijke orde' (Nijhoff) is, maar ook 'n taalliggaam waarin die digter se fisieke liggaam oorgedra kan word. Die gedig is enersyds 'in-korporering, *corpus*, in-liggaming, in-lywing in taal' (Cloete, 2013:122); andersyds is die liggaam net so belangrik vir die digter as vir die skilder of beeldhouer, want 'dit is uit die fisieke liggaam wat gedigliggame getransendeer word, transmutasies van 'n geestelike orde…' (Ander:133)".

Hierdie gedagte sluit aan by Sells (1988:148) se "meaning event" wat hy definieer as "a secret or mystery that the reader continually uncovers in the act of reading and in each uncovering or unveiling the reader experiences what I have called the meaning event", ook by Attridge se "event", 'n kreatiewe gebeurtenis en perspektiefverskuiwing.

Reëls 24-29 dra oor dat hierdie betekenisgewende ervaring met 'n verskeidenheid emosies kan gepaardgaan. Dit kan vrees en verskrikking inboesem soos toe Sint Ambrosius die oorskot van Gervasius en Protasius, 2de eeuse martelaars onder die vloer van 'n kerk ontdek. Dit kan ook 'n gevoel van liefde en vervoering ontlok soos aangedui deur "klank soos minne, orewoet, doupunt en furore" in reëls 28-29.

Die Middelnederlandse mistieke term "orewoet" beteken volgens Van Oostrum (s.a.) "'gloed', 'hitte', 'vurigheid' en vooral als 'geestelijke gloed, extase'". Die mistieke assosiasie is met die Middeleeuse mistikus, Hadewijch vir wie die wesenlike aspek van die minnebelewing begeerte was en die dryfveer tot goddelike eenwording. Wat "furore" betref, is in hoofstuk 4 uitgewys dat *furor poeticus,* 'n sleutelelement van die mistieke skryf- en leesproses is. Vir Stark (2008:261) beteken dit dat die goddelike die skrywers bystaan in die skep van mistieke

tekste en dat hierdie drif ook lesers van mistieke tekste raak: “Inspired writing requires inspired reading: *furor poeticus* needs *furor lectoris”.* Wat die verwantskap van “doupunt” met “minne”, betref, kan dit in hierdie konteks beskou word as die punt waar die gedig / leser versadig word met insig en dit die “meaning event” word.

Reëls 29-31 wat die begeerte van die digter uitdruk om in ’n kaar begrawe te word, sluit aan by die gedagte van die potensiële groei, ontwikkeling, met die Platoniese konsep van die bevryding van die siel van die liggaam, en van die uiteindelike nagmaalwyn of goddelike vereniging, asook met Sint Ambrosius se werk, *De bono mortis.*

Die woord “kaar” stem sterk ooreen met die Platoniese konsep *khôra* wat soos in hierdie studie blyk, ’n noodwendige deel vorm van mistieke diskoers wat by uitstek onuitspreeklik is. Derrida (1997:97) beskou *différance* soos *khôra* as ’n “great *receptacle* (my kursivering) upon which every constituted trace or mark is imprinted, ‘older’, prior, preoriginary”. Dit is volgens Derrida die plek waaruit syn ontwikkel en kan as sulks as een van die woordverklarings van “kaar” beskou word. Soos aangedui in hoofstuk 3 word ’n *aporia* of *khôra* geskep wat, soos die kaar in hierdie gedig, die geleentheid skep vir betekenisgewing. “Vinne” wat naas “spore” in reël 26 voorkom, dui op die primordiale oorgang van ’n vis na buite die see wat spore gelaat het, en die twee woorde sluit dus aan by “trace” in die aanhaling hierbo wat verwys na dit wat van die ontwykende essensie ervaar kan word.

Met oorspronklike en ryk beeldspraak, intertekstuele verwysings en ander verstegniese strategieë word hierdie gedig, as “woordeboekinskrywing”, self uit die kaar van die woordeboek losgemaak en verkry ’n eie performatiewe lewe waaraan die leser kan deel hê. Afrikaanse woorde wat selde gebruik word, Nederlandse woorde, sterk gelaaide emosionele woorde soos “verskrik”, “gevaar”, “minne”, “orewoet”, en “*furore*” word benut. As sulks word dit ’n *ars poëtiese* gedig en toon dit die manier aan waarop die poëtiese teks uitstyg en ’n magiese kwaliteit verkry.

Hierdie gedig is in wese ’n uitbeelding van die grondliggende teoretiese betoog van hierdie studie, naamlik dat daar vanweë die ontoereikendheid van woorde, veral as uitdrukking van die mistieke, ’n *aporia* ontstaan, maar dat deur verskeie literêre kunsgrepe asook ’n imaginêre ingesteldheid van die leser, sin van die gedig gemaak kan word.

Die verwantskap van poësie met kaar herinner aan Howe (2014), voormalige staatsdigter van New York, wat die volgende oor poësie aanvoer: “It can’t be paraphrased. […] The great poetry I love holds the mystery of on being alive. It holds it in a kind of *basket* (my kursivering) of words that feels inevitable […] It has the quality of a spell […]”.

6.11 Joan Hambidge (1956–)

Joan Hambidge staan bekend as produktiewe digter, romanskrywer, letterkundige, kritikus, akademikus, polemikus en kontroversiële openbare figuur (Marais, 2005:149). Haar belangstelling in literêre teorie, veral die psigoanalise en metafisika, vind ook neerslag in haar werk. Nel (2014:5) wys daarop dat Hamdidge algemeen in die literêre kritiek beskou word as ’n komplekse ondersoeksubjek. Sy het ’n reputasie opgebou as een van die mees omstrede literêre figure in Suid-Afrika. Sy is ook die eerste Afrikaanse skrywer wat openlik lesbiese verse skryf.

Uit haar oeuvre is twee gedigte uit die bundel *Vuurwiel* (2009a) gekies, een wat die belewenis van die derwisj-dans uit die Soefi-tradisie uitbeeld, en een wat die Boeddhisme en Christelike geloofsomgewing betrek. Human (2009) wys daarop dat met *vuur* én *wiel* daar gesinspeel word op herskepping, verandering en die nuut maak van dinge, en dat verwysings na "Derwiese dansers/ in ’n sirkelgang/ soos ’n sissende slang/ met rokke wat swaai" en "Karmawiel" in dié gedigte, die bundeltitel ook met die spirituele, die gedagte van suiwering en die aflegging van selwe in verband bring.

6.11.1 “Derwiese dansers”

1 Op ’n keer sien ek
2 Derwiese dansers
3 in ’n sirkelgang
4 soos ’n sissende slang
5 met rokke wat swaai
6 in selfhipnose
7 amper nes ’n trans ...
8 Op ’n keer eenmalig
9 Derwiese dansers
10 dansend ’n dáns
11 op ’n sewe maatslag,
12 tollend weg van die ek.

Uit: *Vuurwiel (2009)*

Inleidend tot hierdie gedig op Joan Hambidge se “Woorde wat Weeg”-blog, beskryf sy die sewe stappe van die *samā’*-seremonie wat sy in Turkye bygewoon het, en wat sy as ’n uitsonderlike en ontroerende ervaring beskryf.

Die sirkelgang van die derwisj-dans wat soos in hoofstuk 2 aangetoon eintlik spiraalvormig is, word met ’n “sissende slang” vergelyk. Die slang het verskeie simboliese betekenisse,

waarvan een is dat dit met heling en hergeboorte (die vervelproses) geassosieer word (Protas, 2001). In sy boek*, Spirals: the Pattern of Existence* wys Ward (2018) daarop dat in onder meer slangkultusse, die mistieke en rituele dans, die spiraal ’n eeue-ou intuïtiewe simbool van spirituele ontwikkeling is, en dat ’n argetipiese beeld van die spiraal vertolk kan word as die opvatting van ’n weg van verskillende stadiums om God te bereik. Hierdie simboliek strook met die mistieke betekenis van die derwisj-dans as die afstaan van die aardse lewe om in mistieke eenwording met God herbore te word.

Die sissende klank dui waarskynlik op die geritsel van die dansers se rokke namate hulle wentel wat beklemtoon word met die alliterasie van die s-klanke van “sirkelgang”, “soos” “sissende”, “slang”, “swaai” en dan “selfhipnose” in reëls 3-6. Die gedagte van selfhipnose of die soort transervaring van die dansers sluit aan by die geloof in die magiese vermoëns van slange wat op die maat van die slangtowenaar se fluit dans en hul prooi hipnotiseer.

“Op ’n keer”, die aanvangswoorde van reël 1 en weer van reël 8, dra, tipies van mistieke tekste, iets oor van die ervaring wat in die oomblik beleef word, en van tyd wat as ’n wêreldse dimensie opgeskort word. Vanaf reël 8-12 word dieselfde toneel van dansende derwisje beskryf, die keer ná die digter se eie meelewing aan die dans waartydens sy die eintlike betekenis van die “sirkelgang” as dáns (geaksentueer) begryp as die aflê van die eie ek, en besef dat die “sewe maatslag” in reël 11 op die sewe verskillende geestelike stadiums waaruit die dans bestaan, dui.

Die performatiewe krag van hierdie teks is geleë in die uitbeelding van die Soefi-dansers wat uiteraard uitvoer, “perform” en as sulks die mistieke belewenis in die dans beliggaamd ervaar. So word die kognitiewe van die tekstuele getransendeer sodat die leser ook met sy imaginêre die rituele dans beliggaamd kan meemaak en tot mistieke insig kom. In die opsig dat die uitbeelding dans, dus beliggaamd is, is die gedig apofaties.

In ’n blog waar hierdie gedig ook verskyn, verwoord die digter die onuitspreeklikheid van hierdie mistieke belewenis soos volg: “Maar hierdie ervaring lê buite woorde. Net so min as wat ’n mens ’n spirituele oomblik of die impak van ’n gebed kan verwoord [...]” (Hambidge, 2013).

6.11.2 “Karmawiel”

1 Vanoggend droom ek van Jesus-
2 kind in die Lotusblom. Op ouderdom ses
3 in ’n kinderensiklopedie sien ek
4 ’n wesentjie in ’n ertjiepeul. Is dit gek
5 om Jesus en Boeddha saam te snoer?

Hoe kom dit dat jong kinders lank voor
begrip reeds ’n roepende stem hoor
en deur ou wyshede ontroer word?
Op ’n treinreis van Voorsienigheid
Terug na my rusplek in Tydelikheid
sit ek neffens ’n rabbi sonder baard;
hy vertel my hoe elkeen na sy aard
die goddelike in die lotusblom sien
of mag glo aan Christus se bloed;
solank ons net weet: uit hierdie gloed
van Boeddha, Jesus, wieookal verdien
ons die wete, ek is verbind aan jou
in denke, dade en gevoel. Soos jy
geheg is aan my in denke, dade en berou:
’n draaiende karmawiel vir jou, vir my.

Uit: *Vuurwiel* (2009)

Volgens Engelbrecht (2012:292) word die karmawiel as simbool van die ewigdurende proses van lewe, dood en hergeboorte in verskeie Oosterse gelowe gebruik, maar is eintlik oorspronklik ’n Boeddhistiese simbool. Dié wiel word gewoonlik by die ingang van Boeddhistiese tempels aangetref en bring vir gelowiges genesing en die krag om te vernuwe as hulle dit vir meditasie gebruik. Kourie (2016) verduidelik: “The Buddhist path aims at a life of physical, emotional and cognitive simplicity, and following what is ‘right’ will effect liberation from the cycle of *karma*, the results of action.” Die karmawiel word in hierdie gedig benut as simbool van ’n manier waarop die digter haar lewe ondersoek.

Die lotusblom word ook met die Boeddhistiese kultuur geassosieer en dui suiwerheid, getrouheid, spirituele ontwaking en groei aan (Keown en Prebish, 2010). In die Boeddhisme word geglo dat die hart van die wese soos dié van ’n lotusblom is wat deur goeie dade begin bot. Boeddha word dikwels uitgebeeld waar hy op ’n lotusblom sit en goddelike geboorte simboliseer.

Na die digter van “Jesus-kind in ’n lotusblom” gedroom het, wat sy verduidelik verband hou met ’n prentjie van ’n “wesentjie in ’n ertjiepeul” as kind gesien, wonder sy in reëls 4-5 oor so ’n samesnoering van verskillende gelowe. Dan in reëls 6-8 begin sy besef dat dit dalk nie so vreemd is nie. Die verskynsel dat kinders wat “lank voor begrip” ’n beter insig en aanvoeling vir “ou wyshede” het, roep Matt. 18:2 op: “Dit verseker ek julle: As julle nie verander en soos kindertjies word nie, sal julle beslis nie in die koninkryk van die hemel kom nie”. Dit dui op die

mistieke konsep van die affektiewe (“ontroer word” in reël 8) eerder as rede en leerstellings (“lank voor begrip” in reëls 6-7) wat tot noëtiese insig en die goddelike lei.

Dié gedagte sluit ook aan by die neiging van die kollektiewe bewussyn om toenemend gediversifiseerd te raak en vergeet te word soos in die gedeelte in hoofstuk 2 oor Soefisme bespreek is, en Heidegger se waarheidsbegrip wat daarop neerkom dat ons in ons Westerse filosofie afgesny geraak het van die totale verstaan.

Die “treinreis” (reël 10) is metafoor vir die weg van “Voorsienigheid” waar spirituele insig deur middel van die droom verkry is, na “Tydelikheid”, die gewone aardse bestaan. HAT (2015) verklaar “Voorsienigheid” as die “almagtige opperwese wat, volgens gelowiges, beskik oor elke mens se lewenspad en uiteindelike saligmaking, al dan nie”. Die ontmoeting met die rabbi soos in reëls 10-14 beskryf, kan dus ook beskou word as so bestem en versterk die gedagte van predestinasie.

Die rabbi wat as Judaïese leermeester nóg Christen, nóg Boeddhis is, het egter nie, soos die Judaïese gebruik, ’n baard nie en daarvan kan afgelei word dat hy nie dogma en leerstellings aanhang nie. Die argaïese woord, “neffens” in reël 11 dui ’n soort formaliteit van die gesprek aan. Die woord ‘rabbi’ is etimologies afgelei van *rabbi* (Latyn), ook *rhabbi* (Grieks) wat bloot ‘meester’ beteken (Dictionary.com., s.a.). Hier verpersoonlik die rabbi dus die wyse, objektiewe gids of leermeester wat as’t ware haar droom vir haar uitlê. Sy beskouing is dat elkeen die reg het om te glo “na sy aard” – dus as ’n Christen, of op watter manier hy ook al die Boeddha in die lotusblom beskou (reëls 12-13).

Die woord “gloed” word ook deur Cussons in haar gedig “Bedekte naak” hierbo gebruik om haar passie en verlange na die goddelike uit te druk. Soos in die Cussons-gedig (“’n Gloed dra ek tussen die wêreld en my bloed”) word hier deur “bloed” en “gloed” in die rymposisie klem gelê op passie wat gekoppel word met die kruisiging. Reëls 15-20 beeld uit dat met so ’n hartstogtelike gevoel daar ’n wedersydse verbintenis is, aangedui deur “dade, denke en gevoel” en “dade, denke en berou”, en dat die gelowige vir seker kan weet dat hy met sy medemens “verbind” en “geheg” is, Daar is dus hier sprake van mistieke verbondenheid wat versterk word deur die iteratiewe gebruik van persoonlike voornaamwoorde, “ons”, “jy”, “jou”, “ek”, “my” in reëls 17-20.

Die draaiende karmawiel (in die slotreël) wat volgens O'Brien (2018) ’n poëtiese manier is om Boeddhistiese leerstellings te beskryf, skakel terug met die titel en versterk die sikliese gang wat kenmerkend is van die Boeddhisme.

Volgens Engelbrecht (2012:284) bevat hierdie gedig “sprake van ’n nuwe geloof waarin elemente van verskillende gelowe saamgesnoer word”. Myns insiens getuig die gedig egter

eerder van ’n nuwe insig waartoe die digter gekom het: geestelike onderlinge verbondenheid en dat mistieke eenheid deur verskeie gelowe beleef kan word. In die woorde van Olivier (1985:21):

> Nêrens in die wêreld van die teologie vind Christus se versekering dat die huis van Sy vader baie wonings het, konkreter 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.

Wat die verstegniese aspekte betref, dien die voorkoms van enjambemente om ’n vloeiendheid aan die gedig te verleen. Daar is geen vaste rympatroon nie, maar waar dit voorkom, dien dit gewoonlik as ’n verbindingsmeganisme, soos byvoorbeeld in die geval van die eindrym in reëls 9 en 10, “Voorsienigheid” en “Tydelikheid” waar die paradoksale uitgelig word.

Die verwysing na die droom wat reeds in die eerste reël ’n wêreld buite die empiriese omgewing skep, die vrae in reëls 4-8, en die persoonlike voornaamwoorde “ons”, “ek”, “my” en “jy” en “jou” betrek die leser performatief.

Die mistieke konsep dat die rasionele of dogma nie die weg tot noëtiese insig is nie, word belig. Ook word die kollektiewe onbewuste betrek wat in veral die Westerse wêreld verlore geraak het, en saamhang met die misterieuse, die numineuse of dit wat irrasioneel is.

Wat ook blyk en insiggewend is, is dat die mistieke ervaring van onderlinge verbondenheid diverse geloofsoortuigings oorskry. As sulks weerspieël die gedig ’n oorspronklike en verligte siening oor die universele eienskap van die mistieke.

6.12 Johann de Lange (1959–)

Johann de Lange is kritikus, prosaskrywer en een van ons belangrikste digters van gay en homo-erotiese poësie. Hy skryf oor die verhouding tussen die seksuele en die religieuse en ontgin ook die temas van mistiek en religie. In 1997 het hy ’n bloemlesing kortverhale getiteld *Soort soek soort*, wat 100 jaar se gay fiksie in Afrikaans dek, versorg en in 1998 ’n bloemlesing van Afrikaanse erotiese poësie in samewerking met Antjie Krog getiteld *Die dye trek die dye aan* saamgestel.

Viljoen (2012) benadruk De Lange se getrouheid aan die uitgangspunt dat sy eerste en enigste lojaliteit deurgaans die poësie is. Uit hierdie lojaliteit en die gedrewenheid om taal te beheers, “vloei voort die sorgvuldige komposisie van elke gedig in die bundel, die

deurdagtheid van die metafore en die noukeurige aandag vir die klankwaardes, resonansies en betekenismoontlikhede van woorde".

Die gedig wat hieronder behandel word, is uit sy bundel *Vaarwel, my effens bevlekte held* waarin De Lange volgens Viljoen (2012) met kenmerkende dubbelsinnigheid die temas van mistiek en religie aanspreek, en waaroor Snyman (2012) aanvoer: "Daar is min aspekte van menswees, ook die seksualiteit, wat nie deur De Lange se skerp maar gevoelige digterlike lens in die mistiek van die woord vasgevang word nie."

6.12.1 "Die diensbaarheid van bome"

1 Gedenk Hom wat lief was vir bome,
2 vir die skrynende aromatiese klank
3 as die boom onder vaardige hande
4 sy natuur gedienstig aflê & tafel word,
5 of laaikas, rusbank met gewronge poot,
6 of stoel met 'n steil rug om 'n rug te stut.
7 Op sy laaste tog het die kruishout
8 Hom gedra, die stil olyf
9 het donkernag van sy smart
10 weggewring, & die dorings
11 van die wag-'n-bietjie of wit haak
12 het sy woorde bloedwarm tuisgebring.

Uit: *Vaarwel, my effens bevlekte held (2012)*

Omdat "Hom" met 'n hoofletter begin en die werkwoord "was" in die verledetydsvorm is, lei die leser af dat daar na die Christusfiguur, die geïnkarneerde goddelike gedurende Sy aardse bestaan verwys word. Die werkwoord "Gedenk" het konnotasies met die bediening van die Nagmaal in Afrikaanse kerke wat aansluiting vind by die verwysing na die kruis en kruisiging en die laaste reël waar daar na Sy bloed verwys word.

Christus word in reëls 1-6 uitgebeeld as timmerman wat uit die bome, meubels – "tafel", "laaikas", "rusbank" en "stoel" – vervaardig.

Deur in reël 1 die "natuur" of aard van die boom te benut as metafoor vir die mens se laer self, die natuurlike, sondige ego van die mens wat hy "gedienstig aflê" om deur God getransformeer te word en diensbaar te word, verkry die gedig 'n mistieke karakter. Die sinestetiese "aromatiese klank" suggereer ook die mistieke wisselwerking tussen wêrelde. In reël 2 word dié transformasieproses as skrynend, dus pynlik, met die ooglopende woordspel op skrynwerker, asook "aromaties" vanweë die houtreuk beskryf. Hierdie paradoksale beeld

resoneer met die *via purgativa* wat die mistikus deurloop, die weg na God wat met lyding gepaardgaan, maar terselfdertyd die positiewe inhou.

Ook in Sy laaste ure op aarde is die boom as metafoor vir die mens, betrokke. Christus se liefde wat aan die kruis gestalte kry, word gejukstaponeer met die gevalle mens wat wil wegwring van die lyding (reëls 9-10). Hierdie beeld skakel met die gewronge poot van die rusbank in reël 5 wat ook die onvolmaakte mens aandui.

Juan de la Cruz se “Donker Nag” word opgeroep deur “donkernag van sy smart” in reël 9, en resoneer met die *via purgativa*, hier Christus se eie lyding. ’n Evokatiewe beeld word geskep met “stil olyf” wat die beeld van ’n heilige stilte skep wat op die Olyfberg heers.

Die woorde “weggewring” in reël 10 en “tuisgebring” in reël 12 as die enigstes in die hele gedig wat rym, dien om die teenstelling tussen die mens se sondige natuur en selfsug en Christus se opofferende liefde aan te toon.

Die voortgesette verhouding tussen die mens en God word in hierdie gedig geïllustreer wat die klimaks bereik in mistieke eenwording tussen die kruis as metafoor vir die mens en Christus. Rom. 6:6-8 word hiermee opgeroep:

> Ons weet tog dat die sondige mens wat ons was, saam met Christus gekruisig is sodat ons sondige bestaan beëindig kan word. Ons is dus nie langer slawe van die sonde nie. Iemand wat gesterf het, is immers vry van die mag van die sonde. Ons het saam met Christus gesterwe; daarom glo ons dat ons ook saam met Hom sal lewe.

Reëls 7-12 beeld die laaste tog, die *via purgativa* op roerende wyse uit, wat in skerp kontras staan met die reëls 1-6 waarin die sekulêre uitgedruk word.

Die laaste treffende reël met die beeld van die Woord wat Vlees geword het, skakel met die mistieke opvatting dat dit met beliggaming (“bloedwarm”) is en nie die intellek (“woorde”) nie, waardeur werklike noëtiese begrip, en mistieke eenwording verkry word. Eers met die binnedring van die dorings in die vlees in, of anders gestel, met die liggaamlike, vind eenwording plaas. Deur in reël 12 die doringplantspesies met omgangstaal “wag-’n-bietjie” en “wit haak” te benoem, verkry die mistieke uitbeelding ’n Suid-Afrikaanse kleur. Die metafoor in die laaste reël: “het sy woorde bloedwarm tuisgebring” weerspieël nie net die eenwordingsbelewenis en noëtiese kennis nie, maar dui ook op intense beliggaamdheid wat intyds ervaar word. Dit is dus die *via illuminata*, die *via unitiva*, en ook Sells se “meaning event” – waar die betekenis identies word of ineensmelt met die skryfhandeling, en die leser self die gebeurtenis ervaar.

Die boom of hout as metafoor vir die mens wat as verskeie items (“tafel”, “laaikas”, “rusbank”, “stoel”) “perform” en kulmineer as Christus se kruis en doringkroon verkry performatiewe waarde wat die kognitiewe vlak van die blote woorde transendeer en deelname van die leser betrek.

6.13 Jacobus van der Riet (1959–)

Vader van der Riet is tans een van slegs twee Afrikaanssprekende priesters in die Oos-Ortodokse Kerk in Suid-Afrika. In 1054 het die Ortodoksie van die Rooms-Katolisisme geskeur. Gouws (2012b) verduidelik dat dit ’n geloofsgroepering is wat groot klem lê op die gemeenskap met die heiliges, dié wat nog lewe en ook dié wat reeds gesterf het (maar dikwels op mistieke wyse steeds betrokke is by die ondermaanse). Dit is dus verstaanbaar dat Van der Riet se debuutdigbundel *Die onsienlike son*, wat in 2012 verskyn het en waaruit onderstaande gedig geneem is, ’n versameling hagiografiese gedigte oor heiliges uit sy kerklike tradisie bevat. In sy resensie oor hierdie bundel wys Steenkamp (2013) tereg daarop dat min van die heiliges, wie se verhale die gedigte van die bundel geïnspireer het, aan Afrikaanse lesers bekend sal wees, maar die invloed van ’n tradisie wat steeds betreklik onbekend is in Afrikaans, kan net die taal en kultuur verdiep.

6.13.1 “Die Heilige Eufrosynos die Kok”

Nie vlug van gees, maar eenvoudig soos prei,
kom Eufrosynos tereg, ná seisoene van swerf,
in ’n kloosterkombuis waar hy skil, opkap en kerf,
waar sy hart begin gloei soos sitroen en gedy.

Vlek hy ’n vis, sing hy oor die patroon van ’n graat:
“Eer aan U, o God, U het als met wysheid gemaak.”
Oor elke kleur sing hy, oor elke fatsoen en smaak,
die rooi en rye pitte van die waatlemoen en granaat.

Gestroop soos ’n ui aanvaar hy die spot wat sny
deur die skil, dog in ’n droom oor die tuin van geluk
sien die ab hoe die kok ’n tak met die appels pluk,
wat hy by die klokkegeluid vind in die vou van sy py.

As siekes daaraan byt en gesond soos na ’n heilige kyk,
daag by Eufrosynos die besef: Dis weer tyd om te wyk.

Uit: *Die onsienlike son* (2012)

The Orthodox Church of America (s.a.) verskaf die volgende inligting oor Eufrosynos wat hier as agtergrond dien:

> Eufrosynos wie se ouers eenvoudige mense was, is na bewering in die 9de eeu in Palestina gebore en het as ’n nederige monnik as ’n kok in ’n klooster gewerk. Die ander monnike het hom nie altyd baie goed behandel nie, maar as ’n ware man van God het hy gedurig gebid en gevas en spirituele hoogtes bereik.
>
> Een van die priesters het gedroom hy was in ’n pragtige tuin waarin hy Eufrosynos gesien het wat vertel dat hy deur die genade van God in die Paradys was. Op ’n versoek van die priester om vir hom iets wonderliks uit die tuin te gee, pluk Eufrosynos drie appels en gee hulle aan sy metgesel.
>
> Die volgende oggend sien die priester langs hom die vrugte wat ’n wonderbaarlike geur uitskei, en vra later in die kerk vir Eufrosynos waar hy die vorige nag was. Die monnik se antwoord was dat deur gehoorsaamheid aan die priester, God in Sy genade aan hom die Paradys getoon en die Paradys-vrugte aan hom geskenk het.
>
> Nadat die priester aan die res van die monnike dit vertel het, gaan soek hulle vir Eufrosynos in die kombuis om aan hom eer te betoon, maar vind hom nie daar nie. Om menslike glorie te vermy, het Eufrosynos van die klooster gevlug. Die appels van die Paradys wat die monnike as heilig beskou het, is as genesend en as benediksie aan mense uitgedeel.

In reël 1 roep “Nie vlug van gees” Matt. 5:3 op: "Salig is die wat arm van gees is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele." Die mistieke opvatting dat dit nie met die rede is wat die goddelike ervaar kan word nie, word hiermee geïmpliseer.

Met sintuiglike vergelykings en beelde soos “eenvoudig soos prei”, “sy hart begin gloei soos sitroen”, “Vlek hy ’n vis”, “patroon van ’n graat”, “rooi en rye pitte van die waatlemoen en granaat” in reëls 5-8 skets die digter ’n evokatiewe prentjie van die monnik se kombuis waar hy hom met eenvoudige dinge soos skil, opkap en kerf besig hou in diens aan ander. Hy put egter geestelike genot uit hierdie geringgeskatte werk en hy sien die goddelike raak in kos waarmee hy werk. Wat dus transendent en onsienlik is, ervaar hy as sienlik en immanent.

Die apofatiese is daarin geleë dat die kok die goddelike nie direk nie, maar in die kos wat hy voorberei, ervaar. Dit strook met die Soefi-opvatting van die goddelike wat in sy hoedanighede gemanifesteer word.

Dit is interessant dat ook Cussons kombuis-verwante beeldspraak benut – vergelyk byvoorbeeld haar gedig, “Die swart kombuis” uit haar bundel met dieselfde titel. Baie van Rumi

se gedigte bevat verwysings na die kombuis – hy praat van “the kitchen of Love”, asook “the kitchen of God” (Schimmel, 1993:121). Schimmel (1993:260) wys ook uit dat “the lowly vegetable can serve as a symbol of what Mowlana found to be the deepest truth of life”.

Die beeld in reël 5 van “die patroon van ’n graat” wat die kok met verering vir God vervul, skakel met Cloete se waardering vir die goddelike soos dit sintuiglik in die natuur waargeneem kan word – vergelyk sy gedig, “Ek durf vra” hierbo.

Deur hierdie redelik eenvoudige sonnet kry die digter dit reg om op eiesoortige manier aan die een kant die eenvoud van ’n kok, en aan die ander sy geestelike gnosis wat oënskynlik paradoksaal teenoor mekaar staan, uit te beeld.

Die streng vorm van die sonnet herinner aan die atmosfeer van ’n Oosters-Ortodokse kerkdiens. Al kom sommige van die rymwoorde soms egter effens gedwonge voor, dra ’n paradoks soos tussen die banale “prei” (reël 1) en spirituele “gedy” (reël 4) daartoe by om die mistieke element te beklemtoon.

Die konsep van die noëtiese kennis eerder as die rede waardeur die goddelike ervaar word, word toegelig; die aflegging van die ego word op oorspronklike manier deur “gestroop soos ’n ui” voorgestel, en iets van die *via purgativa* deur “sny deur die skil” in reëls 9-10; die droom oor die Paradys en God se genade wat Eufrosynos in die “tuin van geluk” in reël 10 ervaar het, kan beskou word as iets van die *via unitiva*.

Hierdie gedig wat iemand uitbeeld wat klaarblyklik so sterk geanker is in die liefde van God en vir wie goddelike eenwording ’n gegewe is, voer die leser onmiddellik na ’n mistieke milieu en is myns insiens, hoewel minder ekstaties en passievol as byvoorbeeld die poësie van Cussons, ’n andersoortige voorbeeld van ’n mistieke gedig.

Veral komende van ’n Oosters-Ortodokse digter is die gedig ’n verblydende toevoeging tot die Afrikaanse mistieke poëtikale tradisie.

6.14 Tom Gouws (1961–2018)

Tom Gouws was ’n akademikus en geestelike bediener en is bekend vir sy ontginning van religie en die religieuse wat onder meer neerslag vind in sy bundel *Stigmata* (2012) waarin die gedig wat geselekteer is, verskyn. Die woord *Stigmata* dui op die voorkoms van wondtekens, soos dié van die gekruisigde Christus, op die liggame van sekere heiliges en is wesenlik ’n verskynsel van die Rooms-Katolieke mistiek.

In ’n onderhoud met Bibi Slippers vertel Gouws (2011) dat Christenskap “’n godsdienstige *tag*” het waarmee hy moeilik identifiseer en dat hy glad nie godsdienstig is nie, maar ’n lewende

verhouding met die lewende God het. Hy beskou sy lewensingesteldheid as misties eerder as intellektueel. Sy begeerte om “in jouself tuis te kom” en die beskouing van “’n unieke, eie Godgegewe identiteit” wat elke mens nog voor die grondlegging van die wêreld reeds besit het, stem ooreen met die beskouings van Rumi. So ook sy oortuiging dat die skending van hierdie “beeld van God” waarin jy geskep is, veroorsaak het dat alle mense ’n vals identiteit koester en dat ’n mens se diepste wond dikwels jou hoogste roeping verhul.

6.14.1 “Hadewijch in die moerbeiboom”

snags soekend klim ou non op maan se sleepspoor
waar die moerbeitoppe ruis daar soek ek – soos sy –
soek ek Hom as die lakenhemel vol sterre spat
onversadig vol droomdrif en gedig vol liefdesvuur
in my bruidswit nagkleed soek my Sielsbeminde my
soek Hy sien Hy my deur die latwerk van begeerte
my balsemgeure sprei Hy verseël my diep versugting
o ek is van liefde krank
smôrens as die speserywind uit sluimering my wek
my haarlokke vol nagdruppels my hoof vol dou
deur die blare saggies ongesiens
ná die durende nag van gedrae ekstase
dra ek skroomvallig nooi’ntjielief
die vaaggevlekte streel van sy moerbeiwonde.

Uit: *Stigmata* (2012)

Uit die titel blyk dit dat dit hier oor Hadewijch van Brabant, die 13de-eeuse Vlaamse digter en minnemistikus-non handel. Van haar werk bevat beskrywings van die talle visioene wat sy oor goddelike liefde en mistieke eenwording gehad het.

Die titel wek ook assosiasies op met die tradisionele volkswysie “My nooientjielief in die moerbeiboom” (kyk reël 13 se argaïese nooi’ntjielief), maar ironies is dit 'n “ou non” uit die geskiedkundige verlede, Hadewijch, vir wie die moontlikheid van seksuele aktiwiteit weens beroep en ouderdom verby is, wat nog probeer om haar wangetjies en lippies, soos tradisioneel die gebruik was, met moerbeisap rooi te smeer om 'n minnaar te lok. Die amper onmoontlike om die verlangde resultaat te bereik, word beklemtoon deurdat die soeke is na die “sleepspoor”, dus dit wat verby is, maar hopelik nog opgespoor kan word, van die romantiek, “die maan”, en dat dit in die onbereikbare “toppe” gesoek word. Deur sintaktiese linksverskuiwing word “snags” as eerste element van die gedig sterk beklemtoon om aan te

dui dat die soeke nie in die helder lig van die rasionele daglig plaasvind nie. Die digter voel dus dat die eie soeke (“daar soek ek – soos sy – soek ek Hom soos sy”) eintlik 'n onbegonne taak is. Daar is egter die natuur wat sy “lakenhemel”, met die erotiese konnotasies van “onder die lakens”, vol rigtende “sterre spat” om die soeke nie futiel te maak nie, want daar is die gejukstaponeerde “droomdrif” (droom = irrasioneel / wens teenoor drif = werklike ervaring) wat ook jukstaponerend “vol onversadig” (vol = afdoende teenoor onversadig = hunkerend) bly en die digter, met meer intense verlange van die liefdesvuur, en die spreker deur die performatiewe skryfhandeling “gedig”, laat weet dat as daar die regte ingesteldheid is en die bruidswit nagkleed aangetrek word, die Sielsbeminde die spreker soek en raaksien.

Onderliggend is die bruidsmistiek waardeur die siel as die bruid beskou word wat daarna hunker om met Christus, die bruidegom, verenig te word en waardeur die mistieke eenwording aan ’n huwelik gelykgestel word. Hierdie opvatting staan veral sentraal 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.

Ten einde insig te verkry in sekere van die metafore in die gedig word daar na Malfliet (2013:127) se verklaring gekyk oor Hadewijch se 9de visioen deur te verwys na Openbaring 12 waar daar sprake is van ’n vrou en die nuwe Jerusalem as die bruid van Christus. Die vrou, gekroon met 12 sterre en geklee met die maan verslaan simbolies ’n draak deur haar kind wat sy gebaar het na die hemel te laat wegruk. Sy maak sodoende die weg oop vir die verwesenliking van ’n nuwe Jerusalem wat as bruid van Christus die nuwe koningin word. Die maan is nou nie meer nodig nie, want God is haar lig.

Intertekstueel is daar verder ’n skakel met D.J. Opperman se "Ou Non" wat ook ’n mistieke ervaring oordra en waarin daar ook na ’n non en moerbeiboom verwys word. Die seksuele konnotasies van ‘moer’ as die stamwoord van “moerbeiboom” speel in op die beeldspraak van die non wat haarself as bruid, as Christus se minnares beskou. Hierdie erotiese aspek word verder versterk deur die volgende woorde wat almal in hierdie konteks seksueel gelaai is: “onversadig vol droomdrif”, “liefdesvuur”, “bruidswit nagkleed”, “Sielsbeminde”, “begeerte” en “diep versugting” in reëls 4-7. In reël 1 verwys “ou non” dus nie slegs na die nonnetjiesuil wat veral snags in die moerbeiboom sit nie, maar ook na die mistikus-non.

Juis deur die onwaarskynlikheid van die uitbeelding van ’n non wat snags in maan- en sterlig in ‘n moerbeiboom op soek na God, van liefde en begeerte brand (vergelyk “liefdesvuur” in reël 4), word wegbeweeg van die kognitiewe en die beeld word performatief.

Insiggewend is dat die soeke wat met die iteratiewe gebruik van “soek” beklemtoon word, eers vanaf die mistikus se kant af plaasvind, en daarna van God af. Hierdie gedagte resoneer met die volgende reëls uit Rumi se gedig, “His name” (aangehaal deur Finnegan, 2015):

Your calling my name is My reply.
Your longing for Me is My message to you.
All your attempts to reach Me
Are in reality My attempts to reach you.

In reël 6 roep “latwerk van begeerte” die hout latwerkskerms op wat voor die vensters van vertrekke waarin die haremmeisies woon, aangetref word, en verkry sodoende seksuele konnotasies. Reël 7 suggereer liggaamlike eenwording en “balsemgeure” dui op gevolglike spirituele genesing vir die liefde.

Die “speserywind”, wat aansluit by “balsemgeure”, dui op die eksotiese en goddelike Gees wat sy aanvoel na ’n nag van passie. Die goddelike is te bespeur in reël 11. Die woorde “durende” asook “gedrae” druk uit dat die nag vir haar gevoel het asof tyd opgehef is wat kenmerkend is van die eenwordingservaring van die mistikus.

In reëls 10, 12 en 14 dui “nagdruppels”, “dou”, “ekstase”, “vaaggevlekte”, “streel” en “moerbeiwonde” wat terugverwys na “moerbeiboom” in reël 1, weer op die erotiese. Behalwe die seksuele konnotasies van “moerbeiwonde” wys dit ook op die bloedwonde van die gekruisigde Christus waardeur eenwording tussen die mens en God bewerkstellig word. Die suggestie van haar gevlekte liggaam in reël 14 sluit aan by die titel van die gedig, “Stigmata”, ’n term wat gebruik word om die manifestering van liggaamlike wonde, of merke wat ooreenstem met die kruisigingsmerke aan Christus se liggaam te beskryf en soms by Christene, veral Rooms Katolieke voorkom.

Die s-alliterasie dwarsdeur die gedig dra by om ’n sagte, droomagtige, sensuele atmosfeer te skep as agtergrond vir die mistieke eenwording. Paradokse soos die vreemde beeld van ’n non in ’n moerbeiboom, en argaïese woorde wat ’n gewyde atmosfeer skep teenoor byvoorbeeld “nooi’ntjielief” (reël 13) dien as verstegniek om die gedig los te maak van die alledaagse werklikheid en dra by tot die mistieke kwaliteit.

Van "Ou Non" deur D.J. Opperman wat Olivier (1985:282) ontleed het, voer hy in hierdie verband aan: “D.J. Opperman werk met die wisseling tussen die wêreldwerklikheid [...] en die ander werklikheid [...]”. Hierdie gedig weerspieël volgens Olivier die spanning wat ontstaan tussen die ervaring en die herinnering daaraan enersyds, en andersyds die leegheid en ontnugtering wat bestaan as 'n verdere ontmoeting met die godheid uitbly.

Hierdie gedig wat op ekstatiese en erotiese wyse die liefde van die mistieke eenwording uitbeeld, is tipies van die bruidsmistiektradisie en kenmerkend van die Middeleeuse mistieke kloostertradisie. Deur die herhaalde gebruik van “soek” in reëls 2, 3, 5 en 6, asook “soekend” in reël 1 wat op afwesigheid dui, en “ongesiens” in reël 11 word die gedig wesenlik apofaties.

Tog word die mistikus se brandende begeerte na God vervul. Deur die gebruik van enjambement verkry die gedig ’n vloeiendheid en verhoog die gevoel van die tydloosheid van die ervaring.

Met ’n soortgelyke ineenvloeiing en opeenvolging van sinsdele, sonder die gebruik van leestekens, bewerkstellig die digter die skyn van tegelyktydigheid. Dit herinner aan ‘n palimpses waar beelde oormekaar skuif en aan die geheeleffek kleur en beweging gee.

Dié erotiese gedig het ’n duidelike niecalvinistiese inslag met die non-beeldspraak en verwysing na die konsep van die stigmata. Met beelde wat gelaai is met performatiewe krag skemer die digter se passievolle en ekstatiese versugting na God duidelik deur en resoneer met die Rooms-Katolieke tradisie van die erotiese bruidsmistiek. Dit is as sulks ’n uitbeelding van die *via unitiva*. Deur hierdie evokatiewe beelde asook die beliggaamde erotiese, word meelewing van die leser bewerkstellig.

6.15 Slot

Die ontledings van bostaande gedigte is op ’n tweeledige doelwit gerig. Eerstens is die wyses toegelig waarop digters hul mistieke ervarings, wat as onuitspreeklik beskou word, in digvorm daarstel. Hierdie probleem van onverwoordbaarheid word spesifiek in “Bergpaadjie”, “2.1.1” en “Woordverklaring” aangespreek en as metafoor benut om die onbeskryflike van die mistieke uit te druk. Tweedens is geïllustreer in watter opsig en mate die mistieke elemente wat in die teoretiese gedeelte geïdentifiseer is in die gedigte neerslag vind.

In hoofstuk 3 is aangetoon dat die onvermoë van taal om betekenisgewing van die mistieke te bewerkstellig, ’n *aporia* tot gevolg het, of wat Sells (1994:2) “[...] the unresolvable dilemma of transcendence” noem, maar dat dit juis die opening skep wat die mistikus-digter in staat stel om deur diskoers wat anders is as “normal reference, predication, or logic” (Sells 1988:134), sy mistieke belewenis te weerspieël. Twee van die behandelde gedigte, “Die groot stilte” en “Woordverklaring”, handel spesifiek oor hierdie poststrukturalistiese abissale plek van die *khôra* en dra oor hoedat betekenisgewing of, in die mistieke konteks, goddelike eenwording, daardeur moontlik gemaak word. In “Christ of the Burnt Men” word daar eweneens, hoewel meer indirek, na die *khôra* verwys as die duisternis, die plek van verstotenheid en eensaamheid waar die spirituele kruisiging plaasvind. Ook in “Bergpaadjie” en “’n eland staan by die kuil” word daarop gesinspeel.

Omdat God en die mistieke belewenis as onuitspreeklik beskou word en nie direk beskryf kan word nie, is hierdie soort diskoers wesenlik apofaties, maar die digters maak ook van verskeie procédés soos metaforiek en paradokse gebruik om hierdie probleem die hoof te bied en hul

ervarings wel op ’n manier weer te gee. Deur middel van hierdie werkwyse verkry die gedig performatiewe krag en word dit as’t ware losgemaak uit die talige domein.

Soos in die vorige hoofstukke aangedui, verg begrip van so ’n mistieke teks aktiewe deelname van die leser en word nie net die teks performatief van aard nie, maar vervul ook die leser deur sy imaginêre geestesvermoë ’n performatiewe rol. Aansluitend hierby word daar weer verwys na die bespreking in hoofstuk 2 van Ibn al-'Arabī se *’alam al-mithāl* en Corbin se beskouing dat die leser se “active imagination” alles in ’n “beeld-simbool” (*khayāl*) omsit deurdat die ooreenkoms tussen die sigbare en die verborgene ingesien word. Die goddelike wat in die sigbare gemanifesteer word, word raakgesien en dit hang vir Corbin saam met die verskynsel liefde. Sodoende word ’n taal van verwysing getransformeer tot ’n taal van realisering en manifestering en die leser “[...] who undergoes all this, experiences a miracle, and experiences it as a miracle in language” (Attridge, 2004:99). Dit is wat Sells met sy “meaning event” bedoel.

Uit die gedigontledings het dit geblyk dat die digters evokatiewe beelde skep deur middel van ryk metaforiek oor ’n wye spektrum wat ook die erotiese en beliggaming insluit om die ervaring van eenwording met die goddelike te illustreer. Ook is die paradoksale aspek wat by die meeste gedigte aangetref is en so ’n wesenlike element van die mistieke vorm, toegelig. “Christ of the burnt men” is ’n voorbeeld van die sterk evokatiewe krag van metafore en paradokse wat die leser prikkel om aangrypende beelde te vorm en as beliggaamde self die digter se lyding mee te maak.

Daar is ook aangetoon hoedat die spieëlsimboliek, wat ’n wesenlike deel vorm van die Soefi-mistiek, by ’n aantal gedigte voorkom en op die goddelike dui wat slegs weerspieël kan word wanneer die eie ek afgelê is. Voorbeelde waarin die spieël as metafoor benut word, is “Immaculata”, “Die groot stilte”, “2.1.1” en “’n eland staan by ’n kuil”.

In die lig daarvan dat ’n sterk mistieke tradisie geassosieer word met die Rooms-Katolieke en Oos-Ortodokse gelowe was dit te wagte dat die gedigte van Cussons en Van der Riet wat hierdie tradisies verteenwoordig, in wese misties is.

Wat na vore gekom het uit die ontledings van die ander gedigte is dat die mistieke daarin vervat, dikwels verwant is aan sekere Rooms-Katolieke, Ortodokse en selfs Soefistiese elemente wat die digter intertekstueel of metafories inkorporeer. Daar word vervolgens kortliks op hierdie voorbeelde gefokus:

Deur middel van Rooms-Katolieke elemente soos ’n antieke Europese kerk en ’n ikoniese El-Greco-afdruk, word ’n nieprotestantse aanvoeling vir die mistieke geopenbaar in De Villiers

se “Heilige reuk” en “Jesus-afdruk” en, soos aangetoon, verkry hierdie gedigte performatiewe krag wat ook die leser betrek.

Cloete se gedig “Syrinx” speel in op “O ’t ruischen van het ranke riet” van die Rooms-Katolieke priester Guido Gezelle, asook op Rumi se “The Reed-flute Song”, wat daartoe bydra om die mistiese kwaliteit daarin te versterk.

Gouws se erotiese gedig is ’n besonder treffende mistieke werk. Deur evokatiewe beelde waarby die Vlaamse minnemistikus-non Hadewijch van Brabant en die nieprotestantse bruidsmistiek betrek word, word die imaginêre geprikkel. Ook speel die bundeltitel *Stigmata* wat, soos aangedui, wesenlik ’n Rooms-Katolieke mistieke verskynsel is, daarop in.

Thomas Merton, die Rooms-Katolieke monnik, word onderaan die titels van Walters se “Die groot stilte” en Cussons se “Christ of the burnt men” aangehaal, en ook implisiet betrek by Cussons se “Bergpaadjie”.

Antjie Krog se “Dogter van Jefta” verkry sy mistieke inslag deur die Rooms-Katolieke bruidsmistieke tradisie waarin dit geskryf is.

Anthonissen benut as milieu vir die *via mystica*, die labirint wat gewoonlik geassosieer word met Europese kerke en nie deel is van ’n Protestantse tradisie nie.

Die verskynsel van stigmata, die voorkoms van liggaamsmerke wat ooreenstem met kruisigingswonde, word as metafoor in Gouws se “Hadewijch in die moerbeiboom” uit sy bundel *Stigmata* benut. In “Christ of the burnt men” verwys Cussons ook, soos aangetoon, implisiet na die stigmata. Interessant is Breytenbach se gebruik van 'n Rooms-Katolieke verskynsel, stigmata, as metafoor in sy Boeddhistiese gedig, “2.1.1”.

Hambidge se gedig “Derwiese dansers” is ’n voorbeeld van die beliggaamde belewing van die mistieke waar die danser asook die leser as’t ware die mistieke “opvoer” en, as ’n Soefi-ritueel, resoneer dit met Rumi. Ook Breytenbach betrek Rumi by sy gedig “2.1.1” (in *Op weg na kû*) waarin hy van sy verse aanhaal. Dit blyk dus dat Rumi se digkuns wel invloed uitoefen op ons eietydse Afrikaanse poësie.

Wat ander intertekstuele verwysings betref, word Bybeltekste asook verwysings na D.J. Opperman en N.P. van Wyk Louw se gedigte deur De Villiers, Cloete, Krog en Vos benut. Die digters het egter ook na buite die grense van die (Suid)-Afrikaanse literêre milieu verwys in terme van die Herakles-mite, T.S. Eliot en William Blake.

Die belangrike mistieke konsep dat dit nie die rasionele is wat tot goddelike ontmoeting lei nie, maar die noëtiese, het neerslag gevind in gedigte soos “Daad en beskouing”, “Ek durf vra”, “Karmawiel” en “’n eland staan by die kuil”.

Wat die rasionele betref word daar kortliks stilgestaan by De Villiers en Cloete se gedigte wat ’n meer intellektuele benadering toon. By De Villiers is daar wel ’n soeke na God, ’n begeerte na ’n dieper begrip, maar dit word op ’n rasionele wyse voorgestel wat dit vir die leser moeilik maak om sy eie rede te transendeer en die soeke imaginêr te beleef. So ook is Cloete se tekste intellektueel vraend, en hoewel hy wel die mistieke *via purgativa* en *via illuminata* beliggaamd beleef, en die panenteïstiese ervaring van die goddelike openbaring in die natuur en die belewenis van die goddelike deur musiek uitdruk, ontbreek daar ’n weerspieëling van passie en begeerte na goddelike eenwording. Veral “Gen. 32:22-31” en “Ek durf vra” illustreer Cloete se rasionele nuuskierigheid aangaande die goddelike. Op grond van hierdie soort intellektuele verkenning van die skeppingswerklikheid, asook ander kenmerke van Cloete se poësie, beskou Van Schalkwyk (2015) hom as ’n metafisiese digter wie se werk by veral dié van John Donne aansluiting vind.

In hoofstuk 2 is die verband tussen pyn, lyding en trauma aan die een kant, en die sublieme aan die ander, aangetoon. Hierdie verskynsel word veral in Cussons en Cloete se poësie vergestalt. Albei hierdie digters het persoonlike liggaamlike lyding en trauma beleef en skryf dus uit deurleefde ervaring. Mistiek en trauma is twee begrippe wat skynbaar so ver uitmekaar lê – die een konvensioneel, die hoogste wat die mens kan ervaar; die ander, die verskriklikste menslike ervaring – tog word hulle op verrassende wyse in die sfeer van die reële verbind soos uit bogenoemde poësie blyk.

Wat uit bostaande ontledings dus aan die lig gekom het, is dat die Afrikaanse gedigte waarin iets van die Christelike mistieke bespeur kan word, elemente of intertekstuele verwysings bevat wat ooreenstem met die mistieke tradisies van nieprotestantse gelowe, insluitend, interessant genoeg, dié van die Soefisme. Wat die niechristelike poësie van Breytenbach, Hambidge en Krog betref, is sekere raakpunte met die Christelik-mistieke poësie geïdentifiseer en telkens aangetoon. Dit bevestig die beskouing dat daar ooreenkomste tussen die elemente is wat die verskillende mistieke tradisies kenmerk. Soos Underhill (1930:10) aanvoer, is mistici se doelwitte en metodes, ongeag die ruimte, tydperk of tradisie, in essensie soortgelyk, en is mistiek spesifiek 'n oorkoepelende religieuse verskynsel.

Olivier (1985:129) se navorsing oor mistiek in die Afrikaanse poësie wat in 1985 voltooi is, het aangetoon dat daar sedert die vroegste tye mistieke trekke in die Afrikaanse poësie aanwesig was, selfs by die sogenaamde Nasionaal-Protestantse of Calvinistiese poësie. Uit bostaande ontledings van gedigte waarvan die oorgrote meerderheid met die uitsondering van dié van Cussons, tussen daardie jaartal en tans verskyn het, is dit duidelik dat hierdie mistieke tradisie steeds voortgesit word, alhoewel op ander maniere.

In hierdie postsekulêre era weerspieël die Christelik-mistieke gedigte ’n wegbeweeg van streng rigiede denke oor die goddelike en word dit vervang met ’n meer persoonlike, individualistiese geestelike benadering teenoor God. Die hernude belangstelling in spiritualiteit wat hierdie tydsgees kenmerk, vind ook neerslag in niechristelike gedigte wat belewenisse insluit oor die Afrika-mistiek, van onderlinge geestelike verbondenheid deur ’n soort samesnoering van verskeie gelowe, asook gedigte geskryf vanuit Boeddhistiese en Soefistiese beskouings.

Wat by enkele van bostaande gedigte opval, is die byna gewaagde taal wat oënskynlik óf aan heiligskennis grens, óf ’n sekere arrogansie weerspieël, soos hierbo uitgewys is, en as een van die kenmerke van mistieke taal geïdentifiseer is.

Apofase wat kenmerkend is van die mistieke, het in ’n mindere of meerdere mate by die meeste van die gedigte voorgekom, en soms, soos in Vos se “Die here is nie my herder nie” is daar uitsluitlik gebruik gemaak van apofatiese diskoers.

Met apofatiese diskoers, paradokse en evokatiewe beelde wat deur metafore geskep is, is die leser se imaginêre vermoë geprikkel om met ’n verwagtingshorison van die mistieke en deur aktiewe deelname die gedigte te interpreteer. Wanneer die gedigte met so ’n ingesteldheid benader word, word die leeservaring ’n belewenis waarin die leser getransformeer en die mistieke belewenis beliggaam word. Wolfaardt-Gräbe (2013:569) se beskouing dat digterlike transendering vir Cloete nie net geestesaktiwiteite soos bewussyn, gevoel en denke behels nie, “maar juis ook die *beliggaming* (‘embodiment’) oftewel *liggaamlike* ervaring of be-lewing van dergelike geestesaktiwiteite” is as’t ware ’n opsomming van die leser se belewenis van mistieke tekste.

De Villiers se “Jesus-afdruk” en Hambidge se “Derwiese dansers” as poëtikale representasies van ander kunsvorme, naamlik beeldende kuns en die wenteldans, kan beskou word as skeppende performatiewe handelinge. In ’n onderhoud met Esterhuizen wonder Van Niekerk (2018) hardop waarom ’n mens dinge wat reeds in die werklikheid bestaan, (ook gevormde kunswerke) wil gaan herhaal op doek, in musiek, of in skrif. Sy kom tot die gevolgtrekking dat ’n mens daardeur opnuut sin maak daarvan, maar nog belangriker dat dit met verleiding te maak het, want van kuns, sê sy, wat nie verlei nie, stap mens tog weg, volkome koud gelaat.

In hierdie trant word daar afgesluit met die hoop en wens dat hierdie en ander mistieke gedigte nog talle lesers met ’n behoefte aan die Ander sal verlei, plesier sal verskaf, en iets van die misterie van die mistieke sal laat beleef.

Hoofstuk 7: Slot

7.1 Inleiding

Vir hierdie proefskrif in Algemene Taal- en Literatuurwetenskap oor mistieke digkuns was ’n indringende ondersoek na die oorsprong en wese van mistiek uiteraard noodsaaklik ten einde diepgaande begrip daarvan te verkry en daarvoor is die ondersoeknet wyd uitgegooi. Deur sowel die Westerse Christelik-mistieke tradisie as die Soefisme na te vors, is kennis opgedoen wat dit moontlik gemaak het om deur die bril van die wêreldletterkundige mistiek die gedigte uit beide tradisies te lees en die verbande tussen die verskillende mistieke tradisies aan te toon.

Soos in die inleiding uitgewys, bestaan daar wel enkele akademiese ondersoeke oor die vergestalting van die mistieke in die (Suid-)Afrikaanse letterkunde. Sedert Fanie Oliver se proefskrif oor mistieke Afrikaanse poësie wat 34 jaar gelede in 1985 verskyn het, het daar egter nog geen omvattende studie oor hierdie onderwerp die lig gesien nie, en ’n navorsingsgaping het gevolglik ontstaan. Die gewilde 13de-eeuse Persiese Soefi-mistikus Jalāl al-Dīn Rūmī is reeds hier en daar in ondersoeke by die (Suid-)Afrikaanse letterkunde betrek, maar daar is nog geen akademiese studie hier te lande oor hom uitgevoer nie.

Hierdie gapings het die moontlikheid gebied om vergelykenderwys geselekteerde gedigte van Rumi en enkele eietydse Afrikaanse digters te bestudeer. Die doel was om, eerstens, vas te stel of, en indien wel, op watter maniere die mistieke (wat as onuitspreeklik beskou word), in ons poësietradisie neerslag vind, en tweedens, wat die vergelykende komponent betref, om na te gaan watter ooreenkomste en verskille tussen die mistieke gedigte van Rumi en die Afrikaanse digters bestaan, en in watter mate Rumi se invloed in die Afrikaanse gedigte gemanifesteer word. So ’n ondersoek noodsaak ’n deurdringende ondersoek in die Christelike mistieke tradisie waarvan die invloed hoofsaaklik uit die Middeleeue spruit, die Soefi-tradisie, en ook Rumi se beskouings.

’n Unieke bydrae van hierdie proefskrif is dus dat mistieke Afrikaanse gedigte vir die eerste keer vanuit ’n veel ruimer verwysingsraamwerk as tevore bestudeer kon word. Deur benutting van Soefi-opvattings wat in ’n groot mate ooreenkom met dié van die Christelike tradisie, maar soms veel diepsinniger betekenisse ontsluit, kan die verstaan van Afrikaanse gedigte verryk en verdiep word. ’n Verdere aspek van die oorspronklikheid van hierdie navorsing is dat op grond van wesenlike ooreenkomste tussen sekere konsepte eie aan die mistieke en dié van Derrida en Lacan, daar van ’n poststrukturalistiese benadering gebruik gemaak word wat insig van ’n meer deurtastende aard in die gedigte moontlik maak. ’n Ander innoverende benadering

van hierdie studie vir die ontleding van die Afrikaanse gedigte is die benutting van die Soefistiese imaginêre konsep, in die sin daarvan dat die leser ‘’n imaginêre eerder as sy rasionele leesbenadering op die voorgrond stel. Die imaginêre eerder as die rasionele is immers kenmerkend van mistieke poësie. Dit bring die insig sterk na vore dat die leser ’n deurslaggewende rol speel in die skep en opvoer van betekenis in die leesproses en daarom word ’n performatiewe benadering gevolg. Navorsing oor die poësie van Rumi, wat dikwels buite sy kulturele en mistieke Soefistiese konteks aangehaal en gevolglik misverstaan en verkeerd vertolk word, word met hierdie studie vir die eerste keer in Suid-Afrika uitgevoer en lewer as sulks nog ’n verdere bydrae tot die studieterrein.

’n Toepaslike literatuurteoretiese raamwerk vir die ondersoekbenadering tot die geselekteerde gedigte moes ook gekonstrueer word. Op grond van die bevindinge oor die aard van die mistieke en spesifiek mistieke taal wat ’n performatiewe dimensie verkry en waaraan ook die leser aktief deelneem, is daar besluit op ’n performatiewe benadering waarby die Soefi-konsep van die imaginêre betrek word. Vanweë die ooreenkomste wat die mistieke toon met sekere poststrukturalistiese opvattings soos Derrida se dekonstruksie-konsepte *différance, aporia* en l’*autre*, en Lacan se imaginêre-simboliese-reële-triade, is hierdie konsepte ondersoek. Op die filosofiese vlak is Heidegger se idees en waarheidsbegrip bestudeer en in verband gebring met die mistieke.

Vervolgens is daar gefokus op die aard van mistieke poësie en taal en aspekte en kenmerke daarvan is geïdentifiseer en bespreek. Gebaseer op poststrukturalistiese en mistieke konsepte, veral dié afkomstig uit die Soefisme, is ’n ontledingsmetode daargestel om te benut vir die ondersoek van die geselekteerde gedigte.

Laastens is die gedigte ontleed en geïnterpreteer en is daar tot ’n gevolgtrekking gekom oor ooreenkomste en verskille tussen die werk van Rumi en die geselekteerde Afrikaanse digters en veral die maniere waarop die mistiek in hulle werk verwoord is.

7.2 Mistiek

Die navorsing het vasgestel dat die oorsprong van sowel die Soefisme as die Christelike mistiek teruggevoer kan word tot by Plato en die Neoplatoniste wat ’n dualistiese opvatting gehuldig het oor die siel en liggaam wat afsonderlik van mekaar sou bestaan. Volgens hulle dra die onsterflike siel wat in ’n sterflike liggaam vasgekeer is, iets van sy oorsprong in hom saam en verlang en begeer daarna om daarmee herenig te word.

Die grondliggende beginsel is die bestaan van twee empiriese realiteite of wêrelde – dié van die uiterlike of stoflike en dié van die innerlike of geestelike. As leitmotief dwarsdeur hierdie studie is die sluier metafories benut vir dit wat die spirituele domein verberg en wat gelig moet

sodat die goddelike ervaar kan word. Volgens Underhill (1930:84) is liefde die heel belangrikste element van die mistiek wat as die dryfkrag dien om die sluier te skeur. Aansluitend hierby is die beginsel van noodwendige dualisme: die transendente waarna die begeerte is, en die immanente wat dui op Ruusbroec se goddelike essensie, of Meister Eckhart se “spark of the soul”.

Twee toestande, die traumatiese en sublieme, wat as nóú verwant aan die mistiek beskou kan word en nie wesenlik van mekaar verskil nie, het ook aan bod gekom. Daar is aangetoon dat soos die mistieke, hierdie twee belewenisse ons uiterlike empiriese realiteit transendeer en saamhang met Lacan se begrippe, naamlik die denkbeeldige, die simboliese en die reële. Insiggewend vir hierdie studie en die ontleding van die gedigte is die verskynsel dat pyn en lyding soms tot ’n ervaring van die mistieke en sublieme kan aanleiding gee. Die studie het duidelik uitgewys watter belangrike rol emosies, intuïsie, verbeelding en kreatiwiteit, eerder as die rasionele en intellektuele speel in hoe mense hul ontmoeting met die goddelike verstaan, in die sublieme asook die mistieke belewenis.

Ook die numineuse, verwant aan die mistieke en die sublieme is in oënskou geneem. Die navorsing het getoon dat hierdie verskynsel op emosie met religieuse ondertone dui, dat mense geen beheer daaroor het nie en dat dit uit die kollektiewe onbewuste opstoot.

Sekere kenmerke, eie aan ’n mistieke ervaring, is vervolgens bespreek. Eerstens is die paradoksale geïdentifiseer as integraal aan die mistieke, insluitend op die talige vlak, en dat dit in alle kulture, godsdienste, samelewings en eras as die universele eienskap waargeneem word. Daarna het onuitspreeklikheid, die groot struikelblok vir die mistikus wat graag sy belewenis wil deel, aan bod gekom. Die noëtiese aspek, vlugtigheid / tydloosheid / ruimteloosheid, die ervaring van eenwording, volkomenheid en volledigheid, die gevoel van jou “ware self” teëkom, liefde en erotiek is ook nagevors. Die vergestalting van hierdie aspekte in die bespreekte gedigte is duidelik uitgewys.

Na ’n bespreking oor die belangrikste twee ideologiese beskouings oor die mistiek, die perennialisme en die konstruktivisme, is daar gemotiveer waarom vir hierdie studie op die perenniale of intuïtiewe filosofiese benadering besluit is. Die perennialiste meen dat die mistieke ervaring direkte kontak met 'n absolute beginsel behels. Die leidende filosofiese uitgangspunt van die perennialisme is die emanasie-beskouing van Plotinus se *nous* (of *voῦς*), die eerste uitstraling vanuit sy Absolute of “Een” en sluit aan by die mistieke in terme daarvan dat die siel God kan ken omdat dit self deel het aan die goddelike natuur. Die noëtiese wat van *nous* afgelei is en op goddelike kennis dui, is as een van die belangrikste konsepte van die mistiek uitgewys.

Voorts is die volgende kernelemente wat eie is aan die mistieke teks en wat erken moet word by die spesifieke literatuurteoretiese benadering wat benut word, geïdentifiseer en ondersoek: die belangrike rol van die intuïtiewe eerder as die rasionele, die performatiewe kwaliteit van die mistieke belewenis, en die aktiewe deelname van die leser / ondersoeker wat deur die leeservaring getransformeer kan word.

Op filosofiese vlak het dit geblyk dat Heidegger se fenomenologiese opvatting – die poging om die ding vir sigself te laat praat – en beskouing van die waarheid wat geopenbaar word wanneer dit wat verborge was, ontsluier word, strook met die mistikus se ervaring wat moet "praat", en met die idee van die Absolute wat ten tye van die mistieke ervaring as "verborge" onthul word. Soortgelyk aan die beskouing dat Syn reeds daar is, is die gedagte van die goddelike domein, wat reeds daar is en ontsluier word. Vir Heidegger is waarheid nie primêr in die verstand gesetel nie; die waarheid van die verstand is eintlik 'n afgeleide vorm van 'n meer fundamentele betekenis van waarheid. As voorbeeld is daarop gewys dat sekere klasse verskynsels of plekke, soos die mistiek, kunswerke, musiek, tempels, natuurtonele, poësie, ens. met 'n toepaslike ingesteldheid of sensitiwiteit wat die rasionele oorskry, benader moet word ten einde Syn te onthul. Daar is aangevoer dat in die mistieke ervaring, die volledigheid en rykheid van die realiteit, herstel word.

Die gevolgtrekking is bereik dat 'n hermeneuties-performatiewe uitgangspunt waarby Heidegger se fenomenologiese beskouing en waarheidsbegrip betrek word, die onderliggende filosofiese benadering is wat in hierdie studie gevolg behoort te word.

Om 'n geskiedkundige raamwerk en konteks vir eietydse Afrikaanse mistieke poësie te bied, en aan te toon dat die draad daarvan teruggevoer kan word tot by die vroegste tye, was dit noodsaaklik dat allereers ondersoek ingestel moes word na die leerstellings van die Christelike godsdiens. Daarna is die Christelik-mistieke tradisie van die vroegste tye af nagevors ten einde die ontwikkeling van dié tradisie tot by die hede deur te trek.

Die eerste mistieke gebeurtenis kon teruggevoer word tot by die skepping van die eerste mens, Adam, in wie se liggaam God Sy asem ingeblaas het en hom sodoende 'be-siel' het. Ander Bybelfigure by wie mistieke elemente bespeur kan word, is ook uitgewys en kortliks bespreek. Daarna is die invloed van die Rooms-Katolieke kloosterwese en kerkvaders soos Augustinus van Hippo, Dionisius, Bernardus van Clairvaux, Jan van Ruusbroec, en Juan de la Cruz, toegelig. Juan de la Cruz se *Sanjuanisti*, die drie fases van die *via mystica*, is in besonderhede beskryf. Hierdie program wat die weg van die mistikus na die goddelike uiteensit en steeds as toonaangewend beskou word, is uiteraard nog 'n belangrike saak waarvan die ondersoeker van mistieke tekste kennis behoort te neem.

Die volgende beduidende gebeurtenis in die geskiedenis van die mistiek, naamlik die 16de-eeuse Protestantse Hervorming wat die skeuring met die Rooms-Katolieke Kerk ingelui het, is daarna bespreek. Daar is aangetoon dat die Hervormers sterk gekant was teen die monastiek en die kloosterwese, mistiek bejeën het as ŉ Rooms-Katolieke verskynsel en as kettervertakking van die Christelike godsdiens. Figure soos Martin Luther, Johannes Calvyn, en die befaamde mistikus Jakob Böhme se beskouings is nagespoor.

Ofskoon daar oor die algemeen steeds Protestantse teenkanting teen die mistieke heers, het onlangse navorsing daarop gewys hoe ŉ inherente en deurslaggewende rol die mistiek in ŉ merkwaardige fase in die Protestantse godsdienstige diskoers van die 19de eeu in Suid-Afrika gespeel het. Die werk en oortuigings van invloedryke teoloë en kerklike leiers soos Andrew Murray en Albert Geyser is ook in oënskou geneem. Om die gedeelte oor die Christelike mistiek af te sluit, is die vernaamste verskille ten opsigte van die mistieke tussen die Rooms-Katolisisme en Protestantisme opgesom.

Soefisme is vervolgens onder die loep geneem. Biografiese en ander besonderhede van die Soefi-mistikus en -digter Rumi is as agtergrond aangebied. Ten einde ŉ verhelderende konteks en insig te bied by die begrip en interpretasie van Rumi se poësie is die gesofistikeerde, verwikkelde en komplekse Soefi-konsepte wat deur die Neoplatoniste beïnvloed is, bespreek. Dit het die Soefi-beskouings oor die siel, die skepping, die Val van Adam, en die kosmologiese uiteensetting van God se selfmanifestering ingesluit. Ook die *tarīqah* wat die Soefi-ekwivalent is van die *via mystica* en soos laasgenoemde deur verskillende stadiums gekenmerk word, is in besonderhede behandel.

Daar is aangetoon dat die Soefi-konsep, gnosis (*ma'rifa*) en die beskouing van die gevorderde Soefi as ŉ gnostikus of kenner *('arif*) wie se doel ervaringskennis is, saamhang met noëtiese kennis wat bo-rasioneel en verwant aan Plotinus se *nous* of *voũς*' is. Ook is daarop gewys dat gnosis vir die Soefi's sinoniem is met liefde of *'ishq* wat op sy beurt volgens Rumi saamhang met die intuïtiewe wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd is van die sfeer van die intellek en spraak. In beide soort mistieke tradisies speel liefde, daardie onbevatlike en onbegryplike konsep, ŉ kardinale rol. Die Soefi-weg word immers beskryf as die weg van die liefde, en Rumi se godsdiens as dié van die liefde. Wat die Christelike mistiek betref, word daar verwys na die eerste twee gebooie: "'Jy moet die Here jou God lief hê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand.' Dit is die grootste en die eerste gebod, en die tweede wat hiermee gelyk staan: 'Jy moet jou naaste lief hê soos jouself.' In hierdie twee gebooie is die hele wet en profete saamgevat." (Mat. 22: 37-40)

Die leerstellings van die groot Soefi-filosoof en -teoretikus, Ibn al-'Arabī, wat die eerste was om baie van die metafisiese en kosmologiese leerstellings van Soefisme eksplisiet te

formuleer, was uiters insiggewend, nie net vir begrip van Rumi se poësie nie, maar ook vir dié van die Afrikaanse digters, dus is sekere van sy leerstellings weer kortliks saamgevat.

Die Soefi-opvatting dat *khayāl*, of imaginêre kennis, ontsluiering bewerkstellig, en saamhang met Ibn al-'Arabī se opvatting van die *'alam al-mithāl* – die domein van die verbeelding of die imaginêre – waar spirituele waardes of idees verwesenlik word, is veral 'n belangrike insig vir die leser of ondersoeker van mistieke poësie om van kennis te neem.

Dit is in verband gebring met Corbin se sfeer, die *mundus imaginalis*, waar die leser se "active imagination" alles tot 'n "beeld-simbool" (*khayāl*) omsit deurdat die ooreenkoms tussen die sigbare en die verborge ingesien word. Daar is aangetoon dat hierdie konsep vir Corbin verband hou met liefde. Daar is ook gewys op die verwantskap tussen *khayāl* wat vir Rumi identies is aan denke, uit beelde bestaan wat in taal oorloop, en poësie. Vir Soefi's skep bewustheid van verbintenis met hierdie ryk, 'n ander synstoestand en bring 'n ander manier van die wêreld sien en ervaar mee. Dit noem hulle *ta'wil*. Dit is 'n toestand van interpretasie, of allegoriese interpretasie van tekste, die wêreld en bestaan, met voortgesette verwysing na die goddelike, of wat die sekuliere die numineuse sou kon noem.

Hierdie beskouings onderlê die kardinale premis van hierdie studie dat die mistieke nou verwant is aan liefde, aan die imaginêre, die intuïtiewe en noëtiese kennis, en dat hierdie konsepte noodsaaklik is vir die verstaan van mistieke poësie. Dit is dus met sy aktiewe imaginêre vermoë wat die leser performatief aan die teks deelneem, en waarvolgens dit wat hy lees in beelde omgesit, getransformeer en die talige domein getransendeer word.

Die Soefistiese spirituele metode waardeur teoretiese kennis verwesenlik word sodat dit deel word van die mens se wese en sy wesenlike toespitsing op die Waarheid is hierna ondersoek. Die sentrale beginsel is *dhikr Allah* wat "gedagtenis aan God" beteken. Die verskeie maniere waarop dit uitgevoer word, is uiteengesit.

Die belangrike liturgiese byeenkoms van die Soefi's, die *samā*', is vervolgens beskryf. Deur musiek, sang, en dans word goddelike sielsgemeenskap en mistieke ekstase bereik. Die doel is om jouself af te sterf (*fanā'*) en in die ewige dans van die vrye geeste om 'n son wat nooit opkom of ondergaan nie (*baqā'*), opgewek te word. Die musiek van die *samā'* was vir Rumi innerlik geleë. Die bevinding was dat dit as die spirituele spil van sy poësie beskou kan word en sy duisende gedigte geïnspireer het.

Die *samā'*-seremonie verloop volgens streng reëls en bestaan uit ingewikkelde choreografieë wat begelei word deur poësie uit die *Mathnawí* getoonset in die tradisies van die Ottomaanse sekulêre kunsmusieks. Die *ney* (Midde-Oosterse fluit) word simbolies as 'n belangrike instrument beskou. Die kern van die seremonie is die *āyīn* wat op die integrasie van musiek,

poësie en dans fokus en die hoogtepunt in *dhikr* bereik, wat ontlok word deur vasgestelde bewegingsvorme wat in spoed en intensiteit toeneem.

Die *samā'* begin met 'n inkanteringsgebed aan die Profeet wat liefde verteenwoordig. Nadat verdere rituele uitgevoer is, begin die ekstatiese wenteldans van die derwisje wat die vorm aanneem van 'n voortgesette wentelende beweging en tot die naam "Whirling Dervishes" aanleiding gegee het. Die dans word afgesluit met 'n voorlesing uit die Koran.

7.3 Poststrukturalistiese begronding vir die ontleding van mistieke poësie

Die fokus van die volgende hoofstuk was daarop gerig om ondersoek in te stel na sekere poststrukturalistiese beskouings wat geblyk het raakpunte met dié van die mistiek te hê en as sulks die aangewese literatuurteoretiese raamwerk sou bied vir die ontleding en interpretasie van mistieke poësie.

Sekere verrassende ooreenkomste tussen poststrukturalistiese beskouings en die mistieke is geïdentifiseer wat daarop neergekom het dat vir beide die wesenlike probleem dié is van betekenisgewing. Die mistieke belewenis is vir mistici onuitspreeklik in terme daarvan dat dit as transendent, buite die domein van taal en ons empiriese wêreld geleë is. Betekenisgewing word weer vir poststrukturaliste geproblematiseer deur die verdeeldheid tussen betekenaar ("signifier") en betekende ("signified"). Vallee (2002:55) se opmerking dat die postmoderne mens 'n passie vir die onmoontlike het, vir dit wat moeilik voorstelbaar is en vir "the silent margins of thought", is uitgewys as net soseer van toepassing op mistici.

Ondersoek is ingestel na die opvattings van Meister Eckhart, Wittgenstein, en 'n paar van die sleutelfigure binne die postmoderne literatuur en filosofie soos Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, Michael Sells, John Caputo, Ian Almond, Samuel Willis, David Thomson, Jeffrey Ringer en Elham Shayegh wat insiggewende raakvlakke tussen hul idees en mistieke denke aan die lig gebring het.

Die merkwaardige raakpunte tussen die 20ste-eeuse Derrida se dekonstruksieteorie en die beskouings van die 13de-eeuse Rumi is uitgewys. Benewens wat hierbo gemeld is oor die Derridiaanse idee van betekenis wat afwesig is van die betekenaar ("signifier") en dat daar dus slegs betekening ("signification") is, is sy konsep dat betekenis voortdurend – tot in die oneindigheid – verskuif of uitgestel word, ook toegelig. Dit sluit aan by Rumi se oortuiging dat die goddelike nie toereikend met taal oorgedra kan word nie en nooit in essensie ervaar kan word nie. Derrida se opvatting van dekonstruksie wat nie waarheid probeer ongedaan maak nie, maar as *facere veritatem* begryp moet word, sluit duidelik aan by die performatiewe aspek.

Daar is uitgewys dat dekonstruksie as ’n strategiese metode beskou kan word om die belemmerende, metafisiese eksoskelet van geloof te verwyder ten einde ’n suiwerder, onbemiddelde spiritualiteit vry van die konseptuele waanbegrippe van onto-teologie te herontdek. Die ooreenkomste tussen hierdie poststrukturalistiese opvattings en Meister Eckhart se pleidooi om verlos te word van alle menslike konstruksies van die goddelike (insluitend taal) en onderskeidelik stelsels en gesistematiseerde wêrelde van godsdiens en Westerse metafisika te ontrafel, dekonstrueer of transendeer, is aangetoon.

Ander ooreenkomste wat aan die lig gekom het, is dat sowel Derrida as Rumi ’n afkeer het aan die rasionele en intellektuele stelsels as ’n manier om betekenis weer te gee. Soos skryf vir Derrida ’n afwesigheid van die betekende is, word Rumi se God geken omdat hy onbekenbaar is, in die afwesigheid van rasionele kategorieë en begrip. Die eenwording is selfnegerend want dit doen afstand van sigself in die soeke na die onmoontlike, soos dit van (die essensie van) God moet afstand doen ten einde God te ken en sluiting vind nie plaas nie. Vir beide gaan dit oor passie wat die dryfkrag is vir die strewe na die “Ander”, die goddelike, die onmoontlike.

Die belangrikste raakpunt tussen Derrida en Rumi se beskouings wat geïdentifiseer is, is die Platoniese begrip *khôra* wat in besonderhede in hoofstuk 3 beskryf is. Vir sowel Derrida as Rumi is *khôra* die ruimte waarin ’n opening, ’n *aporia* geskep word. In Derrida se geval word die “Ander” in die *khôra* deur die afwesigheid wat skryf meebring, behou; in Rumi se geval behou die *khôra* wat as gevolg van die onuitspreeklikheid van taal ontstaan, spore van die ontwykende goddelike. Dit wat begeer word, word as ’n *aporia* gebied en vereis deelname – ’n passievolle deelname. Afsondering en stilte stel Soefi’s in staat om in die *aporia* vasgevang te word en betrokke te raak.

Vervolgens is ooreenkomste tussen die teorieë van Lacan, Augustinus en Rumi ondersoek. Soos Lacan se reële slegs in die uitwerking daarvan sigself manifesteer, kan Augustinus se God nooit in essensie bevat word nie, maar slegs deur Jesus Christus wat deur “mens” te word die simboliese orde binnegekom het, en word Rumi se goddelike slegs deur Sy uitwerking, Sy Name en Hoedanighede gemanifesteer. Dit gaan dus oor die onuitspreeklike waaroor slegs indirek gepraat kan word. Die nagevolge / uitwerking van sowel die reële as die goddelike kan egter, al is dit op verskillende wyses, oor die tekstuur van die simboliese orde aangetref word.

Op grond van die bevinding wat deur die ontledings van die gedigte na vore gekom het, naamlik dat die basiese beginsels van verskillende mistieke tradisies wesenlik nie verskil nie, kan aangevoer word dat bostaande ooreenkomste tussen die poststrukturalisme aan die een kant, en Rumi en Augustinus aan die ander, inderdaad ook van toepassing is op die mistieke

soos dit neerslag vind in die Afrikaanse gedigte. Hierdie navorsing het bevind dat poststrukturalistiese beskouings verhelderende insigte kan bied vir die wyse waarop taal in mistieke poësie funksioneer.

Die *aporia* of *khôra* wat as gevolg van die onuitspreeklikheid van die mistieke ervaring ontstaan, is daarna ondersoek. Daar is toegelig dat dit juis die onmoontlike van betekenisgewing is wat ’n gaping skep vir die skrywer om tog sy belewenis oor te dra. Vir die skrywer is daar verskeie middele, soos apofatiese taal, paradokse en metafore om te benut ten einde die teks self te laat “praat”, dus performatief te laat optree. Hierdie verbysterende *aporia* van die mistiek, die woestyn van die *khôra,* God se stilte, of die oomblik van dekonstruksie kan as die mees sublieme, ontsagwekkende ervaring van die *mysterium tremendum* beskou word. Dit is die opening wat die uitnodiging van God of Derrida se “*Viens, oui, oui*”, moontlik maak en waar ons eie openbaring ervaar kan word. In hierdie ruimte wat Caputo ’n “kraak” noem, word die leser deur die betekenaars na die domein van die imaginêre, die Soefi’s se *’alam al-mithāl* gerig ten einde, as weerkaatsings in ’n spieël, die betekende te ervaar.

Die kardinale rol van die imaginêre vir sowel die skrywer as die leser wat na die domein van die imaginêre gerig word, is beklemtoon. In dié domein waar hy deur doelgerigte aanwending van sy aktiewe, kreatiewe, imaginêre geestesvermoë, dit wat verbaal binne ’n semantiese veld omskryf word, verbind met dit wat onuitspreeklik is, beleef en begryp hy God se aanwesigheid en die mistieke ervaring. Deur die imaginêre geestesvermoë word die leser getransformeer en in staat gestel om die “hier” en “nou” te transendeer, en die “Ander” te ervaar. Soos Yore (2006:103) tereg postuleer: “many in our age have forgotten how to use their imaginations to transcend the limits of rational and empirical knowledge, […] there is a pressing need to reactivate the imaginative faculties once more”.

Vervolgens is daar op die Soefi-spieëlsimboliek gefokus wat ’n verhelderende insig bied in die leesproses van mistieke dialektiek. Dié simboliek hou verband met die aflegging van die eie ek in die kontemplasie van die goddelike, wanneer die leser van die mistieke teks in plaas van om in ’n dowwe spieël te kyk, in die metaforiese gepoleerde spieël kyk en die goddelike wat in sy hart is in die spieël weerkaats sien. ’n Mistieke perspektiefverskuiwing vind dan plaas en die leser ervaar die goddelike en misterie van die teks wat met ’n transformasie van taal van verwysing na ’n taal van verwesenliking gepaard gaan. Dit verg van die leser ’n sensitiewe ingesteldheid en aktiewe deelname waar sy aktiewe imaginêre kapasiteite doelgerig benut word en is as sodanig performatief. So ’n geestesingesteldheid is duidelik noodsaaklik vir die volledige verstaan van ’n mistieke gedig.

Dit het reeds uit die voorafgaande geblyk dat die mistieke teks uiteraard “perform” en dat die leser eweneens performatief aktief deelneem aan die teks ten einde dit wat die mistikus ervaar

het, self te kan beleef. Performatiwiteitsteorieë is dus ondersoek, en daarna is gefokus op mistieke poësie wat in wese nie beskrywend is nie, maar eerder ’n performatiewe, kreatiewe strategie is. In die woorde van Linde (2018:iii) is die teks “’n akteur in ’n netwerk waartydens betekenis gevorm word. Die teks verkry ’n tipe outonomie om (met behulp van die ander akteurs soos die skrywer en die leser) op betekenisvolle wyses interaksie tot gevolg te hê.” Vörös (2015:82) stel dit so: “Through this self–transcending ‘crack’ in the conceptual edifice of language we have thus clambered from a descriptive onto a performative level.” Van belang is ook Derrida se aangepaste teorie waarvolgens algehele transendensie bewerkstellig word. Vir Derrida is die performatief ’n reaksie op ’n bevel afkomstig van die *tout autre* (“wholly other”), wesenlik ’n wederkerige opvoering wat “ja” sê op ’n messiaanse belofte – ’n uitnodiging deur die “Ander” (*tout autre*) na ’n onbekende toekoms (en verlede) van die “Ander”.

7.4 Die aard van mistieke poësie en taal

Daar is aangetoon dat ’n verband tussen die wese van die mistieke en dié van poësie bestaan en dat poësie by uitstek die medium is waardeur die mistieke ervaring wat as onuitspreeklik beskou word, wel uitgedruk kan word. Daar is ook gewys op die verwantskap tussen poësie en *khayāl* wat vir Rumi identies was aan denke en bestaan uit beelde wat in taal oorloop.

Aspekte wat eiesoortig is aan ’n mistieke gedig, naamlik die teks wat as onvolledig beskou word, performatiewe deelname van die leser, die rol van die imaginêre, beliggaming en temporaliteit wat reeds vroeër toegelig is, is herbeskou, dié keer met ’n fokus op die teks en leser. Kortom kom dit daarop neer dat ’n mistieke gedig beliggaamde, performatiewe deelname van die leser of ondersoeker verg wat imaginêr die mistikus se belewenis herbeleef.

Rumi se verrykende en insiggewende opvatting van taal is daarna bekyk. Aan die een kant het hy taal as goddelik beskou, maar aan die ander was hy ook terdeë bewus van die beperktheid van taal se vermoë om die goddelike uit te druk en betekenis oor te dra. Hy beskou taal as ’n hindernis vir die siel om die ware aard van dinge te begryp en het taal dus soms in ’n positiewe maar soms in ’n negatiewe lig beskou. Vir hom is taal nie daartoe in staat om óf die domein van denkbeelde óf die domein van die Skepper vas te vang nie. Hy sien dit as ’n waarneembare manifestering van geestesbeelde in die domein van die ’*alam al-khayāl*. Matsumato (2009:37) wys daarop dat “Rumi was basically a man of images.” Hy het alles met beelde begryp, en sy denke vloei wesenlik deur beeldspraak. Sy ervaring van die reële is dan ook ’n imaginêre ervaring.

Mistieke taal self is in besonderhede ontleed en ondersoek is ingestel na die kenmerke van mistieke diskoers en wat dié taalgebruik “anders” maak. Daar is bevind dat vanweë verborge aspekte van die ervaring wat onthul moet word, die digter se kreatiwiteit uitgedaag word en

dat innoverende taal wat dikwels as buitengewoon, sonderling, asook gewaagd beskryf word, benut moet word. Van die leser word ’n gewillige toewyding asook die onderdrukking van sy verstandelike oordeelsmetodiek vereis.

In die gedeelte oor die *aporia* in hoofstuk 3 is aangetoon dat die mees algemene maniere waarop die onuitspreeklike mistieke uitgedruk word, deur middel van apofatiese taal, paradokse en metafore is ten einde die teks self te laat “praat”, dus performatief te laat optree. Hierdie konsepte is in besonderhede ondersoek ten opsigte van die rol wat dit in mistieke diskoers speel. Apofatiese taal vorm van die vroegste tye af deel van die mistieke; verwant daaraan is die paradoksale wat as die essensie van die mistieke beskou word, en laastens metaforiek, want die transendente kan slegs beskryf word in terme van die empiriese wêreld. Hierdie strategieë is elkeen toegelig.

Daar is uitgewys dat apofatiese taal of die *via negativa* van die vroegste tye af deel van die mistieke was en teruggevoer kan word tot by Plato. Dit is nóú verwant aan die konsep van annihilering, dekonstruksie en ’n wegdoen van die metafisiese raamwerk van God. Dit is ook opvallend dat die Oosterse teologiese tradisie in ’n groter mate oop was vir apofatiese teologie en dat in die Weste daar nog altyd ’n tendens was om aan katafatiese teologie voorkeur te gee. Die apofase van die Soefi-tradisie is toegelig en die bevinding is dat Soefisme wat die klem op die onuitspreeklikheid van God plaas, as een van die apofatiese godsdienste beskou word. Die konsep “unknowing” wat in hoofstuk 4 ter sprake gekom het en bespreek is, kan in verband gebring word met hierdie Soefi-idee.

Vir Rumi, wie se poësie Sells (1994:5) 'n apofatiese meesterwerk noem, het die apofatiese benadering “annihilering” behels – ’n wegdoen met die *nafs* – sodat *fanā’* bereik kan word. Sy gedigte beliggaam ’n taalteorie waarvolgens alle woorde van die mens se leegheid getuig. Die verwantskap hiertussen en Islamitiese kuns is aangedui en dít kom daarop neer dat slegs deur absolute leegheid en annihilering die geskepte wêreld ’n houer kan word vir die manifestering van God. Dit sluit weer aan by die idee van die leë ruimte, die *khôra*, wat die moontlikheid van die goddelike skep.

Die paradoksale, as die essensie van die mistieke, is vervolgens bespreek. Die verbintenis tussen die wesenlike paradoksale van die mistieke en die vergestalting in mistieke diskoers is uitgewys asook die verskynsel dat paradokse taal oopbreek en dat dit, as oënskynlik onlogies, nie met die rede opgelos kan word nie. Daar is verwys na Sells wat aanvoer dat vir die apofatiese skrywer paradokse en teenstellings nie onlogies is wanneer die onderwerp van die diskoers die transendente is nie. Aansluitend hierby is McGilchrist se navorsing betrek oor die linkerbrein wat paradokse as irrasioneel vertolk, terwyl die regterbrein daartoe in staat is om dit holisties te begryp.

Wat metaforiek betref, is aangedui dat die voor die hand liggende rede vir die gebruik van metafore in mistieke poësie is dat die domein van die mistieke dié van taal, of Lacan se reële, transendeer, dus moet die mistieke digter hom verlaat op woorde of voorstellings uit die sintuiglike wêreld wat analogies toegepas word. Daar is ook verwys na Rumi se beskouing dat God alles in die buitewêreld geskep het om as metafoor vir mistieke diskoers benut te word. Die performatiewe aspek van metafore is vervat in Peterkiewicz (soos aangehaal deur Olivier, 1985:109) se beskrywing van die metafoor as "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".

Dit is benadruk dat die gevoelens, beliggaming, intuïtiewe vermoë en sensitiwiteit van sowel skrywer as leser met ’n deelnemende en medekreatiewe houding van kardinale belang is by die interpretasie van metafore in mistieke diskoers. McGilchrist se navorsing oor die regterbrein se oorheersende rol by die poëtiese, die mistieke, die imaginêre, asook die gedagte van beliggaming wat van sentrale belang in die mistieke is, was ook ter sake.

Die rol van die imaginêre is weer eens beklemtoon in terme daarvan dat by die lees van literêre tekste, die leser beelde skep van die veelvuldige aspekte van die teks, insluitend die metafore, en hierdeur word imaginêre ervaring en die betekenis van die teks saamgebring in die denke van die leser. Dit is gestaaf deur Attridge (2005:26-270) se bevinding dat lesers “engage a different interpretative gear” en dat wanneer die metafoor in literêre werke gelees word, dit opgevoer (“performed”) word.

Die onderskeid wat Olivier (1985) tref tussen verskillende newe-tradisies binne die Christelik-Westelike mistiek (wat hy baseer op die soort beeldspraak wat binne ’n teks oorheers), is aangetoon. Ook is die verskillende soorte beeldspraak wat volgens Schimmel (1993) se klassifisering in Rumi se poësie vergestalt word, geïllustreer.

Omdat die verwantskap tussen liefde, wat as die dryfkrag vir die mistikus se strewe na die eenwordingservaring beskou word, en die erotiese soms ’n kontensieuse onderwerp is, is dit breedvoerig bespreek.

Hierna is ondersoek ingestel na Rumi se benutting van metaforiek, en veral sy gebruik van erotiese taal en metafore wat van dié in die Westerse tradisie verskil, sy verwysings na wyn en dronkenskap, en die rol van dans en musiek in sy poësie. Ten einde insig te bied, is ’n agtergrondsraamwerk daargestel van die kulturele omwêreld en tydsgees waarin hy geleef het.

Om die teoretiese gedeelte van die studie af te sluit, is die belangrikste beginsels en konsepte wat uit die bevindings aan die lig gekom het, benut om ’n metode vir die ontleding van mistieke poësie daar te stel en dit is ook in diagrammatiese vorm aangebied.

Wat die rol van die “konteks” by die leser se interaksie met die teks en sy interpretasie daarvan betref, is uitgewys dat die ideale leser die nodige ingewydheid in en kennis van die betrokke tradisie benodig; ook dat die teks met ’n imaginêre ingesteldheid, en met sensitiwiteit gelees moet word. Met so ’n benadering sal die leser noëtiese insig kan verkry en self iets van die mistieke kan ervaar.

Die volgende konsepte wat ’n insiggewende rol by die lees en interpreteer en verstaan van mistieke poësie speel, is tersaaklik bespreek: die poststrukturalistiese beskouing van die *aporia* of *khôra* waarna talle kere in die studie verwys is, asook sekere Soefi-konsepte soos die spieëlsimboliek, *ta’wil*, die domein van die *’alam al-mithāl* wat Corbin die *mundus imaginalis* noem.

Laastens is bevind dat die rol van die performatiewe noodsaaklik is. Deur allerlei middele soos apofatiese taal, paradokse en metafore word die mistieke teks performatief, die postuleringsgebeurtenis word getransformeer in ’n verwesenlikingsgebeurtenis wat die leser deur aktiewe deelname beliggaamd self kan beleef.

Die metode wat uit die navorsing gespruit het, behels dat die leser sy imaginêre geestesvermoë benut en performatief in wisselwerking met die betekenaars (op)tree deur aktief deel te neem aan die teks. Metafories gesproke word hy na Ibn al-’Arabī se *al-’Alam al-mithāl*, of Corbin se *mundus imaginalis* gerig. Dáár word die betekenaars in simbole omgesit wat verbonde is aan beelde in sy hart wat in die metaforiese gepoleerde spieël weerkaats word. Die misterie van die mistieke word aan die leser deur die sluier wat deursigtig is, geopenbaar.

7.5 Vergelyking tussen Rumi se mistieke poësie en dié van Afrikaanse digters

Die geselekteerde gedigte is ontleed en geïnterpreteer vanuit ’n performatiewe benadering wat doelbewuste aktiewe deelname behels het en ’n bewustheid van die rol van die imaginêre asook van Halligan se “sacred space” – die konseptuele begrip van ’n synstoestand waarin mistieke poësie verstaan kan word. Dié toestand sluit aan by Rumi se oortuiging dat sy poësie aan hom deur God gegee is en dat sy beeldspraak nie deur hom bedink is nie, maar van die domein van die imaginêre ontvang is waarbinne die Geliefde Homself aan minnaars in imaginêre vorme manifesteer. Hierdie proses waardeur Rumi se woorde tot linguistiese uitdrukking gekom het, het tot gevolg gehad dat sy woorde met die verruklike ekstase van beelde gekleur is.

Vervolgens word die onderskeie mistieke elemente wat in die gedigte gemanifesteer het, asook die verskeie procédés wat die digters benut het om uitdrukking aan hul mistieke belewenisse of aspekte daarvan te gee, opsommenderwys en vergelykenderwys uiteengesit. Daar word heel eerste gefokus op die *via mystica* of die Soefi *tarīqah* – die mistieke weg – en daar word bepaal in watter mate en op watter wyses dit in die gedigte manifesteer.

- ***Via mystica* of *tarīqah***

Daar word terugverwys na hoofstuk 2 waar hierdie begrippe in besonderhede behandel is. Kortweg word hier dus met ’n paar opmerkings volstaan. Die *via mystica* bestaan uit drie fases, die *via purgativa*, die *via illuminata* en die *via unitiva*. Die *tarīqah* is veel meer kompleks, dus word slegs twee hoofaspekte uitgesonder, naamlik *fanā’* wat op die annihilering van die *nafs* dui en *baqā* wat hergeboorte en bestaan in God beteken, en veral in Rumi se gedigte figureer.

Khan (2017:37) wys trouens daarop dat Schimmel wat haar lewe aan die studie van Rumi gewy het, hom as “a model of the experience of spiritual death and resurrection, of *fanā’* and *baqā’*” beskryf. Volgens Chittick was *fanā’* en *baqā* vir Rumi sinoniem met die mistieke einddoel, maar ook met die grondliggende beginsels van Rumi se teorie en beoefening (Khan, 2017:37).

In talle van Rumi se bespreekte gedigte verwys hy na die aflegging van die *nafs* wat gewoonlik met pyn en lyding gepaard gaan – die konsep *fanā’*. In “The Reed Flute’s Song” word uitgedruk dat die riet, simbool van die mens, leeg moet wees ten einde met die soet klanke van goddelike musiek vervul te word. In al die volgende gedigte word hierdie basiese beginsel soos in hoofstuk 5 bespreek, ook uitgedruk: “These words of mine”, “We’ve left our jobs”, “When your chest is free”, “Love has come”, “When a man and a woman”, “I saw my beloved”, “Oh cupbearer”, “This is love”, “He (alone) whose garment”, “At morning-tide”, “(Holy) men dance”, “Unsuspecting child”, en “Every moment”.

Fanā’ sowel as *baqā* kom tot uitdrukking in “In Every moment” waar Rumi beeldspraak van ’n skip benut wat eers te pletter moet gaan voordat die mens eenwording met die goddelike in die “ocean of perfect purity” kan ervaar.

Die volgende gedigte beeld almal eenwording, of die bestaan in God (*baqā*) uit: “There are a hundred kinds of love”, “Love resides”, “Oh beloved”, “He (alone) whose garment”, “At morning-tide”, “From love”, “God’s wisdom”, “ Now that your soul”, “This night should be used”, “Even stranger”, “Open the veil”, “I am a brooklet”, “Take the Leyla ‘Night’”, “I saw my Beloved”, “Therefore samá’ (music) is the food of lovers”, “(Holy) men dance”, en “Why does not the soul take wing”.

Wat die Afrikaanse gedigte betref, gaan al Cussons se bespreekte gedigte basies oor een of meer van die fases van die *via mystica*, en so ook al drie gedigte van Cloete. De Villiers druk iets van die *via purgativa* in “Een” en van die *via illuminata* in “Wolk van getuies” uit. Ook in De Lange se “Die diensbaarheid van bome”, Gouws se “Hadewijch in die moerbeiboom” en Walters se “Groot stilte” word fases van die *via mystica* geïllustreer.

Krog se “Dogter van Jefta” as voorbeeld van die bruidsmistiek is ’n uitbeelding van die *via unitiva* en Hambidge se “Derwiese dansers” wat oor die beliggaamde goddelike belewenis handel, beeld by uitstek die *via unitiva*, of die *baqā* uit. In Van der Riet se “Die Heilige Eurosynos die kok” is iets van die *via purgativa* en *via unitiva* te bespeur; Anthonissen se “Labirint” en Vos se “Die here is nie my herder nie” is beide uitdrukkings van die *via mystica*.

Om saam te vat, die Soefistiese *fanā’* en *baqā* stem onderskeidelik ongeveer ooreen met die Sanjuanistiese *via purgativa* en *via unitiva*, dus blyk dit dat sowel Rumi as die Afrikaanse digters van die benoemde gedigte hierbo aan dieselfde mistieke elemente uitdrukking gee.

- **Paradokse en metafore**

Mistieke diskoers is oor die algemeen so hoogs metafories dat Rumi eenkeer gesê het dat God alles in die buitewêreld geskep het om as metafoor vir die binnewêreld te dien, en paradokse is as die essensie van die mistieke geïdentifiseer. Woorde was vir Rumi niks anders nie as 'n sluier om die oorweldigende son van Shams, in wie goddelike liefde en Majesteit sigself onthul, te bedek. Schimmel (1993:43) wys daarop dat die oog nie in staat is om hierdie son in sy helderheid te sien nie, want dit is juis dié helderheid wat paradoksaal sy grootste sluier vorm. Wie dié son egter vir 'n oomblik gesien het en deur sy strale getransformeer is, moet kleurvolle beelde soos gebrandskilderde glasstukke bedink om vir die wêreld aan te toon hoe wonderbaarlik die metaforiese son is.

Die navorsing het getoon dat sowel metafore en paradokse oor ’n wye tematiese spektrum in die bespreekte gedigte neerslag vind. Dit is in die betrokke hoofstukke reeds bespreek, dus word daardie kommentare nie hier herhaal nie.

Kortliks word daar, soos in vorige hoofstukke aangedui, weer benadruk dat mistieke metafore en paradokse deur middel van die imaginêre begryp word en so word dit ’n performatiewe handeling waaraan sowel die digter as leser deelneem. Soos aangetoon het slegs die regterbrein volgens McGilchrist (2009:228) die vermoë om metafore en paradokse te verstaan, denke te *beliggaam* en dit in ’n lewende konteks te plaas. Dit geskied in die imaginêre tussendomein wat Corbin die *mundus imaginalis* noem, en die Soefi’s die *’alam al-mithāl*.

- **Liefde**

Daar is in die betrokke hoofstukke aangetoon in watter mate en op watter wyses liefde, as dryfkrag vir die begeerte na eenwording met die goddelike en waardeur die metaforiese sluier gelig kan word, in die gedigte neerslag vind. ’n Opsommende oorsig volg.

Rumi wat self beweer het dat digterskap eers in hom gebore is nadat hy deur mistieke liefde verteer is, se bespreekte gedigte getuig inderdaad van sy oorweldigende liefde wat die mistikus dryf tot eenwording met die goddelike. Die Soefi-woord woord *’ishq* wat liefde beteken, hang saam met Rumi se konsep van intuïsie wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd van die sfeer van intellek en spraak is. Daar word benadruk dat skryf vir Rumi ’n liefdesdaad eerder as ’n onderwerp was waaroor hy geskryf het.

Sy bespreekte gedigte sluit metafore in soos vuur, die mitiese Layla, die oseaan, bloed, ’n boom wat alles – hemel, aarde en selfs tyd – transendeer, ’n palmboom, goddelike wyn om sy mistieke passie en brandende liefde as voorvereiste om die Geliefde te vind, te illustreer. Hy beskryf liefde ook as onuitspreeklik, as bevrydend en vreugdevol, dit wat aardse grense en reëls transendeer, as ’n goddelike belewenis, ’n geneesheer wat die mens suiwer, as ’n performatiewe krag wat die mens volkome kan transformeer, as dit wat al die sluiers wat die goddelike vir die mens verberg, skeur sodat die siel van die lewe afsien, en die wêreld onsigbaar word. Hy verbind ook liefde met musiek en dans wat die siel verhef en die goddelike belewenis bewerkstellig.

Cussons se gedigte, waarvan talle uitdrukking gee aan haar intense, passievolle verbintenis met God, getuig daarvan dat sy, soos Rumi, ’n hartstogtelike liefde vir God het en eenwording begeer. Dit vind in al haar bespreekte gedigte neerslag. In De Villiers se gedig “Jesus-afdruk” is iets oor liefde bespeur, maar anders as by Rumi en Cussons wat *hul* liefde vir God uitspreek, is dit by hierdie gedig die digter se begeerte dat Jesus *hom* sal liefhê soos Sy Vader Hom. Cloete se “Syrinx” druk liefde uit in die sin van die digter se verlange na God, maar soos by De Villiers is daar nie blyke van intense begeerte na God nie. Gouws se “Hadewijch in die moerbeiboom”, ’n bruidsmistieke, erotiese uitbeelding van mistieke eenwording, vertoon by uitstek die digter se passie en liefde vir God. De Lange se “Gedenk Hom wat lief was vir bome” druk emosionele hartstog en meelewing met Christus se pyn en smart uit wat aangrypend verwoord word deur sy uitbeelding van die boom (metafoor vir die mens) as die kruis. Walters beeld in sy besondere gedig, “Die groot stilte”, op intense wyse sy gnosis, mistieke aanvoeling en warm liefdevolle eenwording uit. In Krog se “Dogter van Jefta” wat as ’n byna kliniese uitbeelding lees, mis die leser die passie en ekstase wat kenmerkend is van ’n gedig in die

bruidsmistieke tradisie. In Hambidge se “Derwiese dansers” word liefde vir God deur die Soefi-dans uitgeleef. In Breytenbach se “4.17” en “2.1.1” word ’n begeerte na goddelike eenwording deur middel van seksuele liefde uitgedruk. Die vreugde wat die kok in Van der Riet se “Die Heilige Eufrosynos die Kok” put deur die goddelike deur en in sy werk te ervaar, getuig van ’n soort kinderlike liefde wat hom God laat prys.

- **Die erotiese**

In hoofstuk 4 is aangetoon dat Rumi se opvatting van fisiese liefde ’n metafoor vir goddelike liefde is, en dat beliggaming veral uitdrukking vind in erotiese taalgebruik. Deur erotiese metaforiek word die leser dus veral betrek om beliggaam te word en deel te neem aan die teks.

Die simboliek van die erotiese hang vir Rumi daarmee saam dat die minnaar en die Geliefde nie verwyderd van mekaar wil wees nie; daar mag geen vorm van dualisme wees nie; deur naak te wees, word eenwording bewerkstellig. Daar is ook uitgewys dat die gebruik van homo-erotiese simboliek, of androgene liefde in Rumi se gedigte wat aan Shams-i-Tabrīzī as die goddelike Geliefde gerig is, ’n 300-jaar oue konvensie van lofpoësie in die Persiese literatuur was. Rumi se bespreekte erotiese gedigte illustreer fisiese liefdestonele tussen Shams en Rumi as metafoor vir die spirituele eenwording tussen die mistikus en God. Die liefdestonele toon ook dat daar geen rigiede grens tussen goddelike en menslike liefde is nie. In “The Reed Flute’s Song” benut hy die verhaal van die minnaars Leyla en Majnun om seksuele eenwording voor te stel.

In die Christelike Afrikaanse gedigte word die erotiese in die bruidsmistieke tradisie en Middeleeuse mistieke kloostertradisie uitgebeeld. Cussons se erotiese beskrywing van haar eenwordingservaring, mistieke ekstase en vervoering in “Christ of the Burnt Men” resoneer met die erotiese in Teresa van Ávila se beskrywing van haar eie mistieke ervaring as ’n ekstatiese beswyming. In “Daad en beskouing” word die onuitspreeklike in terme van erotika en beliggaming uitgebeeld. Gouws druk op ekstatiese en erotiese wyse die liefde van die mistieke eenwording uit in “Hadewijch in die moerbeiboom”. Op soortgelyke wyse as Rumi, verwoord Breytenbach in sy Tantries-Boeddhistiese gedigte “4.17” en “2.1.1” die seksuele daad as metafoor vir eenwording.

- **Die onuitspreeklike**

Wat die onuitspreeklike betref, soos dit in Rumi se gedigte gemanifesteer word, word daar terugverwys na sy opvatting dat taal se rol daartoe beperk is om mense te beweeg en te lok om na die goddelike te strewe, maar dat die voorwerp van die soeke nie deur woorde bereik kan word nie. Wat uit sy gedigte, soos “The Reed Flute’s Song”, “Everything I say”, “These

words of mine", "We've left our jobs" en "I met last night" blyk, is dat terwyl daar met verduideliking, kommentariëring en skryf gepoog word om iets van die goddelike oor te dra, dit liefde is wat met sy groter performatiewe krag oorheers. Vir Rumi is dit in stilte wat die goddelike ervaar kan word en hy doen dikwels aan die einde van 'n gedig, soos in "I met last night" en "Where everything is music", 'n oproep tot stilswye as erkenning van die onuitspreeklikheid van die ervaring wat hy probeer beskryf. Hy benut ook katafase en apofase wat mekaar balanseer om uit te druk dat God verborge asook teenwoordig, geken asook onbekend, transendent asook immanent is.

Cussons verwys na die onuitspreeklike in "Bedekte naak" en "Bergpaadjie"; en in "Daad en beskouing" illustreer sy hoe die onuitspreeklike in terme van erotika en beliggaming uitgebeeld kan word. In "'n eland staan by die kuil" verwys Krog indirek na die onuitspreeklike wat eintlik die gevolg is van die onbegryplike. Ook Breytenbach suggereer in "4.17" dat mistieke eenwording onuitspreeklik is in die sin dat dit enersyds 'n één-wording is, maar andersyds dat die mens en die goddelike essensie steeds afsonderlik is. In "2.1.1" word onuitspreeklikheid deur die digter se worsteling met poëtiese uitdrukking en die Boeddhistiese spirituele stryd op weg na *kû* ineengestrengel om die verskynsel daar te stel. Twee van hierdie gedigte, naamlik "Bergpaadjie" en "2.1.1", word as voorbeelde van *ars poetica* beskou waarin onuitspreeklikheid van die mistieke ervaring in verband gebring word met die problematiek wat die kreatiewe skryfdaad inhou. Die bewuswees van die onuitspreeklike van die mistieke spreek dus duidelik uit sowel die Soefistiese as die Afrikaanse gedigte.

- **Die *khôra***

Die *aporia* of *khôra* wat geskep word vanweë die onuitspreeklike van die transendente, is soos in vorige hoofstukke aangetoon, 'n gegewe van die mistieke gedig en het telkens in die besprekings van die gedigte aan bod gekom, maar in sommige gedigte verkry dit die hooffokus. Rumi se leë riet kan as die *aporia* beskou word wat nodig is vir klank (betekenis) om voortgebring te word; hy beskou ook die stilte van die woestyn as die *khôra* waar die mistieke leef. Hy tref 'n vergelyking tussen woorde wat as betekenaars slegs betekenis in die *khôra* van die leegte verkry en die aflegging van die *nafs* as voorwaarde vir eenwording. Sy gebruik van die abissale ("abyss") onder in die oseaan om die diepste essensie van God uit te beeld, kan poststrukturalisties geïnterpreteer word as die *khôra*.

In "Christ of the Burnt Men" verwys Cussons indirek na die konsep van die *khôra* met Christus se liggaam, houer van Sy Gees wat dan met die kruisiging "bevry" word, as metafoor daarvoor. Ook in "Bedekte naak" en "Bergpaadjie" word die houerkonsep geïmpliseer. Die leegtes van lyding waarna die mens gelei word in Vos se "Die Here is nie my herder nie" strook met die *khôra* waar spirituele betekenisgewing kan plaasvind. So ook dui die "Groot Goddelike Niets"

(die “void”) in Krog se “’n eland staan by die kuil” op die *khôra* wat die potensiaal van ’n mistieke ervaring inhou.

Die interessantste en verrassendste gedigte waarin hierdie poststrukturalistiese konsep, die *khôra*, uitgebeeld en met die mistieke in verband gebring word, is egter Walters se “Die groot stilte” en Van Niekerk se “Woordverklaring”. In “Die groot stilte” word die *khôra* met evokatiewe beelde wat dui op magteloosheid, tydloosheid, ontbinding van ruimte, en duisternis as byna abjek beskryf. Hierdie uitbeelding herinner aan die traumatiese en lyding wat in hoofstuk 2 geblyk het nie wesenlik in aard van die sublieme in mistieke ervarings verskil nie. “Woordverklaring” handel oor die term “kaar” wat direk aansluit by die konsep *khôra* en in essensie ’n uitbeelding van die grondliggende teoretiese betoog van hierdie studie is. Vanweë die ontoereikendheid van woorde, veral as uitdrukking van die mistieke, ontstaan’n *aporia*, wat juis die moontlikheid bied dat deur verskeie literêre kunsgrepe asook ’n imaginêre ingesteldheid van die leser, sin van die gedig gemaak kan word. Dit geld vir sowel Rumi se gedigte as die Afrikaanse gedigte.

- **Apofatiese diskoers**

Apofatiese diskoers, die *via negativa*, of negatiewe teologie, is kenmerkend van mistieke poësie juis omdat die transendente onuitspreeklik is. Dit blyk uit Rumi se gedigte asook uit die Afrikaanse gedigte.

Vir Rumi het die apofatiese benadering die annihilering van die *nafs* behels. Hy glo dat God nooit in Sy absolute essensie ervaar kan word nie en spreek God of Allah ook nooit direk aan of benoem Hom direk nie. Rumi besef dat woorde ontoereikend is om die Almagtige te benoem en in hierdie opsig is sy poësie dus grondliggend apofaties. In byvoorbeeld “The Reed Flute’s Song” is die simboliek van die leë riet wesenlik apofaties. In “We’ve left our jobs” druk Rumi deur apofase en katafase uit dat God afwesig asook teenwoordig is. In talle van sy gedigte verwys hy na die annihilering van die *nafs*, met ander woorde negering, as voorwaarde vir goddelike eenwording.

Ook Cussons maak van die apofatiese gebruik, byvoorbeeld in “Bedekte naak” waar sy God as “sonder-naam” beskryf, en in “Bergpaadjie” waar berg geassosieer word met metaforiese verborgenheid en duisternis, wat inspeel op soortgelyke sienings in sowel die Bybel as in mistieke tekste. Walters se “Die groot stilte” wat die plek van stilte, die *khôra* voorstel, is by uitstek ’n apofatiese gedig. Vos se “Die here is nie my herder nie” is wesenlik ’n apofatiese weergawe van die katafatiese Ps. 23. Soos in die besprekings oor die gedigte aangetoon, is ander voorbeelde is Cussons se “Immaculata”, De Villiers se “Een” en “Wolk van getuies”, Cloete se “Ek durf vra” en “Syrinx”, Gouws se ““Hadewijch in die moerbeiboom”, De Lange se

“Die diensbaarheid van bome”, Hambidge se “Derwiese dansers”, Van der Riet se “Die Heilige Eufrosynos die kok”, en Anthonissen se “Labirint”.

- **Die rasionele teenoor die noëtiese, die imaginêre en beliggaming**

Wat duidelik uit Rumi se poësie blyk, is die Soefi-opvatting dat dit nie met die intellek en rede (*ilm*) is wat die goddelike ervaar word nie, maar met die intuïtiewe, die imaginêre, of gnosis (*ma’rifa*) wat as beliggaamde verbeelding beskou word – wat voel, sien en hoor. Die lees van mistieke poësie moet as ’n performatiewe beliggamingshandeling beskou word waarin die ervaring in die leser aanwesig gemaak word.

Rumi se ryk metaforiek het die leser in staat gestel om die woorde as beelde te beliggaam en dit met die imaginêre ervaar. Juis omdat poësie die imaginêre eerder as die rede aanspreek, word die leser deel daarvan wat dan verder versterk word deur Rumi se filosofie van, en klem op, die imaginêre soos dit in sy gedigte uitdrukking vind. In “Stir a little” skryf Rumi dat hierdie toestand van die *’alam al-mithāl* ’n blote voorsmakie vir die uiteindelike bestemming is. In “There are a hundred kinds of prayer” word die Soefi-opvatting uitgedruk dat God met liefde (*ishq*), die imaginêre, musiek en dans en nie met rede, leerstellings of voorgeskrewe reëls nie bereik word.

Cussons beklemtoon in “Daad en beskouing” dat dit met beliggaming en nie die intellek is nie wat die kreatiewe skrywer, die kunstenaar en die mistikus in sy doel laat slaag. De Villiers benut in “Een” die vlammende swaard wat die Paradys bewaak as metafoor vir die intellek wat keer dat die goddelike bereik kan word. Sy evokatiewe beelde in “Heilige reuk” maak dit vir die leser moontlik om die verskillende reuke self met die imaginêre te ervaar. In “Gen. 22:32-21” blyk dit dat Cloete besef dat hoewel dit ’n “raaisel” bly, daar ’n sekere mistieke insig is en dat dit beliggaamd deur lyding ervaar word. In sy “Ek durf vra” is dit ook duidelik dat dit nie ’n rasionele soeke is nie, maar dat die sintuiglike en die skoonheid van die natuur die oorheersende rol speel om die goddelike te ervaar. Ook in “Syrinx”, soos by Rumi, ervaar Cloete die goddelike in die melodie van die rietfluit.

Vir De Lange, soos verwoord in “Die diensbaarheid van bome”, is dit ook deur beliggaming (“bloedwarm”), en nie die intellek (“woorde”) nie wat noëtiese begrip en mistieke eenwording verkry word. Walters beskryf die *khôra* in “Die groot stilte” as die universele toestand waar dogmatiese versnipperings verdwyn en jukstaponeer dogma met musiek en benediksie.

In Krog se “’n eland staan by ‘n kuil” word oorgedra dat ’n rasionele benadering nie die weg na die “Ander” is nie. In “Karmawiel” van Hambidge betrek sy die kollektiewe onbewuste wat in veral die Westerse wêreld verlore geraak het, en saamhang met die misterieuse, die numineuse of dit wat irrasioneel is. Die mistieke konsep dat die rasionele of dogma nie die

weg tot noëtiese insig is nie, word ook toegelig. In Van der Riet se “Die Heilige Eufrosynos die Kok” gaan dit ook daaroor dat die goddelike deur noëtiese kennis eerder as die rede ervaar word.

Strydom (1986:2) verduidelik dat, soos in Breytenbach se gedigte, “die grootste menslike energie [vir Boeddhiste] in die seksuele dryfkrag lê, waar die rede en die redevoering plek moet maak vir 'n swewende geluksaligheid”. Hierdie gedagte hou veral verband met die Soefi-opvatting van die rede wat ondergeskik is aan die imaginêre (*khayāl*) en beskou word as die siel se ingebore vermoë om die teenwoordigheid van God in alle dinge waar te neem en gapings te oorbrug en verbande te lê.

- **Opheffing van die tyd-ruimtelike**

In “The Reed Flute’s Song” word die goddelike tydloosheid benadruk deurdat dit gejukstaponeer word met tydelikheid. In “Every moment” word tyd- en pleklоosheid van die goddelike weer uitgedruk as die stem van liefde. Liefde word in “Love resides” beskryf as iets wat tyd transendeer en in “When your chest is free” word die paradoksale verhouding tussen die beperkende en die tydlose gebruik om die grootsheid van God te beklemtoon teenoor hierdie tydgebonde wêreld van die mens. In “Oh Cup-bearer” word goddelike wyn beskryf as dit wat tyd transendeer.

In “Bergpaadjie” word die digter wat in die hede in ’n sekere tyd en op ’n sekere plek is, teruggevoer na ’n ander tyd en ruimte wat op tyd- en ruimteloosheid dui. De Villiers weer versterk in “Een” die gedagte van ’n domein waar tyd opgehef is en dus buite die menslike ervaringswêreld lê. In sy “Heilige reuk” is die paradoksale geleë in die skerp kontras tussen die beeld van dit wat tydloos, teenwoordig en goddelik is, gejukstaponeer met die sekulêre beelde van die eerste en tweede kwatryne. Die gevoel dat tyd opgehef is, wat kenmerkend is van die mistieke eenwordingservaring, word in “Hadewijch in die moerbeiboom” oorgedra. Die woorde “durende” asook “gedrae” druk uit dat die nag vir Hadewijch gevoel het asof tyd opgehef is wat kenmerkend is van die eenwordingservaring van die mistikus. Nóg tyd, nóg ruimte bestaan in die abissale leegte van “Die groot stilte”. Ook in “’n eland staan by ‘n kuil” word daar deur die gestroopte taalgebruik en die gebrek aan leestekens by die leser ’n gewaarwording van tyd- en pleklоosheid opgewek. Die dans in “Derwiese dansers” word uitgebeeld asof tyd opgehef is. In “Karmawiel” word die droom gejukstaponeer met die werklikheid wat as tydelikheid beskryf word. Die milieu van ’n labirint in “Labirint” wek by die leser 'n persepsie van ontheemding – dus pleklоosheid – asook tydloosheid op. So ’n gevoel sluit aan by die persepsie van tyd- en ruimteloosheid wat kenmerkend van al die mistieke ervarings is.

- **Die Soefi-spieëlsimboliek**

Die spieëlsimboliek word in Rumi se “When your chest is free” en “If you want to see“ uitgebeeld. Ook in Cussons se “Immaculata” vind dit neerslag in terme van die tuin wat soos ’n spieël God reflekteer nadat suiwering plaasgevind het. In Walters se “Die groot stilte” word daar verwys na die spieël waarin die ware self weerkaats word nadat die rasionele verdwyn het.

Krog se uitbeelding van die water in “’n eland staan by ‘n kuil” as simbool van dit wat die spirituele en aardse domeine verbind, resoneer met dié Soefi-opvatting. In Breytenbach se “2.1.1” word hierdie simboliek ook betrek, maar die weerkaatsing is nie helder nie, dus dui dit op die ongepoleerde spieël.

- **Beskouing dat die goddelike in die skepping ervaar word**

Die Soefi-leerstelling dat God nie in Sy essensie nie, maar slegs in Sy hoedanighede soos dit in die skepping manifesteer, ervaar kan word, word in Rumi se “At morning-tide” uitgedruk. Hierdie gedagte vind ook neerslag in Cussons se “Immaculata”, Cloete se “Wolk van getuies” en “Syrinx”, Van der Riet se “Die Heilige Eufrosynos die kok” en Breytenbach se “4.1.7”. Soos aangetoon, toon dié mistieke verskynsel raakpunte met Lacan se opvatting van die reële wat slegs in die uitwerking daarvan sigself manifesteer.

- **God se voortdurende betrokkenheid by Sy skepping**

Rumi se “Every instant thou art dying” belig die Soefi-leerstelling dat die skepping elke oomblik hernu word, dat God voortdurend betrokke is by Sy skepping en by die proses van heelmaak sonder die bewustheid van die mens. Ook De Villiers se “Een” druk hierdie gedagte uit.

- **Geestelike vervoering**

Soos in hoofstuk 4 bespreek, benut Rumi die eeu-oue simboliek van heilige bedwelming en die metaforiek van wyn om ’n vergelyking te tref tussen die onbeskryflike vervoering wat deur ekstase teweeggebring word en die bedwelming wat wyn veroorsaak. Schimmel (1993:123) beskou hierdie simboliek as verwoording van die oorweldigende mag van die mistieke toestand waarin die mens op vreemde wyse na hoër vlakke van bewussyn weggevoer word. Hierdie toestand word uitgebeeld in “I saw my Beloved”, “Oh Cupbearer!”, “I have put duality away” en “I drained this cup”.

Ekstase en vervoering vind neerslag in Cussons se “Christ of the burnt men” en “Daad en beskouing” asook in Gouws se “Hadewijch in die moerbeiboom”. Al drie hierdie gedigte resoneer met Teresa van Ávila se beskrywing van haar passievolle belewenis soos in hoofstuk 2 uiteengesit. In Hambidge se “Karmawiel” is daar ook iets van passie te bespeur, en

Breytenbach se gedigte “4.17” en “2.1.1” bevat beskrywings van ekstatiese seksuele eenwording. Die wyn-metafoor figureer egter nie in die Afrikaanse gedigte nie.

- **Musiek en dans**

Soefi-musiek en -dans is uitvoerig in hoofstukke 2 en 4 behandel, dus word hier met slegs met ’n paar opmerkings volstaan.

Belangrik vir die studie is dat dans en musiek as beliggaamde ervarings by uitstek performatief is. Daar word weer uitgewys dat Moslems uiters ontvanklik vir die soet klanke van musiek is en Soefi-digters dikwels na musiek verwys wat volgens hulle “awakens in the soul a memory of celestial harmonies heard in a state of pre-existence, before the soul was separated from God” (Nicholson, 2002:45). Rumi het musiek as ’n transformerende krag afkomstig van die goddelike beskou wat die siel vir ’n dieper begrip van die goddelike voorberei en hom nader aan God bring. Sy duisende gedigte is deur die *samā’* geïnspireer.

Gedigte wat oor musiek handel is: “The Reed Flute’s Song“, “In the lap of your grace”, “Therefore samá’ (music) is the food of lovers”, “At the time of *samā”*”, “Remembered music”, “Where everything is music”. In die eerste twee genoemde gedigte benut Rumi die onderskeidelik die *ney* en harp as metafore vir die mens wat deur die goddelike aangeraak word vir ’n spirituele ervaring.

Die enigste bespreekte Afrikaanse gedig waarin die musikale betrek word, is Cloete se “Syrinx” wat ooreenkomste met Rumi se “The Reed Flute’s Song“ toon.

Met sy gedigte oor die spirituele wenteldans beeld Rumi die derwisje uit wat tydens die *samā’*-byeenkoms hul aardse bande aflê ten einde in ’n toestand van mistieke ekstase eenwording met die goddelike te kan ervaar. Dit word as kosmiese dans uitgebeeld met die klem op goddelike liefde wat dit dryf, en deur dieselfde Mag wat die kosmos beheer in beweging gebring word. Dit is wesenlik ’n innerlike dans, ofskoon die ekstatiese op ordelike wyse uitgevoer word.

Schimmel (1975:184) som die betekenis van *samā’* op as om jouself af te sterwe (*fanā’*) en in die ewige dans van die vrye geeste om ’n son wat nooit opkom of ondergaan nie (*baqā*) opgewek te word. *Fanā’* en *baqā* kan dus in die beweging van die mistieke dans soos dit deur Rumi en sy volgelinge verstaan word, voorgestel word.

In “The creatures are set in motion by love”, “(Holy) men dance”, “The heavens are like a dancing dervish-cloak”, “Why does not the soul take wing”, “We came whirling”, “Mount Sinai, from (seeing) the radiance of Moses” en “In the air of Divine Love” vind dié dans neerslag.

Die enigste van die behandelde Afrikaanse gedigte wat dans as tema het, is Hambidge se “Derwiese dansers” wat dan juis die derwisj-dans van die Soefi’s se *samā*-byeenkoms beskryf.

7.6 Samevattende gevolgtrekkings

Uit hierdie navorsing oor die mistieke digkuns van Rumi en dié van geselekteerde Afrikaanse digters is daar tot insiggewende gevolgtrekkings gekom.

Uitgebreide navorsing oor die Christelike asook die Soefistiese mistieke tradisies het tot ’n diepgaande insig in die wese en aard van dié ontologies gekompliseerde verskynsel gelei wat my toegerus het om met die bril van die wêreldletterkundige mistiek Rumi en die Afrikaanse digters se poësie indringend te lees en te interpreteer.

Deur sekere poststrukturalistiese opvattings van Derrida en Lacan, asook Heidegger se fenomenologiese beskouings te ondersoek, is raakpunte met sommige mistieke konsepte, veral dié van Rumi geïdentifiseer, en ingesien dat ’n poststrukturalistiese raamwerk met vrug benut kon word vir die ontleed en interpreteer van mistieke gedigte.

Die besondere aard van mistieke taal, mistieke poësie asook Rumi se taalbeskouing is vervolgens nagevors wat onder meer die kardinale rol van die performatiewe aspek by mistieke diskoers toegelig het. Dit het duidelik geword dat vanweë die onuitspreeklikheid van die mistieke ervaring wat uiteraard ons talige domein transendeer, die digter strategieë soos apofatiese diskoers, paradokse en metafore moet aanwend. Hierdeur word die taal getransformeer van beskrywende, diskursiewe, verwysende taalgebruik na ’n taal van verwesenliking waar die betekende buite die linguistiese domein geplaas word en is dit wel moontlik om uitdrukking te gee aan dit wat as onverwoordbaar beskou word. Dit is dus die teks wat performatief optree, maar as een van die “rolspelers” tree ook die leser performatief op deur met ’n sensitiewe ingesteldheid en ’n doelbewuste benutting van sy imaginêre werklik aktief deel te neem. Die leser word dus ’n beliggaamde medespeler en kan sodoende die gedig beléef.

’n Ontledingsmetode wat die poststrukturalistiese konsep van die *khôra* en die Soefi-opvatting van die *’alam al-mithāl* betrek het, is uiteengesit waardeur dit moontlik gemaak is om die geselekteerde gedigte met ’n mistieke benadering te lees en te interpreteer. Dit het ’n kykie agter die metaforiese sluier toegelaat waar die mistieke ervaring van die digter gemeenskaplik en beliggaamd beleef kon word. Soos blyk uit die ontledings, is ’n rykdom mistieke elemente deur hierdie proses onthul.

Dit is dus duidelik dat ’n poststrukturalistiese raamwerk waarby ook Soefi-konsepte ’n rol gespeel het, inderdaad, soos in hoofstuk 1 gepostuleer, ’n uiters suksesvolle leesstrategie vir

die ontleding van mistieke poësie daarstel. Uit die ontledings van die gedigte is die bevinding dat die performatiewe, poststrukturalistiese konsepte soos bespreek, en die imaginêre 'n noodsaaklike kombinasie bied vir die interpreteer van mistieke poësie.

Soos die verwagting was, het die ontledings aangetoon dat Rumi, wat by uitstek ’n mistikus was, vanuit ’n toestand van *baqā* – ’n vreugdevolle bestaan in God – geskryf het. Vir die doeleindes van hierdie studie is sy poësie dus as prototipies beskou en is die Afrikaanse gedigte daaraan gemeet. Rumi se oortuiging was dat sy poësie aan hom deur God gegee is; dat sy beeldspraak dus nie deur hom bedink word nie, maar ontvang word van die domein van die imaginêre waarbinne die Geliefde Homself aan minnaars in imaginêre vorme manifesteer (Jalāl al-Dīn Rūmī, 1983:2).

Die ontleding van die Afrikaanse gedigte en kritiese beskouings oor Cussons gee aanleiding tot die gevolgtrekking dat sy, wat vanuit die Rooms-Katolieke mistieke tradisie geskryf het, ons enigste volwaardige mistieke digter is. Trouens, De Villiers (2013), professor van Teologie is oortuig nadat hy ’n bespreking oor Cussons by die Woordfees op Stellenbosch bygewoon het, dat ook sy 'n ware mistikus was. Sy word dus beskou as die vaandeldraer wat die Afrikaanse mistieke tradisie betref. Ofskoon van haar gedigte ook deur Olivier in sy proefskrif behandel is, het die ontledingsmetode wat in hierdie studie benut is, dit verder gevoer en ’n ryker en dieper betekenis onthul.

Wat die werk van die ander geselekteerde digters betref, het al die gedigte in ’n meerdere of mindere mate mistieke aspekte getoon. Elk van die onderskeie mistieke aspekte aan die hand waarvan die vergelykende opsomming gedoen is, is egter wel deur hierdie gedigte verteenwoordig. 'n Interessante bevinding was dat mistieke elemente vanuit sekere Rooms-Katolieke, Ortodokse en selfs Soefistiese tradisies óf intertekstueel, óf metafories in die Afrikaanse gedigte geïnkorporeer is. Hierdie verskynsel is toe te skryf daaraan dat daar nie ’n sterk mistieke tradisie in die Afrikaanse digkuns bestaan nie.

Die vermoede dat die mistieke oor godsdienste, kulture, ruimte en tyd heen universeel is, is inderdaad bevestig. Die bevinding is dat ondanks die ongeveer 7 eeue tydsverskil tussen Rumi se tydsfeer en ons eietydse Afrikaanse mistieke poësie, en die radikale kulturele en godsdienstige verskille, daar geen noemenswaardige verskille ten opsigte van die essensie en uitdruk van die mistieke tussen die werk van Rumi en die Afrikaanse digters is nie. Vörös (2014:394) se beskouing dat mistieke literatuur uit verskillende godsdienstige tradisies ondanks dogmatiese verskille dieselfde ervaring kan “opvoer”, is dus bevestig; en so ook Underhill (1930:84) se opvatting: “There is little difference in this between the extremes of Eastern and Western thought: between A Kempis the Christian and Jalal al-Dīn Rūmi the

Moslem saint." Dit is dus inderdaad moontlik om mistieke gedigte uit twee radikaal verskillende tradisies met mekaar te vergelyk, want daar bestaan 'n universele basis.

Nog 'n bydrae van hierdie navorsing is dat mistieke konsepte uit veral die Middeleeuse Christelike mistieke tradisie soos die Sanjuanistiese *via mystica* met vrug benut kon word en 'n bykomende invalshoek gebied het vir die ontleding van Rumi se gedigte uit die Soefi-tradisie.

'n Belangriker wins is egter dat navorsing oor en benutting van Soefistiese en Rumi se beskouings die mistieke in die Afrikaanse gedigte verrykend verhelder het. Voorbeelde van hierdie konsepte wat ook in die Afrikaanse gedigte geïdentifiseer is, is die *khayāl* en *'alam al-mithāl*; die spieëlsimboliek, die *fanā'* en *baqā*, annihilering van die *nafs* wat aansluit by die verskynsel dat lyding of die *via purgativa* die voorwaarde is vir heling en goddelike belewenis; die gedagte dat die goddelike nie in essensie ervaar word nie; dat die goddelike in die skepping openbaar word; dat God gedurig besig is om sy skepping te hernu; dat dit nie met die intellek of taal is wat God bereik word nie, maar deur oorgawe aan die imaginêre. Daarbenewens het die bestudering van 'n gedig soos Rumi se "The Reed Flute's Song" verhelderende insigte gebied vir die ontleding van Cloete se "Syrinx". Deur uitgebreide navorsing oor die mistieke kon ons eietydse Afrikaanse mistieke digkuns vanuit die raamwerk van die mistieke wêreldletterkunde ontleed word en is 'n deurtastende insig daarin verkry wat die verstaan daarvan verruim en verdiep het.

Soos aangedui, is vasgestel dat erotiese beeldspraak in sowel Rumi se werk as die geselekteerde Afrikaanse gedigte voorkom, maar dit is veral Breytenbach se Boeddhistiese gedigte wat sterk ooreenkom met Rumi se uitbeelding van eenwording met die godheid deur die seksuele daad met die geliefde.

Dit het ook geblyk dat die Soefi-opvatting van *khayāl* wat aansluit by Corbin se beskouing van die imaginêre en die *mundus imaginalis* 'n deurslaggewende rol in die interpretasie van mistieke poësie speel. In die woorde van Yore (2006:103): "many in our age have forgotten how to use their imaginations to transcend the limits of rational and empirical knowledge, […] there is a pressing need to reactivate the imaginative faculties once more".

'n Verrassende bykomende wins van poststrukturalistiese beskouings van Lacan se reële, en veral Derrida se fassinerende *khôra* is dat kennis daarvan verrykende insigte in die mistieke belewenis en uitdruk daarvan gegee het. Trouens, twee van die gekose Afrikaanse gedigte handel spesifiek oor die *khôra*.

Daar is aangetoon dat Rumi se poësie, wat ontsaglik gewild is (ook op sosiale media waar hy dikwels aangehaal word), tog ook op 'n meer direkte en aantoonbare manier in die Afrikaanse

digkuns neerslag vind, soos in die bespreekte gedigte van Breytenbach en Hambidge. Die navorsing het nie net insig in die Afrikaanse mistieke gedigte verryk nie, maar ook ’n blik gegee op hierdie wêreldberoemde mistikus se evokatiewe poësie. Verder is Rumi se poësie wat dikwels in die Weste misverstaan word, binne sy kulturele en godsdienstige konteks geplaas.

Die gevolgtrekking is dus dat hierdie navorsing daarin geslaag het om antwoorde te bied op die probleemstellings soos in hoofstuk uiteengesit is, en dat die navorsingsdoelstellings suksesvol bereik is.

Wat verdere navorsing betref, sou dit vrugbaar wees om Rumi se poësie wat direk uit Persies in Afrikaans vertaal is, te kan bestudeer. 'n Vergelykende studie tussen die digkuns van Rumi en die oeuvre van 'n Afrikaanse digter is nog 'n moontlikheid. In die internasionale konteks, het Ghulam Fayez (1980) byvoorbeeld die poësie van Rumi en Walt Whitman vergelyk in *Images of the Divine in Rumi and Whitman*. Daar is ook nog heelwat ruimte vir verdere navorsing oor die mistieke, insluitend ook niechristelike tradisies, soos dit in die verskillende genres van die Afrikaanse letterkunde neerslag gevind het.

Bibliografie

Aalders, W.J. 1928. Mystiek, haar vormen, wezen, waarde. Groningen: J.B. Wolters.

Abou-Bakr, O. 1992. The Symbolic Function of Metaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari. *Alif: Journal of comparative poetics*, (12):40-57.

Abou-Bakr, O. 1994. Abrogation of the Mind in the Poetry of Jalal al-Din Rumi. *Journal of Comparative Poetics*, 14:37-63.

Ahmadi, A. s.a. Irfan and Tasawwuf (Sufism). https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol1-n4/irfan-and-tasawwuf-sufism-dr-ahmad-ahmadi/irfan-and-tasawwuf-sufism#haqiqah-absolute-truth Datum geraadpleeg: 2 Jan. 2018.

Akhan, P. 2016. The Reed Flute in Sufism. https://library.acropolis.org/the-reed-flute-in-sufism/ Datum geraadpleeg: 4 Mei 2019.

Almond, I. 2000. How Not to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and "Hypertruth". *Journal of the American Academy of Religion,* (68)2:329-344. http://www.jstor.orög/ stable/1465925 Datum geraadpleeg: 4 Nov. 2017.

Almond, I. 2003a. Derrida and the Secret of the Non-Secret: on Respiritualising the Profane. *Literature and Theology*, 17(4):457-471. http://www.jstor.org/stable/23925497 Datum geraadpleeg: 15 Des. 2017.

Almond, I. 2003b. The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought. *Philosophy East and West*, (53)1: 22-38, http://www.jstor.org/stable/1400053 Datum geraadpleeg: 3 Jan. 2018.

Almond, I. 2005. Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi. London: Taylor & Francis.

Almond, P.C. 1982. Mystical Experience and Religious Doctrine: an Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. Berlin: Mouton.

Anderson, J.B. 1993. The Spanish Mystical Aesthetic. *Mystics Quarterly*, 19(3):115-122. https://www.jstor.org/stable/20717172 Datum geraadpleeg: 8 Mrt. 2019.

Anderson, N. 2012. Derrida: Ethics Under Erasure. London: Continuum.

Anderson, R. 2001. Embodied Writing and Reflections on Embodiment. *Journal of Transpersonal Psychology, 33* (2):83-98.

Andreach, R. 1964. Studies in Structure. London: Burns & Oates.

Anon. s.a.(a). The KJV Old Testament Hebrew Lexicon. https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/ruwach-2.html Datum geraadpleeg: 25 Jan. 2019.

Anon. s.a.(b). The NAS New Testament Greek Lexicon. https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/pneuma.html Datum geraadpleeg: 22 Jan. 2019.

Anon. s.a.(c). Immaculate Conception: Roman Catholicism. (*In* Encyclopaedia Britannica https://www.britannica.com/topic/Immaculate-Conception-Roman-Catholicism Datum geraadpleeg: 25 Feb. 2019.)

Anon. 1922. The Cloud of Unknowing. London: John Watkins.

Anon. 1994. Darvīš. (*In* Encyclopaedia Iranica, 7(1):72-76) http://www.iranicaonline.org/articles/darvis Datum geraadpleeg: 5 Jan. 2018.)

Anon. 2015. New World Encyclopedia. http://www.newworldencyclopedia.org/Thyme Datum geraadpleeg: 20 Jan. 2019.

Anon. 2019. International Standard Bible Encyclopedia. https://www. international-standard bible.com/H/hyssop.html Datum geraadpleeg: 25 Jan. 2019.

Anthonissen, C.A. 2017. Vuurvas. [s.l.]: Naledi.

Arberry, A.J. 1950. Sufism: an Account of the Mystics of Islam. London: Allen & Unwin.

Armstrong, K. 2009. The Case for God. New York: Knopf.

Armstrong, S. 2010. The Veil of Isis: the Evolution of an Archetype Hidden in Plain Sight. *Rosicrucian Digest*, 88(1). https://www.rosicrucian.org/rosicrucian-digest-isis Datum geraadpleeg: 5 Feb. 2017.

Arp, R. 2004. Plotinus, Mysticism, and Mediation. *Religious Studies*, 40(2):145-163. http://www.jstor.org/stable/20008518 Datum geraadpleeg: 15 Mei 2017.

Attridge, D. 2004. The Singularity of Literature. London: Routledge.

Attridge, D. 2005. Performing Metaphors: the Singularity of Literary Figuration. *Paragraph*, 28(2):18-34. https://www.jstor.org/stable/43152685 Datum geraadpleeg: 6 Jul. 2019.

Attridge, D. 2017. The Singularity of Literature. London: Routledge.

Aucamp, M.P.E. 2015. Die verband tussen trauma, die sublieme en die heilige in geselekteerde poësietekste van Totius, Sheila Cussons en T.T. Cloete. Potchefstroom: NWU. (Verhandeling – M.A.)

Augustine, Saint. 1955. Augustine: Confessions, newly translated and edited by Albert C. Outler. https://www.ling.upenn.edu/courses/hum100/augustinconf.pdf Datum geraadpleeg: 3 Aug. 2018.

Augustine, Saint. 1993. Tractates on the Gospel of John. Washington: Catholic University of America Press.

Austin J.L. 1975. How to do Things with Words. Oxford: Clarendon Press.

Avis, P. 1999. God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion. London: Routledge.

Baldock, J. 2005. The Essence of Rumi. London: Arcturus.

Banani, A., Hovannisian, R, & Sabbagh, G. *eds.* 1994. Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi. Cambridge: Cambridge University Press.

Bankston, C.L. Agape and Eros: Anders Nygren. https://www.academia.edu/2445782/Agape_and_Eros_by_Anders_Nygren Datum geraadpleeg: 3 Sept. 2018.

Barks, C. 2011. Rumi: the Big Red Book. New York: HarperCollins.

Barnard, G.W. 1994. Transformations and Transformers: Spirituality and the Academic Identity Disorder: Campaigning Voices. London: Karnac Books.

Barrett, W.C. 1971. Existentialisme. Utrecht: Het Spectrum.

Bauer, P.M. 2015. The 'Alam al-Mithal: Henry Corbin & the Sufi Ibn 'Arabi. https://laurelcanyoncenterforconsciousness.com/2015/04/13/the-alam-al-mithal-henry-corbin-the-%E1%B9%A3ufi-ibn-arabi/ Datum geraadpleeg: 20 Des. 2017.

Bayman, H. 2013. Seven Heavens, Five Presences. http://henrybayman.com/seven-heavens-five-presences/ Datum geraadpleeg: 15 Des. 2017.

Beggiani, S.J. 1996. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius. *Theological Studies,* 57. http://cdn.theologicalstudies.net/57/57.2/57.2.1.pdf Datum geraadpleeg: 20 Sept. 2017.

Bendau, C.P. 1979. Colin Wilson, the Outsider and Beyond. San Bernardino, Calif.: Borgo Press.

Bennett, C. & Ramsey, C.M., *eds.* 2012. South Asian Sufis: Devotion, Deviation, and Destiny. London: Continuum.

Bennett, C.A. 1923. A Philosophical Study of Mysticism. New Haven: Yale University Press.

Bible. 1989. The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/ Deuterocanonical books: New Revised Standard Version. New York: Oxford University Press.

Bible. 1995. New American Standard Version. Chicago: Moody Press.

Bible. 2015. The Holy Bible: King James Version. https://www.o-bible.com/kjv.html Datum geraadpleeg: 23 Jan. 2019.

Blake, W. 1988. The Complete Poetry and Prose of William Blake, edited by David V. Erdmans, commentary by Harold Bloom. Garden City, N.Y.: Anchor Books.

Blake, W. 2018. The Marriage of Heaven and Hell. https://www.globalgreyebooks.com/marriage-of-heaven-and-hell-ebook/ Datum geraadpleeg: 3 Aug. 2018.

Blevins, J. 2007. Uncovering the Eros of God. *Theology & Sexuality,* 13(3):289-300. http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1355835807078262 Datum geraadpleeg: 1 Nov. 2018.

Block, B. & Kissell, J.L. 2001. The Dance: Essence of Embodiment. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 22(1):5-15.

Bolt, B. 2004. Art Beyond Representation: the Performative Power of the Image. London: I.B. Tauris.

Borchert, B. 1994. Mysticism, its History and Challenge. York Beach, Maine: Samuel Weiser.

Bosman, M.E. 1989. Op Hom die groot hosannas: enkele aspekte van die moderne Christelike poësie. Grahamstad: Universiteit Rhodes. (Tesis - Ph.D.)

Botha, M. 2013. "Klipperigste klip": Postmodernistiese elemente in Krog se "narratief van klip" in *Kleur kom nooit alleen nie*. *Stilet,* XXV(2):2.

Bowlby, Lady X. & Bowlby, D. *eds*. 2014. Living with the Reality of Dissociative Study of Mysticism. *Journal of Consciousness Studies,* 1(2):256-260.

Brefka, H.P. 2017. Burning Gabriel's Wings: Exploring the Soul's Movement towards God through the Masnavi of Jalal al-Din Rumi. *Religious Studies Senior Theses*, 1. http:// creativematter.skidmore.edu/relig_stu_stu_schol/1 Datum geraadpleeg: 7 Mei 2019.

Breytenbach, Breyten. 1970. Lotus. Johannesburg: Buren Uitgewers.

Breytenbach, Breyten. 2019. Op weg na kû. Kaapstad: Human en Rousseau.

Breytenbach, K. 2009. Teenstrydige gesigte van 'n nukkerige voetsoldaat – IL de Villiers se Strooidak en toring. https://argief.litnet.co.za/article.php?news_id=71198 Datum geraadpleeg: 30 Sept. 2019.

Brodsky, S. 2017. From 1989, or European Music and the Modernist Unconscious. Oakland, California: C.U.P.

Brooks, C. & Warren, R.P. 1950. Understanding Poetry. New York: Holt.

Brüesch, P. 2011. Water: its Significance in Science, in Nature and Culture, in World Religions and in the Universe. https://www.research-collection.ethz.ch/bitstream/ handle/20.500.11850/152589/eth-2577-11.pdf?sequence=11&isAllowed=yalles%20saa Datum geraadpleeg: 1 Sept. 2019.

Buber, M. 2000. On the Bible: Eighteen Studies, edited by Nahum Glatzer, introduction by Harold Bloom. New York: Syracuse University Press.

Bumgardner, W. 2019. Walking a Labyrinth as Spiritual Exercise. https://www.verywellfit.com/ walking-the-labyrinth-3435825 Datum geraadpleeg: 18 Aug. 2019.

Burckhardt, T. 2008. Introduction to Sufi Doctrine. Bloomingdale: World Wisdom.

Burge, S.R. 2013. Music, Mysticism, and Experience: Sufism and Spiritual Journeys in Nathaniel Mackey's "Bedouin Hornbook". *Contemporary Literature*, 54(2):271-302. https://www.jstor.org/stable/43297878 Datum geraadpleeg Nov. 2018.

Burger, F.C. 2011. Die bundeltitel as globale metafoor vir T.T. Cloete se bundel: Met die aarde praat (1992). Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika. (Tesis – M.A.)

Butler, C. 1922. Western Mysticism. London: Arrow Books.

Butler, J. 1988. Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4):519-531. http://links.jstor.org/sici?sici=0192-2882%28198812%2940%3A4%3C519%3APAAGCA%3E2.0.CO%3B2-C Datum geraadpleeg: 16 Jul. 2018.

Butler, J. 2016. Modules on Butler II: On Performativity. https://www.cla.purdue.edu/english/theory/genderandsex/modules/butlerperformativity.html Datum geraadpleeg: 3 Nov. 2016.

Bybel. 1983. Die Bybel in Afrikaans: nuwe vertaling. Kaapstad: Bybelgenootskap.

Bybelgenootskap van Suid-Afrika. s.a. http://www.bybel.co.za/home/ Datum geraadpleeg: 25 Aug. 2019.

Çakmak, C., *ed*. 2017. Islam: a Worldwide Encyclopedia [4 volumes]. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Cannon, N. s.a. Thomas Merton and St. John of the Cross: Lives on Fire. http://merton.org/ITMS/Annual/21/Cannon205-213.pdf Datum geraadpleeg: 3 Des. 2018.

Capps, W.H. & Wright, W.M. 1978. Silent Fire: an Invitation to Western Mysticism. San Francisco: Harper & Row.

Caputo, J.D. *ed*. 1997a. Deconstruction in a Nutshell : a Conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press.

Caputo, J.D. 1997b. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, J.D. 2001. For the Love of Things Themselves. (*In* 'On Realism'. *Social Semiotics,* Vol. 11, No. 1) http://www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml Datum geraadpleeg: 25 Mei 2016.

Carabine, D. 2015. The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Eugene: Wipf and Stock.

Caranfa, A. 2004. Silence and Spiritual Experience in Augustine, Pseudo-Dionysius, and Claudel. *Literature and Theology*, 18(2):187-210. http://www.jstor.org/stable/ 23925928 Datum geraadpleeg: 14 Feb. 2018.

Cardin, M., *ed*. 2015. Ghosts, Spirits, and Psychics: the Paranormal from Alchemy to Zombies. Santa Barbara : ABC-CLIO.

Carmody, D.L. & Carmody, J.T. 1996. Mysticism: Holiness East and West. Oxford: Oxford University Press.

Carr, D.M. 2003. The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible. Oxford: Oxford University Press.

Chandler, E.A. 2005. Trauma as [a Narrative of] the Sublime: the Semiotics of Silence. Austin: University of Texas. (Dissertation – Ph.D.)

Chittick, W.C. 1983. The Sufi Path of Love. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W.C. 1998. The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W.C. 2005. The Sufi Doctrine of Rumi. Bloomington, Ind.: World Wisdom.

Chittick, W.C. 2008. Sufism: a Beginner's Guide. Oxford: Oneworld.

Chittick, W.C. 2010. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. New York: State University of New York.

Chwalkowski, F. Symbols in Arts, Religion and Cultures: the Soul of Nature. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Ciabattari, J. 2014. Why is Rumi the Best-Selling Poet in the US? http://www.bbc.com/culture/ story/20140414-americas-best-selling-poet Datum geraadpleeg: 12 April 2016.

Cihan-Artun, F.B. 2016. Rumi, the Poet of Universal Love: the Politics of Rumi's Appropriation in the West. *Doctoral Dissertations May 2014 - current*. 555. http://scholarworks. umass.edu/dissertations_2/555 Datum geraadpleeg: 1 Sept. 2019.

Cirlot, J.E. 1981. A Dictionary of Symbols. London: Routledge and Kegan Paul.

Cloete, T.T. 1970. Kaneel. Elsiesrivier: Nasionale Handelsdrukkery.

Cloete, T.T. 1985. Allotroop. Kaapstad: Tafelberg.

Cloete, T.T. 1992. Met die aarde praat. Kaapstad: Tafelberg.

Cloete. T.T. 2007. TT Cloete se "rykdom van die onvoltooide": Andries Visagie voer 'n onderhoud met TT Cloete [persoonlike onderhoud] 29 Jun. https://www.litnet.co.za/tt-cloete-se-rykdom-van-die-onvoltooide-andries-visagie-voer-n-onderhoud-met-tt-cloete/ Datum geraadpleeg: 5 Apr. 2019.

Cloete, T.T. 2013. Die ander een is ek. Plettenbergbaai: Pooka.

Coetzee, A. 2003. Die spieël as blinde mond: die poësie van Breyten Breytenbach. *Literator* 24(2):19-37.

Cohen, L. 1993. Anthem. https://www.azlyrics.com/lyrics/leonardcohen/anthem.html Datum geraadpleeg: 15 Aug. 2017.

Corbin, H. 1972. Mundus Imaginalis, or, the Imaginary and the Imaginal. Ipswich: Golgonooza Press.

Corbin. H. 2008. The Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ’Arabī. New York: Routledge.

Corrigan, K. & Harrington, L.M. 2015. Pseudo-Dionysius the Areopagite. (*In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/ Datum geraadpleeg: 15 Sept. 2017.)

Coward, H. & Foshay, T. 1992. Derrida and Negative Theology, with a conclusion by Jacques Derrida. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Cussons, S. 1978. Die swart kombuis. Kaapstad: Tafelberg.

Cussons, S. 1979. Die skitterende wond. Kaapstad: Tafelberg.

Cussons, S. 1983. Verwikkelde lyn. Kaapstad: Tafelberg.

Cussons, S. 1985. Vrugbare ongedurigheid: Phil du Plessis ingesprek met Sheila Cussons [persoonlike onderhoud]. 25 Sept., Vishoek. http://johanndelange.blogspot.com /2010/04/vrugbare-ongedurigheid.html Datum geraadpleeg: 3 Feb. 2019.

Dailey, P. 2013. Promised Bodies: Time, Language, and Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts. New York: Columbia University Press.

Danvers, J. 2012. Mysticism, Language and Postmodernism. *Consciousness, Literature & the Arts*, 31(2). https://www.questia.com/library/journal/1P3-2767595281/part-ii-mysticism -language-and-postmodernism Datum geraadpleeg: 10 Jun. 2018.

Davidson, T. 2010. Beyond Reach of Language: Kevin Hart and Christian Mysticism. *Literature and Theology*, 24(3):271-284. http://www.jstor.org/stable/23927240 Datum geraadpleeg: 25 Jul. 2018.

Dean, T. 2000. Beyond Sexuality. Chicago: University of Chicago Press.

De Certeau, M. 1986. Heterologies: Discourse on the Other. Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Certeau, M. 1992. Mysticism. Translated by M. Brammer. *Diacritics,* 22:11-25.

De Lange, J. 2012. Vaarwel my effens bevlekte held. Kaapstad: Human en Rousseau.

Derrida, J. 1985. Writing and Difference. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. 1989. Memoires: for Paul de Man. New York: Columbia University Press.

Derrida, J. 1992. Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices. (*In* H. Coward and T. Foshay (eds.) Derrida and Negative Theology. New York: State University of New York Press.)

Derrida, J. 1995a. The Gift of Death. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. 1995b. On the Name, edited by Thomas Dutoit, translated by David Wood, John P Leavey, Jr., and Ian McLeod. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. 1997. Deconstruction in a Nutshell : a Conversation with Jacques Derrida, edited with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press.

Derrida J. 1998. Of Grammatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

De Villiers, I. 2018. Mistiek in die bundel *Die swart kombuis* deur Sheila Cussons. Kaapstad: Universiteit Kaapstad. (Verhandeling – M.A.)

De Villiers, I.L. 2005. Jerusalem tot Johannesburg. Kaapstad: Tafelberg.

De Villiers, P.G.R. 2013. Daar is 'n engel in my kop. http://pietergrdevilliers.blogspot.com/2013/03/daar-is-n-engel-in-my-kop.html Datum geraadpleeg: 28 Okt. 2019.

De Villiers. P.G.R. 2015. Die nugtere mistiek van Andrew Murray. *LitNet Akademies,* 12(3). http://www.litnet.co.za/wp–content/uploads/2015/12/ Datum geraadpleeg: 3 Jun. 2017.

De Villiers, P.G.R. 2016a. Re-enchanted by Beauty. On Aesthetics and Mysticism. *HTS Teologiese Studies / TheologicalStudies,*72(4*),* a3462. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3462 Datum geraadpleeg: 14 Feb. 2017.

De Villiers, P.G.R. 2016b. Aesthetics, Mysticism and the Art of Living. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 72(4), a3465. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3465 Datum geraadpleeg: 19 Feb. 2017.

Dewsbury, J.D. 1998. Performativity and the Event: Enacting a Philosophy of Difference. *Environment and Planning D: Society and Space* 2000, 18:473-496.

DiCenso, J.J. 1999. The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis. London: Routledge.

Dictionary.com. s.a. Rabbi. https://www.dictionary.com/browse/rabbi Datum geraadpleeg: 10 Aug. 2019.

Douglas, W.M. 1925. Andrew Murray and His Message. One of God's Choice Saints. Compiled from materials supplied by Miss Murray from various letters and recollections and by Miss Mary Murray from her large manuscript. Edinburgh: Oliprints.

Dudeja, J.P. 2018. Awakening the Trinity Eye by Walking Through the Triple Spiral Labyrinth. https://www.researchgate.net/publication/329334122 Awakening_the_Trinity_Eye_by_Walking_Through_the_Triple_Spiral_Labyrinth Datum geraadpleeg: 18 Aug. 2019.

Dupré L.K. 1981. The Deeper Life: an Introduction to Christian Mysticism. New York: Crossroad.

Dupré, L.K. 1986. Mysticism (*In* Encyclopedia of Religion 10:245-261.)

Dyer, D. 2014. Keats' Ode to a Nightingale in Light of Rumi. https://rumiscircle.com/2014/02/16/keats-ode-to-a-nightingale-in-light-of-rumi/ Datum geraadpleeg: 10 Mei 2019.

Eckhart, Meister. 2009. The Complete Mystical Works of Meister Eckhart. Translated by M.O'C. Walshe. New York: Herder & Herder.

Edsman, C. 1968. Mysticism, Historical and Contemporary. (*In* Mysticism. Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at Abo on the 7th-9th September p.1-13.)

Eliot, T.S. 1943. Four Quartets, New York: Harcourt Brace & Co.

Eliot, T.S. 1950. What is a Classic? Tradition and the Individual Talent. Kiel: Lipsius & Tischer.

Eliot, T.S. 2014. Four Quartets. Houghton Mifflin Harcourt.

Eller, E. s.a. Why You Should Read: Kafka's Curse, Achmat Dangor. https://bosphorus review.com/why-you-should-read-achmat-dangor Datum geraadpleeg: 5 Mei 2019.

Embler, W. 1974. The Metaphors of Mysticism. *A Review of General Semantics*, (31)3:272-287. https://www.jstor.org/stable/42576016 Datum geraadpleeg: 8 Jul. 2018.

Engel. A. 2011. The Death of the Elements: Logism and Negative Symbolism in Eliot's "Little Gidding". *TCNJ Journal of Student Scholarship*, 13(April). http://joss.tcnj.edu/wp-content/uploads/sites/176//2012/04/2011-Engel.pdf Datum geraadpleeg: 10 Feb. 2019.

Engelbrecht, G.C. 2012. Bybelse intertekste in resente Afrikaanse gedigte en lirieke, met spesifieke verwysing na identiteitsformasies in die (post)-postmoderniteit. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch. (Proefskrif – Ph.D.)

Ernst, C.W. 2015. Interpreting the Song of Songs: the Paradox of Spiritual and Sensual Love. https://www.unc.edu/~cernst/sosintro.htm Datum geraadpleeg: 8 Aug. 2018.

Esposito, E.A. 2004. Embodying Mysticism: the Utilization of Embodied Experience in the Mysticism of Italian Women, circa 1200-1400 CE. Florida: University of Florida (Thesis – M.A.)

Esposito, J.L. 2019. Dhawq. (*In* The Oxford Dictionary of Islam. *Oxford Islamic Studies Online*. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e534 Datum geraadpleeg: 4 Aug, 2019.)

Erzen, J.N. 2007. Islamic Aesthetics: an Alternative Way to Knowledge. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* 65(1). Special Issue: Global Theories of the Arts and Aesthetics, Winter:69-75. https://www.jstor.org/stable/4622211 Datum geraadpleeg: 4 Jan. 2018.

Erzen, J.N. 2008. The Dervishes Dance: the Sacred Ritual of Love. *Contemporary Aesthetics*, 2008(6). http://hdl.handle.net/2027/spo.7523862.0006.007 Datum geraadpleeg: 4 Des. 2017.

Evans, D. 1989. Can Philosophers Limit what Mystics can do? A Critique of Steven Katz. *Religious Studies,* 25(1):53-60.

Exum, C.J. 2005. Song of Songs: a Commentary. Louisville, Westminister: John Knox.

Felluga, D. 2011a. Modules on Butler: On Performativity. Introductory Guide to Critical Theory. http://www.purdue.edu/guidetotheory/genderandsex/modules/butlerperformativity.html Datum geraadpleeg: 1 Aug. 2018.

Felluga, D. 2011b. Modules on Kristeva: On Psychosexual Development. Introductory Guide to Critical Theory. http://www.purdue.edu/guidetotheory/psychoanalysis/kristevadevelop. html Datum geraadpleeg: 28 Jul. 2018.

Felluga, D. 2011c. Modules on Lacan: On the Structure of the Psyche. Introductory Guide to Critical Theory. https://www.cla.purdue.edu/english/theory/psychoanalysis/lacanstructure. html Datum geraadpleeg: 10 Jun. 2018.

Ferreira, J. 1982. Die terugkerende simbool in die poësie van Breyten Breytenbach. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (Verhandeling – M.A.)

Fink, B. 1995. The Lacanian Subject: between Language and Jouissance. Princeton: Princeton University Press.

Finlayson, J.G. 2012. On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism. *The Harvard Theological Review*, 105(1):1-32. http://www.jstor.org/stable/41474561 Datum geraadpleeg: 20 Jan. 2018.

Finnegan, R. 2013. Poems from Three Mystic Poets: Rumi, Donne, Blake. London: Lulu-com.

Fodor, L. 2006. The Reality of the Unmediated: Traumatic and Mystical Experience. *eSharp,* 7: Faith, Belief and Community. http://www.gla.ac.uk/media/media_41192_en.pdf Datum geraadpleeg: 10 Aug. 2017.

Forman, R.K.C., *ed*. 1990. The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy. New York, NY/Oxford: Oxford University Press.

Forman, R.K.C. 1999. Mysticism, Mind, and Consciousness. Albany: State University of New York Press.

Fox, M. 2016. A Way to God: Thomas Merton's Creation Spirituality Journey. Novato, Calif.: New World Library.

Franke, P. 2007. On What Cannot be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts. Volume 1. Classic Formulations. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Fronsdal, G. s.a. The Buddha's Teachings on Love. https://www.insightmeditationcenter.org/books-articles/articles/the-buddhas-teachings-on-love/ Datum geraadpleeg: 14 Aug. 2019.

Gamard, I. & Farhadi, R. 2019 There are a Hundred Kinds of Prayer. Quatrain 81. http://www.dar-al-masnavi.org/rub-0081.html Datum geraadpleeg: 30 Mei 2019.

Gan, P.C. 2015. Dialectics and the Sublime in Underhill's Mysticism. Singapore: Springer.

Geldenhuys, J.A. 1990. Religieuse konsepte in die poësie van Sheila Cussons, P.W. Buys en Breyten Breytenbach: 'n vergelykende studie. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoer Onderwys. (Verhandeling – M.A.)

Gerson, L. 2014. Plotinus. (*In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/ Datum geraadpleeg: 7 Jul. 2017.)

Gezelle, G. 1949. Dichtwerken. Tekstbezorging, inleiding en lexikon door Fr. Baur. Amsterdam: L.J. Veen.

Gheitury, A. 2009. The Book, Deconstruction, and the Religious Sign. *Acta theologica*, 29(1):40-60. https://www.ajol.info/index.php/actat/article/download/44169/2768 Datum geraadpleeg: 22 Apr. 2018.

Ghilan, M. 2014. What was Rumi talking about? https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/04/what-was-rumi-talking-about-201441816134209701.html Datum geraadpleeg: 3 Apr. 2018.

Gilfillan, F.R. 1984. Geel grammofoon: perspektiewe op die werk van Sheila Cussons. Kaapstad: Tafelberg.

Girón-Negrón, L.M. 2008. Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology. *Modern Theology*, 24:4. http://www.ibnarabisociety.org/ articles/saintjohn.html Datum geraadpleeg: 10 Sept. 2017.

Glassé, C. & Smith, H. 2003. The New Encyclopedia of Islam. Lanham: Rowman & Littlefield.

Glendinning, S. 2011. Derrida: a Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Goddard, M. 2001. The Scattering of Time Crystals: Deleuze, Mysticism and Cinema. *(In* Bryden, M., *ed*. Deleuze and Religion. London: Routledge, p.53-64.)

Godelek, K. 2016. The Neoplatonist Roots of Sufi Philosophy. http://www.muslimphilosophy.com/ip/ CompGode.html Datum geraadpleeg: 14 Mei 2017.

Gouws, T. 2011. Om ’n wilde perd te vang: Tom Gouws in gesprek met Bibi Slippers. https://www.litnet.co.za/woordfees-onderhoud-om-n-wilde-perd-te-vang-tom-gouws-in-gesprek-met-bibi-slippers/ Datum geraadpleeg: 30 Sept. 2019.

Gouws, T. 2012a. Stigmata. Kaapstad: Human en Rousseau.

Gouws, T. 2012b. Resensie: Die onsienlike son (Jacobus van der Riet) http://versindaba.co.za/ 2012/09/24/resensie-die-onsienlike-son-jacobus-van-der-riet/ Datum geraadpleeg: 12 Sept. 2019.

Griffiths, J.G., *ed*. 1970. Plutarch's De Iside et Osiride. Cardiff: University of Wales Press.

Gril, D. 2019. Dhawq. (*In* Encyclopaedia of Islam, Three, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Collegeville, MN.: The Liturgical Press.)

Grim, P. 1990. Philosophy of Science and the Occult. Albany, N.Y.: State University of New York.

Grové, A. P. 1989. Woord en wonder: inleiding tot die lees van die poësie. Kaapstad: Nasou.

Guardiani, F. 2001. Mystical Writings as Literature (*In* Goering, J. & Guardiani, F., *eds.* Mystics, Visions and Miracles: select proceedings of the 4th St. Michael's College Annual Symposium, March 2-3, 2001, Ottawa: Legas. p. 61-69.)

Guénon, R. 2001. The Symbolism of the Cross. 4th ed. Hillsdale: Sophia Perennis.

Guilford, J. s.a. Was Heidegger a Mystic? https://uncw.edu/csurf/Explorations/documents/jeffguilford.pdf Datum geraadpleeg 10 Jan. 2018.

Gülen, F. 2007. Sakr and Sahw (Intoxication and Sobriety). https://fgulen.com/en/fethullah-gulens-works/sufism/key-concepts-in-the-practice-of-sufism-2/25744-sakr-and-sahw-intoxication-and-sobriety Datum geraadpleeg: 26 Jan. 2018.

Hadot, P. 2006. The Veil of Isis: an Essay on the History of the Idea of Nature. Translated by Michael Chase. Harvard: Harvard University Press.

Hakim, K.A. 1959. The Metaphysics of Rumi. Lahore: Institute of Islamic Culture.

Halligan, F.R. 2001. The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn 'Arabi. *Journal of Religion and Health*, 40(2):275-287. http://www.jstor.org/stable/27511533 Datum geraadpleeg: 14 Des. 2017.

Hambidge, J. 2004. Huldeblyk Sheila Cussons. https://oulitnet.co.za/inmemoriam/sheila_cussons.asp Datum geraadpleeg: 14 Sept. 2019.

Hambidge, J. 2009a. Vuurwiel. Kaapstad: Human & Rousseau.

Hambidge, J. 2009b. Huldeblyk I.L. de Villiers. http://versindaba.co.za/2009/09/28/huldeblyk-il-de-villiers/ Datum geraadpleeg: 16 Aug. 2019.

Hambidge, J. 2013. Reisjoernaal: Derwiese dansers. [Blog.] http://joanhambidge.blogspot.com/2013/03/reisjoernaal-derwisje-dansers.html Datum geraadpleeg: 27 Jun. 2019.

Hanif, N. 2002. Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East. New Delhi: Sarup & Sons.

Hansen, L.D. 2008. Aksie én kontemplasie? Op weg na mistiek-profetiese gereformeerde spiritualiteit in dialoog met David Tracy en K.H. Miskotte. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch (Verhandeling – D.Teologie.)

Happold, F.C. 1970. Mysticism – a Study and an Anthology. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Harmless, S.J. 2008. Mystics. Oxford, Oxford University Press.

Harrington, J.C. & Hall, S.G. 2015. Three Mystics Walk into a Tavern: a Once and Future Meeting of Rumi, Meister Eckhart, and Moses de León in Medieval Venice. Lanham: Hamilton Books.

Hart, K. 1991. The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy. Cambridge: C.U.P.

Harvat, A. 2004. Sufi Cosmology. http://www.kheper.net/topics/Islamic_esotericism/ cosmology. html Datum geraadpleeg: 14 Okt. 2017.

Hashemipour, S. 2019. Logoteunison: Literary Easternization in Orhan Pamuk's Works. Malaga: Vernon Press.

Hassan, I. 1986. Pluralism in Postmodern Perspective*. Critical Inquiry*, 12(3):502-527.

HAT : Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. 2015. Kaapstad: Pearson.

Hatab, L.J. 1982. Mysticism and Language. *International Philosophical Quarterly*, 22(1):51-64. https://www.pdcnet.org/ipq/content/ipq_1982_0022_0001_0051_0064 Datum geraadpleeg: 22 Apr. 2018.

Hawkins, P.S. & Schotter, A.H., *eds*. 1984. Ineffability: Naming the Unnamable: from Dante to Beckett. Eugene: Wipf and Stock.

Hayes, L.J. 1997. Understanding Mysticism. *The Psychological Record*, 47:573-596.

Heidegger, M. 1929. What is Metaphysics? The basic text of Heidegger's inaugural lecture at the Univ. of Freiburg. http://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2013/03/ heideggerm-what-is-metaphysics.pdf Datum geraadpleeg: 25 Feb. 2020.

Heidegger, M. 1962. Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

Herodotus. 2006. An Account of Egypt. Translated by G. C. Macaulay. http://www.gutenberg.org/files/2131/2131-h/2131-h Datum geraadpleeg: 3 Apr. 2017.

Hetherington, N.E., *ed*. 2015. Encyclopedia of Cosmology: Historical, Philosophical and Scientific Foundations of of Modern Cosmology. S.l.: Routledge.

Hoffman-Ladd, V.J. 1992. Mysticism and Sexuality in Sufi Thought and Life. *Mystics Quarterly*, 18(3):82-93. http://www.jstor.org/stable/20717124 Datum geraadpleeg: 20 Jul. 2018.

Holladay, Z. 2008. Poetry and Ritual: the Physical Expression of Homoerotic Imagery in Samā'. http://scholarcommons.usf.edu/etd/297 Datum geraadpleeg: 26 Okt. 2018.

Howe, M., & Tippett, K. 2014. On Being: Krista Tippett Interview of Marie Howe. http://www.wnyc.org/story/unedited-mariehowe-and-krista-tippett Datum geraadpleeg: 30 Okt. 2018.

Hoye, W.J. [2004?]. Highlights of Christian Theology between 500 and 1500 AD, Lecture 3, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mysticial Theology, and on Beauty. http://hoye.de/theo/denistxt.pdf Datum geraadpleeg: 14 Sept. 2017.

Hugo. D. 2006. Naas Sheila Cussons is IL de Villiers sekerlik ons beste mistieke digter. *LitNet Seminaarkamer*. https://oulitnet.co.za/seminaar/jerusalem_johannesburg_hugo.asp Datum geraadpleeg: 2 Mei 2019.

Hugo, D. 2009. 'n Hemp van vlam. [Blog]. Versindaba: n kollektiewe weblog vir die Afrikaanse digkuns. http://versindaba.co.za/2009/04/28/n-hemp-van-vlam/ Datum geraadpleeg: 14 Apr. 2019.

Hugo, D. 2019. 'n Welverdiende voetstuk vir Walters op 90. https://www.netwerk24.com/Vermaak/Boeke/n-welverdiende-voetstuk-vir-walters-op-90-20190121 Datum geraadpleeg: 16 Jul. 2019.

Human, T. 2009. Joan Hambidge se *Vuurwiel*: verse wat skroei uit die hart. https://www.litnet.co.za/joan-hambidge-se-vuurwiel-verse-wat-skroei-uit-die-hart/ Datum geraadpleeg: 20 Aug, 2019.

Hume L. 2013. The Religious Life of Dress: Global Fashion and Faith. London: Bloomsbury.

Ibn al-’Arabī. 2006. The Seals of Wisdom: Fusus al-Hikam, Shaykh al Akbar Muhiyy'd-din Ibn al-’Arab. Translated by Aisha Abdurrahman Bewley. Batu Caves, Selangor Darul Ehsan: Masterpiece.

Iqbal, A. 1983. The Life and Work of Jalal-Ud-Din Rumi. London: Octagon.

Iran Chamber Society. 2020. Persian Language and Literature: a Brief History of Persian Literature. http://www.iranchamber.com/literature/articles/history_literature.php Datum geraadpleeg: 23 Mrt. 2020.

Issitt, M. & Main, C. 2014. Hidden Religion: the Greatest Mysteries and Symbols of the World's Religious Beliefs. Santa Barbara, California: ABS-CLIO.

Jalāl al-Dīn Rūmī. s.a.(a) Rumi Poetry. (From the book, Rumi, Thief of Sleep). Translated by Shahram Shiva. http://peacefulrivers.homestead.com/Rumipoetry3.html Datum geraadpleeg: 25 Mei 2017.

Jalāl al-Dīn Rūmī. s.a.(b) Rumi Poems & Quatrains by Shahram Shiva. https://rumi.net/rumi_poems_main.htm Datum geraadpleeg: 30 Apr. 2017.

Jalāl al-Dīn Rūmī. s.a.(c) Quatrains. From "The Rubâ`iyât" of Jalâluddîn Rûmî (in the Dîwân-é Kabîr, also known as "Kulliyat-é Shams" and "Dîwân-é Shams-é Tabrîz"). Adapted from “The Quatrains of Rumi," by Ibrahim Gamard and Ravan Farhadi, an unpublished manuscript of over 800 pages. http://www.dar-al-masnavi.org/rub-0081.html Datum geraadpleeg: 26 Mei 2019.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1926. The Mathnawī of Jalālū'ddin Rūmī. Containing the translations of the first & second books ed. from the oldest manuscripts available with critical notes translation and commentaries by Reynold Alleyne Nicholson. London: Luzac.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1930. The Mathnawī of Jalālu’ddīn Rūmī. Containing the text of the third and fourth books, edited from the oldest manuscripts available, with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson. London: Luzac.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1933. The Mathnawī of Jalālu’ddīn Rūmī. Containing the text of the fifth and sixth books and indices, edited from the oldest manuscripts available, with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson. London: Luzac.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1983. The Sufi Path of Love [translated by] William C. Chittick. Albany, N.Y.: State University of New York.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1987. Rûmî and Sufism, by Eva de Vitray-Meyerovitch ; translated from the French by Simone Fattal. Sausalito, Calif.: Post Apollo Press.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1997. The Essential Rumi. Translated by Coleman Barks; with John Moyne, A.J. Arberry and Reynold Nicholson. Edison, N.J.: Castle Books.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1998. Divan-e Shams & Translations from Divan-e Shams. Translated by S. Shahriari https://www.rumionfire.com/shams Datum geraadpleeg: 20 Mei 2019.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1999. The Rumi Collection: an Anthology of trnslations of Mevlāna Jalāluddin Rumi, selected and edited by Kabir Helminski. Boston: Shambhala.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2000a. Hush, Don't Say Anything to God: Passionate Poems of Rumi, by Shahram Shiva. Fremont, CA: Jain.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2000b. Words of Paradise: Selected Poems of Rumi. New interpretations by Raficq Abdulla. London: Frances Lincoln.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2000c. Discourses (Fihi ma fihi). http://www.thesufi.com/Rumi_ fihi_ma_fihi.pdf Datum geraadpleeg: 23 Apr. 2016.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2004a. The Masnavi, Book one. Translated with an introduction and notes by Jawid Mojaddedi. New York: Oxford University Press.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2004b. Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz, edited and translated with an introduction, notes, and appendices by Reynold A. Nicholson. 4th ed. New Delhi: Kirab Bavan.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2009a. Mystical poems of Rumi. Translated from the Persian by A.J. Arberry, annotated and prepared by Hasan Javadi; foreword to the new and corrected edition by Franklin D. Lewis, general editor, Ehsan Yarshater. Chicago: The University of Chicago Press.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2009b. Rumi, Thief of Sleep: Quatrains from the Persian / translations by Shahram Shiva ; foreword by Deepak Chopra. https://peacefulrivers.homestead.com/ Rumipoetry3.html Datum geraadpleeg: 14 Mei 2019.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2011. Selected Poems of Rumi. Translated from the Persian with introduction and notes by Reynold A. Nicholson. Mineola, N.Y.: Dover.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2013. Rumi: Swallowing the Sun, poems. Translated from the Persian by F.D. Lewis. London: OneWorld Publications. https://books.google.co.za/books/about/Rumi_Swallowing_the_Sun.html?id=KXrZAQAAQBAJ&redir_esc=y Datum geraadpleeg: 9 Aug. 2018.

Jalāl al-Dīn Rūmī. 2017. Warriors of Love: Rumi's Odes to Shams of Tabriz. A new interpretation and introduction by James Cowan. London: Watkins.

James, W. 1917. The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion, delivered at Edinburgh in 1901-1902. New York: Longmans, Green. https://www.gutenberg.org/files/621/621-pdf.pdf Datum geraadpleeg: 4 Jan. 2017.

James, W. 1985. The Works of William James, edited by F.H Burkhardt, F. Bowers and I.K. Skrupskelis. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Janse van Rensburg, C. 1995. Die eksplisiete versinterne poëtika van Sheila Cussons: 'n ondersoek na haar metapoësie. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch. (Tesis – M.A.)

Janse van Rensburg, C. 2012. Die mistieke dimensie en kontemplatiewe aard van die kreatiewe daad by Sheila Cussons. *LitNet Akademies*, 9(1):273-300.

Jarvis, S. 2000. Belonging without Belonging: Deconstruction, Literature and the Institution. *Culture Machine,* 2. http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/306/291 Datum geraadpleeg: 23 Apr. 2016.

Jinarajadasa, C. 1948. The Nature of Mysticism. Adyar, India: Theosophical Publishing House. http://www.apologeticsindex.org/2637-chapter-1-the-nature-of-mysticism Datum geraadpleeg: 20 April 2017.

Johnson, B. 1980. The Critical Difference : Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading. Baltimore: John Hopkins University Press.

Johnson, W. 2007. The Spiritual Practices of Rumi: Radical Techniques for Beholding the Divine Rochester, Vt.: Inner Traditions.

Johnson, W. 2010. Rumi's Four Essential Practices: Ecstatic Body, Awakened Soul. Rochester, VT: Inner traditions.

Johnston, W. 1978a. The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion. Landen: Collins.

Johnston, W. 1978b. The Mysticism of the Cloud of Unknowing. Wheathampstead: A. Clarke.

Jones, D.A. 2007. Approaching the End: A Theological Exploration of Death and Dying. New York: Oxford University Press..

Juan de la Cruz, San. 2018. Noche oscura, vertaal deur D.Z. van der Berg. *LitNet Akademies*, 15(1).

Jungian Center for Spiritual Sciences. s.a. Jung and the Numinosum. http://jungiancenter.org/jung-and-the-numinosum/ Datum geraadpleeg: 23 Aug. 2017.

Kalmer, H. 2008. Die Dolly Parton van Afrikaanse letterkunde? http://argief.litnet.co.za/article.php?news_id=49539 Datum geraadpleeg: 23 Mei 2016.

Kalvelage, F.M., *ed*. 2001. Kolbe: Saint of the Immaculata. New Bedford, MA: Franciscans of the Immaculate.

Kamaldien, Y. 2013. Poets dance with words at festival. https://yazkam.wordpress.com/2013/05/20/poets-dance-with-words-at-festival/ Datum geraadpleeg: 2 Okt. 2019.

Kars, A. 2019. Unsaying God: Negative Theology in Medieval Islam. New York: Oxford University Press.

Kearney, R. 1984. Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida. Manchester: Manchester University Press.

Keller, J. 1983. The Function of Paradox in Mystical Discourse. *Studio mystica* 6(3):3-19.

Keown, D. & Prebish, C.S. *eds*. 2010. Encyclopedia of Buddhism. London: Routledge.

Keshavarz, F. 1998. Reading Mystical Lyric: the Case of Jalāl al-Dīn Rūmī. Columbia: University of South Carolina.

Khan, A.K. 2017. On Becoming Naught: Reading the Doctrine of Fana and Baqa in the Mathnawi of Jalal al-Din Rumi. Glasgow: University of Glasgow. (Thesis – MTh(R)). http://theses.gla.ac.uk/8222/ Datum geraadpleeg: 16 Okt. 2019.

King, R. 1999. Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East'. London: Routledge.

King, S.B. 1988. Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. *Journal of the American Academy of Religion,* 56(2): 257-279.

King, U. 2004. Christian Mystics: their Lives and Legacies Throughout the Ages. London: Routledge.

Koçkan, Z. 2014. Bergson's Method of Intuition: Towards a Philosophy of Life. Ankara: Middle East Technical University. (Thesis – M.A.)

Kohav, A.S. s.a. The Problem, *Aporia*, and Mysterium of Mysticism. https://www.academia.edu/34032881/The_Problem_*Aporia*_and_Mysterium_of_Mysticism Datum geraadpleeg: 16 Apr. 2018.

Kopacz, D. 2015. Re-humanizing imagination and humanity. https://beingfullyhuman.com/2015/04/ Datum geraadpleeg: 11 Feb. 2018.

Koran. 2001. Die Heilige Quran: byeengebring in een band, vertaal in Afrikaans deur Imam M. A. Baker. Durban: IDM Publications.

Kotzé, H. & Loubser, R. 2017. Religiosity in South Africa: Trends Among the Public and Elites. *Scriptura*, 116(1):1-12. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2305-445X2017000100003 Datum geraadpleeg: 6 Jun. 2019.

Kourie, C.E.T. 1992. Mysticism: a Survey of Recent Issues. *Journal for the Study of Religion,* 5(2):83-103.

Kourie, C.E.T. 2006. The "Turn" to Spirituality. *Acta Theologica Supplementum*, 8:9-38. https:// www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52310/40935 Datum geraadpleeg: 5 Sept. 2019.

Kourie, C.E.T. 2008a. Mysticism: a Way of Unknowing. *Acta Theologica Supplementum,* 11:60-75.

Kourie, C.E.T. 2008b. The Trinitarian Mysticism of Jan van Ruusbroec. *Studies in Spirituality,* 18:133-148.

Kourie, C.E.T. 2015. Weaving Colourful Threads: a Tapestry of Spirituality and Mysticism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies,* 71(1). http://dx.doi.org/10.4102/HTS. V71I3.3023 Datum geraadpleeg 16 Aug. 2017.

Kourie, C.E.T. 2016. The Way of the Mystic: the Sanjuanist Stages of the Spiritual Path. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies,* 72(4). http://dx.doi.org/10.4102/hts. v72i4. 3258 Datum geraadpleeg: 3 Des. 2017.

Kristeva, J. 1984. Revolution in Poetic Language. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Colunbia University Press.

Krog, A.E. 1984. Eerste gedigte. Kaapstad: Human en Rousseau.

Krog, A.E. 2014. Mede-wete. Kaapstad: Human en Rousseau.

Krüger, J.S. 2006. Sounding Unsound. Orientation into Mysticism. Aurora, Wierda Park.

Krüger, J.S. 2013. Oneindigheid as religie-relativerende en -insluitende horison. *LitNet Akademies*, 10(3).

Kugle, S.A. 2007. Sufis & Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, & Sacred Power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kuiken, D., Campbell, P., & Sopcak, P. 2012. Using LSA to assess emergent properties that derive from felt-sense resonance during literary reading. Paper presented at the conference of the International Society for the Empirical Study of Literature, Montreal, Quebec, Canada. https://www.academia.edu/1827682/Using_LSA_to_assess_ emergent_properties_that_derive_from_feltsense_resonance_during_literary_reading Datum geraadpleeg: Nov. 2018.

Laban, R. Von. 1988. The Mastery of Movement. Plymouth: Northcott House.

Labuscagne, G.J. 1947. 'n Ondersoek na en 'n ontleding van die kenmerke van mistieke poësie in die algemeen en in die Afrikaanse letterkunde. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (Verhandeling – M.A.)

Lacan, J. 1979. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. London: Penguin.

Lacan, J. 2005. Écrits : a selection. Translated by Alan Sheridan. London: Routledge, Taylor & Francis.

Lechte, J. 2018. Julia Kristeva and Thought in Revolt: John Lechte Explores Julia Kristeva's Profound Impact on Literary Criticism, Psychoanalysis and Semiotics. Https://www.The-Tls.Co.Uk/Articles/Public/Julia-Kristeva-Thought-Revolt/ Datum geraadpleeg: Jul. 2018.

Leman, M. & Maes, P.J. 2014. The Role of Embodiment in the Perception of Music. *Empirical Musicology Review*, 9(3-4) 236-246.

Le Roux. A-M. 2017. Aforisme. Literêre terme en teorieë. http://www.literaryterminology.com/index.php/lemmas/8-a/5-aforisme Datum geraadpleeg: 25 Aug. 2019

Lewis, F.D. 2009. Rumi's Masnavi, Part 5: On love. https://www.theguardian.com/ comment isfree/belief/2009/dec/28/rumi-poetry-masnavi-love Datum geraadpleeg: 25 Okt. 2018.

Lewis, F.D. 2014. Rumi Past and Present, East and West: the Life, Teaching and Poetry of Jalâl Al‑Din Rumi. London: Oneworld Publications.

Lewis, F.D. 2018. Rumi's Poetic Theology of Love. https://www.youtube.com/watch?v=oo2qkyVZtjg Datum geraadpleeg 7 Nov. 2018.

Lewis, W. 2012. Review of Rumi, a Spiritual Biography. http://www.elephantjournal.com/2012/06/rumi-is-social-media-crack-cocaine-waylon-lewis Datum geraadpleeg: 29 Mei 2016.

Lewisohn, L. 1997. The Sacred Music of Islam: Samā' in the Persian Sufi Tradition. *British Journal of Ethnomusicology,* 6:1-33. http://www.jstor.org/stable/3060828 Datum geraadpleeg: 17 Nov. 2017.

Linde, J.L. 2018. Relasionele performatisme: 'n metamodernistiese benadering tot die resente werk van Marlene van Niekerk. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. (Proefskrif – Ph.D.)

Lizier, D.S, Silva-Filho, R, Umada, J, Melo, R & Neves, AC. 2018. Effects of Reflective Labyrinth Walking Assessed Using a Questionnaire. *Medicines (Basel).* 5(4):111. https://www.mdpi.com/2305-6320/5/4/111 Datum geraadpleeg: 18 Aug. 2019.

Lloyd, E. 2018. Eye of Providence: Powerful, Secret Symbol with Deep Meaning. http://www.ancientpages.com/2018/02/13/eye-providence-powerful-secret-symbol-deep-meaning/ Datum geraadpleeg: 7 Des. 2018.

Lombaard, C. 2012. Om die Skrif tot stilte te bring: gewaarwordinge oor Afrikaanse Bybelse spiritualiteit. *LitNet Akademies,* 9(3):929-951.

Lombard, J. 2004. Mitisiteit as basis vir vergelykende literatuurstudie, met verwysing na waterslangsimboliek. *Literator*, 25(1):91-112.

López-Baralt, L. 2000. Saint John of the Cross and Ibn 'Arabi: The Heart or *Qalb* as the Translucid and Ever-Changing Mirror of God. Paper presented at the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society's 17th annual symposium in the UK, held at Chisholme House, Scotland, 3-6 August. http://onlinelibrary.wiley.com.nwulib.nwu.ac.za/doi/10.1111/j.1468-0025.2008.00494.x/epdf Datum geraadpleeg: 14 Des. 2017.

Lorde, A. 1989. Uses of the Erotic: the Erotic as Power. http://www.ajamonet.com/2011/04/28/uses-of-the-erotic-the-erotic-as-power-by-audre-lorde/ Datum geraadpleeg: 20 Sept. 2018.

Louw, N.P. van Wyk. 1935. Alleenspraak. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.

Louw, N.P. van Wyk. 1967. Swaarte- en ligpunte: benaderings van die literatuur. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.

Lucero, P.P.A.L. 2002. The Path to Mystical Union with Christ-Wisdom according to St. Louis Marie De Montfort. Roma: Pontificia Università Gregoriana Istituto Di Spiritualità. http://www.sagesse.ca/francais/cms/uploads_pdf/1291.pdf (Tesi di Licenza in Spiritualità) Datum geraadpleeg: 5 Jan. 2018.

MacArthur, J. 1994. The War Against Reason. Extract from: Reckless Faith: When the Church Loses its Will to Discern. http://www.forgottenword.org/johnmacarthur2.html Datum geraadpleeg: 5 Feb. 2017.

MacKenna, S & Page, B.S. 2016. Plotinus: The Six Enneads. https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e/part4.8.html Datum geraadpleeg: 27 Jan. 2018.

Macquarrie, J. 1967. God-Talk: an Examination of the Language and Logic of Theology Landen: SCM Press.

Malfliet, R. 2013. De andere Hadewijch. Antwerpen: Garant.

Mannani, M. 2010. The Metaphysics of the Heart in the Sufi Poetry of Rumi. *Religion & Literature*, 42(3):161-168. http://www.jstor.org/stable/23049395 Datum geraadpleeg: 15 Jan. 2018.

Marais, J. M. 2009. Charles Darwin, die natuurwetenskappe en die verwondering in T T Cloete se poësie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe,* 49(4): 547-562.

Maré, E.A. 2008. El Greco's Representation of Mystical Ecstasy. http://www.scielo.org.za/pdf/at/v28s11/06.pdf Datum geraadpleeg: 25 Jun. 2019.

Maritain, J. 1955. Approaches to God. London: George, Allen & Unwin.

Markoff, I. 1995. Introduction to Sufi Music and Ritual in Turkey. *Middle East Studies Association Bulletin*, 29(20):157-160. http://www.jstor.org/stable/23061989 Datum geraadpleeg: 5 Jan. 2018.

Marshall, P. 2014. Mystical Experience and Metaphysics. Supplemental web material to Mystical Experiences as Windows on Reality. (*In* Kelly, E. F Crabtree, A. &. Marshall, P., e*ds*. Beyond Physicalism: toward Reconciliation of Science and Spirituality (Chapter 2). Lanham, MD: Rowman & Littlefield). https://www.esalen.org/sites/default/files/resource_attachments/Ch-2-Supp-MEM.pdf Datum geraadpleeg: 14 Jun. 2017.

Marsman, H. 1960. Verzameld Werk: Poezie, Proza en Critisch Proza. Amsterdam: Querido.

Matsumoto, A. 2009. On Rumi's Philosophy of Language. *Sophia perennis*, (1)1. https://www.majzooban.org/en/index.php/articles/259-on-rumis-philosophy-of-language Datum geraadpleeg: 12 Des. 2017.

Mazzoni, C. 2007. Mystical and Literary Texts: Meeting the Other, and Each Other, at the Borders of Language. *Annali d'Italianistica*, 25: Literature, Religion, and the Sacred. http://www.jstor.org/stable/24016158 Datum geraadpleeg: 14 Apr. 2018.

McCarron, M. 1997. Symbolic Cosmology in the Sufi and Bahá'í Traditions. https://bahai-library.com/mccarron_symbolic_cosmology_sufism Datum geraadpleeg: 4 Jun. 2018.

McFarlane, T. 2009. Living without a Why. An Interview with Deirdre Carabine. *Holos: Forum for a New Wocarabinerldview*, 5(1). https://www.centerforsacredsciences.org/index.php/Holos/holos-carabine.html Datum geraadpleeg: 17 Aug. 2017.

McGilchrist, I. 2009. The Master and his Emissary: the Divided Brain and the Making of the Western World. New Haven: Yale University Press.

McGinn, B. 1991. The Presence of God: History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroads Publishing Company.

McGinn, B.1993. Mysticism and Sexuality. *The way*, 77:46-54. https://www.theway.org.uk/back/s077McGinn.pdf Datum geraadpleeg: 7 Aug. 2018.

McGinn. B. 2001. The Mystical Thought of Meister Eckhart: the Man from whom God Hid Nothing. New York: Crossroads Publishing Company.

McGinn, B. 2015. Mysticism and the Reformation: a Brief Survey. *Acta Theologica,* 35(2):50-65. http://dx.doi.org/10.4314/actat.v35i2.4 Datum geraadpleeg: 11 Mei 2017.

McGonigle, T. 1993. Three Ways. (*In* The New Dictionary of Catholic Spirituality, edited by M. Downey). Collegeville, MN.: The Liturgical Press.

Meeks, B.S. *ed*. 2009. The Einstein Code: Crack the Codes to Explore the Lives of Famous "Thinkers". Dayton: Lorenz Educational Press.

Merkur, D. 1999. Mystical Moments and Unitive Thinking. Albany, NY: State University of New York Press.

Merkur, D. 2006. Interpreting Numinous Experiences. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice,* 50(2):204-223. http://www.jstor.org/stable/23182016 Datum geraadpleeg: 20 Aug. 2017.

Merleau-Ponty, M. 1968. The Visible and the Invisible. Translated by Alphonso Lingis. Evanston, Il.: Northwestern University Press.

Merriam-Webster Dictionary. 2017(a). Mysticism. https://www.merriam-webster.com/ dictionary/ Datum geraadpleeg: 6 Mei 2017.

Merriam-Webster Dictionary. 2017b. Phantasy. https://www.merriam-webster.com/ dictionary/phantasy Datum geraadpleeg: 6 Jun. 2017.

Merton, T. s.a. From Conjectures of a Guilty Bystander: Thomas Merton's Louisville Epiphany. http://earthandspiritcenter.org/assets/Med%204%20Readings/3-1%20-20Thomas%20Merton.pdf Datum geraadpleeg: 6 Jun. 2017.

Merton, T. 1948. The Seven Storey Mountain. New York: Harcourt, Brace, & World.

Merton, T. 1951. The Ascent to Truth. New York: Harcourt Brace.

Merton, T. 1957. The Strange Islands: Poems. [New York]: New Directions.Merton, T. 1998. Contemplation in a World of Action. Notre Dame: University of Notre Dame.

Merton, T. 1978. Foreword.(*In* The Mysticism of the Cloud of Unknowing, by William Johnston). Weathampstead: Anthony Clarke.

Merton, T. 1981. The Ascent to Truth. New York: Harcourt Brace.

Merton, T. 1998. Contemplation in a World of Action. Notre Dame: University of Notre Dame.

Merton. T. 2003. New Seeds of Contemplation. Boston: Shambhala.

Merton, T. 2004 The Inner Experience: Notes on Contemplation. San Francisco: Harper.

Michaels, A.G. 2010. The Mystic and the Poet: Identity Formation, Deformation, and Reformation in Elizabeth Jennings' "Teresa of Avila" and Kathleen Jamie's "Julian of Norwich". *Christianity and Literature*, (59)4:665-681. https://www.jstor.org/stable/44315099 Datum geraadpleeg: 6 Sept. 2018.

Miller, J.H. 2007. Performativity as Performance / Performativity as Speech Act: Derrida's Special Theory of Performativity. *South Atlantic Quarterly*,106(2):219-235.

Miller, M.T. 2018. Embodying the Beloved: Embodiment, (Homo)eroticism, and the Straightening of Desire in the Hagiographic Tradition of Fakhr al-Dīn ʿIrāqī. *Middle Eastern literatures*, (21)1:1-27.

Mills, M. 1994. Folk Tradition in the Masnavi and the Masnavi in Folk Tradition. (*In* Banani, A. *ed.* 1994. *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi.* Cambridge: C.U.P.)

Minnaar, C.L.J. 2000. 'n Filosofiese verantwoording van mistiek. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (Proefskrif – M.A.)

Mohrmann, M.E. 1995. Wisdom and the Moral Life: The Teachings of Ambrose of Milan. Charlottesville, Virginia: University of Virginia. (Dissertation – Ph.D.)

Mojaddedi, J.A. 2003. Getting Drunk with Abū Yazīd or Staying Sober with Junayd: the Creation of a Popular Typology of Sufism. *Bulletin of the School of Oriental and African*

Studies, 66(1):1-13. http://www.jstor.org/stable/4145692 Datum geraadpleeg: 5 Okt. 2017.

Momen, M., *ed*. 1988. Relativism: a Basis for Bahá'í Metaphysics. Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi. *Studies in the Bábí and Bahá'í Religions*, (5). https://bahai-library.com/momen_relativism_bahai_metaphysics Datum geraadpleeg: 7 Jan. 2018.

Moore, E. s.a.(a). Origen of Alexandria (185-254 C.E.) (*In* The Internet Encyclopedia of Philosophy. http://www.iep.utm.edu/origen–of–alexandria/ Datum geraadpleeg: 15 Jun. 2017.)

Moore, E. s.a.(b). Plotinus (204-270 C.E.) (*In* The Internet Encyclopedia of Philosophy.http:// www.iep.utm.edu/ Datum geraadpleeg: 6 Mei 2017.)

Moore, S.D. 2000.The Song of Songs in the History of Sexuality. *Church history*, 69(2):328-349. http://www.jstor.org/stable/3169583 Datum geraadpleeg: 5 Jun. 2017.

Morgan, N. 2010. Van (luister)liedjie tot chanson: 'n oorsese reis in vertaling. *LitNet Akademies*, 7(1):1–41. http://www.oulitnet.co.za/newlitnet/pdf/la/LA_7_1_morgan.pdf Datum geraadpleeg: 9 Jun. 2019.

Moss, V. 2015. The Theology of Eros. https://www.academia.edu/12946472/THE_THEOLOGY_OF_EROS?auto=download Datum geraadpleeg: 5 Okt. 2018.

Mukherjee, S. 2016. Burning with Rumi. https://www.on-seeing.com/home/ 2016/11/17/ 2rza29vnaa0vt7vlbkibvmlgib44mc Datum geraadpleeg: 10 Mei 2019.

Murata, S. & Chittick, W.C. 1994. The Vision of Islam. New York: Paragon House.

Murray, A., *ed.* 1893. Wholly for God. The true Christian life. A series of extracts from the writings of William Law. New York: Anson D.F. Randolph.

Nash, A. 2009. Zen Communist: Breyten Breytenbach's view from underground. *Tydskrif vir Letterkunde*, 46(2):11-27.

Nasr, S.H. 1974. Jalāl al-Dīn Rūmī: Supreme Persian Poet and Sage. Téhéran: Conseil Supétieur de la Culture et des Arts.

Nasr, S.H. & Matini, J. 1997. Persian Literature. (*In* Nasr, S.H., *ed*. Islamic Spirituality: Manifestations. New York: The Crossroad Publishing Company. p. 328-349.)

Nasr, S.H. 2014. Rumi and the Renewal of Life. https://www.youtube.com/watch?v=kFj8IIENAFo Datum geraadpleeg: 14 Nov. 2018.

Nederlandse Encyclopedie. s.a. Kaar. https://www.encyclo.nl/begrip/kaar Datum geraadpleeg: 30 Aug. 2019.

Nel, M. 2014. Joan Hambidge se idiolek oor die grense van genres: 'n korpuslinguistiese ondersoek. Potchefstroom: Noordwes Universiteit. (Tesis – M.A.)

Nelson, R. 1976. Mysticism and the Problems of Mystical Literature. *Rocky Mountain Review of Language and Literature,* (30)1:1-26. http://www.jstor.org/stable/1347655 Datum geraadpleeg: 5 Okt. 2017.

Nelstrop, L., Magill, K.J., Bradley B. & Onishi, B.B. 2009. Christian Mysticism: an Introduction to Contemporary Theoretical Approaches. Farnham, Surrey: Ashgate.

Netzer, D. 2015. Mystical Poetry and Imagination: Inspiring Transpersonal Awareness of Spiritual Freedom. *International Journal of Transpersonal Studies*, 34(1-2), 128–143. http://dx.doi.org/https://doi.org/10.24972/ijts.2015.34.1-2.128 Datum geraadpleeg: 6 Feb. 2018.

Newell, J.R. 2007. Experiencing *Qawwali*: Sound as Spiritual Power in Sufi India. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University. (Dissertation – Ph.D.)

Newmahr, S. 2014. Eroticism as Embodied Emotion: the Erotics of Renaissance Faire. *Symbolic Interaction* (37)2: 209-225.

Nicholson, R.A. 2002. The Mystics of Islam. Bloomington, Indiana: World Wisdom Inc.

Nicholson, R.A. 2016. The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi: Commentary. Lahore: Sangemeel Publishers.

Nurbakhsh, J. 2008. Sufi Love. (*In* Greenberg, Y.K., *ed*. Encyclopedia of Love in World Religions, 1:7-11). Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO. https://books.google.co.za/books/about/Encyclopedia_of_Love_in_World_Religions.html?id=nGoag6b3JvYC&redir_esc=y Datum geraadpleeg: 7 Jul. 2018.

O'Brien, B. 2018. Three Turnings of the Dharma Wheel. https://www.learnreligions.com/three-turnings-of-the-dharma-wheel-450003 Datum geraadpleeg: 15 Aug. 2019.

O'Connor, G. 2011. Ancient Sacred Origin of Honey and Bees. http://www.international spiritualexperience.com/blog/ancient-civilizations/the-ancient-sacred-origin-of-honey-and-bees Datum geraadpleeg 30 Aug. 2019.

Odendaal, B.J. 1993. Via alruin en seks tot God: die eiesoortige mistiek in die poësie van T.T. Cloete. *Literator* 14(2):1-24. https://doi.org/10.4102/lit.v14i2.697 Datum geraadpleeg: 30 Aug. 2019.

Odendaal, B.J. 1997. Is T.T. Cloete 'n Calvinistiese digter? *Literator* 18(2):1-24. https://doi.org/10.4102/lit.v18i2.538 Datum geraadpleeg: 30 Aug. 2019.

Öke, M.K. 2017. Mevlana Jalaluddin Rumi and Sufism (A Dervish's Logbook). http://profmimkemaloke.com/Dervisin-Seyir-Defteri.pdf Datum geraadpleeg: 8 Jul. 2018.

Olivier, S.P. 1985. Mistiek in die Afrikaanse poësie. Potchefstroom: Pochefstroomse Universiteit vir C.H.O. (Verhandeling – D.Litt.)

Olivier, S.P. 2013. Mistiek. Literêre terme en teorieë. Pretoria: HAUM-Literêr. http://www.literaryterminology.com/index.php/20-m/131-mistiek Datum geraadpleeg: 5 Feb. 2017.

Oosthuizen, C.S. 1994. Simbolisme in die poësie van Sheila Cussons. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. (Verhandeling – M.A.)

Oosthuizen, J. 2019. Afrikaanse kerke loop leeg. In het nieuws: Voertaal Afrikaans, Nederlands, gewoon voor iedereen. https://voertaal.nu/afrikaanse-kerke-loop-leeg/ Datum geraadpleeg: 8 Apr. 2019.

Opperman, A.J. 2019. Meester van satiriese poësie is 90 jaar oud. https://www.pressreader.com/south-africa/volksblad/20190123/281792810218927 Datum geraadpleeg: 28 Sept. 2019.

Opperman, D.J. 1950. Engel uit die klip: 1947-1950. Kaapstad: Tafelberg.

Östman, L. 2014. Love and Grace in Heidegger's *Sein und Zeit. Sophia,* 53(4). https://link-springer-com.nwulib.nwu.ac.za/article/10.1007/s11841-013-0389-6 Datum geraadpleeg: 17 Aug. 2017.

Otto, R. 1958. The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press.

Ovid. 2012. The Metamorphoses. Translated by Ian Johnston. http://johnstoniatexts.x10host.com/ovid/ovid1html.html Datum geraadpleeg: 17 Jun. 2019.

Palmer, E. H. 1867. Oriental Mysticism: a Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians. Cambridge: C.U.P.

Papan-Matin, F. 2005. The Crisis of Identity in Rumi's 'Tale of the Reed'. https://escholarship.org/uc/item/4qr0x826 Datum geraadpleeg: 22 Mei 2019.

Pascal, A. 2017. Multiculturalism and the Convergence of Faith and Practical Wisdom in Modern Society. Hershey: Information Science Reference.

Payne, H. 2006. Introduction: Embodiment in Action. (*In* Payne, H., *ed*. Dance Movement Therapy: Theory, research and practice, 2nd ed., p. 1–16). London: Routledge.

Pederson, J. 2013. The Writer as Dervish: Sufism and Poetry in Orhan Pamuk's "Snow". *Religion & Literature*, 45(3):133-154. https://www.jstor.org/stable/24397718 Datum geraadpleeg: 4 Aug. 2018.

Peers, E.A. 1927. Studies of the Spanish Mystics. London: Sheldon Press.

Peers, E.A. 1962. Ascent of Mount Carmel by Saint John of The Cross. Translated and edited with a general introduction by E.A. Peers. https://www.ecatholic2000.com/stjohn/ascent1.shtml Datum geraadpleeg: 5 Nov. 2018.

Pepper, S.C. 1942. World Hypotheses: a Study in Evidence. Berkeley: University of Caifornia Press.

Perintfalvi, R. 2014. Eroticism and Mysticism as a Transgression of Boundaries: the Song of Songs 5: 2-8 and the Mystical Texts of Mechthild of Magdeburg*. Feminist Theology,* 22(3):229-240.

Peterkiewicz, J. 1970. The Other Side of Silence: the Poet at the Limits of Language. London; New York: Oxford University Press.

Peters, B. 2017. Container of the Uncontainable. http://liturgy.co.nz/container-of-the-uncontainable Datum geraadpleeg: 5 Des. 2018.

Peters, M.A. & Marshall, J.D. 1999. Wittgenstein: Philosophy, Postmodernism, Pedagogy. Westford, Conn: Bergin & Garvey.

Pourjavady N. 2012. Love and the Metaphors of Wine and Drunkenness in Persian Sufi Poetry (*In* Seyed-Gohrab, A.-A., *ed.* Metaphor and Imagery in Persian Poetry p.125-136.)

Pranaya. 2011. The Mystical Thought of Mowlana Jalal al-Din Rumi. (https://thinkinink. wordpress.com/tag/apophasis/ Datum geraadpleeg: 16 Jun. 2019.

Preminger, A., Brogan, T.V.F., Warnke, F.J., Hardison, O.B., Jr., & Miner, E., *co-eds.* 1993. The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. Princeton: Princeton University Press.

Probstein, I. s.a. Time-Space, Reality and History in T.S. Eliot's Four Quartets. https://www. academia.edu/29905269/Time-space_Reality_and_History_in_T.S._Eliot_s_Four_ Quartets.docx Datum geraadpleeg: 5 Mei 2019.

Protas, A. 2001. Dictionary of Symbolism. http://www.umich.edu/~umfandsf/ symbolismproject/ symbolism.html/S/serpent.html Datum geraadpleeg: 18 Jun. 2019.

Putthoff, T.L. 2016. Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology: the Malleable Self and the Presence of God. Leiden: Brill.

Qamber, A. 2002. Essay: Rumi: Mystic Extraordinary. *India International* Centre *Quarterly*, 28(4:152-163). http://www.jstor.org Datum geraadpleeg: 10 Des. 2017.

Qazi, K.A. 2011. Lacanian Concepts: their Relevance to Literary Analysis and Interpretation: a Post Structural Reading. *The Criterion: an International Journal in English*, *3*(4):1-12.

Questions on Islam. s.a. https://questionsonislam.com/article/what-time-and-pre-eternity Datum geraadpleeg: 23 Mei 2019.

Raath, A.W.G. 2016. Tropologiese Hoogliedmetafore en vroulike mistieke piëtisme in Suid-Afrikaanse pioniergemeenskappe, 1760–1860. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(3), a3355. http://dx.doi. org/10.4102/hts.v72i3.3355 Datum geraadpleeg: 16 Jan. 2019.

Raath, A.W.G. 2017. Die Rooms-Katolieke wortels van die mistiek in die sewentiende en agttiende eeuse Kaapse piëtisme. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 43(2) https://www.upjournals.co.za/index.php/SHE/article/view/2297 Datum geraadpleeg: 2 Okt. 2019.

Radler, C. 2010. In Love I am More God: the Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism. *The Journal of Religion,* 90(2):171-198. http://www.jstor.org/stable/10.1086/649847 Datum geraadpleeg: 28 Jan. 2017.

Raffoul, F. 2010. The Origins of Responsibility. Bloomington: Indiana University Press.

Rahman, F.1964. Dream, Imagination and 'Ālam Al-Mithāl. *Islamic Studies*, 3(2):167-180. http://www.jstor.org/stable/20832739 Datum geraadpleeg: 29 Jul. 2018.

Rahula, W. 1959. What the Buddha Taught. Revised and expanded edition with texts from Suttas and Dhammapada. New York: Grove Press.

Ratanakul, P. 2004. The Buddhist Concept of Life, Suffering and Death, and Related Bioethical Issues. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics,* 14 (2004):141-146. https://www.eubios.info/EJ144/ej144f.htm Datum geraadpleeg: 15 Aug. 2019.

Reitan, E. 2009. Is God a Delusion: a Reply to Religion's Cultured Despisers. Chichester, John Wiley.

Renard, J. 2009. The A to Z of Sufism. Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc.

Reza, A. 2007. Reality and the Real in the Matrix: a Lacanian Perspective. https://www.scribd.com/document/24209795/A-Lacanian-Interpretation-of-the-Matrix Datum geraadpleeg: 4 Mrt. 2018.

Ringer, J. 2003. Faith and Language: Walter Hilton, St. Augustine, and Poststructural Semiotics. *Christianity and Literature*, 53 (1):3-18.

Robinson, A.S. 1991. Poësieteks en Bybelse interteks. Potchefstroom: PU vir CHO. (Proefskrif – D.Litt.)

Robinson, R. 2006. Durée van die poësie – simboliese tydloosheid. T.T. Cloete in gesprek met J.W.F. Werumeus Buning. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 13(2):34-50.

Rockefeller J.D. 2017. The Transformed Heart: Spirituality, Religion, and the Struggle for Integrity. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books

Rolt, C.E. 1983. Dionysius the Areopagite: The Divine Names and Mystical Theology. London: SPCK.

Rose, K. 2016. Yoga, Meditation, and Mysticism: Contemplative Universals and Meditative Landmarks. New York: Bloomsbury.

Ross, S. 2002. A Very Brief Introduction to Lacan. http://web.uvic.ca/~saross/lacan.html Datum geraadpleeg: 15 Mrt. 2018.

Rozenski, S., Jr. 2010. The Promise of Eternity: Love and Poetic Form in Hadewijch's Liederen or Stanzaic Poems. *Exemplaria*, (22)4:305-25.

Sachs, C. 1937. World History of the Dance. New York: Seven Arts.

Sanfélix Vidarte, V. 2013. Showing and Saying: an Aesthetic Difference. *Aisthesis. Pratiche, Linguaggi E Saperi Dell'Estetico, 6*(1):139-150. http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/ article/view/12843/12161 Datum geraadpleeg: 20 Jan. 2018.

Sarbacker, S. 2016. Rudolf Otto and the Concept of the Numinous. http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-88 Datum geraadpleeg: 16 Aug. 2017.

Sawyer, D. 2014. Lyotard, Literature and the Trauma of the Differend. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Schaefers, K. 2010. An Isis Timeline. *Rosicrucian Digest,* 1.https://92d8dda75447112de0c1-0e939f13a06bd1dbeb5309286eaa14e5.ssl.cf5.rackcdn.com/01_schaefers.pdf Datum geraadpleeg: 2 Mei 2017.

Schechner, R. 1988. Performance Theory. New York: Routledge.

Schildgen, B.D. 1994. Augustine's Answer to Jacques Derrida in the De Doctrina Christiana. *New Literary History*, 25(2):383-397. http://www.jstor.org/stable/469454 Datum geraadpleeg: 5 Apr. 2018.

Schimmel, A. 1975. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Schimmel, A. 1982. Rumi and the Symbols used by Him. https://iis.ac.uk/rumi-and-symbols-used-him Datum geraadpleeg: 5 Jun. 2019.

Schimmel, A. 1992. A Two-colored Brocade: the Imagery of Persian Poetry. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Schimmel, A. 1993. The Triumphal Sun: a Study of the Works of Jalaloddin Rumi. New York: State University of New York Press.

Schimmel, A. 2017. Sufism. (*In* Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/Sufism/Theosophical-Sufism Datum geraadpleeg: 2 Jun. 2017.)

Schmidt. L.E. 2003. The Making of Modern "Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion*, 71(2):273-302.

Schoeman, K. 2011. Cape Lives of the Eighteenth Century. Pretoria: Protea Book House.

Scholtz, H. 2000. Antjie Krog: Sy weet waarheen sy op pad is. https://web.archive.org/web/20030509224831/http://www.boekwurm.co.za/blad_skryf_klmno/krog_antjie.html Datum geraadpleeg: 3 Okt. 2019.

Schönfeld, M. & Thompson, M. 2014. Kant's Philosophical Development (*In* Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kant-development/ Datum geraadpleeg: 4 Mei 2017.)

Schuon, F. s.a. Form and Substance in the Religions. https://archive.org/stream/ FrithjofSchuon201710/Schuon%2C%20Frithjof%20-%20Form%20and%20Substance%20in%20the%20Religions%20%282002%29djvu.txt Datum geraad-pleeg: 28 Des. 2017.

Schuon, F. 1966. The Symbolist Outlook. *Tomorrow*, 14(50). http://www.frithjofschuon.info Datum geraadpleeg: 14 Sept. 2017.

Schuon, F. 1975. Logic and Transcendence. London: Perennial Books.

Schuon, F. 2002. Form and Substance in the Religions. Bloomington, Ind.: World Wisdom.

Schuon, F. 2006. Gnosis: Divine Wisdom, a new translation with selected letters; includes other previously unpublished writings edited by James S. Cutsinger. Bloomington, Ind.: World Wisdom.

Sedgwick, M. 2016. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford, Oxford University Press.

Sells, M. 1988. Ibn al-'Arabī 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event. *Studia Islamica*, 67:121-149. http://www.jstor.org/stable/1595976 Datum geraadpleeg: 14 Mrt. 2018.

Sells, M. 1994. Mystical Languages of Unsaying. Chicago: University of Chicago Press.

Sells. M. 2016. Bewildered Tongue: the Semantics of Mystical Union in Islam. (*In* Idel, M. & McGinn, B. 2016. Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: an Ecumenical Dialogue. p. 87-124.)

Sentrum vir Eietydse Spiritualiteit. https://www.spiritualiteit.co.za/ Datum geraadpleeg: 4 Sept. 2019.

Shah-Kazemi, R. 2002. The Notion and Significance of "Maʿrifa" in Sufism. *Journal of Islamic Studies*, 13(2):155-181. http://www.jstor.org/stable/26198342 Datum geraadpleeg: 15 Nov. 2017.

Shakespeare, W. 1979. A Midsummer Night's Dream, edited by H.F. Brooks. London: Methuen.

Shayegh, E. 2008. Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Rumi and Derrida. Saarbrücken: Scholar's Press.

Shelley, P. 1962. A Defence of Poetry (*In*: Enright & De Chickera: English Critical Texts, p. 225-255.)

Sherman, J.H. 2014. On the Emerging Field of Contemplative Studies and its Relationship to the Study of Spirituality'. *Spiritus: a Journal of Christian Spirituality*, 14(2), 208-229. http://dx.doi.org/10.1353/scs.2014.0031 Datum geraadpleeg: 14 Feb. 2019.

Shira. s.a. Jalal al-Din Mevlana Rumi and the Whirling Dervishes of Turkey: an Introduction. http://www.shira.net/culture/dervishes-mevlevi.htm Datum geraadpleeg: 10 Jan. 2018.

Shiva, S.T.S. s.a. Rumi's Untold Story. http://www.rumi.net/about_rumi_main.htm Datum geraadpleeg: 20 Sept. 2016.

Shrader, D.W. 2008. Seven Characteristics of Mystical Experiences. Paper presented at the Sixth Annual Hawaii International Conference on Arts and Humanities. Honolulu, HI.

Simmons, R. & Naisha Ahsian, N. 2007. The Book of Stones: Who They Are and What They Teach. Contributions by Hazel Raven. Rev. ed. Berkeley, Calif. : North Atlantic Books.

Slippers, B. 2016. Lewe met jou hart so wyd oop soos die hemel: Mavis Vermaak gesels oor haar album. Rumi http://www.litnet.co.za/lewe-met-jou-hart-so-wyd-oop-soos-die-hemel-mavis-vermaak-gesels-oor-haar-album-rumi/ Datum geraadpleeg: 22 Okt. 2016.

Smart, N. 1967. Mysticism, History of. (*In* Encyclopedia of Philosophy. http://www. encyclopedia. com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ mysticism-history Datum geraadpleeg: 24 Aug. 2017.)

Smart, N. 1972. History of Mysticism (*In* Encyclopedia of Philosophy, 5 and 6:419-429. https:// plato.stanford.edu/entries/mysticism/ Datum geraadpleeg: 1 Jul. 2017.)

Smith, J.K.A. 2000. Between Predication and Silence: Augustine on How (Not) to Speak of God. *The Heythrop Journal*, 41:66–86. https://www.calvin.edu/academic/ philosophy/ virtual_library/articles/smith_james/Betw072701.pdf Datum geraadpleeg: 25 Jun. 2018.

Smith, M. 1931. The Way of the Mystics. The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis. Southampton: Camelot Press.

Smith's Bible Dictionary. s.a. Jabbok. https://www.bible-history.com/smiths/J/Jabbok/ Datum geraadpleeg: 30 Jun. 2019.

Snyman, H. 2012. Die woord leef in Vaarwel, my effens bevlekte held. https://www. litnet.co.za/die-woord-leef-in-vaarwel-my-effens-bevlekte-held/ Datum geraadpleeg: 16 Apr. 2019.

Solomon, R.C. 1972. From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and their Nineteenth Century Backgrounds. New York: Humanities Press.

Spencer, M. 2012. What is spirituality? A personal exploration. https://www.rcpsych. ac.uk/docs/default-source/members/sigs/spirituality-spsig/what-is-spirituality-maya-spencer-x.pdf?sfvrsn=f28df052_2#targetText=Spirituality%20involves%20the%20recognition%20of,cosmic%20or%20divine%20in%20nature.&targetText=An%20opening%20of%20the%20heart%20is%20an%20essential%20aspect%20of%20true%20spirituality Datum geraadpleeg: 5 Sept. 2019.

Spies, L. 2007. Wat is poësie: die misterie van 'n ondefineerbare genre. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans,* 14(1):93-109.

Spies, L. 2018. Die Bybel as interteks in die Afrikaanse poësie: Lina Spies in gesprek met Pieter de Villiers [persoonlike onderhoud] 26 Nov. https://www.litnet.co.za/die-bybel-as-interteks-in-die-afrikaanse-poësie-lina-spies-in-gesprek-met-pieter-de-villiers/ Datum geraadpleeg: 25 Apr. 2019.

St. Ambrose University. 2019. Traditions. https://www.sau.edu/about-sau/at-a-glance/history-of-sau/traditions#targetText=The%20honey%20was%20a%20foreshadowing,obedience%2C%20orderliness%2C%20and%20diligence Datum geraadpleeg: 29 Aug. 2019.

Staal, F. 1975. Exploring Mysticism: a Methodological Essay. California: University of California Press.

Stace, W.T. 1960. Mysticism and Philosophy. New York: Lippincott.

Star, J. 2014. Rumi: in the Arms of the Beloved. New York: Jeremy P. Tarcher.

Star, J & Shiva, S. 1992. A Garden Beyond Paradise: the Mystical Poetry of Rumi. New York: Bantam Books.

Stark, R.J. 2008. Some Aspects of Christian Mystical Rhetoric, Philosophy, and Poetry. *Philosophy & Rhetoric*, 41(3):260-277.

Starr, M. 2008. Saint John of the Cross: Devotions, Prayers & Living Wisdom. Boulder: Sounds True.

Stearns, W. 1920. Plotinus and the Ecstatic State. http://opensiuc.lib.siu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3454&context=ocj Datum geraadpleeg: 16 Mei 2017.

Steenkamp, D. H. 1985. Aanduiding van Zen-trekke by Breyten Brytenbach. *Koers*, 50(4)360-390. https://www.koersjournal.org.za/index.php/koers/article/.../1168 Datum geraadpleeg: 10 Aug. 2019.

Steenkamp, J. 2013. Afrikaanse poësie geïnspireer deur die Oos-Ortodokse kerklike tradisie. *Literator*, 34(2). http://dx.doi. org/10.4102/lit.v34i2.402 Datum geraadpleeg: 12 Sept. 2019.

Stewart, I.J. 2000. Sacred Woman, Sacred Dance: Awakening Spirituality Through Movement and Ritual. Rochester, Vt.: Inner Traditions.

Stewart, J.S. 2002. The Mysticism of Paul*. A Teaching Quarterly for Discipleship of Heart and Mind,* Winter issue*.* An extract from his book A Man in Christ, Hodder & Stoughton,

1957. http://www.cslewisinstitute.org/webfm_send/637 Datum geraadpleeg: 6 Feb. 2017.

Stockenström, W. 1994. Aan die Kaap geskryf. Kaapstad: Human & Rousseau.

Strydom, A.D. 1986. Die konsepsie van eenheid en die voornaamwoord as bindingsmiddel in Lotus van Breytenbach. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. (Verhandeling – M.A.)

Swart, M. 2014. 'n Deskriptiewe ondersoek na Sheila Cussons se poësievertalings aan die hand van Lefevere se sewe strategieë. *Stellenbosch Papers in Linguistics Plus,* 45. https://www.ajol.info/index.php/splp/article/view/111961/101722 Datum geraadpleeg: 14 Sept. 2019.

Taljaard, M. 2007. Mistieke gesange laat Rumi herleef. http://www.literator.org.za/index.php/literator/article/viewFile/164/137 Datum geraadpleeg: 15 Mei 2016.

Terblanche, E. 2015. Marlene van Niekerk (1954–) https://www.litnet.co.za/marlene-van-niekerk-1954/ Datum geraadpleeg: 29 Sept. 2019.

.

Terblanche, E. 2017. IL de Villiers (1936–2009). https://www.litnet.co.za/il-de-villiers-1936-2009/ Datum geraadpleeg: 23 Sept. 2019.

Terblanche, E. 2019. MM Walters (1929-). *ATKV|LitNet-Skrywersalbum* https://www.litnet.co.za/mm-walters-1930/ Datum geraadpleeg 1 Jul. 2019.

The Buddhist Centre. s.a. Buddhism for Today. https://thebuddhistcentre.com/text/stream-entry Datum geraadpleeg: 2 Sept. 2019.

The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. s.a. Jami on Divine Love and the Image of Wine. Translated by William Chittick, originally published in *Studies in Mystical Literature*, 1/3 (1981), pp. 193-20 and now available on http://www.ibnarabisociety.org/articles/jamiwine.html Datum geraadpleeg 15 Jun. 2019.

The Orthodox Church of America. s.a. St. Euphrosynus the Cook, of Alexandria. https://www.oca.org/saints/lives/2017/09/11/102581-st-euphrosynus-the-cook-of-alexandria Datum geraadpleeg: 10 Aug. 2019.

Thomson. D. 1991. Deconstruction and Meaning in Medieval Mysticism. *Christianity and Literature*, 40(2):107-121. ttps://www.jstor.org/stable/44314562 Datum geraadpleeg: 3 Jun. 2018.

Tourage, M. 2007. Rūmī and the Hermeneutics of Eroticism. Leiden: Brill.

Tseng, M. 2002. Expressing the Ineffable: Towards a Poetics of Mystical Writing. *Social semiotics* 12 (1):63-82.

Tsur, R. & Benari, M. 2003. On the Shore of Nothingness: Space, Rhythm, and Semantic Structure in Religious Poetry and its Mystic-Secular Counterpart : a Study in Cognitive Poetics. Exeter, UK: Imprint Academic.

Tuhkanen, M. 2009. Performativity and Becoming. *Cultural Critique*, 72:1-35. http://www.jstor.org/stable/25619823 Datum geraadpleeg: 3 Aug. 2018.

Turner, V. 1985. On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Tucson: The University of Arizona Press.

Tyler, P.M. 2009. Mystical Strategies and Performative Discourse in the Theologia Mystica of Teresa of Avila: A Wittgensteinian Analysis. Durham theses. http://etheses.dur.ac.uk/1931/ Datum geraadpleeg: 29 Jul. 2018.

Tyler, P.M. 2011. The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. London: Continuum.

Tyler, P.M. & Woods, R., *eds*. 2012. The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality. New York: A&C Black.

Tyson, A. 2013. The Mystical Debate: Constructivism and the Resurgence of Perennialism. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 4(1).

Uebersax, J. 2008. Islamic Platonists and Neoplatonists. http://www.john–uebersax.com/plato/ip.htm Datum geraadpleeg: 20 Mei 2017.

Umen, S. 1988. The World of the Mystic. New York: Philosophical Library.

Underhill, E. 1930. Mysticism: a Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Vallee, R.M. 2002. Augustine Confessions and the Impossibility of Confessing God. *St. John Vianney College Seminary Auslegung*, 25(1):37-62.

Van den Berg, C. 2018. Die Lacaniaanse Reële en grufilms: Jennifer Kent se *The Babadook* (2014). *LitNet Akademies*,15(1) https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/06/LitNet_Akademies_15-1_VandenBerg_30-68.pdf Datum geraadpleeg 30 Jul. 2018.

Van der Berg, E.J. 2005. Literêre vertaling en 'ekwivalensie' na aanleiding van Ingrid Jonker se digkuns: 'n dekonstruksionistiese benadering. Pietermaritzburg: Universiteit van Natal. (Verhandeling – M.A.)

Van der Merwe, C.N. 2012. 'Om te skryf oor die onbeskryflike: Verlies en mistieke verlange in *Die sneeuslaper* van Marlene van Niekerk', *Literator* 33(2), Art. #138, 9 pages. http://dx.doi. org/10.4102/lit.v33i2.138 Datum geraadpleeg: 31 Aug. 2019.

Van der Merwe, C.N. 2014. Die Houtbeen van St Sergius: opstelle oor Afrikaanse romans. Stellenbosch: Sun Press.

Van der Merwe, D.G. 2017. Erotic Fantasy, Spirituality and Song of Songs. *Verbum et Ecclesia* 38(2). https://doi.org/10.4102/ ve.v38i2 Datum geraadpleeg: 14 Okt. 2018.

Van der Riet, J. 2012. Die onsienlike son. Pretoria: Pretoria Boekhuis.

Van der Wart, V.V. 1988. Die woord in die woordkuns: 'n ondersoek na die gestaltegewing van Christus in die Afrikaanse poësie. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. (Tesis - D.Litt.)

Van Mater, J.P. 1997. Unveiling Isis: HPB's first book. *Sunrise Magazine*, June/July. http://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/46-96-7/th-isisj.htm Datum geraadpleeg: 5 Mei 2017.

Van Niekerk, M. 2010. Die sneeuslaper. Kaapstad: Human & Rousseau.

Van Niekerk, M. 2013. Kaar. Kaapstad: Human en Rousseau.

Van Niekerk, M. 2018. Onderhoud met Marlene van Niekerk (In die stille agterkamer; Gesant van die mispels). Marlene van Niekerk gesels oor haar nuutste twee digbundels, met Louis Esterhuizen. http://versindaba.co.za/2018/01/15/onderhoud-met-marlene-van-niekerk-in-die-stille-agterkamer-gesant-van-die-mispels/ Datum geraadpleeg 15 Okt. 2019.

Van Nieuwenhove, R. 2000. Ruusbroec: Apophatic Theologian or Phenomenologist of the Mystical Experience? *The Journal of Religion*, 80(1):83-105. http://www.jstor.org/stable/1205657 Datum geraadpleeg: 3 Jul. 2017.

Van Oostrum, F. s.a. Hadewijch.net: Orewoet. https://hadewijch.net/orewoet/ Datum geraadpleeg: 30 Aug. 2019.

Van Schalkwyk, P.L. 2003. Horisonne: mites oor die moontlike in kontemporêre verhalende tekste van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. (Proefskrif – Ph.D.)

Van Schalkwyk, P.L. 2006. Country of my skull/Skull of my country: Krog and Zagajewski, South Africa and Poland. *Literator 27(3).*

Van Schalkwyk. P.L. 2014. Soos die "groot outydse digters". *LitNet Akademies-resensie-essay– Karnaval en Lent, TT Cloete.* www.litnet.co.za/litnet-akademies-resensie-essay-soos-die-groot-outydse-digters-karnaval-en-lent-tt-cloete/ Datum geraadpleeg: 16 Aug. 2017.

Van Schalkwyk, P.L. 2015. "[V]ra omgekeerd die maag in die teken van 'n vraag": T.T. Cloete en die metafisiese poësie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 55(2):135-157. Datum geraadpleeg: 16 Aug. 2019.

Vaughan-Lee, L. 2006. Divine Intoxication & Rumi. https://goldensufi.org/a_Divine_Intoxication_Rumi.html Datum geraadpleeg: 5 Nov. 2018.

Vaughan-Lee, L. 2011. Love is Fire and I am Wood: Laylâ and Majnûn as a Sufi Allegory of Mystical Love. *Sufi: Journal of Mystical Philosophy and Practice,* Summer.

Vaughan-Lee, L. 2018. Mysticism: Living Love's Oneness. https://goldensufi.org/a_HP_Mysticism _Living_Loves_Oneness.html Datum geraadpleeg: 7 Jun. 2019.

Vettiyolil, A. 2015. Towards a Meaningful Talk about Religion: Prospects and Problems of Ludwig Wittgenstein's Philosophy of Religion. Thenjipalam: University of Calicut. shodhganga.inflibnet.ac.in/jspui/bitstream/10603/142133/9/09_chapter2.pdf. Datum geraadpleeg: 25 Apr. 2018.

Viljoen, H. 2010. Kreolisering van die simbolisme in die poësie van T T Cloete. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe,* 49(4). Spesiale uitgawe – Huldiging: T T Cloete.

Viljoen, L. 2008. Digterlike gesprekke met Van Wyk Louw: navorsings- en oorsigartikel. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe,* 48:267-291. http://versindaba.co.za/2011/08/18/louise-viljoen-digterlike-gesprekke-met-np-van-wyk-louw/ Datum geraadpleeg: 16 Jul. 2019.

Viljoen, L. 2009. Ons ongehoorde soort: beskouings oor die werk van Antjie Krog. Stellenbosch: Sun Press.

Villaneda, E. 2014. Ma'rifa and Gnosis: The System of Divine Knowledge in Sufism and Valentinianism. *Claremont Journal of Religion*, 3(2):121-143. http://claremontjournal.com/wp-content/uploads/2014/11/Ma%E2%80%99rifa-and-Gnosis-The-System-of-Divine-Knowledge-in-Sufism-and-Valentinianism-by-Eunice-Villaneda.pdf Datum geraadpleeg: 4 Jan. 2018.

Visagie, A. 2015. Sinaps-opsporing tussen self en ander in Antjie Krog se *Mede-wete* (2014). *Tydskrif vir letterkunde*, 52 (2):225-234.

Visser, A.G. 1981. Versamelde gedigte. https://www.dbnl.org/tekst/viss052vers01_01/viss052 vers01_01_0070.php Datum geraadpleeg: 14 Mei 2019.

Voges, R. 2017. Die hantering van die begrip 'interverbondenheid' in Antjie Krog se bundel Mede-wete (2014). Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch. (Tesis – M.A.)

Voll, J.O. & Ohtsuka, K. s.a. Sufism. (*In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*.) *Oxford Islamic Studies Online*. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0759 Datum geraadpleeg: 30 Sept. 2017.

Volker, L. 2016. Mysticism in Martin Luther's Development and Thoughts. http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore–9780199340378-e- 260 Datum geraadpleeg: 5 Mei.

Von Balthasar, H.U. 1968. Love Alone: the Way of Revelation. London: Sheed & Ward.

Vörös, S. 2014. Mahakashyapa's Smile: Language, Silence, and Mysticism. *Synthesis Philosophica,* 29(1-2): 387-402. https://www.academia.edu/8800898/V%C3%B6r%C3%B6s_Sebastjan._2014_._Mahakashyapas_Smile_Language_Silence_and_Mysticism_._Synthesis_Philosophica_29_2_387-402 Datum geraadpleeg: 16 Jun. 2018.

Vörös, S. 2015. Saying the Unsayable: Mystical Experience and Language. *Disputatio philosophica: International journal on philosophy and religion*, 16(1):79-90. https:// hrcak.srcce.hr/13445 Datum geraadpleeg: 25 Jun. 2018.

Vos, C.J.A. 2007a. Die afdruk van ons hande. Pretoria: Protea.

Vos, C.J.A. 2007b. Die neerslag van die metafoor: 'n Voorlopige besinning. https:// repository. up.ac.za/bitstream/handle/2263/4103/Vos_Neerslag%282007%29.pdf?sequence=1& isAllowed=y Datum geraadpeeg: 15 Sept. 2018.

Vos, C.J.A. 2009. Wat oorbly is roet & ink. Cas Vos in gesprek oor sy nuutste digbundel *Intieme afwesige*, met Johann de Lange. http://versindaba.co.za/ 2009/08/30/ onderhoud-cas-vos/ Datum geraadpleeg: 20 Sept. 2019.

Voss, K.-C. 1966. Imagination in Mysticism and Esotericism: Marsilio Ficino, Ignatius De Loyola, and Alchemy. *Studies in Spirituality*, 6 (1996). https://www.academia.edu/ 20930513/Imagination_in_Mysticism_and_Esotericism Datum geraadpleeg: 10 Jan. 2018.

Waaijman, K. 2006. Conformity in Christ. (*In* P.G.R. De Villiers, C.E.T. Kourie & C. Lombaard (eds.), The spirit that moves. Orientation and issues in spirituality*, Acta Theologica,* Supplementum 8, pp. 41-53.)

Walters, M.M. 1996. Sprekende van God. Kaapstad: Tafelberg.

Ward, G. 2016. Living with Invisibility: Emotion, Mind, and Transcendence. (*In* Hardtke,T., Shmiedel, Y. & Tan, T. Religious Experience Revisited: Expressing the Inexpressible? Boston: Brill. p. 106-123.)

Ward, G. 2018. The Spiral: the Eternal Sign of the Creative and Organising Principle at Work in the Universe. https://medium.com/@geoffjward/the-spiral-the-eternal-sign-of-the-creative -and-organising-principle-at-work-in-the-universe-8889ba092300 Datum geraadpleeg: 8 Mei 2019.

WAT: Woordeboek van die Afrikaanse taal. http://www.woordeboek.co.za.nwulib.nwu. ac.za/?qi=1335 Datum geraadpleeg: 7 Jun. 2019.

Wepener, C. 2017. Die reis gaan inwaarts: die kuns van sterwe in kreatiewe werke van Karel Schoeman. Bloemfontein: Sun Media.

Westerlund, D. *ed*. 2004. Sufism in Europe and North America. London: RoutledgeCurzon.

Whinfield, E.H. 2001. Masnavi i Ma'navi: Teachings of Rumi: the Spiritual Couplets of Maulana Jalalu-'d-din Muhammad i Rumi. Translated and abridged by E.H. Whinfield. Ames, Iowa: Omphaloskepsis.

Williamson, A. s.a. Biomorphic Art: the Art of Arabesque. http://artofislamicpattern.com/resources/introduction-to-islimi/ Datum geraadpleeg: 3 Jan. 2018.

Willis, S. s.a. Desire for the Impossible: On Rumi and Derrida. https://www.academia.edu/6062951/Desire_For_The_Impossible_On_Rumi_and_Derrida Datum geraadpleeg: 30 Des. 2017.

Willson, A.L. 1963. Hesse's Veil of Isis. Monatshefte, 55(6):313-321. http://www.jstor.org/stable/30156302 Datum geraadpleeg: 4 Feb. 2017.

Wilson, C. 1970. Poetry and Mysticism. London: Hutchinson.

Wines, L. 2004. The Poet of Love and Tumult. http://www.khamush.com/bio.htm Datum geraadpleeg: 5 Okt. 2016.

Wolfaardt-Gräbe, I. 2013. Poëtiese denke: gees/bewussyn, gevoel, (ge)wete. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe,* 53(4).

Wolfendale, E. 2019. The Angelus. http://franciscanseculars.com/angelus/ Datum geraadpleeg: 23 Feb. 2019.

Wolfson, E.R. 1994. Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Wolterstorff, N. P. 1999. Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Wordsworth, W. 1954. The Prelude: with a Selection from the Shorter Poems, the Sonnets, the Recluse, and the Excursion, and Three Essays on The Art of Poetry / edited with an introduction by Carlos Baker. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Yore, S. E. 2006. The Mystic Way in Postmodernity: Transcending Theological Boundaries in the Writings of Iris Murdoch, Denise Levertov and Annie Dillard. Durham: Durham University. http://etheses.dur.ac.uk/1810/ Datum geraadpleeg: 30 Mei 2018.

Zarrabi-Zadeh, S. 2016. Practical Mysticism in Islam and Christianity: a Comparative Study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart. London: Routledge, Taylor and Francis.

Zarrinkoob, Al-H. 1970. Persian Sufism in its Historical Perspective. *Iranian Studies*, 3(3/4):139-220. http://www.jstor.org/stable/4310072 Datum geraadpleeg: 24 Apr. 2017.

Zekrgoo, A.H. 2012. Metaphors of Music & Dance in Rumi's *Mathnawi. Katha,* 8(1). https://ejournal.um.edu.my/index.php/KATHA/article/download/7996/5519/ Datum geraadpleeg: 7 Sept. 2018.

Zemach, E. 1964. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical Author(s). *The Review of Metaphysics*, 18(1):38-57. http://www.jstor.org/stable/20124042 Accessed: 23-04-2018 13:16 UTC40-41 Datum geraadpleeg: 25 Mrt. 2018.

Ziolkowski, T. 2008. The Veil as Metaphor and as Myth. *Religion & Literature*, 40(2):61-81. London: Bloomsbury Academic.

Žižek, S. 2008. The Sublime Object of Ideology. London: Verso.

Addendum: Woordelys van sekere Arabiese en Persiese terme en hul betekenisse

ahwāl = spirituele toestande op die Soefi-Weg

alam = wêreld of domein

amr = gebod

arif = spirituele ingewyde of gnostikus

baqā = bestaan in God

dhawq = proe (in die letterlike of figuurlike betekenis)

dhikr = letterlik, gedagtenis aan God; verwys ook na die invokasieritueel van die Soefi's

fanā' = uitwissing of afsterwe van die self

fiqh' = regsgeleerdheid

ghaflah = vergeetagtigheid (van God)

hadīth = uitsprake van die Profeet

ḥadīth qudsī = heilige tradisie, of God wat deur die Profeet praat

haqīqah = Waarheid, of bereiking van God, of spirituele verwesenliking

haybah = ontsag

Iblīs = Satan

ihsān = dit doen wat goed is

īmān = geloof

'ishq = hartstogtelike liefde

islām = onderwerping aan God se wil

kalām = skolastiese teologie

kashf = ontsluiering

khalq = skepping

khayāl = verbeelding, die imaginêre

mahabbah = verhewe, suiwer en onvoorwaardelike liefde van Allah

maqāmāt = spirituele 'stasies' op die Soefi-Weg

ma'rifa = direkte kennis van die self en van God, of gnosis

murid = dissipels

nafs = vleeslike self

ney = Midde-Oosterse fluit

notq = rasionaliteit

parda = musikale stemming; ook, sluier.

ṣaḥw = soberheid

sālik = spirituele reisiger

samā' = om te hoor; dui ook die Soefi-seremonie aan wat musiek en dans insluit

samā'-khānas = huise wat toegewy is aan die uitvoering van mistieke musiekkonserte

shahādah = geloofsbelydenis

Sharīʿah = Islamitiese wet

shaykh = Soefi-meester

sherk = afgodery

suhkr = dronkenskap of bedwelming

Sunnah = die rekord van die Profeet Mohammed se leerstellings

tarīqah = spirituele Soefi-weg

tawakkul = volledige vertroue

tawḥīd = goddelike eenheid

ta'wil = interpretasie, of allegoriese interpretasie

tayld = pogings

wajd = mistieke ekstase of vreugde

wujud = bestaan (in God)